

А. В. Марков

Полемический смысл диссертации Ханны Арендт о блаженном Августине

Техника «медленного чтения» первых страниц диссертации Ханны Арендт о блаженном Августине показывает, что главная задача этой работы — полемика против психологизма и раннего экзистенциализма. Арендт, внешне показывая верность своему учителю Карлу Ясперсу, скрыто спорит с рядом его экзистенциалистских презумпций, доказывая, что экзистенциализм — это только частный способ концептуализировать время. Опираясь на понятие «стяжания», Арендт осмысляет время как область проекций блага, не как область переживаний и решений, но как область концептуализации надежды и спасения. Тем самым Арендт под видом экзистенциального трактата создает задел для политической философии как философии значимого этического выбора.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: Арендт, Августин, Ясперс, экзистенциализм, любовь.

Диссертация Ханны Арендт «Понятие любви у Августина» (1929) должна была стать основой ее академической карьеры в Германии. У колыбели этой работы стояло несколько покровителей: сокурсник Ганс Йонас, будущий ее американский коллега и специалист по проблеме свободы у Августина; любимый наставник Мартин Хайдеггер, прочитавший еще в 1921 г. лекционный курс «Августин и неоплатонизм», где проблема времени уже была обозначена как проблема внутреннего сознания факта времени; Рудольф Бультман, в протестантском теологическом семинаре которого Арендт представляла свои идеи; наконец, Карл Ясперс, ставший официальным руководителем диссертации. Кроме того, Арендт поддерживала отношения с еврейскими кружками в Париже, и их озабоченность судьбой всего европейского еврейства позволила ей глубже понимать любовь как социальное явление, признав, что ассимиляция — ложный путь для еврейства и любовь возникает там, где отдается дань разнообразию. Впоследствии Арендт противопоставила два социальных типа — «парвеню» (нем. *Parvenu*. — *Ред.*), который болезненно приспособляется к меняющемуся миру, и «парию» (нем. *Paria*. — *Ред.*), который не принимает ложь мира сего, но именно он свидетельствует за себя

и за весь народ. Французское слово «парвеню» означает новичка, выскочку, мещанина во дворянстве или сноба, а индийское «пария» — того, кого может угнетать любой, бесправного человека. Но Арендт переводит разговор из социологического плана в духовный: парвеню всегда опаздывает, не обладая той гибкостью, которой требует от человека Дух, тогда как пария всегда оказывается вовремя на месте жертвы, и от него зависит убедительность свидетельства о жертве.

Большинство исследователей, особенно склонные к психоаналитическим объяснениям, видят в диссертации освободительный жест: исследование богословия любви должно было освободить Арендт от безумной романтической любви к Хайдеггеру, превратить ее в дружескую привязанность. Марк Лилла, колумнист «Нью-Йоркского книжного обозрения», даже видит в этой диссертации проекцию «хозяйства на троих»: интеллектуальной привязанности Арендт одновременно к Хайдеггеру и Ясперсу [*Lilla, 1–46*]. Но учитывая, что Арендт перерабатывала диссертацию не раз, в том числе в 1960-е годы, во время процесса Эйхмана, когда готовила английский перевод, диссертация не может быть сведена только к биографическим обстоятельствам. Как доказал Камповски, интерес Арендт к мысли Августина был связан не столько с необходимостью обосновать концепцию любви, сколько с поисками «жизни ума», свобода которого и есть любовь [*Kampovski, 18–29*]. Медленное чтение первых страниц немецкого текста диссертации Арендт, в переводе которой мы руководствовались опытом В. В. Бибихина [*Арендт*], позволяет не только подтвердить правоту Камповски, но и уточнить некоторые его положения.

Первая часть работы Арендт называется «Любовь как желание (*Amor qua appetitus*)». При выборе слов для перевода *appeto/appetitus* мы колебались между «стремлением» и «желанием»: слово «стремление» лучше бы отвечало упорной настойчивости в достижении цели, чем «желание», которое чаще всего в русском языке связывается с пожеланием. В пользу «желания» больше всего сказала семантика *peto* «требовать», «добиваться»: в русском языке трудно представить, чтобы стремление было требованием, чтобы оно обязательно достигало цели; чаще говорят о «бесплодных стремлениях». Арендт начинает диссертацию с того, как желание может отграничивать само себя (здесь и далее цитаты даются в переводе автора статьи, в цитатах сохранена принятая Ханной Арендт система ссылок на труды Аврелия Августина, в целом сохраняющаяся и в современных научных изданиях):

«Любить — есть не что иное, как ради себя желать некую другую вещь» [*Nihil enim aliud est amare, quam propter se ipsam rem aliquam appetere*]. И немного ниже: «ведь любовь и есть некое желание» [*Namque amor appetitus quidam est*]. (О бож. вопр. 83, вопр. 35, 1–2). Всякое желание связано с чем-то определенным, чего оно и домогается. То самое, чего домогаются, само имеет в себе страсть, которая и воспаляет желание и придает ему направление. Желание становится определяемым благодаря уже своей определенности, так как само его стремление дано заранее. Эта определенность не открывается желанию на его пути, но всегда ему предзадано, и желание добывается своего в известном ему мире [Arendt, 29].

В слове «определенный», *Bestimmte* — вполне возможно увидеть отзвук психологических работ Ясперса, который именно пытался преодолеть противоречие между сознанием и волей, говоря об «определенных» волевых движениях, которые не могут быть описаны как чисто волюнтаристские. Мало обращают внимания на то, что *bestimmte* в данном значении у Ясперса связано с «определенным отрицанием» у Гегеля, т. е. отрицанием, не просто отвергающим старое понятие, но порождающим новое понятие. Далее Арендт просто переводит это гегелевское «определенное отрицание» в описание судеб желания в ходе любви, в появление «страха утраты»:

Известная вещь [*res*] есть некое благо [*bonum*], которого добиваются ради него самого. В таком стремлении добиться вещь [*res*] существует ради любви [*amor*], независимо от своих соотношений с другими объектами, и представляет собой только отдельное от всего грядущее благо [*bonum*]. Специфичность этого блага [*bonum*] состоит в том, что оно не становится предметом владения. Когда же оно приобретает, желание затухает, и тогда есть опасность вновь утратить благоприобретенное: в таком случае желание обладать [*appetitus habendi*] переходит в страх утраты [*metus amittendi*]. Желание, когда оно стремится к благу [*bonum*], а не к любимым вещам, получает рядом со своей направленностью на что-то возвратное движение ради чего-то. Оно возвращается к человеку, который знает благо [*bonum*] и зло [*malum*] мира, и стремится жить блаженно. Благодаря основополагающему ориентиру воли к блаженному бытию [*beatum esse velle*] желанию всегда предзадано его благо [*bonum*] [Arendt, 29].

«Благоприобретенное» (*Erworbene*) в процитированном отрывке — специфическое понятие, означающее не только хорошие качества приобретаемого, но и безусловность этого приобретения: так как оно состоялось без всяких условий, только на тяге жела-

ния, то прекращение желания делает такое приобретение условным. Таким образом Арендт отстаивает безусловность любви, и делает это с опорой на восприятие Ясперсом феноменологии. Термин феноменологии «основная установка» (*Grundhaltung*) получил у Ясперса смысл «основополагающего ориентира», и именно говоря о предзаданности блага, Арендт доказывает, что установка достижения блага и лежит в основе любой реальности, а не условности любви.

В последней фразе подводится итог, и цель его — не просто еще раз обозначить сказанное, но показать, что Августин понимает любовь не как лишь учрежденную в реальности, но как учреждающую реальность:

Желание, соотв<етственно> любовь [*amor*], есть возможность человека поставить себя на обладание [*in Besitz... setzen*] собственным благом [*Arendt, 30*].

Передать этимологическую фигуру *in Besitz... setzen* в приведенной сноске оказалось непросто: Арендт явно сближает «имение» в смысле имущества и «установление»; тем самым речь идет не только о том, чтобы предписать человеку что-либо, но чтобы учредить человека. Эта «учредительная любовь», которая до некоторой степени созидает человека, а не только меняет его намерения, далее станет важной темой размышлений Арендт в ее диссертации. Арендт продолжает рассуждать о том, что страх утраты возникает не только из-за диалектики роста, но и от того, что желание удержать любовь не может быть учрежденным намерением, но оказывается только страстью. Там, где Августин говорит о надежде, Арендт говорит об уже учреждаемой отмене безнадежности, тем самым выступая не как религиозный, а как политический мыслитель, в зерне обозначая ту политическую мысль, которая потом развернется в ее специальных политических трактатах:

Эта любовь отменяет страх [*metus*]: воп. 33 («О божественных вопросах». — А. М.): «Ни для кого нет сомнения, что нет другой причины страха, кроме того, что любимое нами мы или отвергаем, если уже восприняли, либо еще не стяжали, если еще надеемся» [*Nulli dubium est non aliam metuendi esse causam nisi ne id quod amamus aut adeptum amittamus aut non adipiscamur speratum.*] От воли желания иметь и удерживать возникает страх потери. В момент обладания страсть переходит в страх. Как стремление устремляется к благу, так и страх страшится зла [*malum*]. Зло [*malum*], перед кото-

рым парит страх, угрожает блаженной жизни [*beate vivere*], которая состоит в имени блага [*bonum*] [Arendt, 30].

*1 1 Ин 4:18

Слова ап. Иоанна: «Совершенная любовь изгоняет страх»^{*1} переведены с использованием глагола *umschlagen*, который скорее означает «переворачивать». Тем самым Арендт предупреждает, что любовь не просто оставляет страх в прошлом, но всякий раз его отменяет. Далее подробно связывается эта диалектика желания и страха с особым пониманием интереса, и опять богословски добродетельное отношение к будущему, а именно, надежда, заменяется философским отстаиванием «самостоятельного значения» любого бытия, в том числе, еще не исполнившегося будущего бытия:

Покуда человек гонится за временными вещами [*res temporales*], он остается оставленным под этой угрозой, и его *желание обладать* [*appetitus habendi*] всегда сопровождается *страхом потерять* [*metus amittendi*]. Временные блага [*temporalia bona*] появляются и исчезают независимо от человека, который привязан к ним желанием. Так как желание [*appetitus*] и страх [*metus*] устойчиво связаны с будущим, о котором никогда не известно, что оно принесет, то настоящее утрачивает покой и возможность наслаждения и вместе с ним и самостоятельное значение. Всякое настоящее определяется уже не просто через будущее (что было, как мы увидим далее, вполне возможно для Августина), но через определенные события будущего, вселяющие сейчас надежду или страх, которые заинтересованный человек схватывает и пытается переприсвоить, или же избегает их и отходит с дороги. Блаженство состоит в обладании (*habere, tenere*) благом [*bonum*], и более того, в уверенности, что оно не будет утрачено. Такое негативное значение уверенности, в котором только и будет работать благо, следует понимать только из конкретного значения блага [*bonum*]. Благо [*bonum*] хорошо, а зло [*malum*] плохо для того, кто хочет жить блаженно [Arendt, 30].

Понятие «переприсвоить» (*herbeizuschaffen*) у Ясперса обычно ассоциируется с понятием «переработать» (*bearbeiten*). При этом если переработка — это окончательная психическая реакция, то переприсвоение — это и есть текущая психическая жизнь. Но Арендт превращает эту окончательность психической реакции в представление об окончательной учрежденности и несомненности добра и зла, что станет важнейшим для ее этической мысли. Буквально в последней фразе Ханна Арендт использует двойную конструкцию «благо и зло хорошо и плохо...» Такая

двойная конструкция обычна для немецкого научного языка, но она позволяет лишний раз акцентировать этический статус добра и зла для всей мысли Арендт.

Далее Арендт рассматривает, как соотносятся страх и счастье, и замечает, что воля к жизни не может до конца определить разницу между страхом и счастьем. Опять, вопреки экзистенциализму, исходящему из первичности опыта страха, Арендт утверждает, что оба опыта, страха и счастья, оказываются только частью этической полноты, тогда как несчастье и отсутствие страха — это часть этической пустоты:

Августин делает вывод в Бесед. CCCVI, 3 и 4, («Беседы на Псалмы». — А. М.) что все люди хотят жить счастливо, но каждый понимает (и постигает) под счастьем и благами, относящимися к счастью, нечто другое. Но все это едино в воле жить. Блаженная жизнь [*beata vita*] есть просто по-другому понятая истинная жизнь. Жизнь, которая постоянно находится под угрозой смерти, — это не жизнь, потому что она постоянно подвергается опасности погибнуть, быть утраченной, и в один день она уже несомненно гибнет (Бесед. CCCVI, 7: «жизнь в собственном смысле — та, которая вечная и блаженная» [*ipsa est vita quae et aeterna et beata*]). Блаженная жизнь [*beata vita*] там, где наше бытие не может уже иметь никакой смерти (7). Благо [*bonum*], к которому устремлена любовь [*amor*], есть также жизнь, а зло [*malum*], от которого заставляет бежать страх, есть смерть. Блаженная жизнь [*beata vita*] есть неумалюемая жизнь. Земная жизнь есть только ожившая смерть [*mors vitalis*], или смертная жизнь [*vita mortalis*], жизнь, которая стоит под знаком смерти (8). Такая жизнь предана устойчивому страху [*timere*]. (Беседа CCCVI, 7: «Но здоровая жизнь, если не прекращает бояться, уже не жизнь. Потому что это уже не вечная жизнь, а вечный страх» [*Sed sanitas et vita si timetur ne finiatur, iam non est vita. Non est enim semper vivere sed semper timere*]) [Arendt, 30–31].

«Не иметь смерти», «не иметь доли смертной» — это явно библейские выражения: смерть постоянно «приобретается», и избавление от смерти — избавление от необходимости приобретать смерть. Арендт вводит библейское представление о приобретении, о стяжании жизни и толкует его как избавление от устойчивости текущего положения, тем самым сближая мысль Августина с интуицией стяжания как спасения.

Выражение *vor dem die Furcht flieht* — можно перевести и как «нагоняет страх», буквально «от которого бежит страх», «от которого нас гонит страх». Стремление Ханны Арендт соблюсти рито-

рику Августина не всегда встречает понимание со стороны духа немецкого языка, но зато помогает передать эту мысль о страхе не просто как об исходной экзистенции, но как о производной от полноты жизни, как о своеобразной проекции назад из полноты будущего в недостаточность прошлого.

*¹ Ин 16:22

Также и понятие о «неумаляемой» или о «неотъемлемой, без-
утратной» (*unverlierbar*) жизни явно восходит к «и радости вашей никто не отнимет у вас» *¹, что получило глубокомысленное толкование Августина. Но в мысли Арендт важно, что страх не тождествен утрате, что он принадлежит полностью будущему, тогда как «уверенность распоряжения» возникает как проекция любви непосредственно во время. Вопреки экзистенциализму Арендт утверждает, что время — не только рамка нашей экзистенции, но что оно может быть носителем различных проекций, быть точкой, в которой различные стремления и желания сходятся для того, чтобы любовь впервые почувствовала себя уверенно:

Все отдельные испуги перед определенными злами направляемы этим основополагающим страхом. Смерть, которая полагает конец жизни, заключает в себе и все постоянные страхи жизни, хотя как заботы требует земное и преходящее блаженство [*beatitudo*], так и жизнь после смерти. Там, где не дано никакой смерти и поэтому никакого будущего, возможно прожить без страха заботы [*sine angore curae*] (Посл. 55, 17) («Послания». — А. М.). Страх жизни перед смертью требует от нее страшиться самой себя как жизни, которая непременно умрет, и поэтому как таковая всегда находится в страхе. Так предварение страха само становится утратой. Где невозможно ничего утратить, там царит бесстрашная уверенность распоряжения. Бесстрашие стремится к любви [*amor*]. Любовь [*amor*] как желание [*appetitus*] определяется тем, к чему она устремлена. Это «что-то» есть избавленность от страха («отсутствие страха» [*metu carere*], О бож. вопр. 83, вопр. 4). Возможность отказа [*amittere posse*] потому есть выход, позволяющий определить, каков же предмет любви, потому что сама любовь постоянно теряет саму себя, когда приближается к смерти.

О Троице XIII, 11: «Так как все люди желают быть блаженными, если действительно желают, то очевидно, что желают быть и бессмертными; потому что они иначе не смогут быть блаженными» [*Cum ergo beati esse omnes homines velint, si vere volunt, profecto et esse immortals volunt: aliter enim beati esse non possent*]. О Гр. Божьем XI, XXVIII: «Где наше бытие не будет знать смерти, там и наше знание не будет знать заблуждения, и наша любовь не будет знать ущерба» [*Ibi esse nostrum non habebit mortem, ibi nosse nostrum non habebit errorem, ibi amare nostrum non habebit offensionem*].

Исп. I, 7 (смертная жизнь), X, 26 («Исповедь». — А. М.): «...в человеке, живущем смертно...» [...in homine vivente mortaliter...]. О Гр. Божьем XII, XX, 1: «Если только эта жизнь может называться жизнью, потому что скорее она смерть...» [Sit amen ista vita dicenda est, quae potius mors est...].

Исп. VI, 19: «Если сама смерть вместе с чувством отнимет и прекратит всякую заботу... <...> Но исчезает только простая забота... а не та великая, которая осуществляется о нас божественно, разве только если со смертью тела уничтожалась бы жизнь души» [Quid si mors ipsa omnem curam cum sensu amputabit et finiet? <...> Sed absit ut ita sit... Numquam tanta et talia pro nobis divinitus agerentur, si morte corporis etiam vita animae consumeretur].

Поэтому благо [bonum] любви [amor] ценится как то, что не может быть уже утрачено. Мы видим, что благо человека, которое должно приводить его к блаженству [beatitudo], по существу определяется здесь из двух гетерогенных словосочетаний: благо есть с одной стороны устремление желания [appetitus], т. е. некая предзаданная в мире полезность, которую мы надеемся получить в собственное распоряжение, а с другой стороны, та значимость блага [bonum], которая возникает от страха перед смертью, то есть от страха жизни перед своим собственным уничтожением. Все прочие случаи жизни, которые человек не имеет у себя в руке, могут быть сведены к неимению могущества [potestas] по отношению к жизни. Смерть аналогично получает двойное изъяснение: она есть с одной стороны показатель [index] недостаточной возможности использовать жизнь ради ее самой, а с другой стороны — внешнее, в жизнь приходящее зло [malum], которое просто-напросто отнимает жизнь. Как такое внешнее зло [malum] приходит смерть в жизнь извне, и жизнь несовместима с ним, в то время как в таком выражении как «смертная жизнь» [vita mortalis] жизнь с самого начала видима как смертная. Осознание этого отсутствия могущества, из-за чего жизнь с самого начала видима как смертная, противоречит определению любви [amor] как желания [appetitus], так как желание [appetitus] как стремление по своему собственному смыслу стремится к чему-то достижимому, пусть даже терпит неудачу на пути к нему [Arendt, 31–32].

Как говорится во втором процитированном абзаце, есть предзаданность полезности в мире, которая так же относится к благу, как устрашение к страху — как проекция назад. Но гораздо сильнее, чем время, «неимение могущества» подрывает экзистенцию человека. Так вновь исподволь Арндт переводит вопрос из области экзистенциализма в область политической философии, где только и может быть поставлен вопрос таким образом. Такой постановке вопроса способствует и выражение «возможность использовать» (Verfügbarkeit, готовность, готовность распола-

гать) — здесь, конечно, должна читаться и латинская *fuga*, бегство, не в смысле убегания от себя, а в оптимистическом смысле: жизнь гонится за собой, и уже хочет ее нагнать себе на пользу, именно жизнь и производит этический выбор пользы.

Так же оказывается важным выражение «несовместима с ним» — которое буквально означает «убегает от него». Речь идет о том, что жизнь не входит в круг понятий, подразумеваемых смертью, и экзистенциальное выражение «смертная жизнь» создает только альтернативный ряд понятий, но не может никак обозначить наше существование. Так экзистенциальный подход оказывается в подчиненном и маргинализированном положении относительно этико-политической философии. И само слово «подход» оказывается далее оспорено:

Если смерть видится только как зло извне, то можно соблюсти единство аргументации (любовь как желание, любовь поскольку желание [*amor qua appetitus*]). Но при двойственном изложении смерти явно необходим двойной подход ко всей этой проблематике. По ходу дела отметим: жизнь стремится к чему-то, что она как принципиально отличающееся от смерти не имеет у себя в руках, и поэтому стремится к этому как к чему-то преходящему [Arendt, 32].

«Подход» (*Ansatz*) — напоминает о *Satz* как высказывании: если о смерти мы уже сказали все, что нужно, то тогда подход дает возможность просто еще раз проговорить уже проговоренное, и от нашего этического выбора, а не экзистенциального переживания, зависит, насколько это пойдет нам на пользу. Такая зависимость пользы от этики, как устойчивого стремления к благу, подтверждается в сноске 15 со ссылкой на греческие источники Августина:

Мы можем сказать, что в данном случае Августин верно следует традиции, восходящей через Плотина к Платону и Аристотелю. Вся терминология желания [*appetitus*] вырастает в связке с этим из греческой традиции (о зависимости св. А. от греческой традиции и от ее способа передачи понятий, см. *Fuchs: Augustin und die antike Friedensidee [Neue philol. Unters., hrsg. v. Jaeger]*). В этой же связке все это возникает из ὄρεξις, εὐδαιμονία, ἀγαθόν. Плотин, Энн. III, 5, 4 («Эннеады». — А. М.): ἔρωσ δὲ ἐνέργεια ψυχῆς ἀγαθοῦ ὀργανωμένης. «эрос же есть энергия души, устремляющейся к благу». А о смерти как о приходящем извне «страшнейшем зле» [φοβερώτατον κακόν] см. Ник. Эт. 1114b26 («Никомахова этика». — А. М.) [Arendt, 32].

Наконец, Арендт подводит итоги такого поворота к пониманию добра и зла как первичных проекций трепета, который уже не экзистенциальный трепет, но предвестие истинного обладания, истинного стяжания, уже вырвавшегося за границы времени в область выбора, в область, когда жизнь жительствоует, но выбрать добро или зло необходимо, потому что только добро не алчно и сохраняет этот трепет. А уже потом этот трепет можно спроецировать во время нашей жизни:

Всякое благо [*bonum*] или зло [*malum*] *предстоит*. Предстоящее на последней границе, что всегда переживает жизнь, и есть смерть. Всякое настоящее человека ввиду этого предстояния определяется как постоянное еще-не. Всякое обладание охвачено трепетом, и всякое необладание — алчностью [Arendt, 32].

Выражение «переживать жизнь» — *Leben zuleben* составлено по образцу *Leben lebt* — «жизнь живет чем-то». Здесь Ханна Арендт пытается подчеркнуть, что жизнь не сразу становится предметом измерения, отмеренных сроков, но только когда мы создали достаточно проекций наших собственных ожиданий, которые только и позволяют изменять время. Тогда как настоящая этика обретает «спокойное распоряжение», а не лихорадочное измерение:

Будущее, в котором живет человек, так же есть всего лишь ожидаемое будущее, которое без остатка определяется через нынешние томления или ужасания. Будущее есть не что иное, как еще-не настоящего, которое ужасает или переполняет. Но любое такое выполнение есть лишь видимость, потому что в конце угрожает смерть и вместе с ней — радикальная утрата. Это означает, что еще-не настоящего всегда ужасающее. Будущее может быть для настоящего только угрожающим. Только настоящее без будущего не изменчиво [*mutabilis*], и оно не таит в себе никаких угроз. В нем живет спокойное распоряжение [Arendt, 33].

Так Ханна Арендт утверждает этико-политический смысл времени как того, что предшествует нашему переживанию, в том числе и переживанию радикальных утрат. Спокойное распоряжение — это и есть то распоряжение «стяжанием», в котором сохранено беспокойство трепета, и потому это стяжание, полностью свободное от алчности. Время Арендт — не икона вечности, как у Платона, но икона стяжания благодати.

Литература

1. *Арендт* = Arendt H. Vita activa, или О деятельной жизни / Пер. В. В. Би-
бихина. СПб. : Алетейя, 2000. 448 с.
2. *Arendt* = Arendt H. Der Liebesbegriff bei Augustin : Versuch einer
philosophischen Interpretation / Hg. und Vorw. von L. Lütkehaus. Berlin :
Philo Fine Arts, 2003. 134 p.
3. *Lilla* = Lilla M. The Reckless Mind: Intellectuals in Politics. New York : New
York Review Books, 2003. 236 p.
4. *Kampowski* = Kampowski S. M. Arendt, Augustine and the New Beginning:
The Action Theory and Moral Thought of Hannah Arendt in the Light of Her
Dissertation on St. Augustine. Cambridge, UK : Eerdman, 2008. 384 p.

A. V. Markov

The Polemic Meaning of Hannah Arendt's Dissertation on Saint Augustine

The technique of “slow reading” of the first pages of Hannah Arendt's dissertation on St. Augustine shows that the main task of this work is a polemic against psychologism and early existentialism. Externally showing loyalty to her teacher Karl Jaspers, Arendt argues contra a number of his existentialist presumptions to prove that existentialism is merely a particular way of conceptualizing time. Relying on the concept of “acquisition”, Arendt interprets time as a field of the projections of the good; not as an area of experiences and solutions, but as a field of conceptualization of hope and salvation. Thus, under the guise of an existential treatise, Arendt creates a reserve for her future political philosophy as the philosophy of meaningful ethical choice.

KEYWORDS: Arendt, Augustine, Jaspers, existentialism, love.