

## На пути к моральному действию: политическое измерение человека у Х. Арендт и М. Мамардашвили\*

Д.Э. Гаспарян

Статья посвящена сопоставлению идей М. Мамардашвили и Х. Арендт о природе мышления, морали, нравственного поступка и политического действия. В свое время классические философы проделали большую работу, доказывая, что все люди от природы стремятся к Благу. Истоки этой темы мы находим уже у Сократа, предложившего отождествлять разум и нравственность, и далее, конечно, у Канта, связывающего рацию сначала с этическим, а потом и с политическим. И Арендт, и Мамардашвили пересмысливают эту проблему на новых основаниях, определяя, где и как мы можем следовать за кантовской мыслью. Возможно, стремление к Благу есть пустая (чистая) форма, лишенная всякого содержания. Мышление, в свою очередь, выступает лишь вектором, техническим помощником продвижения к цели, но формирование самой цели в виде той или иной ценности – вне его компетенции. Может ли тогда мышление и, если да, то в какой степени, уберечь человечество от сворачивания на путь зла? Является ли оно помощником добра, его противником, или попросту к нему нейтрально? На пути сравнения подходов двух мыслителей доказывается, что общей в решении поставленных ими проблем была идея особого типа сверхъестественной общности и солидарности людей, а также «неостанавливающегося» мышления как единственного условия возможности этической рефлексии.

**КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА:** М. Мамардашвили, Х. Арендт, политическое суждение, право, мышление, этическое.

ГАСПАРЯН Диана Эдиковна – Школа философии Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики», Москва, 105066, Старая Басманная ул., д. 21/4.

Кандидат философских наук, доцент.

anaid6@yandex.ru

Статья поступила в редакцию 4 октября 2018 г.

Цитирование: *Гаспарян Д. Э.* На пути к моральному действию: политическое измерение человека у Х. Арендт и М. Мамардашвили // *Вопросы философии.* 2019. № 6. С. 62–75.

В качестве вводного слова к настоящему исследованию, мне бы хотелось прояснить основания реконструкции диалога идей между М. Мамардашвили и Х. Арендт. В свое время Б. Мёрчленд и Э. Зверде указали на возможность сближения мыслей Мамардашвили и Арендт непосредственно по вопросу природы политической основы жизни общества. Они также полагали, что для понимания возникновения гражданского общества в различных странах (в первую очередь, России), сопоставление двух мыслителей может оказаться весьма плодотворным [Мёрчленд 1994, Зверде 2009 web]. О близости их подходов писала также русская исследовательница и политический философ Виктория Файбышенко [Файбышенко 2016]. Впрочем, идеей политического действия их

\* Статья подготовлена в рамках гранта РФФИ 18-011-01234 «Принцип трансцендентализма в российской философии (XIX–XX вв.)», 2018–2021 г.

© Гаспарян Д. Э., 2019 г.

сходство не исчерпывается, т.к. и сама эта тема есть следствие ряда фундаментальных вопросов, почти конгениально разработанных Арендт и Мамардашвили. Не последнюю роль в этом сходстве играло также подобие обстоятельств жизни и условий творческой работы обоих мыслителей.

Так и Мамардашвили, и Арендт было суждено стать очевидцами весьма мрачного периода в истории своих отечеств. При этом в своем философском анализе истоков тоталитаризма, Мамардашвили пришел практически к тем же выводам, что и Арендт. И Арендт, и Мамардашвили были фактически включены в те события, которые пытались понять, ибо являлись частью того общества, которое анализировали. Их наследие объединено идеей *осмысления современности* («думать над тем, что мы делаем» — Х. Арендт). Именно поэтому их рефлексия тесно смыкалась с действием, фактически совпадая с ним. Мыслить и понимать, что происходит, означало на тот момент почти открытое противостояние режиму. Обоим в размышлениях о природе мышления и морали приходилось быть теоретиками современности — апеллировать к согражданам и событиям, еще не успевшим стать историей. Так, Арендт считает делом чести и интеллектуального долга разгадать загадку Эйхмана — человека, который является ее современником, а не абстрактной личностью или выдуманным персонажем. Сходная ситуация была и у Мамардашвили. Самые неприглядные стороны советской повседневности составляли ежедневный фон его существования. Мамардашвили вспоминал о доносах, методах давления, периодах духовной репрессии как об обыденных фактах своей жизни<sup>1</sup>. Но за всем этим стояли реальные люди, с молчаливого согласия или прямой инициативы которых подобные безобразия оказывались возможны. Соответственно, обоим мыслителям приходилось одновременно осознавать, что происходит с обществом, в котором это возможно, и противостоять этому по мере сил. То есть их интеллектуальная работа совпадала с социальной активностью, и как сказала бы Арендт, с политическим действием.

В этом смысле работы Мамардашвили и Арендт сохраняют свою актуальность, т.к., к примеру, в России вопрос о самостоянии политической воли граждан сохраняет свою остроту. Чтобы понять, как возможно современное общество, нужно поднять следующие вопросы: гарантирует ли мышление нравственный выбор, и что нужно делать, чтобы организовать общность и солидарность людей, пробудить их желание поддерживать и защищать друг друга. Именно эти темы и представляют едва ли не главный мотив того, о чем напряженно размышляли оба мыслителя.

#### **Х. Арендт: ведет ли мышление к Благу? (Постановка проблемы)**

Знаменитая рефлексия Х. Арендт над этическим ригоризмом И. Канта явила миру выводы, которые со второй половины XX-го века стало невозможно игнорировать. Если мы думаем, что каждый раз, прислушиваясь к голосу разума, слышим голос собственной совести, то мы искренне заблуждаемся. Разум не дает никаких гарантий, и не существует никакого автоматически достигаемого морального просветления в случае регулярного обращения к собственному разуму. Известно, что многие из рассуждений Арендт о мышлении инициированы мучительным желанием понять как возможен «феномен Эйхмана», в какой степени этот человек пользовался собственным умом, в чем природа его «неспособности мыслить»? Согласно Арендт, его нельзя назвать глупцом, но упрекнуть в отсутствии мышления можно вполне заслуженно. Она не раз указывала, что Эйхману катастрофически не хватает «размышляющего внимания к событиям и фактам, которые обусловлены нашим существованием» [Arendt 2006, 4]. Эта неспособность и породила «эйхманизм».

Но можно ли сказать, что способность к мышлению будет гарантировано удерживать от зла? В ряде произведений Арендт пишет о том, что мышление как таковое еще не несет никакого этического содержания [Филиппов 2013]. «Оно не создает ценностей, оно не выясняет раз и навсегда, что есть “благо”, и оно не подтверждает, а скорее разрушает принятые правила поведения» [Арендт 2013, 188]. Мышление само по себе не только ценностно нейтрально, оно также в каком-то смысле безыдейно. Например, оно может послужить решению научных задач, но ученый отнюдь не всегда

их ставит себе сам, а получает из источников, идеологически ангажированных. Мышление в таком случае лишь подключается к реализации целей, уже сформулированных внутри той или иной программы ценностей.

Сказанное заставляет предположить, что опора на «собственный разум» или невозможна или чревата скатыванием в цинизм. Если применить эти рассуждения к тем конкретным историческим событиям, которые, по большому счету и вызвали недоверие к безгрешности мышления, то надо сказать, что многое из того, что составляло суть идеологии тоталитаризма и нацизма прекрасно укладывается в логические рамки и вовсе не выглядит безумием. Символом того, что самые жестокие преступления не являются следствием психической деградации и является фигура Эйхмана.

Кажется, что Арендт вполне осознает опасность «просчитаться» со ставкой на чистое мышление и возможное скатывание ко злу, но несмотря на эти опасности только мышление остается у нее тем маяком надежды, к которому следует стремиться. Мышление несет риски, но отказ от мышления гораздо более опасен. И потому раз за разом она возвращается к размышлениям над самим мышлением, над тем, как им пользоваться таким образом, чтобы обойдя угрозы цинизма и ложной рассудительности, извлечь то по-кантовски светлое, что в нем, все-таки есть.

### **М. Мамардашвили: последовательное мышление не гарантирует понимания**

М. Мамардашвили, кантианец и трансценденталист по своим этическим убеждениям, попытается по-своему решить проблему, которую так ясно обозначила Арендт. С одной стороны, он был уверен, что без рациональности достигнуть морального просветления невозможно. Философ очень определенно связывает сознание (мышление) и цивилизацию [Мамардашвили 2011]. С другой стороны, подобно Арендт, он принимает недоверие к чистой рациональности всерьез. Не только сама проблема, но и путь, по которому Мамардашвили движется в своих поисках решения, во многом повторяет направление мысли Арендт [Ван дер Зверде 2009 web; Файбышенко 2016].

С точки зрения русского философа, чтобы увидеть нетождественность этического и логического, нужно обратиться к анализу того, как работает сознание. Сознание, точнее опыт мышления, есть состояние смысловой спонтанности. В нашем сознании нет такого алгоритма или последовательного, пошагового пути, который обязательно привел бы нас в точку понимания. Опыт сознания есть опыт т.н. «уже-сознания». Мамардашвили использует при этом термин «неделимость» [Мамардашвили 2000].

Метафора «неделимости» означает, что в ситуации понимания можно заставить себя только *уже*-понявшим что-то. Состоявшаяся мысль – это не только своего рода герменевтическая конструкция, в которой можно понять что-то лишь благодаря неосознанному предпониманию целого. Это также результат уже законченного мышления. Понимаем мы что-то лишь тогда, когда понимание закончено, в то время как внутри самого формирующегося понимания мы еще ничего окончательно не понимаем. Понимание дается лишь после завершения формирования смысла целого, когда понимание целого уже есть. Когда мы, строго говоря, из акторов этого мышления перешли в категорию пассивных наблюдателей. Мы не творим свое понимание по некоему продуманному плану, мы лишь застаем свое понимание уже готовым, когда оно спонтанно сложилось. Мамардашвили неоднократно высказывает герменевтическую идею, что понимать что-то можно лишь тогда, когда мы уже это поняли, когда целое уже схвачено. Но ему также важно подчеркнуть пассивный характер понимания – я не могу собственным целенаправленным усилием перевести себя из состояния непонимания к пониманию. Озарения не есть продукт личных намеренных стараний думающего. Это не значит, что от нас ничего не зависит (если не размышлять над тем или иным вопросом, то вряд ли он откроется нам). Но сама алхимия понимающих вспышек дана нам лишь в режиме наблюдения и пассивной регистрации – я ждал своего понимания и я дождался (или не дождался) его. Таким образом, мы не обнаруживаем себя еще-переходящими, – находящимися в состоянии становления к мысли, но мы обнаруживаем себя уже-перешедшими к ней, когда результат достигнут. См. также [Gasparyan 2014].

Из этого следует один немаловажный вывод. Получается, что никакая методическая или логическая последовательность шагов, сделанных на пути к пониманию, не может с необходимостью нас к нему привести. Мы можем существенно повысить шансы, проявляя усердие в думании, но никогда не добьемся никаких гарантий. Согласно Мамардашвили работа сознания описывается своего рода опережающей феноменологией — путь вхождения в мысль, *фиксируемый как таковой*, должен с самого начала выступать в качестве составной части мысли, когда она уже состоялась. А до того, как мысль состоялась, путь к ней для нашего сознания есть лишь одна из возможностей, не имеющая предопределенного результата. См. также [Stafecka 2007].

Как применить идею «неделимости» мышления к рациональности морального поступка? Точно так же, как и в ситуации с мышлением, решимость совершения или несовершения того или иного поступка ниоткуда не выводится. Алгоритма, по которому мы можем прийти к моральному решению, для нас в ситуации неопределенного выбора не существует. В ситуации, когда мы *уже-выбрали-добро*, себя можно только застичнуть, а если мы будем долго присматриваться и продумывать шаги, которые должны привести нас к выбору добра, то мы никогда не доберемся до пункта назначения. Таким образом, Мамардашвили пытается провести сближение между моральным чувством (Мамардашвили называет его *совестью*) и мыслью [Radgett 2007]. И то, и другое *неделимо, то есть* целостно; его нельзя представить как цепочку импликаций (в рассуждении) или причин и следствий (в фактологии опыта), разве что лишь пост-фактум. «Нет никакой натуральной причины, природной последовательности событий, которая порождала бы в человеке мысль» [Мамардашвили 2000, 82]. И поэтому «...иногда нам действительно ничего не остается, кроме ожидания светлой радости мысли» [Мамардашвили 2000, 9]. Такая модель означает, что пребывание в мышлении и в этическом измерении означает выход за пределы простой логической последовательности выводов, равно как естественной и планомерной инерциальности мира, за пределы того, что Мамардашвили называет естественной связью событий.

Обратимся теперь к понятию *политической (исторической) формы* у Мамардашвили, и понятию *способности к суждению* у Арендт для уяснения того, каким образом мышление, обрывая цепочку естественного порядка вещей, помогает сформировать этическое суждение.

#### **Х. Арендт и М. Мамардашвили: политическое суждение выходит за рамки естественной рациональности**

Мамардашвили отрицает возможность целиком объяснить человека как продукт природы. С его точки зрения, человеческое в человеке — «вне причинно-следственной области, хотя одновременно в ней находится. То есть человек — это существо, которое одновременно скованно причинно-следственной цепью и в то же время находится где-то в другом месте, когда рождаются в нем какие-то человеческие состояния, для которых нет естественного механизма. Философия, или мысль, существует только потому, что мы не рождаемся естественным путем; это и есть необходимый элемент того органа, посредством которого в нас рождается человеческое, хотя определить его невозможно. Оно рождается на каких-то неестественных, неприродных, немеханических, неавтоматических основаниях, и участником этого рождения есть нечто, что мы называем мыслью. Я фактически хочу сказать следующее: чтобы начать мыслить, в нас должно происходить нечто, что не есть в то же время явление природы самой по себе» [Мамардашвили 2000, Стр. 61].

Противостояние таких понятий как «естественный порядок вещей» («естественная причинность») и «сознание» («собственно человеческое», «историческое», «культурное») Мамардашвили нужно для того, чтобы показать, что человек конституируется посредством особой связности с таким порядком идей и ценностей, который превышает, выходит за рамки его текущего положение в мире. В самом простом смысле речь здесь идет об «измерении» идеалов — добре, справедливости, истине, смысле, по поводу которых у человека имеется устойчивая интуиция, но которые никогда не проявляются в мире во всей «наглядной» полноте. Однако человек не только имеет представление о том, чего в эмпирическом мире нет (так в эмпирическом мире есть

добро, но нет абсолютного добра, есть справедливость, но нет абсолютной справедливости и т.д.), он еще и руководствуется этими идеалами, «выстраивает» себя согласно этим принципам, действуя так, *как если бы* они были вполне реальны также и в эмпирическом мире. Важно уточнить понимание «идеального» в данном контексте. «Идеалом мы называем нечто, что является абстрактной высокой нормой, полностью не осуществляемой, но витающей перед нашим сознанием и нас направляющей. Но ведь от идеалов мы незаметно тоже только что отказались, потому что, называть это идеалами или не называть, идеалы есть то, что мы называем, или считаем или выбираем в качестве идеала. То есть, они — то, что мы представляем, хотя в данном случае представляемое мы не считаем реальным так, как реальны дерево, или стол, или конкретный человек» [Мамардашвили 1996, 56]. Здесь существуют два мотива. Во-первых, идеальное не есть нечто трансцендентное, ибо оно есть нечто ближайшее, почти интимное, хорошо понимаемое и интуитивно схватываемое, хотя и не объективируемое в качестве внешних и наблюдаемых вещей. Оно скрыто, но скрыто в нас самих (есть то, что в философии принято называть трансцендентальным). Согласно этой логике, трансцендентное скрыто от нас, а трансцендентальное — в нас). Во-вторых, идеальное не обладает для нас внешним принуждением, это не то, что нас детерминирует, делая пассивными проводниками. Парадоксальность идеала в том, что мы сами выбираем его в качестве такового, добровольно желаем ему подчиниться, но всегда не в качестве того, что нас в следующий раз (после однажды сделанного выбора) принудит к действию. Идеальное устанавливается каждый раз заново и всегда задним числом — я сначала чему-то следую, и лишь потом распознаю в содеянном действии идеала. Мамардашвили предлагает некую формулу: человек — это такое существо, для которого *идеальное является реальным*. Следуя ей, философ утверждает, что быть человеком — значит быть существом, вовлеченным в порядок идей и ценностей, выходящих за рамки, превышающих его текущее положение. Это в итоге и означает, что быть человеком — значит быть существом культурным.

Культуру или цивилизацию он определяет как *«историческую форму»*. Быть человеком означает еще и способность быть существом историческим. Историчность в данном случае означает не череду событий, связанных причинно-следственными отношениями, а как раз выпадение за пределы естественной каузации. История, с его точки зрения, не является чередой причин и следствий, но представляет собой усилия воспроизводства некой образцовой формы. Именно такая сопричастность, в буквальном смысле, *сверх-естественная* и делает человека культурным или цивилизованным существом [Файбышенко 2016].

Понятие «исторической формы» у Мамардашвили можно соотнести с понятием «мира» у Арндт [Файбышенко 2016]. Под «миром» она понимает не естественные отношения между людьми, а скорее искусственную среду их сосуществования. Это могут быть взаимодействия с теми, кого мы не знаем непосредственно, например продукты деятельности поступков различных поколений. Быть культурным (социальным) существом, значит длить отношения с тем и с теми, чего или кого мы не касаемся непосредственно, но что сохраняет для нас ценность. Поэтому, претендуя на значимость своего суждения, судящий исходит из представления о сосуществовании с другими людьми в пределах такого мира. Говоря от лица всего сообщества, он рассматривает личную ответственность с точки зрения принадлежности к сообществу. Ответственным нас делает абстрактный долг, а не ситуативные обязательства перед конкретной группой людей.

Поясняя, что означает исторический поступок как удержание и воспроизводство некой формы, Мамардашвили имеет в виду такой поступок, который эмпирически не выходит за пределы причинно-следственных рядов, хотя выходит за пределы естественной череды событий в смысловом плане. Он выделяет поступки двух типов: те, которые регулируются эмпирическим процессом, и те, чья логика определяется порядком идей, превышающим эмпирическую данность. Именно поступки второго типа ответственны за ретрансляцию исторической формы.

Арндт волновала сходная проблема: каким образом порядок идеалов и ценностей может сам себя поддерживать, и есть ли какие-то гарантии, которые помогали бы этому

порядку самовоспроизводиться. В своих рассуждениях она опирается на кантовскую «Критику способности суждения», а именно на понятие эстетического суждения («суждения вкуса») [Арендт 2014]. Она объясняет свою идею следующим образом: мы можем судить о частном, не обладая никаким общим понятием, но следуя здравому смыслу (commonsense), объединяющему нас как членов одного сообщества, а также, благодаря способности воображения, позволяющей нам ставить себя на место другого. Человек, выносящий суждение, «надеется, что его суждения будут обладать некоторой общей (если и не всеобщей) значимостью» [Арендт 2014, 67], станут предметом согласия. В универсальных высказываниях («этот закат прекрасен» — сам по себе, а значит для всех) мы, в действительности, не подразумеваем аподиктичности силлогистического обобщения: «все закаты прекрасны, ..., следовательно, этот закат — прекрасен». В эстетической универсализации мы констатируем частное, как ранее не выведенное из общего правила, однако, оно не мыслится нами как сугубо приватное. Это также не результат индуктивного обобщения («все предыдущие наблюдаемые закаты были прекрасны»). Речь идет об особом типе генерализации. Если я люблю посещать музеи в утренние часы, то не могу ожидать от других такой же привычки. *Склонность* (посещать музеи утром) мыслится именно как привычка — индивидуальная особенность определенного человека. Таков характер любых суждений о предпочтениях, (например, «вид этого заката действует на меня успокаивающе» или «я люблю красный цвет»), но вопреки обманчивой интуиции, вкусовое суждение о «прекрасности заката», не является таким же. Оно претендует на то, что все прочие люди (и человечество в целом) разделят это суждение. Одним из признаков различия эстетического и чувственного являются досада, разочарование или даже негодование в случае неразделенности эстетического опыта, в то время как в случае с чувственным опытом таких эмоций, скорее, не будет. Притом, что мы не уверены во всеобщем согласии (в отличие от ситуации с логической аподиктичностью) мы надеемся на него и ведем себя так, как *если бы* она уже реализовалась. Такого рода «ожидание общности» (не уверенность, а надежда, или, скорее, вера в общность) лежит в основании некой «здравости» суждения, о которой говорил Кант. Здравое суждение — это суждение, в котором мы верим, что не только встретим понимание других, но и сами всегда уже стремимся понять другого. Не только другой посмотрит на мир моими глазами, но и я увижу мир так, как видит его другой. Таким образом, суждение вкуса неожиданно претендует на всеобщность и подпадает под весьма оригинальную форму всеобщности, а именно под *сообщаемость*. Вкус — это разделенное чувство<sup>2</sup> (Рикер, 2005). Ценить прекрасную вещь — значит, признавать, что эта вещь «должна содержать основание для благоволения каждого. Прекрасное есть то, что без понятий представляется как предмет всеобщего благоволения» (Кант 1994, 19).

Это известная часть кантовских рассуждений о природе эстетического чувства интересна нам в первую очередь тем, что в основе эстетического суждения лежит способность мыслить не только *частным* образом, имея некий интерес, «от себя», но и *принимать во внимание точку зрения другого*. Как раз на это, интерпретируя Канта, Арендт и обращает внимание. Мыслим мы, строго говоря, тогда, когда принимаем во внимание ход мышления другого, а значит, учитываем чужую точку зрения. Но мышление «совместно с другими», «по сопричастности к другим», или, еще точнее, «мышление о других» фактически является началом, собственно, политического мышления.

Рассуждая об основаниях общественной совместности, Кант придерживается контрактной теории государства (теории общественного договора). Общественный договор, как известно, будучи результатом конвенции частных волей, по определению не может опираться на аподиктическую (априорную) общезначимость — в противном случае контракт (договор) как конвенция попросту не потребовался бы. Как указывает Б. Мёрчланд: «Кант различает два вида суждения: в первом виде особенное соотносится с универсальным принципом; во втором виде суждения никакой универсальный принцип изначально не применяется, он должен быть образован из самой сути особенного. И именно этот вид суждения выделяют Арендт и Мамардашвили» [Murchland 1989]. Таким образом, под политичностью Арендт, вслед за Кантом, понимает способность видеть в своем поступке всеобщую значимость (соотнесение с интересами других людей), хоть и

отличную от той (аподиктической и объективной) всеобщности, которую Кант положил в основание этического поступка.

#### **Х. Арендт и М. Мамардашвили: Мышление естественное и мышление культурное – в поисках гарантии Блага**

Арендт так и не дает окончательного ответа на вопрос о том, может ли мышление гарантировать прочную (нравственную) основу поступку. В то же время она подчеркивает, что в условиях, когда все остальные опоры рушатся, единственное, на что мы можем опереться – это критичность нашего мышления. Именно, благодаря ему, мы можем понять, что с мышлением «не так». Характеризуя такую модальность мышления Арендт говорит о «неостанавливаемомся мышлении» как способе жизни духа [Филиппов 2013]. Для прояснения этой идеи вновь обратимся к Мамардашвили. Когда он рассуждает об «исторической форме», то фактически речь идет об измерении *права и гражданского общества*. Именно мышление подключает нас к области правового сознания. Как же работает инстанция права?

Право обладает уникальной природой – оно всегда распространяется на всех. Право другого человека есть мое право и, наоборот, мое право есть право другого. Также и ущемление прав одного человека одновременно означает ущемление прав другого. Если кто-то подвергается незаконному аресту, это значит, что каждый из нас в лице этого человека, был незаконно репрессирован. Нарушение прав одного ребенка означает нарушение прав всех детей, незаконный отъем собственности у одного из жителей района, означает нарушение права собственности всех жителей не только этого, но и соседних (в пределе – всех прочих), в виде угрозы, аналогично необоснованное закрытие одного учебного заведения влечет угрозу закрытия всех прочих учебных заведений. Право обладает уникальной природой изначальной всеобщности, поскольку его отчуждение у одного из участников группы разом в той или иной форме распространяется на всех. Именно этот механизм ложится в основание идеи и практики гражданского общества, которое Мамардашвили называет цивилизованным. В таких обществах единичные нарушения прав, как правило, встречают бурный коллективный (общественный) протест именно потому, что воспринимаются в своем обобщенном значении. Напротив, в нецивилизованном обществе люди не видят связи между своими «правами» и «правами» другого. Фактически это означает, что ни у кого нет прав вовсе, а взаимодействие людей происходит по логике отношений интересов, взаимной выгоды, договоренностей и подчинения силе. Напротив, в правовом поле присутствует сугубо формальный интерес: соблюдение прав каждого согласно единообразному (не выборочному) применению законов. В отличие от такого цивилизованного, по сути, правового общества, в неправовом обществе работают естественные и разнородные интересы, ведущие к выборочности применения закона. Но такое общество не является чем-то единым, в первую очередь, обществом граждан. Скорее оно является, по выражению Мамардашвили, простой совокупностью, «соприкосновением физических тел». Такая совокупность может приводить к различным формам, например тому, что известно, как тоталитаризм. В беседе с Мёрчлендом он говорит: «Государство без граждан – это чудовишно. Это губительно. Это ведет к худшему виду политической коррупции, к беспредельному манипулированию людьми» [Мёрчленд 1994, 76]. Этот образ тесно перекликается с тем, о чем писала Арендт, размышляя о соотношении природного и правового в человеке: «Потеря человеческих прав тотчас же совпадает с превращением личности в биологическую особь» [Арендт 1996, 122].

Важно понимать, что такое общество вполне может выстраивать изнутри себя варианты «естественного» взаимодействия, которые по большей части будут носить характер естественной (полуприродной) близости, напоминающей родовые связи в традиционных обществах. Этические отношения между людьми будут регулироваться оценками типа «хороший-плохой» или «свой-чужой». Если он «хороший» или «свой», то он не заслуживает плохого обращения (например, насилия в случае тюремного заключения). Но такой тип отношений не может подняться до общезначимых (политических) суждений (никто и никогда не заслуживает насилия в случае тюремного заключения).

В терминологии Арендт, в таком (естественном) типе взаимодействия, фактически построенном на чувственности, а не рациональности, основное место занимают «сантименты». Напротив, «в политике... место [сантиментов] занимает солидарность» [Арендт 2014, 179]. При естественном взаимодействии с себе подобными человек будет испытывать именно вину, а не ответственность. Напротив, ответственность есть механизм оценки, действующий в цивилизованном обществе, в котором люди, соединенные в искусственном надприродном измерении, способны к вынесению общезначимого суждения.

Уделяя особое внимание понятию свободы, Арендт указывала на то, что свобода отдельного человека возможна только в связи со свободой другого. Я свободен тогда, когда отстаиваю (а для начала признаю) свободу другого. Быть лично свободным, значит всегда уже стоять на защите чужой свободы. Поэтому с ее точки зрения свобода в сфере политики выступает как «сопротивление» и как «особое личное мнение» в контексте несогласия. В отличие от «труда», обеспечивающего воспроизводство биологических процессов человеческого организма и не требующего для своего осуществления другого, подлинная «политическая активность» направлена на других людей. Именно осуществляя ее, человек выступает не как «рабочее животное» или «человек производящий», а как творческий субъект «начинания нового» [Арендт 2000].

Мамардашвили, в свою очередь, приближается к мысли, практически перекликающейся с идеей Арендт о том, что «на Земле живут люди, а не Человек» [Арендт 1996]. Согласно этой мысли мы получаем свои права, через права, предоставляемые другим, равно как мы «освобождаемся» через свободу, признаваемую в других. При этом и защита своих прав и свободы всегда означает защиту прав и свободы другого. Это есть основа гражданской, а в действительности, общечеловеческой общности свободных индивидов. В свою очередь, по мысли Мамардашвили, собственно человеческая, а не животная интерсубъективность, продуктивная всеобщность в суждении и, вообще, встреча с другим невозможна напрямую, то есть в рамках естественного измерения. В естественной форме она случается только как встреча одного физического тела с другим. Напротив, в цивилизованных и культурных формах общественной жизни, встреча возможна только через включенность в один и тот же «искусственный орган», «историческую форму», которая обеспечивает гражданственность отношений и, собственно, само становление граждан.

Если в эмпирическом мире мы существуем как тела, пусть и наделенные чувственностью и даже вытекающей из нее кое-какой ситуативной гуманистичностью, то только через надприродную форму, «мир» (Арендт) мы и становимся гражданами. Мамардашвили, в свою очередь, говорит об этом так: «В нормально развитых обществах характерно в общем господство искусственных форм; они находятся в сложном взаимодействии со вторыми, элементарными, формами, но тем не менее есть тенденция (оплаченная дорогой ценой — человеческими жертвами, страстями, борьбой) к тому, чтобы в целом общество регулировалось более или менее стержнем искусственных, культурных форм. Но естественные формы от этого не исчезают, они продолжают быть и всегда, очевидно, будут» [Мамардашвили 2009, 233].

Мамардашвили подразумевает, что когда общество выстраивается только по горизонтали, мы фактически получаем то, что Арендт назвала тоталитарным государством, которое построено на редуктивных социальных ситуациях. Искусственные формы вторачиваются, и остаются одни лишь элементарные [Файбышенко 2016]. Естественная или природная форма (Мамардашвили называет ее «элементарной») противостоит искусственной идеальной форме, которая только и обеспечивает такие явления, как например, политическая демократия. Элементарные же формы социальности, будучи предоставлены сами себе, рождают тех, кого Мамардашвили, называл «зомби». Будучи низведены до своей природной основы, они не могут отнестись к другому и самому себе как к гражданину, так как никогда не мыслили в правовой рамке всеобщности. Зомби просто не понимают, как возможно оценивать события в мире как общезначимые. Такому существу крайне сложно понять мысль о том, что насилие над другим — это, прежде всего, насилие над самим собой [Куземина, Пашкова 2015].

Арендт, как было сказано ранее, рассматривает теорию суждения, как изначально общественный акт, зависящий от степени согласия людей, а не от вечной/сакральной истины. Такое суждение вырабатывается в процессе публичного диалога, общения и убеждения. Но для этого должно возникнуть особое пространство, в которое государство не смеет вторгаться. Это — публичное пространство свободного общения, развития взаимопонимания, объединения усилий и совместного определения плана действий граждан [Мерчленд 1994].

Какую роль здесь играет мышление? Оно, и это, как мне, кажется, вычитывается у обоих авторов, осуществляет смычку между прагматическим (реальным) и идеальным. При этом оно не просто согласует индивидуальное и всеобщее (согласование индивидуального и всеобщего осуществляется, к примеру, и в пределах рынка, который устроен как горизонтальный тип взаимодействия, где спрос, уравнивающийся с предложением, формирует равновесную цену и примиряет интересы покупателей и продавцов). Скорее, оно соединяет и примиряет природное с надприродным, чувственное с умозрительным, реальное с идеальным. Это одна из самых фундаментальных функций мышления, традиционно приписываемая ему философами со времен Платона, впервые открывшего способность мысли быть «посредником между мирами», причем таким посредником, который делает идеальное реальным.

Фактически *право* и является такой идеальной категорией, поскольку в эмпирическом мире не вытекает «не из чего». Арендт пишет следующее: «Мы не рождены равными; мы становимся равными как члены какой-то группы в силу нашего решения взаимно гарантировать друг другу равные права» [Арендт 1996, 96]. Как идеальность права соотносится с текущим положением дел в эмпирическом мире нельзя увидеть, не начав мыслить. Ничто из текущей прагматики социального опыта не сигнализирует напрямую о том универсализме правовой общности, которая объединяет людей, так как фактически/физически такой общности нет. Но она имеет место лишь в качестве идеального образования. Эту связь может помочь увидеть только мышление, реализуя свою уникальную способность «видеть последствия текущих поступков» [Арендт 1994]. Причем, дополняя эту арендтовскую мысль соображениями Мамардашвили, стоило бы сказать, что здесь говорится не о «горизонтальных», а «вертикальных» последствиях — о том, что указывает на общность воздействия моего поступка на всех и каждого, включая меня самого.

Арендт прямо говорит, что мышление обретает свою подлинную значимость, когда оказывает высвобождающее воздействие на человеческую способность суждения, которую она называет «самой политической из всех духовных способностей» [Арендт 2014]. Реализуя данную «миссию», мышление становится политическим по определению. Об этом же пишет Мамардашвили, указывая, что к политической или исторической форме нас подключает именно мышление; благодаря ему идеальное становится реальным. Не пройдя через «оформление всеобщим» всякая ценность остается глубоко уязвимой, даже если это природная ценность свободы, безопасности и жизни. «Нет ничего легче, чем разрушить внутренний мир и частную мораль людей, не думаящих ни о чем, кроме спасения своих частных жизней» [Арендт 1996, 50].

Есть, конечно, много причин, демонстрирующих связь мышления с правом. Но важно, чтобы готовность поставить себя на место другого была фундаментальна именно мышлением, а не чувством. Согласно Арендт, если такая готовность продиктована состраданием, то она не может лечь в основу политического. Это согласуется также с этическим постулатом Канта: чувственность (даже добрая) не должна выступать законодателем для воли. Арендт вторит ему: «сострадание устраняет дистанцию между людьми, а вместе с ней и ту область человеческого общения, в которой могут быть поставлены и решены политические вопросы» [Арендт 2011, 112]. Дело в том, что сострадание сближается с жалостью, которая представляет собой чувство (*sentiment*). Чувства же Арендт полагает весьма рискованной ставкой в политике, поскольку сострадание всегда возникает в единичной ситуации и к отдельному человеку (к тому же в выделенных условиях), а потому выражение сочувствия большой группе людей (сообществу) может оказаться фикцией.

В этом ракурсе можно попробовать еще раз объяснить то, что случилось с Эйхманом. Говоря словами Мамардашвили, можно предположить, что Эйхман «выпал из культурной формы». «Люди», которых ему предстояло «утилизировать», мыслились им как предметы, значащие не более, чем груда бревен. Он был частью того взаимодействия, которое, согласно Мамардашвили, регулируется только отношениями силы (начальники отдавали ему приказания, и он их выполнял). В этом смысле он действительно не пользовался собственным мышлением, то есть не сверялся с той культурной формой, которая превышала текущие обстоятельства. Идеальное не стало для него реальным. Но только через сетку общезначимых ценностей можно открыть в другом не «бревно» (в сталинизме — «щепку»), но человека и гражданина. Оптика, в которой другой человек (к которому по тем или иным причинам нет чувственного сострадания), предстает быстро умерщвляемым существом, является предметной и фактической. Напротив, взгляд, при котором любой другой при любых обстоятельствах обладает неотчуждаемым правом на жизнь и гуманное обращение является абстрактным и символическим. С точки зрения того, что можно наблюдать, человек есть предмет, с точки зрения того, что приходится полагать (допускать на основе идеальных представлений), человек есть ценность.

Но, по-видимому, Эйхман мог смотреть на вещи сугубо предметно и был тем самым «зомби» из словаря Мамардашвили. Зачем допускать то, чего нет, когда можно ограничиться только тем, что есть? Люди не являются нам в облаке своей неотчуждаемой ценности. И если кто-то говорит, что изначальная абсолютность этой ценности делает невозможным и абсурдным сравнение людей по шкале большей или меньшей важности, то можно отмахнуться от такого рассуждения, как пустой фантазийной абстракции. Напротив, говорят нам эйхманы, люди телесны, ломки и уничтожимы безвозвратно. Память о них эфемерна и рукотворна, и также легко подлежит истиранию, как след самого человека. Природно человек есть вещь, а вещь целиком состоит из небытия. Такой взгляд является предметным и сугубо реалистическим.

В анализе природы «эйхманизма», разумеется, также важен арендтовский мотив «банальности зла». Но в этом известном мотиве можно усмотреть и то, что обычно не замечают и то, что было важно для Мамардашвили: непонимание связи личного и общественного. Такое состояние свойственно именно «маленькому человеку» («зомби»), погруженному в свою рутинизированную деятельность и реализующему свой потенциал нравственности в виде «качественного исполнения» возложенных на него обязанностей. Такая личность, как правило, ограничивается тем «делом», которое она исправно выполняет, но не всегда задумывается о том, как это дело включено в большую машину, которая может оказаться машиной зла. Деятельность Эйхмана можно сравнить с работой ученых в тоталитарном государстве, когда исследователи, подчас лучшие, делают замечательные научные открытия, но эти открытия, связанные, как правило, с созданием оружия, в т.ч. ядерного, не являются благими по своим удаленным последствиям (ибо укрепляют тоталитарное государство, усиливая его мировую угрозу). Но чтобы увидеть эту связь между частным и общим нужно мышление, которое по словам Мамардашвили, всегда уже гражданственно, а в терминах Арендт — всегда политично.

### **Заключение. Связь мышления и блага**

Вернемся к вопросу, поставленному в начале — *предоставляет ли мышление какие-то гарантии в достижении общности этического суждения?* Каким образом от исследования того, что Мамардашвили называет законами социальной жизни, а также включенности в историческую форму возможен некий «рецепт» перехода к «прочному основанию» в терминологии Арендт? Как возможно однозначное достижение арендтовского «мира», в котором бы совершалось воспроизводство формы, о котором говорит Мамардашвили?

Эта проблема гарантий так и не получила исчерпывающего решения ни у Мамардашвили, ни у Арендт. Значит ли это, что итог рассуждений обоих мыслителей не может быть представлен в виде окончательного ответа? Хотя дискуссия вокруг заданных тем все еще продолжается, причем не только теоретически, но и практически (в виде реальной истории, которую сейчас проживает, например, Россия), какую-то определенность у обоих авторов мы все же можем обнаружить.

Ответ Мамардашвили будет заключаться в том, что сама природа мышления, связанного с моральным чувством, должна быть лишена *инерциальности и законченности*. Подлинное мышление, а не его суррогат, всегда протекает в условиях, когда готового решения нет. Это связано с той свободой, которая по определению входит в состав морального поступка. Он возможен только в условиях, когда есть реальная неопределенность выбора. Например, когда можно также свободно выбрать зло, как и добро. Из многих философских контекстов мы знаем, что только в случае реальной возможности зла, добро не обесценивается и остается добром. Но это же требование касается и самого мышления — оно должно совершаться без всякого принуждения. Мамардашвили пишет: «...Порой люди мечтают о создании некоего механизма счастья, способного якобы рождать у человека особое состояние благорасположенности, которое без меня, в том числе и без моего «страха» и «трепета», производило бы социальную гармонию. Представьте себе: вы принимаете лекарство добра, и в результате в вас что-то произошло. Можете ли вы, поскольку вас изменил кто-то, а не вы изменили себя, извлечь из этого смысл? Разумеется, нет. Этот нюанс важен для понимания аргумента, направленного против утопического “лекарства добра”» [Мамардашвили 2000, 259]. В подлинном мышлении не может быть никакого автоматизма, и именно это роднит его с этическим чувством, ибо всякая гарантия встречи интеллектуального и морального обесмысливала бы все предприятие [Пашкова 2017].

Мамардашвили говорит об этом следующее: «...Добро есть нечто, что каждый раз нужно делать заново, специально, а зло делается само собой. И этим же свойством обладает, в частности, совесть, ибо когда я совестлив и «держусь» в своей совести, то я как бы впервые и за всех, за все человечество совершаю акт совести в мире и не могу в этой связи воспользоваться тем, что сделали до меня. Обобщать или суммировать что-то здесь невозможно» [Мамардашвили 2000, 247].

Но не это ли самое имеет в виду Арендт в своих резюмирующих рассуждениях о природе мышления и его противодействии злу? Мышление, как способность судить, должно заключаться, с ее точки зрения, в умении принимать решение, не сверяясь с готовыми ответами или критериями. Мы должны не останавливаться в своем мышлении не только тогда, когда ключевые ориентиры отсутствуют, но и тогда, когда некие стандарты *уже* выработаны. Формула Арендт заключается в том, что мышление есть «*продолжающееся мышление*». Следует вновь и вновь поднимать осевшие смыслы и держать их во взвешенном состоянии. Это сходно с идеей Мамардашвили о невозможности сегодня поступить морально, а завтра воспользоваться вчерашней нравственной победой. Ресурс добра нельзя накопить (также как ресурс понимания). Понимание по определению есть здесь-и-сейчас-понимание, понимание заново. Но так же устроено моральное чувство — оно всегда проживается впервые. Мамардашвили говорит об этом так: «Когда человек рассуждает: покажите мне добро, и я буду добрым, то он не плох сам по себе, но если он действительно так думает, он еще не мыслит» [Мамардашвили 2000, 249]. И далее: «Значит, не только нет естественного механизма добра, но если он даже был бы, то продукты его не имели бы значения» [Мамардашвили 2000, 251]. В свою очередь Арендт пишет о мышлении: «...Оно есть активность, причем активность, которая имеет определенные моральные результаты. И все-таки активность и действие — не одно и то же, и результат мыслительной активности — это побочный результат активности как таковой» [Арендт 2013, 105].

Если же от идеи спонтанности вернуться к идее всеобщности и идеальности исторической/политической формы, а также инстанции права, то, по-видимому, работа мышления будет заключаться в том, чтобы каждый раз заново воссоединять нас с культурной, исторической и политической рамкой. Сопричастность высшему не может носить гарантированный характер.

Мамардашвили пишет: «...Драматизм человеческого существования, состоит в том, что все чудовищно конкретно, что ничто и никогда не вытекает ни из каких правил и норм, хотя правила и нормы всегда есть. Никакая ситуация, где я должен поступить, скажем, благородно, добро или зло и так далее, не есть очередной пример или следствие, вытекающее из приложения какого-либо правила» [Мамардашвили 1996, 65]. Для распознавания форм закона, этического правила, или культурной рамки необходимо

неусыпное внимание, а фактор сомнений будет входить в этот процесс в качестве существенного ингредиента. Следовать высоким правилам и больше не думать, видимо, нельзя. Интуитивно мы ощущаем, что это невозможно, уже на уровне формулировок. Автоматизация культурности предстает чем-то парадоксальным, т.к. скорее мы связываем автоматизмы с отсутствием культуры. Например, мы считаем, что по-настоящему культурный человек всегда не уверен в своей культурности. Если причастность культурной и исторической форме становится сакральной, но совершенно внерефлексивной, некритической формулой следования, где мышление остается незадействованным, то эта форма перестает выполнять смысл высшего и идеального измерения. Она становится простым фактом, допускающим естественную детерминацию. Так, например, выглядят запреты и предписания в традиционных обществах, директивы и распоряжения — в тоталитарных и пр. «Совість — явление не того порядка, что отдельные эмпирические, конкретные, нравственные, нормативные явления, когда человек поступает по нормам, и норма есть причина поступка или основание поступка» [Мамардашвили 1996, 65]. Требование постоянно протекающего мышления связано с тем, что идеальное, *как бы* реализуясь, должно при этом оставаться идеальным. Но остановившееся мышление, как правило, упускает из вида идеальность. Если же что-то является просто реальным, оно включается в естественный порядок вещей. Напротив, для удержания идеального в качестве реального требуется постоянное напряжение мысли. Идеальное не является тем объективным образцом, которому я должен бездумно следовать (слепо поклоняться) как трансцендентному божеству. Строго говоря, я сам выбираю идеальное в качестве идеала, сам выбираю следование ему, я остаюсь думающе активным в своем выборе. В этом парадоксальная природа идеального: оно не является внешним и принудительным для меня законом, которому я лишь пассивно повинуюсь. Я сам должен наделить идеальное идеальностью, сам должен водрузить закон на пьедестал. Важно понимать, что не только каждый раз я обязан делать это заново, но и всякий моральный поступок должен предшествовать этому установлению. В противном случае мы утратим свободу, а значит потенцию к моральному действию. Если мы рассуждаем так: сейчас я буду действовать морально, потому, что есть такой идеал/закон (так написано в книге, так делали мои предки), то все обесценивается. Приходится вначале совершить поступок, и лишь потом, если угодно, «задним числом», опознать в нем действие закона (идеала). Идеал не может принуждать меня, он должен каждый раз заново и свободно выбираться (мною) в качестве идеала. Но как раз для этого работа «неостанавливающегося мышления» необходима. Когда я не проверяю на прочность, не подвергаю критике свою историческую рамку, то я перестаю ей соответствовать и вновь выпадаю из нее. Даже идея распределения прав не является формальной. В своем недумавшем состоянии я могу считать, что мое право никуда не денется (даже если все вокруг его уже лишились). Но правда состоит в том, что если право не подтверждается, оно теряется. Право есть подтверждаемое и тем возобновляемое право.

В качестве заключительного слова скажем, что размышления и Арндт, и Мамардашвили кажутся особенно современными для нашей страны. Сейчас в России можно встретить проявления гражданской солидарности в большей степени, чем когда-либо, однако, в целом проявления взаимоподдержки, консолидации и понимания всеобщности прав еще слишком слабы. Трудно делать прогнозы, но благодаря идеям Мамардашвили и Арндт, мы довольно ясно представляем, что именно должно меняться для того, чтобы эти изменения были к лучшему.

В свою очередь, размышления, которые сделали эту ясность возможной, позволяют считать Мамардашвили подлинным собеседником Арндт, в их важнейшем, хоть и виртуальном диалоге.

### Примечания

<sup>1</sup> В интервью Мёрчленду Мамардашвили говорит: «Всю жизнь я прожил в несвободном обществе. Различие между государством и обществом было ликвидировано. Наша общественная жизнь походила на черную дыру во Вселенной — она стала жертвой коллапса» (см. [Мёрчленд 1994, 177–197]).

<sup>2</sup> Такое явление можно вполне признать парадоксальным, поскольку приватный характер удовольствия едва ли подпадает под режим сообщаемости. Решением парадокса у Канта

выступает знаменитое определение прекрасного как «целесообразного без цели». Поскольку в отношении эстетического нет прагматических целей потребления (скорее субъективных), а эстетическое созерцание схватывает внутреннюю целесообразность предмета (скорее объективную), то эстетическое удовольствие по праву может быть разделенным, и в пределе – всеми.

### *Источнику – Primary Sources in Russian*

Арендт 1996 – *Арендт Х.* Истоки тоталитаризма. М.: ЦентрКом, 1996 (Arendt H. *The Origins of Totalitarianism*. Russian translation).

Арендт 2000 – *Арендт Х.* Vita activa, или О деятельной жизни. Пер. В.В. Библихина. СПб.: Алетея, 2000 (Arendt H. *Vita activa or an Active Life*. Russian translation).

Арендт 2011 – *Арендт Х.* О революции. Пер. с англ. Игорь Косич. М.: Европа, 2011 (Arendt H. *On Revolution*. Russian translation).

Арендт 2013 – *Арендт Х.* Жизнь ума. Пер. с англ. А. В. Говорунова. СПб.: Наука, 2013 (Arendt H. *The Life of the Mind*. Russian translation).

Арендт 2014 – *Арендт Х.* Ответственность и суждение / Пер. с англ. Д. Аронсона и др. М. Изд-во Института Гайдара, 2014 (Arendt H. *Responsibility and Judgment*. Russian translation).

Кант 1994 – *Кант И.* Критика способности суждения. М.: Искусство, 1994 (Kant I. *Kritik der Urteilskraft*. Russian translation).

Мамардашвили 1996 – *Мамардашвили М.* Введение в философию // Необходимость себя. М.: Лабиринт, 1996, С. 7–154 (Mamardashvili M. *Introduction to Philosophy*. In Russian).

Мамардашвили 2000 – *Мамардашвили М.* Эстетика мышления. М.: Московская школа политических исследований, 2000 (Mamardashvili M., *Aesthetics of Thinking*. In Russian).

Мамардашвили 2009 – *Мамардашвили М.* О гражданском обществе // Мамардашвили М. Опыт физической метафизики. М.: Прогресс-Традиция, 2009 (Mamardashvili M. *On Civil Society*. In Russian).

Мамардашвили 2011 – *Мамардашвили М.* Сознание и цивилизация // Сознание и цивилизация, СПб.: Азбука, 2011 (Mamardashvili M. *Consciousness and Civilization*. In Russian).

### *Primary Sources in English*

Arendt, Hannah (1994) *Essays in Understanding, 1930–1954*, Schocken Books, N.Y.

Arendt, Hannah (2006) *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, Penguin Books.

### *Ссылки – References in Russian*

Ван дер Зверде 2009 web – *Ван дер Зверде Э.* Философия в действии: социально-политический аспект философствования Мамардашвили, <http://mamardashvili.com/about/zweerde/1.html>.

Куземина, Пашкова 2015 – *Куземина Е.Ф., Пашкова Н.В.* Философия как пространство свободной мысли. Теория и практика общественного развития. 2015. № 8. С. 154–156.

Мёрчленд 1994 – *Мёрчленд Б.* В кругу идей М. Мамардашвили // Конгениальность мысли. О философе Мерабе Мамардашвили (ред. В.А. Кругликов). М.: Прогресс-Культура, 1994. С. 177–197.

Пашкова 2017 – *Пашкова Н.В.* Мысль, которая не должна завершиться: актуальность и значение идей М.К. Мамардашвили // Общество: философия, история, культура. 2017. № 7. С. 72–75.

Рикёр 2005 – *Рикёр П.* Справедливое. М.: Гнозис, 2005.

Файбышенко 2016 – *Файбышенко В. Ю.* Учреждение политического сообщества: символ и суждение. Мераб Мамардашвили и Ханна Арендт // Румянцев О. К., Файбышенко В. Ю., Шеманов А. Ю. Человек и его иное: к истории субъективности. СПб.: Алетея, 2016.

Филиппов 2013 – *Филиппов А.Ф.* Мышление и смерть: «Жизнь ума» в философской антропологии Ханны Арендт // Вопросы философии. 2013. № 11. С. 155–168.

*Voprosy filosofii. 2019. Vol. 6. P. 62–75*

## **Toward the Civil Society: Political Dimension of the Human Being (H. Arendt and M. Mamardashvili)\***

**Diana E. Gasparyan**

The article is devoted to the comparison of the ideas of M. Mamardashvili and H. Arendt on the nature of thinking, morality, moral action and political action. Both of philosophers have done a great job, arguing that all people naturally strive for the Good. We find

---

\* In this article we used the results obtained during the project provided by the grant RFFI № 18-011-01234 «Principle of transcendentalism in Russian Philosophy (XIX-XX centuries)».

the origins of this topic already in philosophy of Socrates, who proposed to identify ratio and morality, and further, of course, in philosophy of Kant, who associates rationality with the ethical and with the political. Both Arendt and Mamardashvili rethink this problem on new grounds, determining where and how we can follow Kant's thought. Perhaps the striving for the Good is a blank (pure) form, empty of any content. It might be that our rational acts only serves as a vector, a technical tool and implement useful for the reach of the goal. But the formation of the goals (and values) themselves lay beyond the thinking. If thinking is able and, if so, to what extent, preserve mankind from turning to the path of evil? Is it a helper of Good, its opponent, or is it just neutral to it? On the way of comparing the approaches of the two thinkers, it is proved that the generic link between them is the idea of a special type of supernatural community and solidarity of people, as well as "continuing" thinking which appears as the only condition for the possibility of ethical reflection.

**KEY WORDS:** M. Mamardashvili, H. Arendt, political judgment, civil society, law, thinking, ethic.

GASPARYAN Diana E. – School of Philosophy, National Research University Higher School of Economics, 21/4, Staraya Basmannaya str., Moscow, 105066, Russian Federation.

CSc in Philosophy, Associate Professor in School of Philosophy of National Research University Higher School of Economics, Moscow.

anaid6@yandex.ru

Received at October 4, 2018.

Citation: Gasparyan, Diana (2019) "Toward the Civil Society: Political Dimension of the Human Being (H. Arendt and M. Mamardashvili)", *Voprosy Filosofii*, Vol. 6 (2019), pp. 62–75.

**DOI:** 10.31857/S004287440005341-0

### *References*

- Faybishenko, Victoriya (2016) *The Establishment of Political Society: Symbol and Judgment. Merab Mamardashvili and Hannah Arendt*, Aleteya, S-Pb (in Russian).
- Gasparyan, Diana (2014) "Who Thinks Inside of Me? Some Aspects of Merab Mamardashvili Philosophy of Consciousness", *Studies in East European Thought*, Vol. 66, No 1–2.
- Kusemina, Elena, Pashkova, Natalia (2015) "Philosophy as a Space of Free Thinking", *Theory and Practice of Social Development*, Vol. 8 (2015), pp. 154–156 (in Russian).
- Murchland, Bernard (1989) "The Civil Society: An Interview With Merab Mamardashvili", *The Civic Arts Review*, Vol. 2, no. 3.
- Murchland, Bernard (1991) *The Mind of Mamardashvili*, Kettering Foundation, Ohio (Russian translation).
- Padgett, Andrew (2007) "Dasein and the Philosopher: Responsibility in Heidegger and Mamardashvili", *Facta Universitatis: Series: Philosophy, Sociology and Psychology*, Vol. 6, No. 1, pp. 1–21.
- Pashkova, Natalia (2017) "The Thought Which has not to Stop: the Importance and Meaning of M. Mamardashvili's Ideas", *Society: Philosophy, History, Culture*, Vol. 7. (2017), pp. 72–75 (in Russian).
- Phillippov, Alexander (2013) "Thinking and Death: 'Life of Thinking' in Hannah Arendt's Anthropology", *Voprosy Filosofii*, Vol. 11 (2013), pp. 155–168 (in Russian).
- Риснер, Paul (1995) *Le Juste*, Esprit, Paris (Russian translation).
- Stafecka, Mara (2007) "Mamardashvili on Thinking and Sensitivity", *Phenomenology of life from the Animal Soul to the Human Mind, Part 1*, Springer, New York, pp. 219–227.
- Van der Zverde, Evert (2009 web) *Philosophy in the Action: Social and Political Aspect of Mamardashvili's Philosophy*, <http://mamardashvili.com/about/zverde/1.html> (Russian translation).