

ПРОБЛЕМА СООТНОШЕНИЯ ПОЛИТИКИ И МОРАЛИ В ФИЛОСОФИИ ХАННЫ АРЕНДТ

Ю.О. Маликова

Соотношение этики и политики традиционно рассматривается как проблема адекватности критериев морали, т.е. способов оценки действия с позиций существующих в обществе норм, сфере политической деятельности. Применима ли в политике логика индивидуальной, частной морали или же ей присущи собственные формы регуляции?

В истории политической мысли можно найти два противоположных варианта ответа на этот вопрос. Для приверженцев влиятельной традиции инструментального рационализма, восходящей к философии Просвещения, мораль не является необходимым условием политики: система политических институтов представляет собой некий механизм, успешное функционирование которого ведет к разрешению социальных конфликтов. При этом нравственные характеристики лиц, осуществляющих управление, не играют особой роли: значима не нравственная определенность политического действия, а единственно его результативность. Воистину важными для политика считаются профессиональная компетентность, специальные знания, а также личные качества, обеспечивающие ему поддержку масс (например, харизма). Принципиальность в политике, выражающая внутреннее моральное достоинство личности, трактуется как нечто излишнее, порой даже вредное, и политический поступок выводится за пределы действия критериев индивидуальной морали*.

Принципиально иной точки зрения придерживаются сторонники нормативного подхода, настаивающие на подсудности политического действия суждениям морали. По их мнению, нравственный закон един для всех. Весьма показательным в этом плане следующее высказывание В.С.Соловьева: «Недопустимо отделение политики от нравственности, так как это мешает прилагать к ней высшие требования жизни... Здоровая политика — искусство наилучшим образом осуществлять нравственные цели в делах народных и международных» [Соловьев 1989: 260].

Тем не менее, есть философы, которых не удовлетворяет ни одна, ни другая позиция. Именно к данной категории, как мне кажется, и принадлежит Х.Арендт. Сущность ее представлений о политической сфере и политическом действии в их соотношении с моралью и составляет предмет настоящего исследования.

* * *

В своих работах Арендт неоднократно высказывала сомнения в применимости к политике абстрактных гуманистических норм и универсалий, тем более что многие из них обнаружили свою полную беспочвенность в свете событий первой половины XX в. В частности, это произошло с концепцией прав человека, строящейся на допущении о существовании отдельной человеческой особи: она «рухнула в тот самый момент, когда те, кто исповедовал веру в нее, впервые столкнулись с людьми, которые действительно потеряли качества и

МАЛИКОВА Юлия Олеговна, аспирантка философского факультета МГУ им. М.В.Ломоносова.

* Подобный подход зачастую обосновывается искусственностью универсальных ценностей. Так, М.Вебер пишет: «Разве есть правда в том, что хоть какой-нибудь этикой в мире могли быть выдвинуты содержательно *тождественные* заповеди применительно к эротическим и деловым, семейным и служебным отношениям, отношениям к жене, зеленщице, сыну, конкурентам, другу, подсудимым? Разве для этических требований, предъявляемых к политике, должно быть действительно так безразлично, что она оперирует при помощи весьма специфического средства — власти, за которой стоит *насилие*?» [Вебер 1990: 694].

определенные отношения, за исключением того, что они биологически еще принадлежали к роду человеческому. Но мир не нашел ничего священного в голой абстракции 'быть' человеком" [Арендт 1996: 400]. Однако рационально-механистические и "объективные" объяснения, исходящие из толкования политики как сферы взаимодействия политических объектов, тоже не приемлемы для Арендт. В ее восприятии, отмечает Е. Минних, "люди всегда явлены как субъекты и не могут рассматриваться как объекты, если только мы ценим свободу" [Hannah Arendt 1989: 135].

Свобода — центральное понятие политической теории Х. Арендт. "Свобода как внутреннее качество, — читаем мы в "Истоках тоталитаризма", — тождественна способности начинать и творить новое, подобно тому как свобода в качестве политической реальности тождественна существованию некоторого пространства между людьми для их самочинного движения" [Арендт 1996: 614]. Уже в этом замечании, прозвучавшем в раннем сочинении Арендт, выражено двойное понимание свободы, развитое далее в "Vita activa, или о деятельной жизни". Свобода, по Арендт, есть способность "приводить в движение новое", но этой способностью человек, несмотря на то что обладает ею с рождения, может никогда не воспользоваться, ибо инициатива "не вынуждена никакой необходимостью, как вынуждена работа, и не спровоцирована в нас стремлением к успеху и перспективой полезности" [Арендт 2000: 230]. Вместе с тем свобода — это пространство, внутри которого находит свое политическое воплощение способность к действию и речи. "Свобода, где бы она ни существовала в качестве осязаемой реальности, — подчеркивает Арендт, — была пространственно ограничена" [Arendt 1977a: 275]. И хотя истолкованная подобным образом свобода соотносится в теории Арендт не с универсальным равенством*, но с равенством избранных, или элиты, оно, тем не менее, предстает необходимым условием реализации политической способностей.

Определяя сферу осуществления свободы, Арендт отталкивается от утраченного полисного восприятия политики [Арендт 2000: 33]. "Из родов деятельности, которые можно встретить во всех формах человеческого общения, только две считались собственно политическими, а именно действие и речь, и только они полагают основание той 'сфере дел человеческих'... из которой исключено все принудительное или хотя бы просто утилитарное" [Арендт 2000: 34-35]. Принудительное, т.е. вырастающее из необходимости, при этом вытесняется в сферу частного, или приватного. Другими словами, сферой действия свободы, понятой как способность, выступает публичное пространство; при его отсутствии свобода не актуализируется, и на смену общности людей приходят массы — основной источник и условие тоталитаризма.

Предтоталитарная ситуация, по мнению Арендт, складывается тогда, когда "мы имеем дело с людьми, которые в силу либо просто их количества, либо равнодушия, либо сочетания обоих факторов нельзя объединить ни в какую организацию, основанную на общем интересе". Разобщенность — отличительная особенность масс: "Главная черта человека массы не жестокость и отсталость, а его изоляция и нехватка нормальных социальных отношений" [Арендт 1996: 422]. Иначе говоря, уже в самих истоках тоталитаризм полагается чем-то противоположным политическому, определенному в понятиях совместности и общности.

Тоталитаризм не политичен по природе, и потому попытка сузить сферу публичной общности вплоть до полного уничтожения всякой свободы и сведения многообразия волю к одной общей не противоречит логике тоталитарного правления. Тотальное господство, замечает Арендт, "стремится привести бесконечное множество весьма разных человеческих существ к одному

* "Свобода в позитивном смысле, как свобода действий и мнений, возможна только среди равных, само же равенство никоим образом не является универсальным принципом, будучи приложимо только с определенными ограничениями и прежде всего в некоторых пространственных границах" [Arendt 1977a: 275].

знаменателю”, искоренить саму самопроизвольность, спонтанность как особенности человеческого поведения и превратить человеческую личность “в простую вещь” [Арендт 1996: 568-569]. В подобном обществе приравнивание политиков к функционерам оправдано: “По сути, тоталитарный вождь есть ни больше и ни меньше как чиновник от масс, которые он ведет; он вовсе не снedaемая жадой власти личность, во что бы то ни стало, навязывающая свою тираническую и произвольную волю подчиненным. Будучи, в сущности, обыкновенным функционером, он может быть заменен в любое время” [Арендт 1996: 432].

Исследуя причины постоянных сбоев системы советов, т.е. “спонтанно образующихся в ходе революций органов подлинной политической свободы”, Арендт предлагает свою, принципиально отличную от “функционалистских” интерпретацию политического деятеля: “Фатальная ошибка Советов всегда состояла в их неумении четко ограничивать участие в публичных делах от управления вещами” [Arendt 1977a: 273]. Администрирование, по Арендт, есть функция государства лишь постольку, поскольку отвечает нуждам общества, но, как и все относящееся к сфере необходимости, оно ни в коей мере не является политическим. И далее: “Люди, которым доверяли и которых выдвигали из своей среды, отбирались по политическим критериям — за их надежность, личную честность, независимость суждений, часто за физическое мужество. Но обладая полным набором политических качеств, эти люди не могли не потерпеть неудачу, когда брались за управление. Ибо качества государственного деятеля, или политика, и качества менеджера, или администратора, не только не тождественны, но и очень редко сочетаются в одном и том же человеке. Одни предполагают умение обращаться с людьми в области человеческих отношений, принципом которой выступает свобода, другие — знание, как управлять вещами и людьми в сфере жизни, принципом которой является необходимость” [Arendt 1977a: 274]. Из этого следует, что нормы прикладной морали, связанные с вопросами управления, никак не раскрывают проблематику взаимоотношений морали и политики.

Таким образом, мы видим, что основные установки Арендт не укладываются ни в один из упомянутых выше ответов на вопрос о соотношении морали и политики. От сторонников нормативных трактовок ее отличает подчеркивание приватного характера моральной деятельности, а также отвержение универсалий, в т.ч. этических; от приверженцев инструментально-рационалистического подхода — акцент на свободе как центральной для понимания политики категории. Свой вариант решения Арендт находит в известной этизации политической теории, к которой ее подводит критика политических и философских теорий, обозначенных ею словом “традиция”.

* * *

Метод Арендт состоит не в том, чтобы придумать новый термин и ввести его в научный обиход. Вместо этого, как верно замечает М.Канован, “она стремится найти в существующем языке больше нюансов значений, чем мы обычно употребляем, используя слова как синонимы”. С ее точки зрения, “само существование терминов подтверждает, что опыт, который они описывают, был известен нашим предшественникам, даже если мы перестали его замечать” [Сапован 1974: 10]. Такой исходный опыт Арендт видит в политической практике полиса, а причину его забвения — в воздействии традиции.

Анализируя “традицию” осмысления политической сферы, Арендт обращает внимание на несколько “ценностных переворотов” в понимании соотношения между двумя модусами человеческого бытия — деятельным и созерцательным (*vita activa* и *vita contemplativa*), а также между тремя составляющими *vita activa* — созданием, действием и трудом. Именно вследствие этих “переворотов”, по ее мнению, характерный для полиса взгляд на политическую деятельность как в сущности свободную в современной политике окончательно утратил свое значение.

Самый первый и фундаментальный “переворот” Арендт связывает с выдвиганием на первый план жизни созерцательной (*vita contemplativa*). Этот “переворот”, считает она, был обусловлен не столько христианством, которое лишь закрепило его, сколько влиянием классической философской традиции*. Данная традиция “открыла, что созерцание... есть независимая от мышления и рассуждения способность”, и это открытие “вплоть до Нового времени задавало тон как метафизической, так и политической мысли” [Арендт 2000: 25]. Способность созерцать вечное в окружающем человека изменчивом мире, нашедшая выражение в философии, не только не может развернуться в политической деятельности, но требует ухода от любой деятельности, нуждается в ненарушимом абсолютном покое. Получить опыт вечности можно лишь после удаления из сферы дел человеческих — фиксацию такого понимания Арендт обнаруживает в метафоре пещеры Платона, символизирующей стремление ищущего истину убежать из “пещеры” совместной жизни и деятельности людей.

Ущербоность подобного подхода заключается для Арендт в том, что он затушевывает специфику каждого отдельного типа деятельности в рамках *vita activa*: “Примат, признаваемый в традиционной иерархии за созерцанием, стирает структуры и различия внутри *vita activa*, оставляя их без внимания, и... это положение вещей не изменилось после крушения традиции в Новое время и перевертывания завещанного традицией порядка усилиями Маркса и Ницше” [Арендт 2000: 26]. Такая нечувствительность политической философии к специфике составляющих *vita activa* привела к неизбежной путанице, применению критериев одного вида деятельности к другой, а также к утрате первоначального представления о политике как о пространстве выражения свободы. При этом последняя тоже изменила своему исходному смыслу и стала пониматься не как совместное действие, но как свобода воли. Но главным следствием данного переворота явилось то, что политика начала оцениваться с принципиально неполитической точки зрения, а именно с позиции философов и, позднее, церквей.

Второй значительный “переворот” Арендт датирует Новым временем, когда традиция политической философии меняет свое направление и через отрицание *vita contemplativa* приходит к теоретическому признанию важности *vita activa*. Но и это признание не приводит к постижению истинной сущности политического; обращение к *vita activa* оказывается односторонним, и политическая мысль увязает в новых коллизиях. Первой получает признание деятельность в форме *создания*, и в политическую философию вводится образ мышления ее субъекта — *homo faber*. Но затем *homo faber* начинает утрачивать свои позиции, и на первый план выдвигаются ценности и стандарты *animal laborans* — субъекта *труда*.

В тот же период происходит еще один важнейший сдвиг в политической теории — ее поворот к модели домохозяйства. Стержневым положением политического опыта античности было строгое разделение между полисом и домашним хозяйством, между приватной и публичной жизнью граждан, и “никакой деятельности, служащей лишь цели жизнеобеспечения и поддержания жизненного процесса, не было дозволено появляться в политическом пространстве” [Арендт 2000: 49]. В понимании древних греков естественная совместная жизнь порождалась необходимостью, тогда как пространство полиса было областью свободы. Связь между этими областями — домашнего хозяйства и полиса — заключалась лишь в том, что удовлетворение нужд внутри домашнего хозяйства создает условия для свободы в полисе.

Тот факт, что человек не может жить вне общества, предстал с точки зрения полисного мышления не как специфически человеческая особенность, а как черта, присущая животному миру. Совместное существование людей воспринималось как ограничение, обусловленное нуждами биологической жизне-

* Согласно Арендт, начало этой традиции было положено в учениях Платона и Аристотеля, а конец — в теории К.Маркса [Arendt 1977b: 17].

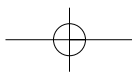
деятельности. Именно для удовлетворения этих нужд и возникали организации людей, опиравшиеся, подобно фратрии или филе, на природно-естественное начало — семью и кровное родство. Такие организации трактовались как до-политические, или не политические вовсе. Политическими признавались лишь те организованные сообщества людей, которые основывались на свободе.

Политика нуждается в свободе от необходимости, она требует свободного времени, которое человек может посвятить подлинно свободной деятельности. Как подчеркивает Арендт, “полис отличался от сферы домашнего хозяйства тем, что в нем жили лишь равные, тогда как порядок домохозяйства опирался как раз на неравенство” [Арендт 2000: 43]. Равенство понималось как участие в общем публичном пространстве, где каждый “равный” выражал свою уникальную индивидуальность и стремился достичь бессмертия, деянием и речью доказав, что он является лучшим среди лучших. В отличие от домашнего хозяйства, “бытие свободным в полисе исключало как господство, так и подневольность” [Арендт 2000: 43-44].

Дистанция между приватным и публичным поддерживалась и в средневековье — в форме христианского противопоставления сфер мирского и религиозно освященного, но с приходом Нового времени представление об их принципиальном несходстве оказалось размыто. “Для нас, — замечает Арендт, — само собой понятно отсутствие строгого отличия этих вещей друг от друга, потому что от истоков Нового времени всякий национальный организм и всякое политическое общественное образование мы понимаем в образе семьи, представляя ведение и упорядочение всех дел и каждодневных занятий по типу гигантски разросшегося аппарата домашнего хозяйства. Научная мысль, отвечающая этому ходу событий, называется уже не наукой политики, а ‘национальной экономией’, народным хозяйством или ‘социальной экономией’, и все эти выражения указывают на то, что мы по сути имеем дело с некоего рода ‘коллективным домохозяйством’. То, что мы именуем сегодня обществом, есть фамильный коллектив, который экономически понимает себя как гигантскую сверхсемью, а его политическая форма организации образует нацию” [Арендт 2000: 39]. В результате был утрачен смысл полисного противопоставления свободы и необходимости, необходимость вторглась в область политики, и социальный вопрос занял центральное место среди политических. В политическую теорию вошло понятие общества, равенство стало трактоваться как равенство членов семьи под деспотическим господством ее главы, а отношения господства и подчинения начали восприниматься как имманентные политической сфере.

Не менее существенные последствия для политической теории имела и ее переориентация сначала на *homo faber*, а затем — на *animal laborans*. Именно с этой переориентацией Арендт связывает проявление двух важнейших политико-философских аргументов, направленных на защиту насилия.

Первый аргумент, восходящий к логике *создания*, состоит в оправдании средств целью. Созданию неизбежно сопутствует насилие, ибо вещи — не свободный дар природы; необходимый материал должен быть силой добыт из окружающей среды. Другой обязательный атрибут создания — ориентация на модель, которая предшествует изготовлению. Модель обладает постоянством, она привлекается вновь и вновь при производстве однотипных вещей. В отличие от *действия*, создание предполагает отделение замысла от исполнения. При этом воспроизведение фиксированной модели оказывается целью, а насилие понимается как средство, оправданное конечным результатом. Трактую действие как одну из форм изготовления, современная терминология “делает почти невозможным даже просто говорить о вопросах политики, не пользуясь категорией цели-средства”. Но такой подход, согласно Арендт, чреват роковыми последствиями: “До тех пор, пока мы воображаем, что движемся внутри политической сферы в смысле категории цели-средства, мы едва ли будем в состоянии удержать кого бы то ни было от использования любых средств для достижения признанных целей” [Арендт 2000: 304].



Второй аргумент, обусловленный приданием политического статуса *труд*, заключается в толковании насилия как естественного выражения борьбы за жизнь и сохранение рода. Об отношении Арендт к этому аргументу однозначно свидетельствует следующее ее замечание: “Ничто, на мой взгляд, не может быть более опасным теоретически, чем традиция органической мысли в политических вопросах, интерпретирующая силу и насилие в биологических терминах*... Пока мы говорим [о политике] на неполитическом, биологическом языке, защитники насилия могут апеллировать к тому неоспоримому факту, что в царстве природы, разрушение и создание — две стороны одного и того же естественного процесса” [Arendt 1970a: 172]. Органические метафоры, по ее мнению, способны лишь “распространить насилие” [Arendt 1970a: 172].

Предлагая собственную интерпретацию насилия, Арендт отталкивается от своего понимания сущности “власти”. “Если мы обратимся к дискуссии о власти, — отмечает она, — то вскоре обнаружим, что теоретики политики, как левые, так и правые, сходятся в том, что насилие есть не более чем наиболее крайнее выражение власти” [Arendt 1970b: 35]. Но определение власти через отношения господства и подчинения не является, с ее точки зрения, непреложным и единственно верным: “Существует другая традиция, не менее старая: когда афинский полис называл свое политическое устройство исономией или когда римляне определяли собственную форму правления как *civitas*, они исходили из иного понимания власти и закона, не сводя их к отношениям приказа и подчинения и не отождествляя власть с управлением, а закон — с приказом” [Arendt 1970b: 40]. В рамках этой традиции власть предстает воплощением “человеческой способности не просто действовать, а действовать совместно” [Arendt 1970b: 44]. Очевидно, что в таком случае власть принадлежит группе (и сохраняется лишь до тех пор, пока группа действует вместе), но не индивиду. Человек может называться обладателем власти только в том смысле, что “его поддерживает определенное число людей и он действует от их имени” [Arendt 1970b: 44].

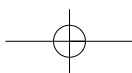
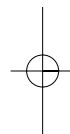
Одной из возможных причин, почему подобное толкование власти осталось незамеченным, Арендт считает известную терминологическую путаницу. Проясняя ее, исследовательница проводит различие между понятиями власти, силы и насилия. В ее трактовке “сила” есть естественное качество (от рождения люди наделены разной силой), “присущее объекту или индивиду... которое может проявляться в отношении других, но которое, в сущности, от них не зависит” [Arendt 1970b: 44]. В свою очередь, основной характеристикой насилия является инструментальность. Будучи орудием, позволяющим увеличить естественную силу, оно может использоваться не только группой, но и одиночкой. В этом, по мнению Арендт, и состоит “одно из наиболее очевидных различий между властью и насилием”: власть всегда нуждается в приверженцах, тогда как насилие может обойтись без них [Arendt 1970b: 42].

Тенденцию к отождествлению насилия и власти Арендт объясняет спецификой самой политической практики, а именно тем, что насилие и власть гораздо чаще встречаются в “комбинации”, нежели в “чистой и, следовательно, крайней форме” [Arendt 1970b: 46-47]. Но эти два феномена не тождественны, что отчетливо обнаруживается во время революций. В периоды нестабильности армии — важнейший инструмент государственного насилия — зачастую отворачиваются от законных властей и становятся на сторону подлинной Власти. “Там, где приказам больше не подчиняются, орудия насилия не работают”, и на первый план выходят “позиция и, конечно, численность сторонников” [Arendt 1970b: 49].

Таким образом, в основе государства и его институтов лежит не насилие, а власть**. Более того, представление, будто насилие укрепляет власть, полностью искажает суть дела. “Насилие, — замечает Арендт, — способно разрушить власть. Но что никогда не может возникнуть из него, так это власть”

* Именно в этой традиции Арендт, в частности, видит истоки расизма [см. Arendt 1970a: 172-173].

** “Сущностью всех правительств в действительности является власть, а не насилие” [Arendt 1970b: 51].



[Arendt 1970b: 53]. Насилие указывает на утрату власти, и чем шире оно используется, тем меньше остается власти: “Правление чистым насилием начинается тогда, когда власть потеряна” [Arendt 1970b: 53]

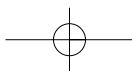
При всем том Арендт не отрицает, что насилие обладает определенным позитивным смыслом — как дополитическое средство установления политического порядка. “Все формы правления, — подчеркивает она, — имеют свой подлинный и наиболее легитимнейший источник в стремлении человека освободить себя от необходимости, сопряженной с процессом жизнедеятельности его организма, и люди достигают такого освобождения, насильственно принуждая других нести на себе это бремя” [Arendt 1977a: 114]. Именно в необходимости, теснящей всех смертных, видит Арендт реальное оправдание насилия — “силой люди избавляются от накладываемой на них жизнью необходимости ради свободы мира” [Arendt 2000: 42]. Насилие уходит корнями в требования самой жизни, и “лишь развитие технологии (а не политической мысли как таковой) опровергло старую и неприглядную истину, что только насилие и господство над другими могут сделать человека свободным” [Arendt 1977a: 114]. Но в качестве элемента политической жизни насилие, если принять предлагаемую Арендт трактовку политической деятельности, смысла не имеет.

* * *

Развивая свою концепцию, Арендт стремится восстановить забытое значение политической деятельности как не просто сферы свободы, но и того пространства, где проявляются достоинство и личностная уникальность человека. Уникальность — одна из важнейших посылок политической теории Арендт. Ее позиция состоит в том, что, хотя любой объект органического и неорганического мира обладает специфическими чертами, только “в человеке особость, разделяемая им со всем сущим, становится уникальностью”. “Речь и действие, — отмечает она, — суть деятельности, в которых выступает эта уникальность. Говоря и действуя, люди активно отличают себя друг от друга вместо того, чтобы просто быть разными; они модулы, в которых выступает сама человечность” [Arendt 2000: 229].

В представлении Арендт уникальность — это выражение не того, *что* есть человек, т.е. не совокупности неких физических и психологических качеств, а того, *кто* он есть. “Действуя и говоря, люди всякий раз обнаруживают, *кто* они суть, активно показывают личную неповторимость своего существа” [Arendt 2000: 234]. Принципиальное различие между *кто* и *что* она видит в возможности контролировать их проявления. Мы в состоянии держать под контролем свои дарования, таланты и недостатки, но “собственное личное *кто* всякого человека ускользает от нашего контроля, непроизвольно обнаруживаясь во всем, что мы говорим или делаем” [Arendt 2000: 234]. Вместе с тем “язык, когда мы хотим использовать его как средство для описания *кто*, отказывается и зависает в *что*, так что мы в итоге обрисовываем характерные типы, т.е. что угодно, только не личности, и собственно личное прячется за этими типами так решительно, что невольно начинаешь считать все характеры масками” [Arendt 2000: 237].

Способность людей выражать свою уникальность оказывает, по мнению Арендт, огромное влияние на все сферы взаимодействия людей. “Совместно жить в мире, — считает она, — означает по существу, что некий мир вещей располагается между теми, для кого он общее место жительства... в том же смысле, в каком, скажем, стол стоит между теми, кто сидит вокруг него; как всякое *между*, мир связывает и разделяет тех, кому он общ” [Arendt 2000: 69]. Общий мир интерпретируется Арендт как сочетание двух “между”, отражающих две составляющих совместной жизни людей. Первое, наиболее очевидное, представлено “объективными” связями, или интересами, которые “в исходном смысле слова являются тем, что *inter-est*, лежит-между и создает связи, сцепляющие людей друг с другом и одновременно отделяющие друг от друга” [Arendt 2000: 239]. Второе коренится в том факте, что какую бы объективную связь мы не задействовали, *что* бы мы не обсуждали, “во всяком говорении-о мы непроизвольно кроме того и проясняем, *кто* такие мы, говорящие”



[Арендт 2000: 239]. Для обозначения второго “между” Арендт использует метафору “паутина межчеловеческих связей” [Арендт 1959: 183] и характеризует его следующим образом: “Это второе *между*, образующееся в срединном пространстве мира, нефиксируемо, ибо не имеет вешного состава и не поддается никакому опредмечиванию, никакой объективации; поступок и речь ведь события, не оставляющие по себе никаких осязаемых результатов и конечных продуктов. Однако это *между* при всей своей неуловимости не менее действительно, чем вещный мир нашего видимого окружения” [Арендт 2000: 239].

В политической деятельности, указывает Арендт, личностный фактор проявляется в том, что, “даже преследуя свои интересы и имея перед глазами определенные цели в мире, люди просто не могут не выказать себя в своей личной уникальности и не ввести ее среди прочего в игру” [Арендт 2000: 241]. Именно он привносит неопределенность в сферу политики, делая ее непредсказуемой, а следовательно — неуправляемой. Поэтому стремление к контролю над ней идет рука об руку с попытками уменьшить влияние данного фактора, вплоть до полной его нейтрализации. Но парадоксальным образом, как следует из логики рассуждений Арендт, подобная нейтрализация означает также сведение на нет самой политической сферы и, более того, резкое ограничение возможностей для утверждения человеческого достоинства*.

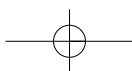
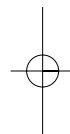
Определяя достоинство как важнейший атрибут *кто* личности, Арендт подчеркивает, что оно проявляется (как, собственно, и сама уникальность) только в обществе. Лишь выраженную в речах и поступках уникальность можно оценить по достоинству, определив предварительно, что следует считать достойным, т.е. заслуживающим сохранения в памяти потомков. Безвестность — антитеза достоинству**.

В поисках исторического обоснования своего понимания связи между достоинством человека и памятью Арендт опять апеллирует к полису. Полис, в ее описании, был местом, где каждый мог отличиться от других, выразив в деянии и речи свою уникальность и тем самым обесмертив ее. Иначе говоря, он воплощал в себе политически организованную коммуникативную память. Арендт обращает внимание на особый онтологический статус в Древней Греции понятия бессмертия. Оно воспринималось как нечто, присущее природе и олимпийским богам, но не данное от рождения человеку. В результате “включенная в порядок, где все было бессмертным, кроме человека, смертность как таковая стала единственным признаком человеческого существования”. Поскольку же бессмертные боги были “одной природы с людьми”, человек мог достичь бессмертия через “бессмертные деяния, оставляющие, насколько продолжается род человеческий, нестираемые следы”. Люди, отказывающиеся от бессмертия, не стремящиеся стать лучшими из лучших, не утверждают свое отличие от животных и “довольные тем, что дарит им природа, живут и умирают как животные” [Арендт 2000: 29]

Таким образом, вдохновляющим принципом политической деятельности в полисную эпоху было стремление к отличию, а пространство политики представляло сферой самореализации особого рода существ, компенсирующих свою онтологическую недостаточность способностью к деянию и речи — действиям, в которых человек выражает свою уникальность и посредством которых утверждает свое человеческое достоинство. Иными словами, проявляющийся во всякой политике субъективный фактор, или, в терминах Арендт, личностное добавочное обнаружение *кто* личности, толковался тогда как единствен-

* В частности, говоря об идеологии, направленной “на объяснение всех исторических событий прошлого и на планирование хода всех будущих событий” и потому отказывающейся “мириться с непредсказуемостью, которая проистекает из того факта, что люди являются творцами”, Арендт замечает, что последовательный тоталитаризм требует уничтожения “всякого признака того, что мы обычно называем человеческим достоинством” [Арендт 1996: 594].

** Так, по мнению Арендт, памятники “неизвестному солдату” — дань признания тем, “кого война несмотря на величайшие человеческие усилия оставила в безвестности, что не умалило их героизма, но похитила у них как у деятелей их человеческое достоинство” [Арендт 2000: 237].



но истинная цель политики, а внутренним мотивом политических деятелей выступало общественное счастье [см. Arendt 1977a: 134].

Исходя из представления о человеке как о свободном и уникальном существе, Арендт трактует политическую деятельность как свободную по определению. Политические отношения, с ее точки зрения, не объективируемы и не подпадают под категорию целей и средств, а значит — никоим образом не могут считаться формой отношений господства и подчинения. Это прежде всего отношения между людьми, а не между субъектом и объектом. Существенно также, что политическая деятельность происходит исключительно в сфере публичности — пространстве выражения уникального *кто* человека, где только и возможно признание его достоинства. На основе такой интерпретации политической деятельности Арендт и решает проблему соотношения политики и морали.

* * *

Моральная и политическая деятельность, в описании Арендт, имеют много общего. Оба вида деятельности базируются на необъективируемых отношениях, т.е. затрагивают людей как свободных субъектов действия. Подобно политическим, моральные отношения обращаются — поверх всех вещей, всякого *что* — к личностному *кто*. Тем не менее, исследовательница указывает на принципиальное различие между моральной и политической деятельностью. Критерием различия для нее выступает разделение действий на приватные и публичные. “Есть вещи, имеющие право на потаенность, — указывает она, — и есть другие, способные развернуться, лишь когда выставлены на публичное обозрение” [Арендт 2000: 96]. Моральную деятельность Арендт относит к сфере приватного, а политику — к сфере публичного. Каждая сфера следует своей логике, и поскольку моральное и политическое имеют разные локализации, непосредственно прилагать к политике нормы морали, переносить понятия одной сферы в другую так же ошибочно, как строить политику, исходя из категорий *создания*.

Моральной деятельности противопоказана публичность. “Тот, кто совершает доброе дело, делает это не для того, чтобы показать свою доблесть перед другими”, и “как только доброе дело становится публично известно, оно естественно теряет свой специфический характер добра” [Арендт 2000: 97].

В случае публичного действия невозможно проверить чистоту морального помысла. Выставленная на публику мораль всегда сомнительна, и не только потому, что ее источник, человеческое сердце, — “место темное, сокрытое от взора” [Арендт 1977a: 96]. “Сколь бы ни был глубок мотив, — отмечает Арендт, — раз он вынесен на всеобщее обозрение, он делается скорее объектом подзрения, нежели понимания” [Арендт 1977a: 96]. Мотивы, будучи представлены в пространстве явленности, становятся “просто видимостью”, фантомами, за которыми “могут проступать другие, более глубокие мотивы, такие как лицемерие и обман” [Арендт 1977a: 96].

Моральная деятельность, по Арендт, не нуждается в обществе и признании других людей. Отношение деятельного добра к миру “негативно по своей природе... оно отрицает пространство, которое мир имеет предложить людям, прежде всего пространство мирской публичности, в котором все и вся видно и слышно” [Арендт 2000: 100]. Поэтому “добро как гармоничная жизненная форма внутри границ публичной сферы не только невозможно, но и где бы его ни пытались осуществить, откровенно разрушительно” [Арендт 2000: 100].

Развивая свою мысль о разрушительности добра, Арендт указывает, что добро “обладает силой, возможно даже большей, нежели зло, но при этом его объединяет со ‘стихийным злом’ стихийное насилие, присущее всякой силе и пагубное для любых форм политической организации” [Арендт 1977a: 87]. По ее мнению, “абсолютное добро в сфере человеческой жизни едва ли менее опасно, нежели абсолютное зло”, ибо доброта как “часть ‘природы’, берет не мягкостью, но утверждает себя силой и насилием” [Арендт 1977a: 83]. Другая особенность доброты — ее своеобразная немота. Будучи незаинтересована в мире и действуя по логике чувства, а не разума, она “отбрасывает все эти дол-

гие и утомительные процессы убеждения, переговоров и компромиссов, которые в собственном смысле и составляют суть политики, и ввергает свой голос самому страданию, не останавливаемому перед требованиями быстрого и решительного действия, т.е. действия средствами насилия” [Arendt 1977a: 86]. Нравственное чувство, например жалость, “взятое как источник добродетели, оказывается даже более склонным к жестокости, чем сама жестокость” [Arendt 1977a: 89], ибо оно оправдывает отсечение сколь угодно большой части благотворным спасением целого и делает вершителей насилия невосприимчивыми “к реальности конкретных людей, перед которыми они не испытывают угрызений совести, принося их в жертву своим ‘принципам’” [Arendt 1977a: 90].

Отсюда следует, что мораль не может выполнять корректирующую функцию по отношению к политике. Тем не менее коррекция необходима, поскольку инерционность действия, а именно тот факт, что “процесс, раскованный одним единственным деянием, может... длиться буквально века и тысячелетия” и мы не в состоянии заранее просчитать его последствия или точно выяснить мотивы, ведет к нестабильности политической сферы [Arendt 2000: 309]. Возможность такой коррекции Arendt связывает с наличием двух специфических контрольных органов, встроенных в саму структуру поступка. Первое “спасительное средство” — против “неотменимости прошлого”, т.е. против того, что “содеянное невозможно вернуть назад, хотя человек не знал и не мог знать что делал, — заключено в человеческой способности прощать”. Второе — против “недоверности будущего” — “заложено в способности давать и сдерживать обещания” [Arendt 2000: 313-314].

“Прощение” и “обещание” имеют смысл только в обществе людей, ибо “никто не может простить сам себя и никто не может чувствовать себя в плену у обещания, данному им только самому себе” [Arendt 2000: 314]; их нельзя вывести из опыта общения с какими-то высшими силами, и они не теряют своей качественной определенности, будучи проявлены на публике. Это позволяет им выполнять в политике функции, аналогичные функциям морали в приватной сфере. Более того, они представляют собой единственные основания нормативности политики. “Нравственность в поле политики... — отмечает Arendt, — не может апеллировать ни к чему, кроме способности обещать, и ни на что не может опереться, как на добрую волю, с готовностью приняв весь риск и всю опасность, каким неизбежно подвержены люди как действующие существа, прощать и позволять себя прощать, обещать и сдерживать обещания” [Arendt 2000: 326].

В отличие от мести, которая осуществляется “в форме ре-акции”, а значит — всегда привязана “к исходному, ошибочному поступку”, прощение провоцируется, но не обуславливается прошлым. “Прощение, — подчеркивает Arendt, — есть единственная реакция, на которую невозможно настроиться, оно неожиданно и потому, хоть оно и тоже реакция, само есть деяние, равноценное исходному поступку” [Arendt 2000: 318-319]. Отношения, устанавливаемые актом прощения, всегда имеют отчетливо личностный характер, ибо “предоставление извинения, т.е. возвращение содеянного вспять, обнаруживает те же черты раскрытия личности и упрочения связей, что и само действие”. Показательно также, что “в извинении, хотя и прощают вину, однако эта вина не стоит, так сказать, в средоточии действия; в центре стоит сам виноватый, ради которого извиняющийся прощает” [Arendt 2000: 320].

Уважение к личности в сфере публичности представляет, по мнению Arendt, аналог любви в приватной сфере. Любви присуща “такая несравненная сила самораскрытия и такая несравненная зоркость на *кто* самораскрывающейся личности, что она поражена слепотой в отношении всего, чем любящая личность может обладать в смысле достоинств, талантов и недостатков или что она может показать в смысле достижений и промахов” [Arendt 2000: 320-321]. Любовь “безмирна”, поскольку “мир между любящими сгорел” и все, что лежало “между” ними, т.е. “срединное пространство, через которое мы и связаны с другими, и одновременно от них отделены”, оказывается отодвинуто на задний план [Arendt 2000: 321].

Любовь аполитична и господствует лишь в своем собственном “тесно очерченном царстве”, но в более широкой области человеческих дел ей соответствует отношение, которое Арендт описывает словом “уважение”. Этот род “политической дружбы” не нуждается в интимности, т.е. не отрицает общий для всех людей мир. Поэтому уважение к личностной неповторимости становится источником и предпосылкой прощения в публичной сфере. Именно “уважение, — полагает Арендт, — создает вполне достаточное побудительное основание простить человеку то, *что* он сделал, ради того, *кто* он есть” [Арендт 2000: 322].

Обещание также строится на уважении к личности и имеет непосредственное отношение к понятию достоинства. Следуя линии рассуждений Ницше, который первым “указал на сознание силы и свободы, возникающей у того, кто дает свое слово как нечто такое, на что можно положиться, потому что он достаточно силен, чтобы продержаться против несчастий, даже ‘против судьбы’”, Арендт квалифицирует гордость, связанную с реализацией способности обещать, как внутреннее ощущение достоинства человека [Арендт 2000: 325].

Как уже говорилось, в “способности давать и сдерживать обещания” Арендт видит средство, позволяющее нейтрализовать фактор непредсказуемости будущего. Подобная непредсказуемость, обусловленная “принципиальной ненадежностью человеческого существа”, а также тем, что “последствия действия происходят не из самого деяния, а из ткани сопряжений, в которые оно попадает”, требует поиска пути “введения чего-то вроде порядка в дела человеческого сосуществования” [Арендт 2000: 323-324]. Этот путь обычно ищут в господстве, но альтернативой ему — в силу своего мироустроительного характера — может стать обещание. Только такой путь подходит для общества, стремящегося сохранить свободу, — ведь “обещание и возникающие из него соглашения и договоры суть единственные связи, адекватные той свободе, которая дана под условием не-суверенности” [Арендт 2000: 324].

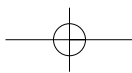
Нужно отметить, что обе выделяемые Арендт способности — прощения и обещания — направлены на сохранения общности людей. Если злодеяния и насилия разрывают связи между людьми, то прощение и обещание, напротив, обеспечивают их устойчивость. В ситуации, когда из-за неверного шага людей разъединяет вражда, прощение — единственное средство возвращения к диалогу. В свою очередь, обещание гарантирует, что, несмотря на возможные обстоятельства, отношения продлятся, если будут выполняться взаимные договоренности.

Поскольку “последствия действия, могущего как таковое иметь начало вне системы межчеловеческой связи, вторгаются в среду бесконечной связи человеческих обстоятельств, где каждая реакция словно автоматическим становится цепной, а всякое событие провоцирует другие события”, негативные следствия поступка имеют тенденцию к умножению [Арендт 2000: 251]. Поэтому, не будь механизмов прощения и обещания, общность людей неизбежно распалась бы. Без способности поступать, т.е. начинать что-то новое, люди оказались бы обречены оставаться под властью необходимости, ибо лишь поступок “прерывает автоматическое течение повседневности”, но без обещания и прощения они не могли бы вырваться из плена реакции на каждый поступок [Арендт 2000: 327]. Это означает, что данные механизмы не только “корректируют” свободу действия, но и выступают ее обязательным условием.

Таково теоретическое решение проблемы соотношения политики и морали, предложенное Арендт. Указав на специфическое преломление в сфере политики используемых в этических построениях ценностных категорий (свобода, достоинство, прощение, обещание, общность), она по сути этизирует саму политическую теорию.

* * *

Насколько оправданна подобная этизация? Является ли решение Х.Арендт лишь идеалистической абстракцией или ее построения имеют практический смысл? Чтобы ответить на эти вопросы, рассмотрим политические импликации прощения и обещания.



Как отмечает Арендт, о политической значимости способности обещания говорили еще римляне, которые видели в ней “центральную политическую способность” [Арендт 2000: 323]. Для иллюстрации тезиса о возрастании властного потенциала и укреплении общности людей при политическом использовании ими обещания она приводит пример Американской революции, которая, по ее мнению “не ‘разразилась’, но была сознательно совершена людьми в совместных дискуссиях и на основе взаимных обещаний” [Arendt 1977a: 213]. Согласно Арендт, “принцип взаимных обещаний и совместных дискуссий” играл в те годы ведущую роль, и именно он дал возможность прибегнуть при создании правительства не к силе, но к “рассуждению и выбору” [Arendt 1977a: 214].

Говоря о политическом потенциале прощения, Арендт ссылается на Христа, который первым показал, что прощение — тот способ, который позволяет разрешить политический конфликт, не нарушая общности людей [Арендт 2000: 316]. О том, какой власти могут достичь люди, действуя по логике “прощения”, наглядно свидетельствует опыт движения “ненасилия”.

Как уже отмечалось, Арендт исходит из того, что основанием политики является свобода, и считает, что насилие разрушает политическую общность. Но отказывая насилию в политическом статусе, она не исключает возможности его использования в экстремальных случаях, когда политические средства либо исчерпаны, либо вообще не применимы. “Если бы столь удачная стратегия ненасильственного сопротивления Ганди... — пишет она, — имела перед собой вместо Англии другого врага — сталинскую Россию, или гитлеровскую Германию, или даже довоенную Японию, — то результатом стала бы не деколонизация, но резня и подчинение”. В отличие от Англии, у которой “были веские причины уступить”, тоталитарные режимы заботило не поддержание общности, а утверждение силы [Arendt 1970b: 53]. Другими словами, при столкновении с противником, незаинтересованным в сохранении политической общности, прощение и обещание утрачивают свою действенность. Однако, в логике рассуждений Арендт, это объясняется не их ограниченностью как политических средств, но переходом от политического способа взаимодействия к дополитическому.

Таким образом, предлагаемая Арендт трактовка политики как области, где проявляют себя многие позиции, а не единая воля, где царит свобода, а не насилие и необходимость, где находит свое выражение достоинство личности, а не подчинение, представляется исполненной глубокого смысла. Опыт ненасильственной политики убедительно демонстрирует, что даже в условиях конфликта политические методы не обязательно должны быть привязаны к категориям цели и средств, господства и принуждения, что успешная политическая деятельность способна строиться на иных принципах, что она может быть обращена к человеку поверх всего “инструментального” и “объективного”, не утрачивая при этом своих качеств политической деятельности.

При таком понимании политики ее смысл совпадает со смыслом нравственного отношения как такового, исходящего в своих определениях из признания высшей ценности человека. И хотя фундаментом морали выступает внутренняя мотивация и реализация внутреннего стремления, а политики — публичное признание, у них есть и общее основание: уважение к личностному достоинству и заинтересованность в сохранении и развитии того мира, где нам выпало жить.

-
- Арендт Х. 1996. *Истоки тоталитаризма*. М.
Арендт Х. 2000. *Vita activa, или о деятельной жизни*. СПб.
Вебер М. 1990 *Избранные произведения*, М.
Соловьев В.С. 1989. *Соч. В 2-х томах*. Т.1, М.
Arendt H. 1959. *Human Condition*. Chicago.
Arendt H. 1970a. *Crises of the Republic*. N.Y.
Arendt H. 1970b. *On Violence*. N.Y.
Arendt H. 1977a. *On Revolution*. Harmondsworth.
Arendt H. 1977b. *Between Past and Future*. Harmondsworth.
Hanna Arendt: Thinking, Judging, Freedom. 1989. Sydney.
Canovan M. 1974. *The Political Thought of Hannah Arendt*. L.

