

В ПОИСКАХ ПОЛИТИКИ Материалы “круглого стола”, посвященного 100-летию со дня рождения Ханны Арендт

14 октября 2006 года исполнилось 100 лет со дня рождения Ханны Арендт — яркого и самобытного политического философа XX в. Она родилась в Ганновере (Германия) в еврейской семье. Ее родители — Поль и Марта Арендт — были из Кенигсберга (семья матери в свое время эмигрировала сюда из России) и являлись членами социалистической партии. Часть детства Ханна провела в Кенигсберге, а в 1914 году после смерти отца переехала в Берлин вместе с матерью. Училась Арендт в Марбургском, Фрайбургском и Гейдельбергском университетах, в числе ее наставников были М.Хайдеггер и К.Ясперс. После ареста и восьмидневного пребывания в тюрьме в 1933 году она бежала из Германии во Францию, а в 1941 году — из оккупированной Франции в Нью-Йорк. Преподавала во многих университетах США. Ханна Арендт умерла 4 декабря 1975 года и похоронена на кладбище Бард-колледжа в Нью-Йорке.

Столетний юбилей Х.Арендт широко отмечался в мире. В США, Израиле, Германии, Португалии, Турции, Канаде, Франции, Финляндии и других странах состоялись конференции и семинары, были опубликованы новые работы, посвященные ее жизни и творчеству. 20 декабря 2006 года в Санкт-Петербургском государственном университете, на факультете философии и политологии, прошел юбилейный семинар “*В поисках политики*”, организованный редколлекцией журнала “Полис” и местными отделениями РАПН и АПН. Семинар предполагал реальное и виртуальное участие.

Предлагаем вниманию читателей размышления участников семинара: д.ф.н., профессора, зав. кафедрой философии и социологии Хабаровского государственного технического университета *Л.Е.Бляхера*; д.ф.н., профессора, зав. кафедрой эстетики и философии культуры Санкт-Петербургского государственного университета *Н.В.Голик*; д.ф.н., профессора, зав. кафедрой теории и философии политики Санкт-Петербургского государственного университета *В.А.Гуторова*; д.ф.н., профессора кафедры философии и политологии Нижегородского государственного архитектурно-строительного университета *А.В.Дахина*; д.п.н., профессора кафедры международных политических процессов Санкт-Петербургского государственного университета *С.А.Ланцова*; д.ф.н., профессора, зав. кафедрой философской антропологии Санкт-Петербургского государственного университета *Б.В.Маркова*; к.ф.н., доцента философского факультета Московского государственного университета *Ю.Б.Мишкинине*; д.ф.н., профессора, зав. кафедрой политического управления Санкт-Петербургского государственного университета *Л.В.Сморгунова*; к.ф.н., доцента кафедры философии Новосибирского государственного университета *Е.А.Тюгашева*.

Л.Е.Бляхер.

Философ и политика: выбор методологической позиции

Как философ и политик соотносятся друг с другом? Эта проблема, четко обозначенная в трудах Х.Арендт, — одна из ключевых для XX века. Причина

ее актуализации заключается в специфике реальности, над которой должен рефлексировать мыслитель. Прошедшее столетие вывело на авансцену мировой политики множество режимов, плохо или совсем не укладывавшихся в рамки классической политологии как учения о демократии. Поскольку большая часть этих режимов базировалась на постулатах, принципиально чуждых европейской ойкумене, их изучение быстро трансформировалось в исследование того, как с этими режимами бороться. Тем самым политология и политическая философия из способа изучения особой сферы социальной реальности, по сути, превращались в политику (точнее, ее суррогат), утрачивая статус избранных форм рефлексии. Было непонятно, почему мнение философа важнее и глубже, чем мнение политика.

В исследовательском процессе социальный мыслитель должен обязательно занимать стороннюю (внешнюю) позицию по отношению к изучаемой реальности — от “трансцендентального субъекта” классической философии до редукции феноменологов. В противном случае он, лишившись ресурса дистанцирования, столкнется с “парадоксом Мидаса”. Легендарный царь, как известно, превращал все, к чему прикасался, в золото. В сходной ситуации оказывается философ, находящийся внутри коммуникативных сетей общества. Он способен видеть лишь то, что “видит” сама сеть, и в тех формах, которые она ему предоставляет. Проводимый им анализ — это фактически саморефлексия общества. Такой анализ сам должен стать предметом философского исследования. Он не уменьшает, а увеличивает пласт подлежащего рефлексии.

Сложность, однако, состоит в том, что анализ переходной, нестабильной современной реальности исключает возможность “чисто внешней” позиции. Размышления из “прекрасного далека” неизбежно вносят в исследование размерности и определения, релевантность которых еще нужно доказать. Между тем подобное доказательство предполагает, что кризисная (переходная) реальность уже определена, — иначе вводимые размерности просто не с чем сравнивать. Но наличие понятий, введенных *априори*, с одной стороны, уничтожает потребность в новых, а с другой — автоматически делает “невидимой” реальность, не укладывающуюся в определения. Анализ *постфактум* тоже малопродуктивен. Политический выбор уже сделан, и все, что ему сопутствовало, просто исчезает. Остается “скачок”, мгновенная, а значит, не нуждающаяся в специальном изучении перестройка элементов политической системы. Поэтому основание для анализа современной политики и политического должно быть найдено внутри самого политического. Здесь возможно несколько вариантов, каждый из которых так или иначе был реализован Арендт.

Первый вариант заключается в создании некоей мифологемы (аксиомы, системы аксиом), отношение которой к реальности не рефлексивируется, а постулируется. Она — отправной момент философствования. Создав ее, философ получает точку опоры и может определенным образом отнестись к политической реальности, следовательно, изучить ее. Причем это исследование будет обладать известной степенью релевантности. Ведь соответствующая мифологема-аксиома тоже порождена политическим сознанием (философа), т.е. в какой-то мере инициирована наличным политическим, отражает его.

Чтобы такая позиция стала возможной, сконструированную философом мифологему должен разделять адресат философствования. В противном случае результат исследования будет отторгнут как “чужой”, и акт философской коммуникации не состоится. Однако, если адресат разделяет аксиому, философствование отторгается как излишнее (“я это уже знаю”). Продуктивным подобный подход оказывается лишь в том случае, если адресат увидел в философе пророка. Соответственно, само философствование здесь равнозначно проповеди, которая, по определению, есть политический, а не политико-философский акт. Именно так и были восприняты обществом размышления Арендт по поводу тоталитаризма. По существу, данное понятие было введено ею не как исследовательский конструкт или теория, а как мифологема. Выполнив функцию называния (новая область политики получила имя), “теория тоталитаризма” скрыла от глаз исследователя изучаемый объект. Будучи наделенной максимально негативным содержанием, “теория тоталитаризма” в кратчайшие сроки превратилась в теорию борьбы с тоталитаризмом. Вместо описания другой политики мы получили руководство по борьбе с ней.

Другим вариантом обретения основания для философского анализа является превращение в аксиому некой политической (но не апологетической) позиции. Данный путь действительно позволяет “исследовательски” отнестись к политической реальности. Но позиция философа-политика тоже ограничена. Она сохраняет свою критичность лишь постольку, поскольку само политическое движение (партия, организация и т.д.), с которым он отождествил себя, сохраняет оппозиционность. В силу этой оппозиционности философ способен проникнуть “под маску” системы номинации реальности. Противопоставив господствующей номинации иную, он в состоянии, говоря словами Р.Барта, “демифологизировать реальность”. Но, победив вместе с партией (движением), социальный мыслитель утрачивает такую возможность. Когда прежняя система номинации отбрасывается как ложная, оппозиционная выдвигается на роль господствующей (и вновь единственной). Начинается процесс ремифологизации — от “возрождения духовности” до “национальной идеологии”. Новая система номинации делает невидимой кризисность реальности вне зависимости от того, преодолен кризис на самом деле или нет. Может быть, с этим и связан острый конфликт между Арендт и теоретиками сионизма, не допускавшими возможности критического отношения к государству Израиль. В отличие от них, Арендт понимала, что любая апологетическая позиция лишает мыслителя основания для рефлексии. Но, лишившись “права на проповедь”, философская публицистика Арендт утратила и адресата.

Однако существует и *третий путь*. Для его обозначения использовались термины: “самоирония” (К.Маркс), “позиция чужака” (Г.Зиммель), “участное сознание” (М.Бахтин).

Дело в том, что в деструктурированном пространстве политики не только деструктурируется реальность, но и разрушается самоидентификация личности, в том числе личности философа. В традиционном социальном философствовании мыслитель, который, по Р.Декарту, несомненно, есть, определяет/завершает социальную реальность (систему), наличие которой

тоже не оспаривается. Он выступает как “Другой” по отношению к данности. В ситуации социального хаоса философу самому необходим “Другой”, по отношению к которому он мог бы самоопределиваться. И поскольку “реальный Другой” в хаосе — проблема, должен появиться “искусственный Другой”, смоделированный философом. Возникает дополнительный канал коммуникации, не участвующий в социальном взаимодействии. В нем-то и происходит самоопределение.

Чтобы такой канал возник, философ должен внутренне “разделить” себя на *участника события*, эмоционально переживающего ситуацию, *аналитика* (“маску”), рефлектирующего над ситуацией (при этом не столь важно, какой именно будет его позиция, главное, чтобы она не была апологетической), и *философа*, создавшего “маску” и обозначившего свое отличие от нее. Первая позиция позволяет социальному мыслителю ощутить, пережить социальный хаос, вторая — исследовать его, третья — самоотождествиться (апофатически: “я не маска”) и, соответственно, сделать свое исследование релевантным, “услышать” разные “голоса политики”. Философ получает возможность организовать игру позициями и, тем самым, обнаружить гетерогенность реальности. Участник кризисной ситуации ищет “Другого”, с которым он мог бы соотнести себя. Таким “Другим” — каждый раз разным — становится маска аналитика. Она сконструирована искусственно, с конкретными исследовательскими целями. Между философом и маской возникает дополнительный канал коммуникации. Подобный канал не участвует в событии, а значит, находится в иной онтологии и потому дает возможность избежать рефлексивных парадоксов и обрести “избыточное видение” (Бахтин), необходимое для исследования.

Однако этого еще не достаточно. Введение позиции философа оправдано лишь в том случае, если оно обеспечивает появление какого-то дополнительного канала коммуникации, задающего новый контекст, т.е. расширяет эвристические возможности. И это действительно происходит. Дело в том, что сам акт коммуникации неизбежно меняет исходные позиции аналитика, ибо за ним следует не возврат-возвращение, а возврат-возражение, обусловленный слиянием исследовательских горизонтов. Такое слияние становится возможным и необходимым в силу того, что после акта коммуникации каждая из указанных позиций сохраняется внутри другой в качестве “вот-бывшей” (по выражению М.Хайдеггера). А это означает появление уже новых контекстов. Основанием для их возникновения служит сам акт коммуникации, который, в свою очередь, требует наличия позиции философа, не совпадающей с позицией какой-либо из сторон коммуникации. Только полифония исследовательских контекстов, позволяющая услышать “голоса политики”, делает исследование философски релевантным.

Подобный диалог с историко-философским контекстом и организует Арендт-философ. Постоянные отсылки к современным ей мыслителям (К.Ясперсу, К.Попперу), неявный, но постоянный спор с Хайдеггером, классические философские контексты — именно это и рождало “неслиянное единство” ее творчества, позволяло не только проповедовать, но и анализировать реальность, рефлектировать над ней.

В.А.Гуторов.

Ханна Арендт и греческая политическая мысль

Х.Арендт всегда интересовалась античной традицией. Но в какой мере ее интерпретация греческих политических текстов, прежде всего аристотелевских, диктовалась логикой собственных философских построений, а в какой — преимуществом по отношению к трактовкам этих текстов ее учителями и предшественниками, например, К.Ясперсом или М.Хайдеггером?

Современники Арендт по-разному оценивали характер и направленность ее политической философии. Например, П.Рикер определял круг занятий Арендт как философско-политическую антропологию, или политическую антропологию, тогда как Ю.Хабермас, разрабатывая свою теорию коммуникативного действия, характеризовал ее концепцию власти как “коммуникативную”.

На рубеже 1960–1970-х годов одной из центральных категорий политической философии Арендт становится понятие “*homo politicus*” (эквивалент греческого понятия “*aner politikos*”). Вместе с другими западными интеллектуалами она ощущала тенденцию к дегуманизации человека, развивавшуюся под влиянием экспансии “*homo economicus*”, т.е. “человека экономического”. Истинное призвание человека Арендт видела в том, чтобы быть субъектом политического творчества, совершаемого в некоем “пространстве явленности”, где только и можно самореализоваться через “выявление себя другим” при условии его “открытости миру”.

Речь идет, таким образом, о коммуникативном акте, который понимается в философско-антропологическом смысле. Для Арендт политическая коммуникация, благодаря которой только и возможно существование собственно политического пространства, или пространства публичной свободы, была не чем иным, как “модусом благоприятного человеческого существования”. Данное выражение принадлежит Хайдеггеру, к ранней философии которого восходит философская антропология М.Бубера. Основопологающий фактор человеческого существования, по Буберу, — не индивид сам по себе, не коллектив, а именно человек, вернее, взаимоотношение между “Я” и “Другим”, которое в живом мире нигде больше невозможно обнаружить.

Что касается выражения “открытость миру”, то оно теснейшим образом связано с немецким термином “*Öffentlichkeit*”, который был введен Э.Гуссерлем и позднее прочно укоренился в немецком экзистенциализме вообще и в экзистенциальной феноменологии в частности. Основным представителем последней был Хайдеггер, оказавший решающее влияние на мировоззрение Арендт.

Излишне повторять, какое значение для формирования философии Хайдеггера имела феноменологическая интерпретация платоновских и аристотелевских текстов, например знаменитого “мифа о пещере” Платона. Этот миф занимает центральное место в обосновании идеи философского правления в его труде “Государство”. Следуя традиции, заложенной Хайдеггером, Арендт, тем не менее, предпочитала (вполне в духе ее собственной политической философии) подчеркивать тенденцию смещения Платоном в “Государстве” различия между “*episteme*” и “*poiesis*”, т.е.

между универсальной теорией и продуктивным, имеющим практическую направленность знанием. В результате роль государственного деятеля трансформируется в роль ремесленника, искусственно фабрикующего законы. В своем сочинении “Human Condition” Арендт назвала эту тенденцию “инструментализацией политики”: “Замена [творческого] действия простым актом (the substitution of making for acting) и соответствующая деградация политики, превращаемой в средство достижения предполагаемой “более важной” цели — в древности это защита нравственных людей от [произвольного] правления дурных в целом и безопасность философа — в частности, в средние века — спасение души, а в новое время — производительность и прогресс общества, — является старой традицией политической философии...” В инструментализации политики, по Арендт, скрывались и истоки ее тоталитарного перерождения, что обуславливало несовместимость политики и свободы.

По логике Арендт, экспансия “homo faber” (производителя вещей), или “homo economicus”, в современном мире и утрата человеком статуса “homo politicus”, который был ему свойственен в древности, — одна из важнейших причин распространения тоталитаризма на Западе. Впрочем, такой ход мысли вполне соответствует известному тезису Ясперса о том, что семена тоталитарного перерождения в рассеянном виде постоянно присутствуют в самых что ни на есть либеральных демократиях.

Можно предположить, что исходным пунктом аргументации для Арендт служили строки знаменитого “первого параграфа” “Политики” Аристотеля: “Поскольку... всякое государство представляет собой своего рода общение, всякое же общение организуется ради какого-либо блага (ведь всякая деятельность имеет в виду предполагаемое благо), то очевидно, что все общения стремятся к тому или иному благу, причем больше других и к высшему из всех благ стремится то сообщество, которое является наиболее важным из всех и обнимает собой все остальные. Это сообщество и называется государством или политическим сообществом”. Вслед за Аристотелем Арендт повторяла, что человек в большей степени — существо политическое, т.е. принадлежит политическому сообществу, основанному на особом рода отношениях внутри гражданского коллектива, а не на безудержной погоне за богатством. Поэтому создание условий, способствующих развитию его общественной (политической) природы, служит во благо самого человека, который склонен впасть в заблуждения. Адекватной таким условиям Арендт считала модель полиса как политического идеала постсовременного человека. Полис, по Арендт, — это особый автономный мир, некое политическое пространство, которое наделено “публичностью” и в котором свобода может быть осуществлена как субстанциональная основа полноценной жизни человека. Такая свобода с необходимостью подразумевает власть (“архэ”), более того, власть является синонимом свободы.

Важный момент аргументации Арендт — сопоставление модели “постсовременной политики” с греческим полисом через противопоставление аристотелевского восприятия политики так наз. экономико-центристскому пониманию К.Марксом логики исторического процесса. Справедливо ли это?

Анализ многих произведений Маркса свидетельствует о близости его позиции к традиции полисной мысли. Некоторые философы, в том числе Арндт и Хабермас, отвергают тезис о том, что марксистская концепция “praxis” ближе к той, которую Аристотель закрепил в понятии “phronesis” (практическое знание), чем к той, которая выражена понятием “techne” (техническое знание). Проблема, на наш взгляд, состоит в трудности установления адекватных различий между теоретическими, эпистемологическими и методологическими аспектами понятия “praxis”. Например, толкование этого понятия как включающего в себя значения социальной работы и технической активности, с одной стороны, противостоит таким аристотелевским категориям, как “практическая мудрость” (“phronesis”) и “политическая деятельность” (“praxis”). С другой стороны, не исключена и следующая трактовка: в понятии “praxis” воплощено понимание Марксом самопознания, классовой активности, политического знания и критической науки, которые не могут быть сведены до уровня технического знания и производственной активности. Данное противоречие возникает тогда, когда философы и ученые “разводят” “молодого” и “старого” Маркса. В истории философии абберрации такого рода случались неоднократно (вспомним постоянные споры ученых XIX и XX веков о противоположности “молодых” и “старых” Платона и Аристотеля).

В настоящее время можно с полной уверенностью утверждать, что, следуя Аристотелю, Маркс не сводил в своих эпистемологических установках социальную и политическую сферы к области инструментальных и технических средств. Соответственно, его можно считать предшественником Арндт в том плане, что он отвергал, как впоследствии и она, инструментализацию политики.

В современной научной литературе неоднократно подчеркивалось, что главная установка в разграничении Аристотелем теории и практики основывается на возможности человеческой рациональности и свободе человеческого действия. Таким образом, мы можем говорить об аристотелевской политической антропологии в том же идентичном смысле, в каком мы говорим о весьма близких системах политической антропологии Маркса и Арндт (хотя она это и отрицала).

Н.В.Голик.

Истоки радости (перечитывая Х.Арндт)

Х.Арндт – признанный классик и “самый замечательный автор” (по выражению Л.Гудкова), исследовавший природу тоталитаризма. Несмотря на это, в русскоязычной философской и социологической литературе ее творчество недостаточно освоено.

Предпринятое Арндт исследование тоталитаризма и неотделимых от него социально-политических явлений могло быть не совсем точным в деталях (это становится очевидным по прошествии определенного отрезка времени), но в стратегическом плане оно безошибочно. Этому способствовал несомненный дар Арндт – “Кассандрино” чутье, обострявшееся по мере того, как ее собственный жизненный опыт, экзистенциальный опыт переживания реалий бытия XX века и опыт интеллектуального познания-прозрения сливались в единое целое.

Фундаментальная проблема, рассматриваемая Арендт, — сохранение идеалов человечности (она традиционна для немецкого гуманизма и, возможно, впервые была наиболее четко сформулирована И.Гете). В этом плане знаменательна ее книга очерков-портретов и статей “Люди в темные времена” [Арендт 2003]. В ней автор пытается ответить на вопрос: как в условиях социальной катастрофы (хаоса, голода, резни, несправедливости, отчаяния, бессилия, ненависти и ярости) и чудовищных преступлений XX века можно было сохранить в себе “свечение” подлинной человечности, несовместимой с риторическими изысками или “болтовней” (М.Хайдеггер)?

Любая биография есть автобиография, в которой автор проговаривает себе *себя*. Герой очерка Арендт “Вальдемар Гуриан, 1903–1954”, журналист, писатель, ученик философа М.Шелера и профессора конституционного и международного права К.Шмитта, предстает личностью, воплощающей в себе совокупность неизменных ценностных принципов или нравственных добродетелей. Фундаментальное основание их иерархии — верность основным детским воспоминаниям, а значит, верность всем, кого он когда-либо знал, и всему, что он когда-либо любил. Верность заставляла В.Гуриана следить за творчеством каждого автора, вызывавшего у него интерес, вне зависимости от того, был ли он с ним лично знаком. Она же “материализовалась” в практическом императиве: помогать друзьям, когда тем бывало трудно, и их детям без всяких условий и оговорок. Добродетель верности была “основной тональностью, на которую была настроена вся его жизнь — настолько, что наиболее чуждым ему грехом хочется назвать грех забвения — возможно, один из кардинальных грехов в человеческих отношениях”.

В системе античных добродетелей мужество почиталось “политической добродетелью ‘*par excellence*’”. В полном смысле этого многозначного слова, именно мужество приводит Гуриана в политику. Для человека, далекого от политики, этот выбор был не совсем ясен, ибо самый глубокий и страстный интерес Гуриана — идеи и “конфликты в человеческом сердце”. Однако для Арендт этот выбор был очевиден, поскольку для нее политика служила полем “битвы не тел, а душ и идей — единственной сферой, где идеи могли принять форму и образ, чтобы сразиться, а сражаясь, проявиться как истинная реальность человеческого удела и как сокровеннейшие руководители человеческого сердца”. Политика, понимаемая в таком ключе, оказывалась “своего рода осуществлением философии или, говоря точнее, сферой, где плоть материальных условий человеческого существования пожирается страстью идей”.

Особое внимание в книге уделено феномену доброты. Доброта как специфическое отношение к миру и миру “Другого”, воплощаясь в способности совершать благие поступки бескорыстно (ради благой цели самой по себе), наделяет личность подлинным величием. Обладание этой способностью, собственно, и есть критерий человечности, хотя, как правило, оно делает людей уязвимыми. Размышления Арендт вводят современного читателя в мир “природы” этического, в пространство постижения смысла и предназначения человеческой жизни, прикосновения к особому духовному опыту как способу бытия человека. Прекрасно понимая, что самый тонкий анализ не в состоянии передать то, что испытывается только как свой-

ство собственного бытия, своей жизни, своего восприятия, своего “Я”, так как невозможно объяснить неведомую силу механизма доброты, повелевающего людьми, Арендт обращается к искусству, литературе, и прежде всего к произведениям Ф. Достоевского.

С гениальностью великого “оптика”, создавшего сложную систему “зеркал”, отражающих и выявляющих то, что недоступно холодному логическому анализу, Достоевский “самым неопровержимым образом показывает” доброту Мышкина (в сцене приема у Епанчиных, когда он случайно разбивает дорожную вазу). По мнению Арендт, эта сцена разоблачает князя Мышкина и показывает, что он “есть добр и не быть добрым не может” и что его доброта избыточна для этого мира. Следует отметить, что нравственные качества вообще и доброта в частности — “субстанция” трудно уловимая и трудно описываемая. Подлинная доброта не желает быть признанной, поэтому скрывается под маской напускной грубости или нечаянной неловкости, как в случае с героем Достоевского.

Исследование “ансамбля” личностных свойств приводит Арендт к закономерному выводу о том, что тайна “человеческого, слишком человеческого” всегда остается неразгаданной. Этот вывод подтверждает известное положение К. Ясперса — мы всегда есть больше того, что знаем о себе. Приведем слова Арендт: “Истинное величие, даже в произведениях искусства, в которых борьба между величием гения и еще большим величием человека протекает всего острее, возникает лишь тогда, когда за осязаемым непостижимым творением мы чувствуем существо, остающееся более великим и более таинственным, так как само произведение указывает на стоящую за ним личность, чья сущность не может быть ни исчерпана, ни полностью раскрыта ничем из того, что она способна сделать” [Арендт 2003: 86].

Данная позиция естественным образом соединяется с фундаментальной установкой благоговения перед “Другим” — человеком, культурой, миром — и глубокого, подлинного уважения к нему. В социально-политической проекции этой установки ужас происходившего в XX веке и продолжающегося до сих пор предстает не чередой сменяющих друг друга жестокостей: империализм (не просто завоевание), тоталитаризм (не просто диктатура), антисемитизм (не просто ненависть к евреям), — а антропологической катастрофой. Незаметно для самого себя человек “потерялся” и сотворил “тотальность бесчувственности”, “царство черной злобы, не знающей гуманности” (Ясперс).

В жизни и творчестве Арендт в полной мере смогла воплотить мысль Ясперса о необходимости “для каждого немца изменить свой подход к миру” и стать частью гармонии, объединяющей Америку и Европу. Она была убеждена в том, что истина живет в глубинах души и является лишь с помощью интроспекции. Переселившись в США, Арендт, никогда не приспособившись и не прячась, внесла “третье измерение” в американскую политику.

Сегодня Арендт можно с полным правом отнести к числу авторов, которых, по словам М. Фуко, не спутаешь ни с “великими” литераторами, ни с творцами религиозных канонических текстов, ни с основателями наук. С некоторой долей условности их можно назвать “основателями дискурсивности”. Особенность этих авторов состоит в том, что они создали не только

свои произведения: “Они создали нечто большее: возможность и правило образования других текстов...”

А.В.Дахин.

100 лет спустя: Ханна Арендт подает хороший пример

Имя Х.Арендт — одна из “визитных карточек” западной/американской политической науки второй половины XX века — ассоциируется со свежим ветром открытия новых горизонтов послевоенного будущего. В то время классический гоббсовский образ/архетип власти, предназначенной для осуществления необходимого насилия, рушился вместе с крахом фашизма, разоблачением сталинизма и, наконец, распадом СССР.

Арендт в числе других подвижников постпозитивизма оказалась в центре поиска новых черт нетоталитарного политического будущего, будущего без насилия. Ее идеи о власти как ненасильственной коммуникации и совместном действии равных автономных индивидов дали импульсы зарождению и последующему восхождению к вершинам популярности концептов “открытого общества”, “прав человека” и т.п.

Постсоветская Россия также попала под обаяние этой идеи и тестировала ее на протяжении 1990 — 2000 годов на уровне как теоретического изучения, так и практической политики. В частности, события августа 1991 года воспринимались как победа над “темными силами” коммунистического строя и начало “демократического” времени, когда все передовые/хорошие люди будут свободно объединяться и вместе делать хорошую политику. В России на протяжении 10 лет “демократизация” отождествлялась с развитием общества. При этом в Москве в 1993 году демократию насаждали при помощи танков, а некоторое время спустя теми же танками ее распространяли на Чечню.

Мир второй половины XX века тоже “испытывал” идею ненасильственной демократии, предположив устами Ф.Фукуямы, что в конце столетия “развитие общества” заменяется “распространением демократии”. Однако после событий 11 сентября 2001 года продвигать демократию на Восток в глобальном масштабе стали военные. Иными словами, результаты испытания неутешительны. В России появился политический конструкт под названием “суверенная демократия”, утверждающий власть в качестве суверена, главное свойство которого — сила, т.е. готовность к насилию. Власть утверждает конструкт силы, но она же и боится быть в нем. Международный политический код, основанный на конструктах “расширения демократии на Восток” и “антитерроризма”, допускает возможность одностороннего силового политического действия на мировой арене. Осваиваясь в этом коде, страны мира начинают ощущать угрозу применения насилия друг против друга. Складывается впечатление, что идея ненасильственной демократической власти тестирования не прошла. В чем же дело?

Вернемся лет на 100 в прошлое. В те времена политические теории произрастали на почве политической философии, провозглашавшей эмансипацию человеческого индивида в качестве автономного атома национального государства. И либеральные, и социалистические теории конструировали общество из экономических-и-политических атомов: в первом случае — из частных индивидов, во втором — индивидов-пролета-

риев. И в тех и в других теориях основной элемент конструкции полагался одновременно: 1) собственником, необходимым для работы индустриальной экономической системы; 2) политическим атомом, необходимым для политического воспроизводства государства. Разница состояла в следующем. Либеральные теоретики акцентировали внимание на фундаментальности частной собственности и возможности акта свободной продажи (индивид-продавец) в экономическом аспекте и на фундаментальности акта голосования (индивид-избиратель) в политическом аспекте. Социалисты же утверждали фундаментальность индивидуального долга перед обществом (индивид-должник) и акта силового конструирования власти (индивид-с-ружьем). И в том, и в другом случае базовая философская идея основывалась на отношении “атомарный индивид – национальное государство”, где ключевым политическим фактором является так или иначе понимаемое насилие. Миссию политического насилия либеральные течения усматривали в том, чтобы подгонять социокультурное разнообразие внутри страны под политический стандарт национального государства, тогда как социалисты считали необходимым подгонять социокультурное разнообразие под политический стандарт “пролетарского государства”. Радикальным проявлением либеральной политической ветви стал фашизм, социалистической – сталинизм. В обоих случаях мир имел дело с радикализацией миссии насилия в рамках классической философии государственной власти.

Взгляды Арендт – это аллергическая реакция на тот самый радикализм. Именно поэтому ее голос был услышан по обе стороны линии фронта “холодной войны”, а переосмысление вопроса о насилии получило такой резонанс. Однако проблема классической философской подосновы политических теорий XX века связана не только и не столько с вопросом о насилии, сколько с вопросом о соотношении социокультурного разнообразия и строения государства.

Безусловно, после Арендт, после утверждения конструкта прав человека политика стала чувствительнее к разнообразию. Как теперь выглядит эта “чувствительность”, показывает, например, статья Х.Альбрехта и О.Шлумбергера ““В ожидании светлого будущего”: изменение режима без демократизации на Среднем Востоке”: “Рассуждения о “несостоятельности демократии” следуют из глубокого непонимания механизмов работы арабской политики и государственно-общественных отношений, – утверждают авторы статьи. – ...Мы только сейчас поистине начинаем вникать в природу успеха авторитаризма на Среднем Востоке, в Северной Африке и в ряде других регионов, и мы пока далеки от практики межрегионального сравнительного анализа, сфокусированного не на демократическом транзите, но на авторитарных реорганизациях” [Albrecht, Schlumberger 2004: 386, 387]. Как видим, в понимании “государства (демократического)” в контексте этнокультурного разнообразия появляются новые нотки: существует “глубокое непонимание” и демократии, и авторитаризма, если они берутся в контексте другой культуры, т.е. применительно к иной формации культуры западная политическая наука не имеет обоснованного конструкта государства. В повседневной практической политике это непони-

мание преодолевается именно силой. В нашей стране фактор этнокультурного разнообразия прорастает во внеконституционный федерализм современного российского государства. В рамках официальной политики централизации политического управления протекают три процесса федерализации: 1) публичное “укрупнение регионов”; 2) публичное/непубличное предоставление некоторым национальным регионам особых статусов (заключение специальных договоров с Республикой Татарстан, Чечней); 3) коррупционный захват группами переселенцев с юга России или мигрантами из среднеазиатских государств СНГ политического влияния в ряде малых городов центральной и европейской части России (Кондопога, Сальск и др.). В первом случае разнообразие преодолевается административной силой федерального центра, во втором – федеральный центр уступает силе этнокультурного разнообразия, в третьем – разнообразие силой коррупции подчиняет себе местные центры власти. Погромы в пригородах Парижа и во многих других городах Европы в 2005 году показали, что западные государства также испытывают на себе новое давление внутреннего этнокультурного разнообразия.

Теоретическая проблема заключается в преодолении абстрактного философского атомизма в понимании природы политической власти и государства и, соответственно, в переходе к философии конкретного, т.е. связанного с культурой и социально-исторической памятью сообществ, понимания государства и власти. Иными словами, формулу “атомарный индивид – национальное государство” необходимо расширить в формулу “личность – локальное сообщество – государство/страна”. Конечно, за прошедшие 100 лет формула “атомарный индивид – национальное государство” модифицирована в систему “индивид – общественные организации – государство/институт”, но и она не отвечает структуре нового вызова этнокультурного разнообразия. В основании системы “личность – локальное сообщество – государство/страна” лежит стратификация идентичностей, а в основании системы “индивид – общественные организации – государство/институт” – стратификация членства. Последняя система достаточно эффективна в социальной среде, где повседневная культура отношений людей преобразована в повседневные технологии социального взаимодействия. Но в ситуации, когда культура остается более мощным регулятором социальных процессов, чем социальные технологии, формула “индивид – общественные организации – государство/институт” дает сбой, т.е. порождает “протесты”, “террор”, “коррупцию”, “авторитаризм”, “национализм” и пр.

Таким образом, спустя 100 лет после рождения Арендт, в начале XXI века, необходимо переосмыслить философскую аксиому о свободных социальных атомах. Пришло время адаптировать выросшие на ее основе политические теории к тому обстоятельству, что люди действуют в обществе не только как “свободные атомы”, но и как “включенные в этнокультурные сообщества” акторы. Нужна очередная волна поиска, которая помогла бы распознать новый горизонт под названием “наше будущее – XXII век”. В таких людях как Арендт сегодня в равной мере нуждается как российская, так и западная политическая наука.

Б.В.Марков.

Понятие тоталитаризма в трудах Ханны Арендт

Для Х.Арендт фашизм был формой тоталитарной идеологии, когда вся нация ставилась под ружье ради осуществления идеи. Предложенная ею трактовка этого феномена настолько понравилась немцам, что они признали ее выдающимся представителем немецкой философии. Дело в том, что Арендт уравнила победителей и побежденных. Тоталитаризм уже был не исключительно немецкой виной, но вызовом времени, на который ответили все народы. По сформулированным ею критериям, тоталитарной оказывается не только Россия, но и Америка, навязывающая всему миру свое понимание свободы и прав человека.

Однако не только это заставляет усомниться в критериях тоталитаризма как формы идеологии. Арендт стремилась к деидеологизации, но очевидно, что понятие “тоталитаризм” – это идеологический концепт. Идеологи рассматривают ход событий так, как если бы они подчинялись некоему закону, который на самом деле выводится из “идеи”, будь то идея классовой или межрасовой борьбы. Для Арендт идеологии являлись манифестациями интересов определенных групп. Их ненаучность, по ее мнению, состояла в том, что они объясняют любой факт, исходя из предпосылок, кажущихся очевидными, но в действительности недоказуемых и непроверяемых. Трактовка их как чисто идеологических конструктов упрощает дело и укрепляет иллюзию относительно невозможности реставрации идеологии после ее разоблачения. В этом смысле дискурс Арендт нуждается не только в рецепции (что характерно для правозащитников), но и в критике.

Борьба рас или классов относится к мифам, власть которых проявилась в столетие, характеризующееся господством рационализма. Разоблачения этих мифов как форм идеологии оказалось явно недостаточно. Несмотря на послевоенную критико-идеологическую реакцию, сегодня они вновь возвращаются и находят множество сторонников.

Убеждения, лежащие в основе так наз. тоталитаризма, есть некие верования, выражающие устой определенного образа жизни. Например, племена, практиковавшие каннибализм, кажутся нам кровожадными варварами, которых необходимо срочно цивилизовать, а если это невозможно, то уничтожить (в 1862 году в Америке за скальп индейца платили 100 долларов). По критериям Арендт, это – тоталитаризм в чистом виде. Но если разбираться, окажется, что, поедая сердце врага, эти люди верили в то, что тем самым заимствуют его силу и мужество и локализируют зло. Однако и американцы не были кровожадными миссионерами. Свою жестокость они оправдывали тем, что у индейцев и негров нет души. И только признание церкви, что она у них все-таки есть, положило конец рабовладению.

Арендт верила в преимущества цивилизационного процесса и демократии, которую он с собой несет. М.Хайдеггер, как крестьянин-почвенник, напротив, отстаивал ценности традиционного общества. Его “нацизм” заключался в том, что он считал оправданным обращение к столь радикальным мерам, к которым прибегли фашисты для спасения нации и реализации извечной мечты о рейхе. Конечно, “Deutschland über Alles” внушает ужас, но разве любой народ не имеет права гордиться собой?

Замена национализма космополитизмом, в форме которого самоутверждались сильные культуры и народы, обернулась тем, что казалось невозможным, — возвращением фашизма и терроризма. Чтобы справиться с ними, дискурса о тоталитаризме явно недостаточно, так как он по-прежнему опирается на образ врага: любой народ может найти у своих соседей, особенно богатых и могущественных, тоталитарные проявления. При этом используется старое понятие “мирового зла”: террористы и фашисты угрожают основам нашего существования, попирают наши ценности, главные из которых — право на жизнь и свобода. Если вникнуть в позицию тех, кто хочет стереть клеймо терроризма с восточных народов (например, прочитать книгу Э.Саида “Ориентализм”), то придется признать, что у них есть своя правда: европейцы создали и научно обосновали такой образ Востока, который соответствует их интересам и желаниям.

Пришло время освободиться от власти старых дискурсов. Нужно осознать, что прежние оппозиции — добра и зла, тела и духа, свободы и необходимости, цивилизации и варварства — сменяются новыми. Мы уже пришли к пониманию того, что противоречия между рабочим и буржуа, селянином и горожанином, европейцем и арабом не являются ни “природными”, ни метафизическими. Благодаря глобализации и урбанизации происходит выравнивание уровня жизни людей, повышается их благосостояние и увеличивается продолжительность свободного времени. Конечно, причиной конфликтов во многом еще остается неравенство. Но в гораздо большей степени ответственность за них несет пещерное мышление тех людей, которые принимают решения. На самом деле современные технологии позволяют решать конфликты более гуманными способами, не прибегая ни к терактам, ни к “миротворческим” интервенциям.

Что касается понятия “тоталитаризм”, то нужно отдать должное Арендт, которая показала, что Вторая мировая война разразилась не только по вине немцев: их противники столь же “тоталитарно” отстаивали свои убеждения. Каждый народ может гордиться собой, выбирать и реализовывать свой путь развития; важно не ущемлять при этом интересы других народов.

С.А.Ланцов.

Политическая философия Ханны Арендт и тоталитарный опыт XX века

Х.Арендт принадлежит к числу первых исследователей феномена тоталитаризма. Она, как и большинство из них, опиралась в своем анализе на опыт нацистской Германии, фашистской Италии и сталинского Советского Союза. Некоторые выводы, сделанные Арендт, нашли свое подтверждение уже после смерти исследователя. В частности, это касается ее трактовки роли идеологии в условиях тоталитарных режимов. С одной стороны, она разделяла общепринятые суждения о том, что идеология играет огромную роль в легитимации тоталитарных режимов и лежит в основе функционирования базовых институтов тоталитарного общества. С другой стороны, Арендт отмечала факт выхолащивания изначальных идеологических постулатов и политических программ тоталитарных движений, с которыми они приходили к власти. По ее мнению, “тотальная преданность возможна тогда, когда идейная верность пуста, лишена всякого конкретного содер-

жания, из которого могли бы естественно возникнуть перемены в умонастроении” [Арендт 1992: 30].

Сравнивая нацистскую Германию и Советский Союз 1920–1930-х годов, Арендт отмечала, что Гитлеру, в отличие от Сталина, было легче приспособить эклектичную нацистскую идеологию для нужд повседневного функционирования тоталитарного режима. Сталину же приходилось иметь дело с гораздо более фундаментальной и концептуально разработанной идеологией марксизма-ленинизма. Тем не менее и ему, в конце концов, удалось подменить марксистскую теорию собственными установками, которые варьировались в зависимости от “текущего момента” и обеспечивали бездумное и бессловесное подчинение. “Тот факт, — указывала Арендт, — что высшая доктринальная образованность и наилучшее знание марксизма-ленинизма не давали никаких указаний для политического поведения, что, напротив, можно было следовать “правильной” партийной линии, если только повторять сказанное Сталиным вчера вечером, естественно приводил к тому же состоянию умов, к тому же сосредоточенному исполнительному повиновению, не нарушаемому ни малейшей попыткой понять, а что же я делаю” [Арендт 1992: 30].

Попытки десталинизации, “возвращения к ленинизму”, предпринимавшиеся после смерти Сталина в СССР и в других государствах социалистического лагеря (советская “оттепель” 1950–1960-х годов, “пражская весна” 1968 года), неизбежно расшатывали прежнюю тоталитарную систему. Немалая часть диссидентов начинала свой путь к разрыву с практикой “реального социализма” с попыток обратиться к “истинному марксизму”, найти ответы на волновавшие их вопросы в трудах основоположников “единственно верного учения”. Горбачевская перестройка также началась с клятв в верности марксизму-ленинизму, с требований его “очищения” от наследия сталинизма и творческого обновления. Это “творческое обновление” и дало импульс тем идеологическим и социально-политическим процессам, которые в конечном счете привели к распаду СССР и крушению социалистического лагеря в Восточной Европе.

На этом фоне выделяется Северная Корея, где, несмотря на экономические трудности, прежняя политическая система сохраняется почти в неизменном виде. Становление и развитие тоталитаризма в этой стране полностью подтвердило выводы о характере и функциональных особенностях тоталитарной идеологии, сделанные Арендт в классическом труде “Истоки тоталитаризма” [Арендт 1996]. Поначалу КНДР была лишь одним из “народно-демократических” государств, возникших по советскому образцу и подобию после Второй мировой войны. Однако, оказавшись в эпицентре конфликта двух коммунистических гигантов, СССР и КНР, руководство Северной Кореи сумело освободиться как от советского, так и от китайского влияния. К 1970-м годам в КНДР формируется особая модель экономической и политической системы, имеющая свою специфику во всех сферах, включая идеологическую.

Постепенно из документов Трудовой партии Кореи, речей и выступлений северокорейского лидера Ким Ир Сена исчезает само понятие “марксизм-ленинизм”. На смену ему приходят “идеи чучхе”, которые с содержа-

тельной точки зрения представляют собой тот же примитивный сталинский “марксизм”, но соединенный с конфуцианской традицией и корейским национализмом. Идеи чучхе в большей степени соответствуют тем характеристикам идеологии тоталитарного режима, о которых писала Арендт. Источник этих идей только один — работы самого “Великого вождя” Ким Ир Сена, а после его смерти — статьи и речи сына, “Любимого руководителя” Ким Чен Ира. Помимо своеобразной идеологии, консервации политической системы способствовали полная изоляция страны (даже от социалистического лагеря в период его существования) и эффективная репрессивная политика. Северокорейскому режиму удалось относительно безболезненно осуществить процедуру “престолонаследия” — передать власть от Ким Ир Сена Ким Чен Иру. Кстати, это подтверждает еще один вывод Арендт: при всем значении феномена личной власти, в условиях тоталитаризма вождь является своеобразным “чиновником от масс”, которого в любое время можно заменить ему подобным.

В целом можно констатировать, что многие выводы Арендт относительно сущности тоталитаризма по-прежнему актуальны для изучения истории и современной практики тоталитарных режимов как правого, так и левого толка.

Ю.Б.Мишкинене.

Концепция массы Ханны Арендт

148

Концепция массы как субстрата тоталитарных движений во многом базируется на экзистенциалистском методе философствования. Правда, сама Х.Арендт никогда не называла себя экзистенциалисткой, хотя и не отрицала, что ассоциирует себя с немецкой философской традицией и такими ее представителями, как Э.Гуссерль, М.Хайдеггер, К.Ясперс.

Экзистенциалистская парадигма философствования предполагает, что познание человека и человеческих отношений требует иного мышления, чем познание природных закономерностей. Вслед за Ясперсом и Хайдеггером Арендт отказалась от определений человека в рамках “человеческой природы” или “изначальной сущности”. Такая постановка вопроса отрицает субъект-объектное отношение к человеку и предполагает стирание граней между субъектом и объектом.

Главная идея Арендт — представить политику в качестве центральной сферы человеческой жизни. Из основных видов деятельности только политическое действие, по ее мнению, является свободным. Человек в политике обретает свое истинное бытие, и это бытие — политическое.

Согласно концепции Арендт, настоящая свобода проявляется в подлинной коммуникации, т.е. в политике. Эта идея уходит своими корнями в повседневную практику греческого полиса-государства, в котором граждане выходили на площадь для принятия политических решений. В этот момент они были равны: ими никто не управлял, и они никем не управляли.

Политический мир, в представлении Арендт, — это мир не насилия, а свободного действия на основе общественного согласия. Человек становится личностью, обретает политическую свободу не благодаря врожденным и неотъемлемым правам, а благодаря политическому сообществу,

определенной организации власти и политических институтов, способных гарантировать эту свободу.

Подобное понимание политики послужило для Арендт методологической основой исследования таких феноменов, как тоталитаризм и массовое общество. Тоталитаризм в ее концепции характеризуется полным отсутствием свободы, политического сообщества, подлинной политики и политического действия. Беспрецедентность данной формы правления, не имеющей аналогов в истории человечества, заключается в том, что она разрушает альтернативу между законной и незаконной властью, на которой базировались определения правительства в традиционной политической философии. Отличие тоталитаризма от всех незаконных, основанных на произволе форм правления (диктатуры, тирании, деспотии) состоит в том, что он опирается на “объективные законы”, а именно – сверх- и надчеловеческие законы природы (нацизм) и истории (коммунизм).

С концепцией тоталитаризма в политической философии Арендт неразрывно связаны понятия “масса” и “массовое общество”. “Тоталитарные движения возможны везде, где имеются массы, по той или иной причине приобретшие вкус к политической организации... – писала Арендт в книге “Истоки тоталитаризма”. – Потенциально массы существуют в каждой стране, образуя большинство из того огромного количества нейтральных, политически равнодушных людей, которые никогда не присоединяются ни к какой партии и едва ли вообще ходят голосовать” [Арендт 1996: 415].

Предпосылки для образования массы, по Арендт, возникли в Европе после первой мировой войны в ситуации хаоса, беззакония, общей дезинтеграции политической жизни. Главным катастрофическим последствием войны стало появление миллионов беженцев, которые не были приняты ни одним сообществом, ни с кем не ассимилировались. Они были лишены политического сообщества, которое могло бы гарантировать их политические права.

Люди, по стечению обстоятельств сбившиеся в массу, испытывают, согласно Арендт, “мировое отчуждение” и одиночество. Одинокому человеку нужно множество таких же, как он, чтобы переложить на кого-то ответственность за свое существование. Масса – это однородное и политически индифферентное целое, характеризующееся полным распадом всех связей: профессиональных, социальных, семейных, классовых.

По мнению Арендт, масса появилась в начале XX века во многих европейских странах, но именно в Германии и Советском Союзе она стала питательной средой для установления тоталитарного господства.

Если в Германии масса возникла в силу исторических обстоятельств, то в СССР она создавалась искусственно, целенаправленными действиями властей. Так, введение паспортной системы и коллективизация уничтожили крестьянство как класс; закрытие бирж труда, запрет забастовок, стахановское движение расплыли силы рабочего класса; многочисленные “чистки” в партии и антибюрократические законы не дали зародиться классу бюрократии; доноительство и публичные отречения разрушили святую святых любого общества – семью. Сюда же можно отнести массовые репрессии против интеллигенции, которые привели если не к исчезновению, то к значительному сокращению и деформации этого общественного слоя.

Анализируя природу тоталитарных обществ, Арендт пришла к парадоксальному выводу: “Тоталитарные режимы, пока они у власти, и тоталитарные вожди, пока они живы, пользуются до самого конца массовой поддержкой. Приход Гитлера к власти был законным, если признать выбор большинства, и ни он, ни Сталин не могли бы остаться вождями народов, пережить множество внутренних и внешних кризисов и храбро встретить несчетные опасности беспощадной внутрипартийной борьбы, если бы не имели доверия масс” [Арендт 1996: 408].

По убеждению Арендт, успех тоталитарных движений в массах означает крушение иллюзий демократических государств и их партийных систем. Более того, масса как основа тоталитарных движений злонамеренно использует демократические свободы в целях их уничтожения.

Развитие массовых движений, по Арендт, сопровождалось разрушением классовой структуры общества. Когда в начале XX века она была разрушена, стало очевидным, какое большое количество людей оказалось за бортом партийной и политической системы. “Падение охранительных стен между классами, — писала Арендт, — превратило сонные большинства, стоящие за всеми партиями, в одну громадную, неорганизованную, бесструктурную массу озлобленных индивидов, не имевших ничего общего, кроме смутного опасения, что надежды партийных деятелей обречены, что, следовательно, наиболее уважаемые, видные и представительные члены общества — болваны, и все власти, какие ни есть, не столько злонамеренные, сколько одинаково глупые и мошеннические” [Арендт 1996: 419].

После Первой мировой войны в Германии резко возросло число недовольных и отчаявшихся людей, что и способствовало установлению фашистского режима. Как видим, изначально политически индифферентная масса, приобретая вкус к политике, искажает политическую жизнь и приводит к непоправимым для политического сообщества последствиям — к тоталитаризму. При этом центр власти смещается от армии к тайной полиции и устанавливается внешняя политика, открыто ориентированная на мировое господство.

Л.В.Сморгунов.

Потребность думать и желание знать: политический анализ философии Ханны Арендт

Х.Арендт, как никто другой, интересовалась проблемой соотношения философии и политики, мышления и реальности. Наиболее развернутое выражение эта проблема получила в ее незавершенной книге “Жизнь ума”. Из трех запланированных разделов были написаны только два — “Размышление” (“Thinking”) и “Проявление воли” (“Willing”). После смерти Арендт в ее пишущей машинке нашли листок с заголовком третьего раздела — “Суждение” (“Judging”) — и двумя эпитафиями. Впрочем, ее лекции по политической философии И.Канта позволяют получить представление об этой теме, имевшей непосредственное отношение к способности человека связывать в коммуникации всеобщее и частное.

Как свидетельствует исследовательница творчества Арендт М.Канован, та пыталась найти нечто среднее между представлениями о политическом

смысле философии Платона и Сократа, Хайдеггера и Ясперса. Когда речь шла о Платоне и Хайдеггере, философия представлялась ей отшельнической, антиполитической и сочувствующей насилию, если же она обращалась к Сократу и Ясперсу, то невольно верила, что настоящая философия может быть коммуникативной и находиться в гармонии со свободной политикой [Canovan 1992: 264].

Принципиальными для Арендт были три методологические установки, предваряющие политический анализ философии. Одна из них касается различия между проблемой природы человека и проблемой условий его существования в этом мире. Первая проблема для нее не имела смысла, так как либо она предполагала для ответа наличие верховного существа (если задавался вопрос: “Кто есть человек?”), либо человек должен был трактоваться как вещь наряду с другими вещами (если задавался вопрос: “Что есть человек?”). О человеке можно сказать лишь, что он существо обусловленное. Но и условия существования не обуславливают его абсолютно, что выражается в постоянном порождении человеком нового и его истории. В этом отношении порождаемый мир есть мир явлений, преходящих вещей и процессов. Философия в принципе пыталась преодолеть этот мир, т.е. найти другой, который был бы устойчивым, согласованным и прекрасным. Уход от первого мира — принципиальная позиция философа, как она проявилась в истории философии. Вторая предпосылка связана с различием между жизнью *деятельной* (“*vita activa*”) и *созерцательной* (“*vita contemplativa*”). Это принципиальное различие используется для разрешения вопроса об отношении политики и философии к свободе. Начиная с Платона утверждается представление о приоритете жизни созерцательной над жизнью деятельной, последняя лишается свободы и рассматривается как неистинная. Арендт ставила задачу разрушить иерархию действия и созерцания. Третья установка имеет отношение к различию между жизнью и смертью как условиями существования человека. Арендт использовала древнеримское различие между понятиями “жить — находиться среди людей”, “умереть — перестать быть среди людей” для подчеркивания связи между жизнью и политикой. Для нее центральной политической категорией, в отличие от метафизической мысли, являлась не смертность, а рождаемость.

Проанализированная Арендт история философской мысли убедила ее в том, что, как бы ни было обосновано разделение между деятельностью и мышлением, все же это обоснование исторически объяснимо, и границы здесь часто естественным образом нарушались. Размышляя, например, о Платоне и Пармениде, Солоне и Сократе, подчеркивая различия между ними, она утверждала, что “обе практики мышления касаются невидимых вещей, которые, тем не менее, говорят о являющемся (звездном небе над нами или делах и судьбах людей), невидимых [вещей], которые представлены в видимом мире так же, как гомеровские боги, которые были видимы только тому, кому они являлись” [Arendt 1978: 151]. У Сократа Арендт усматривала удачное сочетание действия и мышления. Эта иллюзия стала особенно явной после обоснования идеи “смерти Бога”, которую она трактовала как идею изменения типа мышления философии и метафизики. Два преимущества позиции после смерти Бога Арендт выделила особо: 1) эта

ситуация заставляет нас смотреть на прошлое новыми глазами, избавившись от власти какой-либо традиции; 2) многовековое различие между многими людьми и “профессиональными мыслителями”, специализирующимися в том, что считалось предположительно наивысшей формой активности человеческих существ, утрачивает свою обоснованность [Arendt 1978: 12-13]. В то же время новая позиция небезопасна, так как чревата утратой прошлого вместе с традициями.

Арендт различала понятия “разум” и “интеллект” как способность мыслить и желание знать. Мышление и разум не имеют отношения к тому, с чем имеет дело интеллект. Потребность разума воодушевляется проблемой *смысла*, а желание знать (т.е. интеллект) ориентировано на *истину*. Истина, по сути, есть результат монологичного интеллекта, занятого познанием соответствия наших представлений реальности. По Арендт, истина требует повиновения, она не нуждается в каком-либо критерии, так как сама служит критерием и окончательным арбитром. Смысл, напротив, возникает только в процессе мышления, которое дискурсивно, т.е. невозможно без речи, произносимой в процессе коммуникации. Смысл постоянно рождается, он подвижен, “увертлив”, ускользает, когда его пытаются поймать. Если искать истину можно в одиночку, то поиск смысла всегда происходит в диалоге, даже с самим собой. Не наука и научная философия, а философское мышление о смысле, присущее в принципе всем, составляло для Арендт предмет политического анализа. Публичный (т.е. открытый для коммуникации и дискурса) характер такого мышления – залог того, что человек в состоянии различать добро и зло не в моральном, а в политическом смысле. Потребность думать и желание знать связаны со способностью человека мыслить, которую можно использовать и как когнитивную, и как дискурсивную. В этом Арендт усматривала основание для оценки “банальности зла” и возможности для интеллекта попасть в “немыслие”.

Е.А.Тюгашев.

Постижение государственности

В творчестве Х.Арендт можно найти немало плодотворных идей, позволяющих – при соответствующей систематической экспликации – открыть новые горизонты в постижении государственности. В своей работе “О революции” Арендт, в частности, отмечала, что для обозначения форм правления греки использовали термины с корнями “архия” – от *ἀρχεῖν* (*др.-греч.* – предводительствовать, начальствовать; ср. также *αρχή* – начало в “монархии” или “олигархии”) и “кратия” – от *κρατεῖν* (*др.-греч.* – быть сильным, иметь власть, править в “демократии”). Речь шла о выделении двух терминологических рядов в описании форм государственности, каждый из которых не может быть сведен всего лишь к одному термину.

На возможность терминологической фиксации форм государственности указывал Ш.Пеги. В начале 1904 года в одном из выступлений, посвященном политическому анархизму, он обратил внимание на различие между терминами, образованными от корней “архия” (монархия, олигархия, демархия) и “кратия” (монархия, аристократия, демократия) [см. Федье 2002: 200]. При этом Пеги отметил, что термин “демархия” не

сложился, а термин “монархия” не закрепился. Терминологический ряд “архии” ученый связывал с авторитетом, компетентностью и экономической властью, а терминологический ряд “кратии” — с силой, командованием и административной властью. Как писал Ф.Федье, “простое этимологическое разыскание показывает нам, что в корнях этих слов кроется глубокое различие смысла, достаточное для объяснения их разной судьбы” [Федье 2002: 201].

Григорий Богослов, один из отцов христианской церкви, предпринял попытку упорядочить формы государственности, восходящие к “архэ”. Обосновывая свою тринитарную доктрину, он разделил земное правление по формам теизма: 1) монархия (единоначалие) — правление одного, включающее веру в одного Бога; 2) полиархия (многоначалие), исходящая из многобожия и рассеивающая Божье могущество, разделяющая Его сущности между несколькими богами; 3) анархия (безначалие), которая расплывает Божью сущность настолько, что при ней становится уже почти невозможно постичь само существование Бога [Григорий Богослов 1994: 302-303].

Следует отметить, что, рассуждая в рамках традиционных для античности типологий, Григорий Богослов отождествлял полиархию с аристократией, которая, в свою очередь, часто отождествлялась с олигархией. Анархия для Григория Богослова была тождественна демократии. Подобное смешение понятий не было преодолено и впоследствии. Г.Гегель, в частности, отмечал: “Неуместны также, как это делается в новейшее время, бесконечные разглагольствования о наличии демократического и аристократического элементов в *монархии*, ибо определения, которые при этом имеются в виду, именно потому, что они имеют место в *монархии*, уже не представляют собой что-либо демократическое или аристократическое” [Гегель 1990: 312].

Термин “монархия” используется для отображения ситуации, в рамках которой соподрозумеваются: 1) “едино-властие” (в смысле единоначалия); 2) “не-единоначалие”; 3) “многоначалие”; 4) “безначалие”. Таким образом, данный термин фиксирует только одну бытийную возможность государственности, которой сопутствуют иные возможности, отображаемые в гнезде словоформ.

К термину “монархия” по первичному дифференцирующему признаку количества примыкают термины “олигархия”, “полиархия”, “анархия”. Олигархия, как правление немногих, выделялась Платоном и Аристотелем в качестве отдельной формы государства. Понятие полиархии, определяемое как правление многих, актуализировал относительно недавно в качестве политологической категории Р.Даль. Об анархии как естественно-правовом состоянии абсолютной свободы писал Т.Гоббс. В настоящее время употребляется также термин “архия”, обозначающий политически организованное общество.

Не затрагивая вопрос о конкретном государственно-правовом содержании монархии, олигархии и т.п., рассмотрим абстрактно-общие характеристики этих форм правления, инвариантные по отношению к формам структурной самоорганизации в различных сферах общественной жизни.

Анархия всегда ассоциировалась не только с безвластием (безначалием), но и с хаосом, беспорядком, смешением всего сущего. В этом смысле она —

не безвластие, а беспредельная власть, броуновское движение разнородных корпускул власти в войне всех против всех. По Гоббсу, анархия — это естественно-правовое состояние, где взаимное “правление” осуществляется в специфической форме. П. Кропоткин связывал анархию с локально-договорными и обычно-правовыми отношениями. Если не обсуждать проблему исторической реальности “анархических” государств, то нельзя не признать модельную возможность анархии как естественной формы правления. Анархия не менее вероятна, чем рынок совершенной конкуренции, который, впрочем, относится скорее к области теоретических абстракций, чем к действительной экономической жизни. Интерпретация анархии как базисной и “естественной” формы правления позволяет рассмотреть остальные формы в синергетическом аспекте самоорганизации. Примечательно, что Даль идентифицирует полиархии по многопартийности (что аналогично полиполии на “фирменном” рынке), а олигархии на рынке власти идентичны олигополии.

На протяжении XX века наши представления о возможных формах государственности существенно расширились. Такие явления, как тоталитаризм, военные режимы, “государствоподобные” образования, вновь актуализировали классические представления о деспотии, тирании и олигархии, а также привлекли внимание к вопросу о генезисе государств и их ранних форм. Новые горизонты открывает ностальгия по ушедшим формам государственности (например, империи), возрождение которых пока маловероятно. В политологии предпринимаются первые, еще довольно робкие шаги по переосмыслению устоявшейся в либерально-правовой традиции типологии государств.

В современном политологическом дискурсе наиболее популярна тема демократии. Думается, что концепты теократии, аристократии и бюрократии также должны быть актуализированы и введены в гнездо понятий, отражающих источники и механизмы “кратии”.

Арендт Х. 1992. Массы и тоталитаризм. — *Вопросы социологии*, № 2.

Арендт Х. 1996. *Истоки тоталитаризма*. М.

Арендт Х. 2003. *Люди в темные времена*. М.

Гегель Г. 1990. *Философия права*. М.

Григорий Богослов. 1994. Слово 20-е. — *Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова, архиепископа Константинопольского*. Т. 1 (б.г.). Репринт: Свято-Троицкая Сергиева Лавра.

Федьё Ф. 2002. *Воображаемое. Власть*. М.

Arendt H. 1978. *The Life of the Mind*. San Diego; London; New York.

Albrecht H., Schlumberger O. 2004. “Waiting for Godot”: Regime Change Without Democratization in the Middle East. — *International Political Science Review*, Vol. 25, № 4.

Canovan M. 1992. *Hannah Arendt. A Reinterpretation of Her Political Thought*. Cambridge.