

## **ФЕТИШИЗМ ПОЛИТИКИ: КРИТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ РАБОТ ХАННЫ АРЕНДТ**

**Роберт Файн**

**Великобритания**

*•"Существует явная тенденция объяснять при помощи либеральных рационализации то, что по своей сути невероятно. В каждом из нас таится такой либерал, который уговаривает нас голосом здравого смысла"*

**Хаит Арендт. Происхождение тоталитаризма.**

### **Введение**

Если окинуть взглядом послевоенную политическую философию, то становится очевидно, что Ханна Арендт внесла в нее заметный вклад. Работы Арендт содержат ее понимание "Происхождения тоталитаризма" (*The Origins of Totalitarianism*, 1951), генеалогию античной и современной политики в "Положении человека" (*The Human Condition*, 1958), исследование бездомности в "Рахель Варнаген" (*Rahel Varnhagen*), возрождение утраченного наследия революционной традиции в работе "О революции" (*On Revolution*, 1963), демонстрацию банальности зла в "Эйхмане в Иерусалиме" (*Eichmann in Jerusalem*, 1963), защиту свободы мышления, волеизъявления и суждения в "Жизни ума" (*Life of the Mind*) (1978 и 1982). Эти работы дополняются также многочисленными эссе по истории политики, собранными в работах "Люди в темные времена" (*А/еп in Dark Times*, 1955), "Между прошлым и будущим" (*Between Past and Future*, 1961), "Еврей как пария" (*The Jew as Pariah*, 1978) и "Кризисы республики" (*Crises of the Republic*, 1969). То, что сделала Арендт - это удивительно оригинальный труд, огромный вклад в политическую мысль современной эпохи. В то же время, ее идеи в какой-то степени остаются неуловимыми и трудно осязаемыми.

Недавно появилась новая волна книг и статей, целью которых было показать то, насколько Арендт была неверно понята в свое время, когда ее отвергали как незначительного теоретика тоталитаризма, а также то, насколько актуальны для нашего времени ее инновационные идеи о множественности и многообразии в политике. Сейчас значи-

## *Из истории социальной мысли*

тельно прояснилась ее идея открыть для публичного обсуждения проблему обеднения современной политической жизни, и на основе этой дискуссии возродить представление о том, какой может снова стать политическая жизнь.

Две стороны ее работы тесно связаны между собой. Уровни, на которые, по мнению Арендт, скатывается современная политика и которые наиболее ярко описаны в ее работе о происхождении тоталитаризма, были уравновешены высотами, на которые, по ее мнению, политика может подняться, если она вновь займет свое надлежащее место в деятельности человека. Я говорю "вновь", так как Арендт полагала, что элементы возрожденной политической жизни можно обрести, если возродить то чувство активной, демократичной политики участия, которая родилась в древнегреческом *полисе* и которая, по крайней мере, частично - отражена в крайностях современной политики - в неоаристотелевской философии и в демократическом крыле революционной традиции, или же в античной политике общины и дружбы, которые появляются среди народов-парий, утративших свое место в обществе. В материи, сотканной Арендт, переплетается множество нитей, и кажется, что Арендт, так же, как и Пенелопа, каждое утро распускала то, что было сделано накануне. Одна из самых больших трудностей интерпретирования ее политической философии заключается в том, что она всегда, как какой-нибудь странствующий философ, находилась в движении. Как только вам покажется, что вы застали ее в определенной позиции, она обгоняет вас и уходит дальше. Вот почему читатели работ Арендт могут привести столько противоречивых трактовок того, что она хотела сказать, и вот почему кажется, что любая интерпретация, ограничивающая ее философию той или иной позицией, упускает подвижность и неуспокоенность ее странствования.

Главным в политической философии Арендт является ее оппозиция закрытым системам идей и ее недоверие к тем, кто, по словам Готт-хольда Лессинга (Gotthold Lessing), пытается подчинить себе мышление "силой или доказательствами". Она разделяла страстное желание Лессинга распространить *fermenta cognitionis*, которые не склоняли бы других силой к определенному взгляду на мир, а бросали бы вызов предвзятости; желание собрать облака, а не рассеять их; она приводит его аргументы в доказательство такой позиции:

*Я не берусь разрешить проблемы, которые я создаю. Пусть мои идеи всегда будут несколько несвязными или даже взаимопротиворечивыми - лишь бы они были идеями, в которых читатели могут почерпнуть пищу для своего собственного размышления " ("Люди в темные времена", с. 8).*

Отсутствие постоянного местопребывания и отрицание позиции представлялись Арендт не болезненным поиском лекарства, а скорее

## *Из истории социальной мысли*

способом выйти за границы узкого мира и достичь чувства *суждения*, которое позволяло бы смотреть на мир с различных точек зрения. Арендт думала, что именно с помощью принятия такого кантовского мировоззрения можно победить *холодное отчаяние*, согласно которому в нынешнем политическом мире все плохо, или, в лучшем случае, ни хорошо, ни плохо, причем ждать лучшего не приходится. В ее отношении к политике было больше теплоты, чем в этом пессимистическом взгляде. Она содрогалась от деструктивности циничного реализма, который умел лишь обесценивать политику, не предлагая взамен ничего для ее восстановления. Политика Арендт предполагала, что на настоящий момент нет такого основания, на котором можно было бы построить определенное суждение: нельзя опереться ни на традицию, ни на власть, ни на закон природы, ни на бога. Однако мы можем попытаться обрести свободу посредством выявления нашего собственного пути и посредством построения наших собственных универсалий из множества рефлексивных суждений о конкретных событиях и конкретных личностях. Основной ее идеей было то, что политическая мысль придет к согласию с современностью, лишь если она научится думать, по словам Арендт, "не вывешивая флага" (1).

Для Арендт думать политически означало быть озабоченным не только политическими теориями и учениями *in abstracto*, но также и тем, как они реализуются в действительности и что с ними происходит в ходе их реального развития. В этом смысле Арендт предлагала феноменологию политики, которая отказывалась отделять идею от ее существования и которая вновь провозглашала единство теории и практики. Отрыв мышления от жизни и жизни от мышления представлялись ей парными болезнями современного разделения труда, которые можно было преодолеть, если избавить политическую мысль, с одной стороны, от политической философии и, с другой - от политической социологии. Первая возносит политику в царство нормативных идеалов, которые существуют лишь в воображении их создателя; вторая утверждает существующее политическое поведение как данность и непреодолимую реальность.

Арендт отвергала эту традиционную, начинающуюся от Платона философию, которая рассматривала сферу человеческих *деяний* "с точки зрения тьмы, беспорядка и лжи", и считала, что вечные идеи Истины, Красоты и Справедливости находятся в царстве высоко над бренным миром практических нужд. Она отдавала должное Гегелю и Марксу за то, что они перенесли философию в *этот* мир и сделали понятие политической свободы (сокровище, которое было потеряно человечеством, когда оно оставило тьму пещеры Платона, чтобы посмотреть на солнце, но которое стало необходимым для того, чтобы спасти человечество от безбожного мира) независимым от Древней Греции

## *Из истории социальной мысли*

Человечество и раньше уже жило без бога и могло бы снова научиться так жить - через бессмертие, основанное на деяниях, которые сияют во взгляде общества и отражают образ индивидуального совершенства, достаточного, чтобы противостоять неустойчивости жизни (2).

Однако вторичного разрешения проблемы возвращения в пещеру не произошло. Не произошло и вторичного объединения политики и философии. Прежде чем такая незапятнанная политика человечества была обретена вновь, история показала свое роковое лицо. Гегель и Маркс, вновь открыв утерянное сокровище древней свободы, дали ему ускользнуть сквозь пальцы: в одном случае вследствие идеализации Свободы как Идеи, стоящей выше индивидов во плоти и крови, а в другом - вследствие сведения положения человека к материалистическому учению об исторической неизбежности (3). Проблема, как ее видела Арендт, заключалась в том, что в конечном итоге ни Гегель, ни Маркс не вышли за рамки традиционной философии: они скорее заменили традицию идеей о единственной, продолжающейся, однонаправленной и однолинейной, прогрессивной мировой истории. Этой тотальной Истории Человеческого Рода, наделенной своей собственной поступью, своим собственным ритмом, и законами, Арендт хотела противопоставить не только множественность "равно обоснованных" историй, но и перспективу воссоединения мышления и политического действия. Для Арендт политика и история были противопоставленными понятиями: эта противопоставленность была сродни противопоставленности Канта, с одной стороны, и Маркса - с другой. Как и Кант, Арендт предпочла избежать того, что она считала нищетой историцизма - но это был трудный и болезненный выбор человека, для кого философская чистота исторического опыта находится в центре внимания.

### **Нигилизм и политика**

Постмодернисты часто аплодируют Арендт за ее теорию действия и за критику представительства. Бонни Хониг (Bonnie Honig), например, приветствует нежелание Арендт *"позволить политическому действию быть ареной представительства"*, а также ее решительность *"избавить действие политики от представительных, центральных государственных и государство централизирующих институтов"* (Honig pp. 124-125). В определенной степени это верно, но охватывает лишь одну сторону того, что критиковала Арендт.

Представительные действия и институты, пишет Арендт, не знают ничего о "действии и участии"; они оставляют массы не вовлеченными в принятые формы организации; они отдают политическую жизнь группе лиц, наделенных властью; они бессильны и нерешительны пе-

## *Из истории социальной мысли*

ред лицом человеческого страдания. За всеми политическими партиями покоится "дремлющее большинство", которое не принимает активного участия в общественной жизни; за всеобщим избирательным правом воссоздается деление на классы между теми, кто участвует в общественной жизни, и многими другими, исключенными и лишенными.

*"То, что мы сегодня называем демократией, - это форма управления, при которой правят немногие, и, по крайней мере, предполагает, что они это делают в интересах многих... и общественное счастье и общественная свобода становятся привилегией немногих" (OR p. 269).*

В демократии одни лишь представители, а не весь народ, имеют возможность заниматься этой деятельностью *"выражения, обсуждения и принятия решений"*, которая в *"положительном смысле является проявлением свободы"* (ORp.235). Политические партии - это инструменты, с помощью которых *"власть людей урезается и контролируется"*; их программы - это *"готовые формулы, требующие не действия, а исполнения"* (OR p. 264); их функция - исключать массы из общественной жизни, а их результат - возникновение равнодушия многих к общественным делам (6).

В этих структурах нет ничего особенно оригинального: в самом деле, они были обычными инструментами левых и правых критиков довоенной парламентской демократии. Новым же в анализе Арендт было то, что, по ее мнению, необходимо было незамедлительно не только вновь обратиться к старым радикальным взглядам на границы представительства, но также и исследовать *границы критики представительства*. Осознавая, что некоторые из наиболее влиятельных критиков были увлечены сталинистскими и нацистскими движениями, она настаивала на *комбинировании критики представительства с критикой критики представительства* - действительно, это была та самая "дилемма", которую она ставила в центр современной политики.

Арендт утверждала, что после Аушвица и ГУЛАГа политическая философия нуждалась в основательном переосмыслении, так как *оба* ее крыла - и либеральное, и радикальное - были вовлечены в зарождение тоталитаризма. Поэтому она испытала *двойной* толчок: против принятого либерализма, который *"уговаривает нас голосом здравого смысла"*, а также против радикализма, который использует разочарованность в здравом смысле. Для деструктивных целей "Прогресс и Судьба" были не более чем *"двумя сторонами одной медали... оба они суть предметы суеверия, а не веры"* (ОТр.vii). По мнению Арендт, третий путь к свободе человека - это ее предметы веры.

Очевидно, что Арендт отрицательно относилась к *идолу государства* и к тем, кто его культивировал; однако она была не менее яростным противником *новых идолов антигосударства* - воли лидера, культа ре-

## *Из истории социальной мысли*

шительности, диктатуры пролетариата - которые предоставляли собой опасные и бездумные альтернативы главенствующей роли современного государства. Проницательность Арендт позволяла ей разглядеть в иллюзиях либерализма и в потере иллюзий нигилизма две взаимосвязанные стороны одной болезни.

После Аушвица и ГУЛАГа либеральный дух проявился в радостной надежде *"на восстановление в конечном итоге прежнего мирового порядка"*, а также в использовании старого семейного средства: *взять "то, что было хорошо в прошлом, и просто назвать его нашим наследием, отбросить плохое и просто подумать о нем как о мертвом грузе, который время само похоронит в забвении"* (Отпр. viii - ix).

Когда подземные реки западной истории однажды вышли на поверхность, либеральный дух не мог сделать ничего, кроме как потворствовать этой "ностальгии по тихому нетронутому прошлому". И наоборот, потеря иллюзий нигилизма была порождена часто неприличной пропастью между либеральными *понятиями* демократии, справедливости, мира, благопристойности и т.д., с одной стороны, и *опытом* массовой войны, колониальных порабощений, обнищанием и насилием, которые разоблачали эти понятия. Арендт считала, что такие настроения были особенно явными среди "фронтового поколения" после первой мировой войны и среди потерявших иллюзии новых левых радикалов 1960-х гг.: оба поколения стояли у пропасти между либеральными демократическими ценностями и реалиями войны.

Арендт сама испытала внезапное изменение отношения к насилию, скрывающемуся за поверхностью respectable буржуазного общества, однако ее страшило то же, что и Ницше • *нигилистический* поворот, принятый радикализмом перед лицом таких противоречий. В знаменитом пассаже "Воли к власти" Ницше определил нигилизм так:

*"Что значит нигилизм? То, что самые большие ценности обесцениваются сами собой. Не хватает цели; а "почему?" не находит ответа"* (Nietzsche, *The Will to Power*, Vintage press, 1969, p. 9).

Ницше пытался уловить настроение *Jin-de-siecle* в безысходном упадке, когда ценности и убеждения, считавшиеся самыми высокими проявлениями духа Запада, потеряли свою силу и действенность. Эта потеря вскормила деструктивный и бездушный радикализм, полный "враждебности к культуре" и злопамятства, наиболее ярким проявлением которого стал антисемитизм. Такой радикализм мог лишь увеличить господствующее "обесценивание всех ценностей". В другом месте, в "Несвоевременных рассуждениях" (*Untimely Meditations*), Ницше великолепно описал, как такое "обесценивание" происходило:

*"Как же смотрит философ в наше время на культуру? Конечно, совсем иначе, чем те довольные своим государством профессора философии, о которых мы только что говорили. Он почти воспринимает*

## ***Из истории социальной мысли***

*симптомы полного истребления и искоренения культуры, когда думает о всеобщей спешке и возрастающей быстроте падения, о прекращении всякой созерцательности и простоты. Воды религии отливают и оставляют за собой болота или топи; народы снова разделяются, враждуют между собой и хотят растерзать друг друга. Науки, культивируемые без всякой меры в слепом laissez-faire, раздробляют и подмывают всякую твердую веру; образованные классы и государства захвачены потоком грандиозного и презренного денежного хозяйства. Никогда мир не был в такой степени миром, никогда он не был беднее любовью и благостью. Ученые круги не являются уже маяками или убежищами среди всей этой суевы обмирщения; они сами с каждым днем становятся все беспокойнее, все более бессмысленными и бессердечными. Все, включая и современное искусство и науку, служит грядущему варварству" (Nietzsche, "Schopenhauer as Educator" in Untimely Meditations, Cambridge University Press, 1983, pp. 148-9).*

Ницше предупреждал, что нигилизм - это призрак, посещающий Европу не потому, что она патологична, а как раз наоборот потому, что она стоит на верной основе и отвечает современным условиям.

Если нигилизм был центральной проблемой времени Ницше, то еще более актуальным он был для Арндт. Рассуждая о периоде после первой мировой войны, она утверждала, что *"обесценивание всех ценностей"*, перечисленных Ницше, - не более чем прелюдия к утрате иллюзий *"фронтального поколения"*.

"Фронтное поколение"... было целиком поглощено страстным желанием увидеть развалины всего этого мира фальшивой безопасности, фальшивой культуры и фальшивой жизни. Это желание было настолько сильным, что оно перевесило по своей влиятельности и яркости выражения все прежние попытки *"трансформации ценностей"*, о которых говорит Ницше... Безжалостное разрушение, хаос и разруха как таковые приобрели достоинство высших ценностей (ОТ р. 328).

Это был нигилизм, который мог бы быть сформулирован и одним из сторонников нацизма: *"Когда я слышу слово "культура", я хватаюсь за револьвер"*. Его источником было яростное отвращение ко всем существующим стандартам, к любой возможной власти; сильна была надежда, что все, что они знали, вся культура и структура жизни, падут под этими *"стальными ураганами"* (Jungel). Говоря словами Томаса Манна, война была *"расплатой"* и *"очищением"* или, как сказал Т.Е.Лоренс, возможностью *"потерять себя"*. Война была *"великим уравниателем"*, прелюдией к крушению классов, она породила новый мировой порядок. Она была ареной *"самоотвержения"*, которое стирало индивидуальные различия и удовлетворяло тоску по анонимности. Она оказалась телом для коммунарского духа Бакунина ("Я не хочу быть собой, я хочу быть нами"), а также для нечаевской евангелизации *"обреченного"*

## *Из истории социальной мысли*

человека", не имеющего "ни личного интереса, ни дел, ни чувств, ни привязанностей, ни собственности, ни даже собственного имени". Она была почвой для философии действия, принципом которой было "ты есть то, что ты сделал" и мечтой которой было убежать от общества в мир, где происходит что-то, героическое или преступное, но то, что непредсказуемо и непредопределенно.

Как и Ницше, Арендт отказывалась считать европейский нигилизм патологией, так как иначе он бы потерял свою основу и оправдание:

*"Просто заклеить как всплески нигилизма это жгучее неудовлетворение довоенным временем... означает не заметить, насколько оправданным может быть отращивание в обществе, пропитанном идеологическим мировоззрением и моральными устоями буржуазии"*.

Нигилизм в этом смысле был не только "оправданным", но он также соотносился и со злом правления масс. Их возросшие при представительных системах правления пассивность и исключенность привели к тому, что когда кризис социальной демократии сделал их при помощи разрушающих партий и других посреднических институтов гражданского общества "политически значимыми", они превратились не в революционный класс, а в "огромную, неорганизованную, неструктурированную массу разъяренных индивидов" (ОТ р. 315). Тоталитаристские движения были порождены находящейся в кризисе представительной системой, так как почва для них подготавливалась этой системой, оставившей массы равнодушными, расплывенными, податливыми и наполненными чувством обиды. Эта склонность масс к озлоблению привела к тому, что нигилизм появился в определенной степени естественно и непринужденно (7).

Тем не менее цель Арендт невозможно спутать ни с чем. Она писала об антигуманных, антилиберальных, антииндивидуальных и антикультурных инстинктах фронтового поколения, которое превозносило насилие, власть и жестокость как высшие способности человеческого рода и которое слепо выступало за все, что было запрещено уважаемым обществом:

*"Поскольку буржуазия заявила о себе как о хранителе западных традиций и смешала все моральные проблемы, выставив напоказ добродетели, которыми она не только не обладала ни в личной, ни в деловой жизни, но к которым еще и относилась с презрением, то казалось революционным признать жестокость, пренебрежение человеческими ценностями и общую аморальность, которые, по крайней мере, уничтожали двуличность, казавшуюся основой существовавшего общества" (ОТ р. 334).*

В тусклом свете двойных моральных стандартов представлялось радикальным щеголять крайностями - "носить на людях маску жестокости, если все... притворялись мягкосердечными". Однако на самом

## *Из истории социальной мысли*

деле, авангард ломился в открытые двери. Он *выражал* новый дух своего времени, а не боролся с ним.

Арендт приводит цитату из "Bagatelles pour un Massacre" Селина (Celine), где он предлагает вырезать всех евреев и где Андре Жид приветствует это *"конечно не потому, что он хотел убить евреев, а потому, что он обрадовался простой возможности подобного желания и захватывающему противоречию между тупостью Селина и лицемерной вежливостью, окружавшей еврейский вопрос во всех уважаемых кварталах"* (ОТр. 335). Учитывая то, насколько глубоко укоренившейся была двойная мораль буржуазии, страстное желание сорвать маску с лицемерия было непреодолимым. Однако было странно, что буржуазия одобряла тех, кто устал от напряженного несоответствия между своими собственными словами и поступками и кто был готов сорвать маски, предпочтя более явную жестокость.

Арендт всегда утверждала, что истинное понимание того, каким плохим стало государство, позволяет прийти к неверным заключениям. Было крайне необходимо выставить на всеобщее обозрение двойные стандарты, имеющие место в разделении *citoyen* и *bourgeois*, когда личные интересы господствуют, прикрывшись маской общей доброты, а общая доброта становится абстракцией, чуждой потребностям и желаниям индивидов; однако из этого не следовало, что во имя *"целостности человека"* надо было отменить само разделение личной и общественной жизни. Следовало показать всем ложь и лицемерие представительной системы, включая набор обманых действий, используемых официальными партиями, однако не следовало отречься от самого различия между правдой и ложью, так как скептицизм по отношению к правде сам подготовил почву для специфичных неправд тоталитаризма; так как презрение к фактам как таковым предопределило ложь.

Это был поверхностный и опасный скептицизм, вызывающий в обществе неистовый культ "срывания масок" - как единственного способа избавить общество от институционального лицемерия; или превратить критику поддельного доверия, на котором основывались представительные институты, в стимулирование всеобщего недоверия; или направить презрение к политическим партиям в сторону учения о "движениях" (классовых, национальных, расовых), которые затеяют самое различие между внутрипартийными элитами и теми людьми, с которыми они себя отождествляют. Такие нападки на представительство были саморазрушающими, на деле это означало, что все формы представительства, за исключением самого тоталитаристского движения, были подавлены. Представительство было не побеждено, а монополизировано.

## *Из истории социальной мысли*

Арендт утверждала, что европейский нигилизм ломился в открытую дверь, так как он был философским выражением нового политического принципа, порожденного империализмом, - неограниченного накопления власти как политического следствия неограниченного накопления капитала. Первый раз в истории человечества власть была освобождена от всех ограничений, и *"экспансия ради экспансии"* стала кредо новой буржуазии.

*"Экспансия как постоянная и высшая цель политики является центральной политической идеей империализма.. Это совершенно новое понятие во всей долгой истории политической мысли и политического действия... Это понятие на самом деле вовсе не политично, а происходит из царства деловой спекуляции"* (ОТр. 125).

Для буржуазии империализм означал начало настоящей политической эмансипации, так как именно в эпоху империализма буржуазия, так долго отчужденная от управления государством-нацией и своей собственной недостаточной заинтересованностью в общественных делах, взяла бразды правления в свои руки:

*"Империализм следует считать не последним этапом капитализма, а первым этапом политического господства буржуазии"* (ОТр. 138).

Принцип власти, который представляла буржуазия, отражался в буржуазном принципе экономики - принципе неограниченного накопления. Новым было, конечно, не насилие как таковое, и тем не менее насилие стало целью политики, которая не остановится до тех пор, пока будет, что насиловать. Здесь, в политическом господстве буржуазии, Арендт обнаружила материальное происхождение европейского нигилизма - при империалистическом порядке была освобождена от ограничений прежде всего *"воля к власти"*.

Бонни Хониг (Bonnie Honig), говоря о Ницше, утверждала, что он признавал *"порождающую силу"* нигилизма как переходного периода на пути к самопреодолению - причина для *"радости"*, а не только для *"горя"*, так как он *"учит выздоравливать"* (Honig p. 46). Однако ни Ницше, ни впоследствии Арендт не разделяли такой радости по поводу *"нигилистической решимости"* и *"истинной целеустремленности"* перед лицом *"Ничего"*. Арендт отрицала диалектику такого спасения на основании того, что, даже если мы и не знали раньше, то уже должны знать сейчас, что влияние европейского нигилизма, было далеким от того, чтобы быть *"порождающим"*, и должно было проторить путь тоталитаризму.

Тем не менее нельзя отрицать, что в нигилизме было нечто, некое критическое зерно, которое притягивало Арендт. Она заимствовала у нигилизма описание современной политической жизни в целом и описание представительства, в частности, как насквозь прогнившего, бо-

## *Из истории социальной мысли*

лезни духа, болезни человеческих условий. Она стремилась найти новое средство - не нигилистическую решимость, а политическую проницательность, однако она без колебаний соглашалась с тем, что современная политика патологична, - то есть она соглашалась с главной идеей нигилизма. Возможно, именно поэтому в своем анализе происхождения тоталитаризма она опустила все ссылки на настоящую борьбу и поражения политических партий - коммунистических, социал-демократических, христианских и либеральных - перед лицом нацистского движения. Как будто бы то, что происходило *внутри* современной политики не имело никакого значения, так как сама эта политика не вызывала доверия. Поэтому можно утверждать, что Арендт сама способствовала распространению политического равнодушия, которому она так героически противилась.

Взамен одномерным идеологиям представительства и их столь же одномерных оппонентов Арендт предлагала двумерный взгляд на политику как сочетание критики либерализма и критики нигилизма. Это было большим продвижением вперед, однако этой идее недоставало осознания реальности -такой, какой она была на самом деле, то есть осознания ее как трехмерного чудовища. В размышлениях "О революции", Арендт говорит о представительном правительстве как о плохом политическом выборе в поиске лучшего. Следствием остаточного нигилизма Арендт было то, что она не могла сделать ничего иного, кроме как противопоставить действительность современной политической жизни рациональности вечной политической идеи.

### **Политика и национализм**

В своей критике принципа представительности, при определении источника недостатков представительного правительства, опирающегося на разделение государства и гражданского общества, Арендт следовала логике Маркса. Сочетая в себе формальное правовое равенство и социальное неравенство на деле, такой разделение делало политику очень уязвимой:

*"Фундаментальное противоречие между политическим органом, основанным на равенстве перед законом, и обществом, основанным на классовом неравенстве, предотвращало развитие как действующих республик, так и новой политической иерархии" (ОТ р. 12).*

Эти ограничения "*политической эмансипации*" отчетливо проявлялись в новом неравенстве труда и капитала и в последовавшей в результате этого классовой борьбе. По словам Карла Шмитта (Carl Schmitt), "*кризис социальной демократии*", с такой силой потрясший Германию в 1930-е гг., зародился именно в этом противоречии

## *Из истории социальной мысли*

Мы уже видели, как Арндт, следуя идеям, высказанным Розой Люксембург, проследила связи между обесцениванием политики и подъемом империализма. Однако империализм родился, когда капиталистическое производство подошло к ограничениям своего экономического развития национальными границами. Рост империализма с самого начала сталкивался с преградами, поставленными на его пути государством-нацией. Этот конфликт проявлялся в самих империалистических государствах: между старыми формами государства-нации, либерально-демократические ценности которого были утверждены в законах и представительных органах, ограничены территориально, и в котором считалось, что закон *"перерос свою национальную сущность"*, с одной стороны, и между империалистической экспансией, требовавшей яростного захвата и подавления других народов (9). Он также проявлялся в новой борьбе за национальное самоопределение, поднимавшейся в колониях; так как *"где бы государство-нация ни появлялось как завоеватель, оно пробуждало в завоеванном народе национальное сознание и стремление к суверенитету"* (ОТр. 127).

Ключом к пониманию Арндт является то, что в этих битвах между *"нацией"* и новыми требованиями империалистической власти сама *"нация"* все более вовлекалась в империалистические стандарты, так как идеология расизма и способы насилия, свойственные империализму, проникали в *"нацию"* и угрожали поглотить ее. Это касалось как колонизаторов, так и колонизированных.

Взгляд Арндт на национальное сознание как таковое в высшей степени противоречив. С одной стороны, она слишком многое ему уступала, когда писала в связи с сионизмом, что если тебя *"преследуют как еврея, защищайся как еврей"*. Она имела в виду ассимилятивное течение европейских евреев, неохотно сопротивлявшихся нацизму и даже неохотно признававших, что было что-то, чему надо было сопротивляться. Возможно, она слишком поспешно вывела альтернативу, стоявшую перед евреями, например, защищаться как поляки, или как социал-демократы. Было совсем не очевидно, что сопротивление должно было вестись средствами угнетателя. С другой стороны, Арндт очень хорошо осознавала, насколько легко националистическое сознание может превратиться в собственное зеркальное отражение - в противопоставленную ему крайнюю форму расизма, то есть, насколько легко угнетенные могут облачиться в одеяния своих угнетателей.

Более всего эта опасность угрожает, когда империалистическая власть, против которой направлен *"национализм угнетенных"*, разлагается сама. Так, Арндт утверждала, что деструктивный аспект национального сознания достиг своего зенита в Европе после первой мировой войны вместе с *крушением* великих многонациональных империй, правивших в Центральной и Восточной Европе. Исчезновение главных

## *Из истории социальной мысли*

деспотичных бюрократий старых империй, а вместе с ними и центра, вызывавшего гнев угнетенных национальностей, привело к исчезновению остатков солидарности между прежде подчиненными нациями. Теперь каждый был против каждого и больше всего против своих ближайших соседей: словаки против чехов, хорваты против сербов, украинцы против поляков, все против евреев. С точки зрения империалистических властей, эти конфликты казались мелкими националистическими раздорами на прежнем больном месте, не имеющими последствий для политических судеб Европы. На самом же деле, они сделали следующий шаг к тому, что Арндт назвала *"упадком государства-нации"*, вызванным империалистическими державами.

С точки зрения государства, это именно оно, государство, определяло нацию не согласно критериям этничности, языка, культуры, религии, истории, судьбы и так далее, а согласно общему гражданству в ограниченной политической общности. Такое учение одновременно и либерально, и консервативно, оно основано на *"правах человека и гражданина"*, но ограничивает статус нации уже созданными государствами. Упадок государства-нации означал появление нового принципа - материализации идеи нации, которая теперь оказывается впереди государства, определяется независимо от государства и содержит в себе *"право на свое собственное"* государство.

Арндт проследила катастрофические последствия, вызванные этим принципом. В рамках каждой политической общности поднимались внутренние разделения между теми, кто принадлежал к *"нации"*, и теми, кто к ней не принадлежал: первые известны как *народы, имеющие государство* (state-peoples); вторые включают *меньшинства* типа евреев и армян, которые признаются таковыми согласно Договорам, и *безгосударственные* или *вытесненные* (stateless, displaced) народы, которые не признаются никем. Даже договоры, гарантирующие права меньшинств, более или менее откровенно заявляют, что только *"представители государственных народов"* могут быть полноправными гражданами и что остальным требуется какой-либо исключаящий их закон. Появляется убеждение, что *"настоящая свобода, настоящая эмансипация, настоящий народный суверенитет могут быть достигнуты только при полной национальной эмансипации, что люди без своего собственного правительства лишены прав человека"* (ОТ р.272). Это убеждение было поддержано главными защитниками западного либерализма и марксизма В. Вильсоном (Woodrow Wilson) и Лениным, когда они утверждали право наций на самоопределение.

Появление современных изгоев - тех миллионов, кто, будучи превращенными в безгосударственные народы, были тем самым лишены самого права иметь права - заставило передовую концепцию *"прав человека"* признать, что она является простой абстракцией, если отделена

## *Из истории социальной мысли*

от *"прав гражданина"*. Не было ничего легче, чем показать всем пропасть между *концепцией* прав человека, демонстрирующей неотъемлемое достоинство каждого индивида, которое не может отрицать ни одна власть, и ее *реальностью*, когда права становятся собственностью государств-наций, которые их примеряют или ущемляют по своему желанию. Казалось очевидным, что без усиливающего их *"собственного"* государства *"права человека"* могли сделать немного, чтобы защитить ничем не прикрытую ранимость индивидов. В этом контексте радикализм тех, кто за ненужностью отбросил *"права человека"*, снова ломился в открытую дверь и опережал ответ самих тоталитаристских движений.

Обычный взгляд на тоталитаризм как на крайнюю форму этатизма и национализма игнорирует его противоположность как государству, так и нации. Он предполагает подчинение структур и учреждений государства самому тоталитарному движению, а также нарушение им узких границ нации (11,12). *"Чудовищное безумие"* тоталитаризма у власти, а также его постоянно увеличивающееся в масштабе уничтожение населения, основывалось на первенстве движения перед государством, когда с государственной машиной в лучшем случае обходились как с витриной с выставленными в ней симпатичными бюрократами, а в худшем - она сама подвергалась чистке. Транснациональный характер тоталитаристских движений, унаследовав одеяния паннациональных движений более ранней эпохи, не только вышел за границы традиционной нации, но и обнажил свое тождество по расовым или классовым линиям. Национал-социалисты хотя и использовали националистическую пропаганду, чтобы подпитывать предрассудки масс, но предлагали очертания и границы, существенно отличавшиеся от тех, что присущи традиционному национализму. Арндт говорит об этом так:

*"Нацисты имели настоящее и никогда не исчезавшее презрение к узости национализма, к провинциальности государства-нации, и они все время повторяли, что их "движение", интернациональное по масштабу, как и движение большевиков, было для них более важным, чем любое государство, которое обязательно будет привязано к топ или иной территории" (ОТ р. 4).*

Касаясь еврейского вопроса, Арндт заметила, что *"современный антисемитизм вырос пропорционально упадку традиционного национализма и достиг своего пика точно в тот момент, когда обрушилась европейская система государств-наций"* (ОТ р. 3).

Очевидно, что *"права человека"* нельзя было доверить наднациональным движениям, заявлявшим о том, что они превзошли государство-нацию, поскольку их идеологической предпосылкой было отвергнуть само это понятие. Как отметила Юлия Кристева (Julia Kristeva), *"нацисты потеряли свою человечность не из-за "абстракции", кото-*

рая могла существовать в представлении о "человеке"... Наоборот, это произошло потому, что они потеряли возвышенное, абстрактное, целиком символическое представление о человечестве и заменили его локальным, национальным или идеологическим членством, и эта дикость материализовалась в них" (Julia Kristeva, *Strangers to Ourselves*, Columbia, 1991, p. 153).

Арендт, однако, также не была склонна к ностальгии по возвращению к обычной, передовой концепции "прав человека", так как казалось не менее очевидным, что право иметь права не могло быть доверено национальным государствам или интернациональным институтам, действовавшим просто на основе обоюдных соглашений между национальными государствами. Ее вывод выходил за рамки национализма и транснационализма и заключался в утверждении новых гарантий, "действенность которых должна охватывать все человечество и сила которых должна оставаться жестко ограниченной, закрепленной и контролируемой заново определенными территориальными границами" (ОТ р. ix). Однако, чем больше она отчаивалась найти такие гарантии на земле, тем более абстрактным становилось ее мировоззрение.

### **Античная и современная политика**

Арендт, как и многие до нее, именно у греков почерпнула представление о политике как о царстве, где граждане могут участвовать лично в обсуждении общественных дел, выражать и обмениваться своими мнениями в компании других граждан, признавать свои различия без насилия или принуждения и публично заявлять о совершенстве своей персоны. Политика была тогда царством, не знавшим разделения между правителями и управляемыми. "*Первенство политики*" в греческом смысле означало ее возвышение как особой сферы человеческого взаимодействия, отличной от обычной социальной и экономической жизни, стоящей выше общества. Арендт описывала различие между политической сферой и обычной повседневной жизнью как "*пропасть, через которую древние вынуждены были ежедневно перебираться, чтобы покинуть тесное царство домашнего хозяйства и "подняться" в царство политики*" (НСр. 33) (13). Абстрагирование политики от общества является ядром всей концепции.

Античный мир давал Арендт генеалогию, по которой можно было судить о современной политической жизни. Ее привлекал миф философского падения: от дней *полиса*, когда мысль и действие были едины и политическая функция философа, как сказал Сократ, заключалась в том, чтобы помогать устанавливать "*общий мир, построенный на понимании дружбы, где нет потребности в управлении*" ("*Philosophy of*

### *Из истории социальной мысли*

*Politics*", *Social Research* 1990, p. 81) - до появления описанного впервые Платоном современного разделения между мыслью и действием, политикой и философией, правителями и управляемыми. *Полис* был эталоном, сверяясь с которым можно было изменить присущее современности сведение рабочих к машинам, действия к труду; он был местом, где общественное счастье было самоцелью, основным элементом добродетельной жизни, а не просто инструментом достижения личных целей. Он был местом "действия", где поступки совершались ради них самих, а не просто ради их полезности, и где к людям относились как к цели.

В противоположность этому несколько фантастичному образу классического *полиса* современная политическая жизнь оказалась мишурой, в основе которой - пассивность, неучастие, отягощенность неразрешимыми конфликтами. Будучи далекой от достижения равновесия между общим миром людей, *"говорящих и действующих вместе"*, и частным миром *"личности"*, развивающейся со своим собственным особенным характером, современная эпоха характеризуется утратой как индивидуальности, так и участия вследствие упадка и личной, и общественной жизни перед *"уравнивающими требованиями социального "* (НС р. 39) (14).

Ощущение падения - от *"благородства"* античной политики до *"этики рабов"* современности - оказало воздействие на взгляды Арендт, тем не менее нельзя сказать, что она была просто неоаристотелианкой. Она признавала противоречия, имевшиеся внутри античной политики, в частности, что гражданство древних греков было *"аристократичным"* в своем исключении женщин, чужестранцев, рабов и ремесленников; что свобода граждан существовала лишь в ее противопоставлении несвободе перечисленных групп; а также, что пространство и время, имевшиеся у граждан для свободного действия, зависели от труда, выполняемого другими группами. Арендт признавала, что даже для самих граждан, не говоря уже о других, античное понятие свободы было несовершенным:

*"Полное исчезновение муки труда лишило бы специфически человеческую жизнь самой ее живости и жизнеспособности... так как для смертных легкая жизнь богов была бы безжизненной жизнью... живость и жизнеспособность можно сохранить лишь при условии, что люди готовы взять на себя бремя, труд и заботы жизни"* (НСpp. 120-121). *Полис* не предлагал никакого средства для исключения из *"света общественной жизни "* того, что было позором в современном государстве-нации (ОТ р. 479. Курсив мой). Таким образом, Арендт противопоставляла не гармонию Греции конфликтам современного мира, а противоречия первой противоречиям последнего.

## *Из истории социальной мысли*

Тем не менее для Арендт оставалось нечто очень важное в классических представлениях о действии, собрании, гражданстве, свободе и дискуссиях, которые, несмотря ни на что, являли собой существенное отличие античности от нищеты политики нашей эпохи. Арендт предлагала, хотя и не всегда явно, скомбинировать политические формы античного мира с правовыми формами современного мира с присущими ему сдерживанием обещаний, плюрализмом, конституционностью, частной собственностью, для того чтобы получить новый синтез классицизма и христианства. Ее вдохновителем был Св. Августин - первый христианский мыслитель, *"сделавший философские заключения об античной политической идее свободы"* (BPF p. 167). Ее целью было не возвращение к простоте греческого храма, а восстановление античного признания общественной жизни наряду с христианским признанием уникальной индивидуальности.

Арендт, глядявалась на раннюю современность, на то время, когда общественная и частная жизни еще не были затоплены подъемом общества и богатства, когда частная собственность индивидуальных хозяйств обеспечивала *"место, где можно было укрыться от общего мира и поверхностной жизни"* (НС p. 72). Экспроприация земли крестьян на рассвете капитализма обозначила для Арендт начало падения современной политики, приведение в движение социализации частной собственности посредством сил как капитализма, так и коммунизма.

Политика Арендт, как и раньше политика Руссо, разрывалась перед дилеммой, поставленной аристократической природой античной "демократии". Руссо интересовался, требует ли свобода некоторых не-свободы остальных, так как, по его словам, *"les exces se rencontrent"*<sup>1</sup>. Арендт же уступала аристократическому принципу политики: общественная жизнь в конце концов - привилегия немногих. Это была горькая пилюля, подслащенная лишь без основания утвержденным "самоотбором" тех, кто занят в общественной жизни, а также правом не быть политиками для тех, кто остается занятым личной жизнью.

Политика Арендт разрывалась также между дилеммами, поставленными тем, что Гегель назвал *"юношеской"* или *"отроческой"* природой греческой демократии. Демократическая конституция была единственной возможной для греков в том смысле, что интересы общины отдавались на усмотрение и решение самим гражданам, они обсуждались и решались лично самими людьми. Но этому *"благородному"* принципу недоставало, как сказал Гегель, *"субъективной свободы, составляющей принцип и определяющей особую форму свободы нашего мира - формирующей абсолютную основу нашей политической и религиозной жизни"* (Hegel, *Philosophy of History*, p.252).

---

Крайности сходятся

## Из истории социальной мысли

Такое "позитивное" понимание свободы основывалось на зависимости от внешней власти: *"привычка жить для своей страны без дальнейшего размышления была для них господствующим принципом... Для грека отечество было необходимостью, без которой он не мог жить"* (там же, стр. 253).

Введенное софистами понятие "субъективное размышление", а также учение о том, что каждая личность должна действовать в греческой политической жизни в соответствии со своими собственными убеждениями, могли оказаться в античной политике лишь разъедающими элементами. И наоборот, возрождение в современном мире античного представления о политике могло лишь разъесть ту субъективную свободу, которая еще не поднялась в Древней Греции, но которая сейчас стала принципом современного гражданского общества. Так, когда Арентд поддавалась соблазну взять у Афин "хорошее" и отбросить остальное, она могла лишь приукрасить несоответствие права на субъективную свободу и греческой политической жизни.

Я уже отмечал, что Арентд отдавала должное Марксу за то, что он обнаружил в склепе античности представление о политике как о царстве человеческой свободы, в то время, как современное общество отделило людей от их родовой сущности. Она утверждала, однако, что Маркс противоречил самому себе, когда он выдвигал коммунистическую альтернативу, оставлявшую всех жить в качестве скорее *тружеников, чем граждан*: *"Мы стоим перед обществом тружеников без труда... Определенно ничто не может быть хуже этого... На всех этапах своей работы он <Маркс> определяет человека как Animal Laborans, а затем приводит его в общество, в котором его величайшая и самая человеческая сила уже не нужна"* (НС р. 5).

Возможно это и так. Я склонен согласиться, что политическая мысль Маркса была в высшей степени неразвитой в сравнении с его критикой политической экономии. Но в своем отрицании Маркса Арентд упустила то, почему акцент должен стоять на главенствующем положении труда, а не на возвышении политики. Дело в том, что именно в производственных отношениях Маркс обнаружил корни не только экономических форм, являющихся *продуктами* человеческого труда, но и политических форм, принятых самими *производителями*. Труд - это не только сфера, где индивиды подчиняются власти вещей, но это также и сфера, где они преодолевают свою изолированность и вступают между собой в политические отношения. Мир труда - это не просто экономический мир, произрастающий из необходимости, но это также и политический мир, где "действие" появляется из "тупого принуждения" экономических отношений. Отказываясь от Маркса в пользу греков, Арентд тем самым отделяла "действие" от труда: действие сохра-

## *Из истории социальной мысли*

нялось для тех, кто освобождался *от* труда, а любая идея об освобождении труда отвергалась.

Такой образ мышления, сводящий труд к его экономической стороне, в то же время возвышал *действие* над его экономическими отношениями. Представление Арендт о том, что насилие в античном мире стояло впереди политики и что только *"нахождение верных слов в верное время"* было политическим, не учитывает, что *"великие слова"* сами были продуктом и преамбулой военной силы. Аналогично, представление о том, что в современную эпоху действие невосприимчиво к силам товарного фетишизма, исключает, что великие дела, как известно всем журналистам, могут быть куплены и проданы. Убеждение, что действие чисто политично, подтверждается лишь при игнорировании его экономического и военного содержания.

### **Революция и политика**

В своей работе "О революции" Арендт рассуждает о том, что же не получилось с современной революционной традицией и как ее можно возродить. Арендт утверждала, что то, что мы называем "революционной традицией", на самом деле состоит из трех различных компонентов. Первый появился в американской революции, но уже давно подавил свое революционное происхождение. Второй произошел от французской революции и стал основным политическим потоком революционной мысли. Третий, названный Арендт *"утраченным сокровищем революционного наследия"*, был радикальной демократией, имевшей место в крайних проявлениях любой революции, но всегда подавлявшейся и ныне скрытой от истории. Так же, как многие новые левые, Арендт радовалась его потенциалу, позволившему сломать границы принципа представительства и установить новую форму правления, преодолевавшую разделение на правителей и управляемых. Арендт считала, что каждое течение революционной традиции вносит свой вклад в исправление политики и что каждое течение в то же время по-своему подчиняется деструктивным силам "общества".

Так, Арендт признавала достижения американской революции, породившей либеральную модель представительного правительства: создание устойчивой конституционной и институциональной основы для гарантий прав и собственности индивидов, установление господства правительства, основанного на согласии народа. Но вместе с тем, Арендт видела в американской революции источник политической атрофии перед лицом частных интересов общества. В этом смысле "Билль о правах" был наиболее значимым. Его целью было защитить частное царство от общественной власти, однако в буржуазном обще-

## *Из истории социальной мысли*

стве, где основная причина коррупции - не колонизация частных интересов общественной властью, а колонизация общественного царства частными интересами, именно общественное царство более всего нуждается в защите. Арендт считала, что для заполнения этой пустоты требуется совершенно иное решение: институциональная и конституциональная основа, предназначенная как *гарантировать общественную жизнь*, так и защищать частные права. Решение поместить все гарантии на сторону частного права привела к тому, что и общественная жизнь была отнесена к частным интересам.

"Буржуазное" качество американской революции привело большинство течений революционной мысли, особенно марксизм, к французской революции как к более высокой модели. Например, в тот же год, когда Арендт написала работу "О революции", Юрген Хабермас (Jurgen Habermas) написал со своей неомарксистской точки зрения эссе "Естественный закон и революция" (*Natural Law and Revolution*), в котором он одобрял *современную* теорию естественного права Руссо, на которой основывалась французская революция, противопоставляя ее *традиционной* теории естественного права Локка, на которой основывалась американская революция (15). Хабермас утверждал, что американская революция была ограничена своей традиционной формой -восстановлением воображаемого прошлого и своим буржуазным содержанием - защитой частного богатства и свободного рынка. Напротив, французская революция была определена *"фундаментально новой системой прав"* (Habermas 1974, p. 87), основанной на сильном чувстве *"участия в... политической общественной жизни"* (там же, стр. 116). Хабермас одобрял ее восходящий к Руссо тезис, согласно которому каждый индивид имеет право участвовать *лично* в творении законов и что система представительства обманывает индивидов относительно того, как их представители выполняют свою работу.

Арендт также признавала достоинства, свойственные именно французской революционной традиции: она обещала свободу и стремилась создать новый политический порядок. Однако в радикализме, обобщенном Руссо и претворенном в жизнь якобинцами, она видела зачатки современного авторитаризма. "Общая воля" стала маской, за которой новый класс политических представителей устроился в оппозиции народу. Они могли бы стать естественными лидерами масс, но революционные органы власти не были ни правительствами народа, ни правительствами, созданными народом. В лучшем случае они были "для народа", а в худшем - являлись узурпацией власти с использованием имени народа.

Арендт объясняла вырождение французской революции не как результат действия внешних причин, а как естественное следствие ее собственных принципов. Такое привилегированное положение *общей воли*

## *Из истории социальной мысли*

(воли, желающей общего добра) над *волей всех* (совокупностью настоящих точек зрения) казалось ей источником коррупции; так как общая воля объявила себя "единственной и неделимой" и могла выражать волю людей только как единого целого:

*"Французское понимание le peuple с самого начала имело оттенок многоголового чудовища, массы, двигавшейся как одно тело и действовавшей так будто она имела единую волю" (OR p. 94).*

Хотя руссоизм и был вдохновлен греческим и римским республиканством, он утвердился как враг всей настоящей общественной жизни. Его принцип - *"интерес целого должен автоматически и действительно постоянно быть враждебным частным интересам граждан" (OR p. 79)* - подавил обмен мнениями. Эта великая попытка объединения с *"народом"* была основана на тезисе, согласно которому о ценности индивидов следует судить исходя из степени, в какой они действуют *против* своих собственных частных интересов, а ее принципом было игнорирование индивидов в их уникальности.

Когда якобинцы облачились в мантию Руссо, сравнивая добродетель с самоотречением, они увидели вероломство и лицемерие везде, в том числе и в себе самих. Революция давала им *"возможность сорвать маску лицемерия с лица... общества, выставить на всеобщее обозрение его гнилость... и показать спрятанное за ней неисторченное, честное лицо le peuple" (OR p. 106)*. Однако все, к чему она привела - это к *лицемерной критике лицемерия*, которую Арендт обнаружила и во *"фронтальном поколении"*.

Из добродетели рождается порок. Арендт утверждала, что сострадание к бедным способствовало упадку революции. Она признавала, что после падения *ancien regime* большинство людей оставались придавленным бедностью и что требовалось второе освобождение - от материальной нужды, так как ничто более эффективно не исключает людей из *"света общественного счастья и свободы"*, чем стремление к удовлетворению материальных потребностей. Как бы то ни было, но общие узы, связывавшие народ и его представителей на первом этапе освобождения, были разорваны и могли быть воссозданы лишь искусственно, посредством того, что Робеспьер назвал *"добродетелью"*. С тех пор сострадание к обездоленным стало движущей силой революционеров, ведущей якобинцев к укреплению их веры в природную доброту бедных, а не в институты правительства, и не позволяло им слышать в *"глазе народа"* ничего, кроме *единодушного "требования хлеба"*.

Анализ недостатков *этой* социальной революции привел Арендт к вопросу: *"Каждая ли попытка разрешить социальный вопрос с помощью политики ведет к террору?" (OR 108)*. Она имела в виду, что причина спада революции лежит в ее уходе от первоначальной и истинной цели (установления свободы) к социальной цели (избавлению от

## *Из истории социальной мысли*

бедности), и исходя из этого утверждала, что всякую *социальную* революцию следует рассматривать с недоверием. Неудивительно, что это вызвало весьма критические замечания марксистов. Однако для Арндт было ясно, что социальный вопрос - вопрос бедности - должен решаться *определенными* средствами (предположительно, совершенствованием управления и ростом благосостояния общества). Проблема же заключается в том, что этот вопрос пытаются разрешить политически.

Провал американской и французской революций указал Арндт третий путь: утерянное сокровище революционного наследия. В Америке она оглядывалась на те собрания в ратушах, которые Эмерсон (Emerson) назвал "*элементами Республики*" и "народными школами", поскольку они олицетворяли истинный дух революции: "создание общественного места, где может быть осуществлена свобода" (OR, p.255). Она видела, что во Франции та же функция выполнялась *societe revolutionnaires* и Секциями Парижской Коммуны, которые родились в процессе выборов представителей в Национальную Ассамблею, но потом перешли к образованию автономной Коммуны. Арндт утверждала, что во всех современных революциях такие органы прямой демократии были созданы снизу и что их следует считать не временными институтами борьбы, а основанием новой формы правительства. Она ссыпалась на Коммуны и Советы в истории современного рабочего класса, характеризуя их как "*пространства свободы*", основанные на "*непосредственном участии каждого гражданина в общественных делах страны*" (OR p. 264).

Арндт сожалела о повторяющемся и при старых порядках, и при новых революционных правительствах подавлении этих "Советов". Однако она признавала, что даже эта традиция Советов была подвержена воздействию внутренних противоречий. Она была не просто подавлена снаружи, но и подорвана изнутри. Главной проблемой Советов, как ее видела Арндт, была их попытка выполнять *социальные* функции наряду с политическими, то есть стараться представлять бедных, осуществлять управление фабриками и регионами, равно как и развивать систему разнообразных форм вовлечения граждан в управление. Ей казалось, что радикальная демократическая организация Советов идеально подходила для утоления народного голода по дебатам, а не для задач представительства и управления, требовавших более иерархических и бюрократических структур. Для Арндт урок был ясен: Советам необходимо отказаться от своих социальных функций.

Даже сама Арндт признавала противоречия, свойственные ее "решению". Она признавала, что любая система Советов будет "*аристократической*" формой правления, управляемой теми, кто имеет "*вкус и способность к тому, чтобы говорить и быть услышанным*". По ее мнению, большинство людей сможет утешиться лишь осознани-

## *Из истории социальной мысли*

ем того, что они способствуют развитию *"самой важной негативной свободы"*, добавленной к классическому наследию христианством - свободы от политики. Другими словами, советы могут изменить *способ*, каким отбираются политические элиты, но не сам факт отбора.

Попытка Арендт описать функцию Советов скорее как политическую, чем социальную, лишь усложнила дело (16). Как может законодательство запретить им говорить об условиях, которые в первую очередь и приводят к образованию этих органов - о нужде, бедности, несчастье. Язык свободы и язык запрета для нее были неразрывно связаны. Несмотря на всю свою критику Руссо, собственная попытка Арендт абстрагировать политику от общества совершенно зеркально отражала аналогичную попытку Руссо: когда граждане Руссо входили в народное собрание, они сталкивались с уже существующим сводом законов, требовавшим от них забыть об их социальном существовании и говорить только как гражданам, присягнувшим служить общему благу. Весь образ действий, состоящий из повелений и запретов, включая запрет на беседу, касающуюся частных интересов, требование того, чтобы всякое обсуждение проходило в форме, предписанной общими законами, а также не последний по значимости запрет партий и фракций оказались условием *"свободы"*. Арендт возвращается к этим предписаниям, когда она настаивает на том, чтобы весь разговор о социальных вопросах должен быть огражден от политики, а также когда она вообще отказывается от функции представительности в своей новой республике.

## **Политика и дружба**

*"Человек потерял свое место в общине, свой политический статус в современной ему борьбе, а его правовая личность, формирующая его действия и являющаяся частью всего того, что ему суждено, осталась с теми качествами, которые обычно могут проявиться лишь в сфере частной жизни и которые должны оставаться сами собой разумеющимися... Со всем, что таинственно дается при рождении и что включает очертания нашего тела и таланты нашего ума, можно адекватно обращаться только при помощи непредсказуемых случайностей дружбы и симпатии или при помощи великого и неизмеримого милосердия любви, выражаемого словами Августина: "Volo ut sis" (Я хочу, чтобы ты был), любви, которая не может объяснить это высшее и непревзойденное утверждение" (ОТ р 301).*

В этом в высшей степени трогательном описании ранимости не имеющих гражданства беженцев, уже не защищенных никакой правовой основой, Арендт вновь, вопреки всяким правилам, обнаружила утверждение любви Августина: *"Я хочу, чтобы ты был"*. Положение со-

### *Из истории социальной мысли*

временных партий, лишенных своего государства, кажется, возвращает то, что цивилизованная политика игнорирует, то, к чему она относится с недоверием, и то, на что она обижается: *"явление различия как такового, индивидуальности как таковой... раздражающее чудо, заключающееся в том, что каждый из нас сделан так как он сделан - единственным, уникальным, неизменяемым"* (ОТ р. 300).

Как бы то ни было, Арндт первой признала деструктивную сторону такого исключения - злопамятство партий.

*"Огромная опасность, появляющаяся в результате существования людей, вынужденных жить вне общего мира, заключается в том, что они отбрасываются назад в период расцвета цивилизации просто из-за их отличия, на основе того, что дано им природой... Опасность в том, что мировая... цивилизация может породить варваров в самом своем центре посредством выталкивания миллионов людей в условия жизни... дикарей"* (ОТ р. 302).

Даже самые просвещенные слои народов-партий, будучи однажды вытолкнутыми из своего места в мире, удаляются за стены нации, поскольку (как в случае с сионизмом) *"люди льнут к своей национальности более отчаянно, когда они потеряли права и защиту, данные им некогда этой национальностью"* (ОТр. 300). Напротив, (как в случае с ассимилировавшимся евреем) поворот к личным качествам и различиям может стать простым эскапизмом, когда индивидам не удается смело встретить негативность мира и забыть, что она появляется не *"от уединения как такового, а от потребности убежать от действительности преследования"* (МДТ р. 23).

Перед лицом двусмысленностей *"братства"* Арндт обратилась к *"дружбе"*, но опять столкнулась с двусмысленностями. Она обращалась не к *"буржуазной"* концепции дружбы с ее оттенками интимности, а к аристотелевской дружбе - *"дружбе не интимно личной, а формирующей политические требования и сохраняющей связь с миром"* (МДТ р.25). Это была дружба граждан, гуманизирующих мир с помощью совместных разговоров о нем - как, например, разговор еврея и немца в нацистской Германии приносит каплю гуманности в мир, ставший бесчеловечным (МДТ р.23) (17). Важность дружбы определенно недооценивается современной политической мыслью, однако Арндт не могла удержаться от наложения на нее бесчисленных условий, правил и ограничений: еврей и немец никогда не должны забывать, что один из них еврей, а другой - немец; они никогда не должны забывать о запретах, которые они нарушают, они не должны основывать свою дружбу на чувстве вины, с одной стороны, и на чувстве неполноценности, с другой; они не должны становиться слишком близкими за счет занятия политикой; и так далее. То, что друзья *должны и не должны* делать, пронизывает весь текст. Даже в той форме, в какой

## *Из истории социальной мысли*

она была описана в пьесе Лессинга "Натан мудрый" (Lessing "Nathan the Wise") (1769) - которую Аренд считала эталоном - дружба была неадекватна этой задаче. Чем утверждение Натана *"Я-человек"* в ответ на команду *"Шагай плотнее, еврей"* отличается от уклонения, а его призыв *"Будь моим другом!]"* от минуты пафоса? Представление о дружбе как о трансцендентальных политических узах не могло противостоять агонии этой связи (18). Проблема заключается в том, что дружба может содержать все виды политических материй.

Арендт думала, что именно в *"сфере просто данного"* - индивидуальности, уникальности, единственности, факта рождения как такового - она нашла ограничение тоталитаристического всемогущества. Арендт переформулировала экзистенциально-теологическое утверждение Святого Августина:

*"Начало, прежде чем оно становится историческим событием, - высшая способность человека; политически оно идентично человеческой свободе. Initium ut esset homo creatus est - "Чтобы было начало, создан человек", сказал Августин. Это начало гарантировано каждым новым рождением; это действительно каждый человек" (ОТрр. 478-9).*

Но что же такое *"сфера просто данного"*? Ни *"очертания нашего тела"*, ни *"таланты нашего ума"* не являются *"всего лишь существующими"*, так как оба они социально значимые характеристики. Более того, между индивидами нет *само собой разумеющихся* различий, так как каждое признание различия подразумевает всеобщность. Различия между черным и белым, мужчиной и женщиной, преступником и уважаемым человеком, умным и глупым становятся различиями только тогда, когда раса, пол, девиантность и умственные способности становятся социально значимыми категориями. Общество проявляется уже в дифференциации людей на отдельные личности; действительно, такая дифференциация является достижением буржуазного гражданского общества.

То, что общество может индивидуализировать, равно как и смешивать в однородную массу - то есть то, что оно принимает дифференциацию, равно как и подавляет ее - не входило в арендтовское царство возможностей. Общество оказалось зафиксированным и неизменным - оно оказалось единственной вещью (и какой важной вещью), которую индивиды не могут переиграть, которую они не в силах изменить, не в силах революционизировать. Общество оказалось предельной границей человеческой свободы и способности к "началу". Возможно, рассматривать свободу как бегство от общества свойственно сознанию изгнанника.

## *Из истории социальной мысли*

### **Заключение**

Если каждая из нитей политического взгляда Арендт подпорчена, то маловероятно, что и сама ткань окажется прочной. На более общем уровне, однако, мне видятся три взаимосвязанных причины крушения проекта Арендт, имеющие более тесное отношение к заблуждениям современной политической мысли. Первая - это то, что Арендт польстилась на *внешний вид политики как сферы абсолютной свободы*, в противоположность которой реальный мир мог оказаться лишь насилием над самой свободой. Во-вторых, для того, чтобы построить "политическое" как царство абсолютной свободы, Арендт должна была санкционировать *абстрагирование политики от общества и всякого социального детерминирования*. В этой нео-кантианской традиции политика была лишена эмпирической сущности, а общество - практического действия. В-третьих, превратив политику в вечный идеал, для того чтобы по нему оценивать современную политику, Арендт *противопоставила политическую мысль историческому сознанию*. Видение политики как Града Божия лишило ее исторического времени, в котором находится Город Человека.

В понимании Арендт связь между политикой и обществом была перевернута вниз головой. Политика оказалась вечной идеей, осознанием положения человека, и задачей философа было достичь совершенства в этой идее. Общество оказалось чем-то, что поднимается и опускается в историческом времени, и задачей философа было узнавать совершенство его материи. В этой двойственной концепции идеализма политики и материализма общества Арендт сама стучалась в открытую дверь - она отражала господствующие условия, а не бросала им вызов. Маркс первым сформулировал эту двойственность в своей работе о "Еврейском вопросе". Пожалуйста, смиритесь с длинной цитатой:

*"Политическая революция, которая... сделала политические дела делами народа, а политическое государство - делом всех... упразднила политический характер гражданского общества... <u>разложила гражданское общество на его основные элементы... Она освободила политический дух... от его связи с гражданской жизнью и сделала его в принципе независимым от этих частных элементов гражданской жизни... Завершение идеализма государства было одновременно и эмансипацией материализма гражданского общества... Политическая эмансипация была одновременно и эмансипацией гражданского общества от политики и даже от подобия общего содержания... Образование политического государства и разложение гражданского общества на независимых индивидов, чьи отношения регулируются законом... сопровождалось одним и тем актом... Человек как член граж-*

## *Из истории социальной мысли*

донского общества - неполитический человек - обязательно оказывается естественным человеком... Абстрактное понятие политического человека хорошо сформулировал Руссо: "Кто бы ни осмеливался взять на себя ответственность основать народные институты, должен чувствовать себя в состоянии изменить, фактически саму человеческую природу, переделать каждого индивида... в часть чего-то большего, чем он сам... заменить ограниченное и нравственное существование на физическую и независимую жизнь... Короче говоря, его задача - взять у человека его собственную силу и в обмен дать ему чужую, которой он может пользоваться только с помощью других людей" (Marx, *On the Jewish Question*, in R. Tucker (ed), *The Marx-Engels Reader*, Norton, 1978, pp. 45-46).

Эта цитата заслуживает тщательного анализа, поскольку она очень хорошо объясняет основы политического идеализма, выдвинутого Арендт. Вслед за Гегелем Маркс пытался понять разделение политики и экономики, характеризующее социальные отношения в современный период. Экономическое оказывается в своей фетишизированной форме сферой естественного детерминирования, где индивиды уже не носители экономических отношений, и где действие подчинено структуре. И наоборот, политическое в своей фетишизированной форме оказывается сферой абсолютной свободы, где индивиды • самоопределяющиеся субъекты, не сдерживаемые потребностью, а структура подчинена действию. Именно этот разрыв связи субъект-объект, свободы и необходимости на отдельные сферы Арендт и не могла ни постичь, ни преодолеть, когда она пыталась из элементов античной и современной политической жизни синтезировать свое видение политики как царства свободы.

\*\*\*

1. Bonnie Honig. *Political Theory and the Displacement of Politics*, Cornell 1993, p. 77.
2. См. ее "Tradition and the Modern Age" in *Between Past and Future*, pp. 17-40.
3. См. "The Concept of History: Ancient and Modern" in *Between Past and Future*, pp. 41-90.
4. Например, Маркс сам подчеркивает то, что историю творят индивиды, и он не является неким таинственным и абстрактным историческим действием. Он пи сал: "История не делает ничего... Это человек обладает и борется: "история" - это не отдельная личность, использующая человека для своих собственных целей; история - это не более чем деятельность человека, преследующего свои цели" (*Holy Family* ed. Z Jordan, Nelson 1972, p. 192).
5. См. Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt: For Love of the World*, Yale, 1982.
6. Доказательства того, что представительное правительство было основано на фундаментально неверной форме политики, Арендт обнаружила в дискуссиях по поводу различных форм представительности: должны ли представители действовать в соответствии с инструкциями, полученными от своих избирателей (*mandat imperatif*) или же однажды избранные должны до следующих выборов быть правителями тех, кто их избрал. Эта проблема, соотносящаяся с революционным учением о праве людей давать указания своим представителям, а так же с буркеанским (Burkeian) учением о парламентарной независимости от народа, по мнению Арендт, была неразрешимой. Если представители связаны инструкцией, они должны стать посланниками или экспертами, платными агентами

## *Из истории социальной мысли*

тех, кто не может или не хочет заниматься общественными делами. Если же они независимы, то идея, что *"вся власть находится в руках народа"*, верна лишь в день выборов, после которого вновь воцаряется различие между правителями и управляемыми, а общественные дела вновь становятся привилегией немногих. Арендт казалась, что эта "дилемма" была в принципе неразрешимой в рамках представительного образа мыслей. Арендт отличала форму представительного правительства, действующего в Британии, от представительных правительств на континенте, подчеркивая при этом относительную стабильность британской двухпартийной системы и противопоставляя последнюю многопартийным системам, характеризующим упадок государств-наций на континенте. По мнению Арендт, различие между ними заключалось в том, что в многопартийной системе имело место такое разделение государства и партии, что государство стояло над несопоставимыми с ним партиями и утверждало, что оно представляет нацию как целое; тогда как двухпартийная система объединяла государство и нацию в том смысле, что правящая партия была и представительной, и правительственной. Поскольку многопартийное правительство было сформировано посредством партийных альянсов, то ни одна партия не могла взять на себя ответственность за правительство; следовательно, партии никогда не выходили за конкретные интересы, которые они представляли для того, чтобы стать партиями правительства - партиями, управляющими общественными делами народа как единого целого. Тогда эти общественные дела были монополизированы исполнительной властью государства и оказались вне пределов досягаемости партий и граждан, которых эти партии представляли.

7. Важно отметить, что Арендт не была обычным теоретиком "элиты" или *"массового общества"*, хотя она и правительствовала эти понятия. По ее мнению, та кой результат не был предопределен врожденной глупостью или послушностью масс, а был основан на противоречиях представительной системы.
8. Арендт утверждала, что в тоталитарных режимах все функции были дублированы или размножены в несколько раз между враждующими ветвями власти; на меренно поддерживалась смутность порядка, так как основной обязанностью чиновников было исполнять волю лидера; перемещающиеся центры власти вращались вокруг загадки Воли Лидера. На фоне постоянных изменений во власти беспокойство и нестабильность стали правилом, те же настроения разделяло и население. Огромное количество передаточных ремней власти и запутанность иерархии разрушали всякое чувство ответственности. Постоянные увольнения, повышения и понижения по службе затрудняли выполнение совместной работы и накопление опыта. В этом *"чуждовацинном безумии"*, основанном на перенест ве движения перед государством, государственная машина была не более чем витриной, украшенной привлекательными бюрократами, чьей основной функцией было служение движению.
9. Это противоречие проявилось, по крайней мере, в двух формах. Во французской модели колонии были включены в качестве провинций во французскую нацию, сами колонизированные народы становились французами и посылали своих представителей в Национальную Ассамблею. В сравнении с французами британские империалисты поощряли самоопределение народов, поскольку вместо того, чтобы брать управление ими на себя, они использовали местные племенные власти в качестве проводников своих указов. Такой порядок усиливал как новое империалистическое сознание превосходства "высших пород" над "низшими", так и уважительное отношение к африканским обычаям, которое испытывали старомодные государственные деятели, верившие в то, что ни одна нация не имеет права навязывать свой закон другим народам. Однако обе модели империализма скрывали тот факт, что по существу колониями управляли при помощи полицейских мер, целью которых была экономическая и военная эксплуатация, а также то, что закон и представительность были примечательны своим отсутствием.
10. Резонанс этого анализа должен был быть очевидным после второй мировой войны, когда вместе с крушением первой из западных империй, а затем и Советского Союза, прежде антиимперские виды национализма приняли форму этнической и общинной ненависти.
11. Не одна Арендт видела слабость принятого либералами мировоззрения. Защищая Гегеля от предъявленного ему либералами обвинения в том, что он был ин-

## Из истории социальной мысли

теллектуальным предтечей фашизма, Герберт Маркузе отметил подобную вещь и в отношении Арендт. Согласно его словам, национал-социализм представлял собой захват государства наиболее влиятельными заинтересованными сторонами гражданского общества - корпорациями, трестами и картелями - которые использовали его, чтобы подчинить экономику нуждам монополистического производства, уничтожить рабочий класс и прочие оппозиции и вести захватнические войны. Нацистское "государство" стало именно тем, против чего предостерегал Гегель - инструментом в руках небольшой части гражданского общества, использующей его для того, чтобы вселять страх в остальные (Marcuse, *Reason and Revolution* RKP, 1968, p. 216). Франц Ньюман (Franz Neumann) также считал, что гегельянство было несопоставимо с немецким мифом о расизме, так как государство Гегеля подразумевало благоразумие - то есть индивидуальные права, правление закона и беспристрастную бюрократию, действующие на основе рациональных и прогнозируемых норм. (Neumann, *Behemoth*. 1942 pp. 69-73). Не может быть большего контраста с *Führerprinzip*, чем это учение о рациональном государстве. Карл Шмитт представил проблему в высшей степени лаконично, написав, что в день прихода Гитлера к власти "*Гегель, так сказать, умер*" (Schmitt, *Slaat, Bewegung, Volk, Hamburg*, 1933 p. 32).

12. Арендт пишет, как все функции были увеличены в несколько раз и распределены между враждующими властями; порядок был смутным, так как основной обязанностью чиновников было исполнять волю Лидера; перемещающиеся центры власти вращались вокруг загадки Воли Лидера; огромное количество передаточных ремней власти и запутанность иерархии уничтожали чувство ответственности; постоянные увольнения, повышения и понижения по службе затрудняли до невозможности построение бюрократической организации.
13. То, что для Арендт в "политическом" выделяется как сфера свободы, в постмо-дернизме оказывается источником его потенциальных авторитарных возможностей: граждане забывают о своих личных, интересных только им, фрагментарных заботах и занимаются делами, интересующими все государство как целое, где единственное дело - общественное.
14. Подчеркивая упадок общественной жизни в наше время, Арендт не умаляла значения личной свободы или личного счастья, поскольку именно в них кроется та сфера частной жизни, которая необходима для общественной жизни, - сфера, в которой мнения индивидов появляются на свет до того, как ими обмениваются.
15. Jürgen Habermas, "Natural Law and Revolution" in *Theory and Practice* (Heinemann 1974).
16. Уолин (Wolin), как и другие, утверждает, что она лишила Советы их материальной сущности. О чем же еще они должны были говорить, кроме как о социальных проблемах народа?
17. Нам представляется, что такое же чувство прекрасно описано в работе "Жизнь евреев в средние века" (*Jewish life in the Middle Ages*) Израэля Абрахамса (Israel Abrahams), где он открывает "удивительное явление" дружбы между евреями и христианами в досовременном периоде - на фоне всех запретов, исходящих и от еврейского, и от христианского законов.
18. Как подчеркивает Джиллиан Роуз (Gillian Rose), представление Арендт о дружбе было ближе к латинской *amicitia*, чем к греческой *philia*: в то время как по следняя выражает политические узы между гражданами, первая характеризует ся "*избирательностью и коварством; это узы столь же политические, сколь и социальные*" (Rose, *Broken Middle* p. 235).

Пер. с англ. М. Добряковой.