

Российская Академия Наук
Институт философии

ЭТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ
Выпуск 5

Москва
2004

Содержание

ТЕОРИЯ МОРАЛИ

Л. В. Максимов

О субъективистских течениях в современной философии морали	3
--	---

МОРАЛЬ И ПОЛИТИКА

Публичное пространство и реальная политика. Беседа Сергея Земляного с академиком РАН Абдусаламом Гусейновым	16
<i>С. Н. Земляной</i> Этика Бертольта Брехта.....	37
<i>А. В. Прокофьев</i> Подвижная ткань межчеловеческих связей (дисциплинарный и перфекционистский элементы морали через призму политической философии Х.Арендт)	53
Рецензия на книгу Б.Г.Капустина «Моральный выбор в политике» и хрестоматию «Мораль в политике» (сост. и отв. ред. Б.Г.Капустин).....	74

ИЗВИНЕНИЕ И ПРОЩЕНИЕ

Предисловие к публикации	82
<i>Т. Гуяве</i> Прощение и непрощительное	86
Рецензия на книгу Ренате Ратмайр «Прагматика изменения»	109

ИСТОРИЯ МОРАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

В.И. Лазаренко

Онтологическая основа благополучия совершенного государства Платона	120
---	-----

П.А. Гаджикурбанова

Специфика стоической трактовки добродетели (понятие «надлежащего по обстоятельствам»).....	128
--	-----

О.В. Кирьязов

Предтеча цивилизационного синтеза.....	143
--	-----

С.Н. Земляной

Феноменология и этика	172
-----------------------------	-----

Об авторах.....	200
-----------------	-----

**Подвижная ткань межчеловеческих связей
(дисциплинарный и перфекционистский
элементы морали через призму политической
философии Х.Арендт)***

Задача данного исследования — проследить то воздействие, которое может оказать анализ творческого наследия Х.Арендт на прояснение фундаментальной неоднородности целей, нормативов и языка морали, создаваемой соприсутствием в ней социально-дисциплинарных и индивидуально-перфекционистских элементов. Неоднородность, о которой идет речь, неоднократно обсуждалась в отечественном этическом сообществе, в особенности в связи с вопросом о возможности моральных аргументов в пользу социального принуждения и прямых насильственных действий. В ходе этого обсуждения возникла определенная, довольно целостная позиция. Она открыто выражена в работе Р.Г.Апресяна «Перфекционистский и дисциплинарный языки морали» и имплицитно присутствует в его публикациях по проблемам этического смысла талиона и содержания принципов справедливой войны¹. Автор данной статьи в своих работах также неоднократно полагался на нее². Краткое изложение этой позиции выглядит следующим образом.

Социальная этика и перфекционистская нравственность

Перфекционистская система ценностей и совокупность жизненных стратегий нацелены на совершенствование жизни в соответствии с устремленностью к идеалу, на возвышение и кропотливую проработку различных форм духовной практики. Именно эти процессы в

* Статья подготовлена при поддержке Министерства образования РФ; грант № 3.

рамках перфекционистского подхода делают жизнь достойной того, чтобы ее прожить, делают просто жизнь «благой жизнью». Главным способом приобщения к «благой жизни» является формирование безупречного по своей структуре и способностям сознания. Направленная же вовне деятельность служит только своеобразным критерием для самоконтроля и оценки другими людьми действительной ценности достигнутых состояний сознания.

Так как значение слова «совершенство» связано с полнотой и законченностью проявлений определенного феномена, то это с неизбежностью порождает вопрос о степени интегральности совершенствования по отношению к многообразию объективных благ и ценностей, делающих жизнь человека достойной высокой оценки. Поэтому исследователю-феноменологу противостоит не единая перфекционистская концепция, а целый комплекс специфических перфекционистских учений и стратегий. Речь идет, как минимум, о моральном, религиозном (или мистическом), эстетическом и теоретическом перфекционизмах. Область утилитарно-прагматической деятельности выпадает из этого ценностного поля, поскольку совершенствование средств выживания или средств увеличения благосостояния носит принципиально инструментальный характер, а их конечная цель — удовлетворение потребностей и предпочтений — не создает особой сферы автономной и ответственной активности.

Среди указанных выше типов перфекционизма моральный оказывается наиболее уязвимым для критики и наименее чистым по структуре. С точки зрения религиозного и эстетического перфекционизма, мораль может выглядеть как сомнительная точка приложения усилий по самосовершенствованию в связи с двумя обстоятельствами: неизбежным присутствием рестриктивной нормативности (своеобразной антитезы творчества и свободы) и концентрацией на человеке в качестве высшей цели и ценности самой по себе. Чтобы избежать подобных упреков перфекционистская нравственность стремится к тому, чтобы формализованные нормы играли в ней довольно ограниченную и вспомогательную роль в сравнении с моральным идеалом, а отношение к другому человеку определялось в свете отношения к трансцендентной реальности. В этом случае появляются глубокие основания для обретения эстетическим и в особенности мистическим перфекционистским опытом этических форм. Однако именно это стремление приводит к значительному расхождению основных целей и средств перфекционистского и социального измерений морали.

Социальная этика, в отличие от перфекционистской нравственности, реализует себя в области организации жизни индивидов в рамках больших и малых сообществ. По формулировке Р.Г.Апресяна, для данного аспекта морали или ее ограниченного прочтения «критерием моральности действий является их адекватность потребностям и целям системы»³. Достижение таких целей возможно только с помощью регулирования индивидуальных предпочтений и направленных на их реализацию поступков. Последнее в свою очередь требует создания механизма взаимного ограничения индивидуального произвола в виде норм, обеспечивающих выполнение определенных обязанностей и гарантирующих права индивидов. В отличие от этики совершенствования, в сфере социальной этики с ее преимущественно дисциплинарной функцией поступки господствуют над любыми ценными феноменами психики, например, над мотивами. Именно поступки составляют основной полезный выход системы социально значимых нравственных норм и санкций. Если же акцент все же переносится на мотивы, то лишь потому, что, формируя и регулируя их, общество может получить более строгий контроль над поступками.

Подчеркнутый нормативизм приводит социальную этику к тесному соприкосновению с областью права, хотя и не все ее нормы могут и должны быть оформлены в виде законодательных актов. При наиболее широком понимании социальная этика совпадает с единой нормативной областью закона и обычая, за исключением некоторых сугубо процедурных или ритуальных предписаний и запретов. В более узком смысле она представляет собой совокупность ценностных оснований законодательства. Но в любом из приведенных случаев традиционный обычай или гарантированный аппарат государственного принуждения закон выступают как важные и вполне оправданные рычаги достижения социальной этикой ее регулятивных целей.

Если не принимать во внимание философскую традицию холизма (или социологического реализма), то основной целью социальных систем, определяющей нормативное содержание социальной этики, служит создание благоприятной среды для каждого члена общества или хотя бы его большинства. Под благоприятной средой подразумеваются, прежде всего, безопасность и благосостояние. Однако, одновременно, она может определяться и соблюдением некоторых фундаментальных прав, обеспечивающих любому человеку возможность беспрепятственной практической самореализации.

Соединение перфекционизма и социальной дисциплинарности в рамках одного и того же явления выглядит довольно противоречиво. Как можно совместить без взаимных потерь пруденциальную нор-

мативность и трансцендентный зов, приоритетный интерес к социально значимым последствиям поступка и всепоглощающее внимание к состояниям сознания? Список противоречий можно продолжать и далее. На фоне подобной противоречивости морали неизбежно возникают различные предположения о причинах совмещения под одной и той же номинацией столь разных элементов. Это совмещение может восприниматься либо как искусственное, случайное и даже опасное, либо как необходимое и очень продуктивное.

Существует ряд историко-философских контекстов, в которых данная проблематика преломилась наиболее интересным образом. Таковы, например, воззрения Л.Н.Толстого, Ф.Ницше, Н.А.Бердяева, А.Бергсона, М.Фуко. В этом же ряду следует расположить и политическую философию Х.Арендт. Дальнейшая структура статьи предполагает два уровня ее анализа. Во-первых, демонстрацию того, как в текстах Х.Арендт отражается само базовое разграничение социальной этики и перфекционистской нравственности. И, во-вторых, выявление того, как специфически арендтовское или арендтианское восприятие этого разграничения могло бы скорректировать или обогатить обрисованную выше теоретическую схему.

Политическая нравственность против абсолютной морали

Х.Арендт являлась мыслителем, которому неоднородность нравственных нормативов, регулирующих человеческую деятельность, была хорошо знакома. Индивидуальное совершенствование и совместное действие имели для нее отчетливо выраженную специфику в том, что касается аксиологических оснований. Собственно, для Х.Арендт речь шла не просто о специфике, но о настоящем противостоянии. Политический модус человеческого существования, совсем не свободный от нормативности, заданной вовлеченным в него субъектам, находится в глубоком конфликте со стремлением к индивидуальному моральному совершенству. Это особенно отчетливо видно на примере предлагаемой мыслителем оценки политического значения тех индивидуальных свойств и переживаний, которые традиционно считаются ведущими моральными добродетелями. Они, с ее точки зрения, политически деструктивны. Любовь к ближнему, доброта, совесть, жалость и сострадание, как проявления абсолютной морали, блокируют политическую акцию или коррумпируют ее, превращая в собственную противоположность. Они являются прямой антитезой арендтовской *amor mundi* — заботе о коллективно разделяемом (то есть публично обсуждаемом и преобразуемом) мире.

Абсолютная мораль, как мораль, отталкивающаяся от аксиоматики индивидуального самосовершенствования, имеет, по Арендт, два основных выражения, каждое из которых по своему опасно для политической сферы — высшего и наиболее чистого выражения *vita activa*. Во-первых, речь идет о христианском типе абсолютной морали, который построен на обостренной любви ко всему человечеству и каждому его представителю. Любовь (христианская и не только) снимает дистанцию между людьми, необходимую для политического взаимодействия: «срединное пространство мира, через которое мы и связаны с другими, и одновременно отделены от них, словно расплавляется в огне». Отсюда — «любовь не только аполитична, но даже антиполитична — возможно самая мощная из всех антиполитических сил»⁴. Одновременно любовь или прямое сострадание, при всех своих достоинствах, таких, как внутренняя цельность, органичность и неподдельное величие, лишены средств для установления эффективного коллективного взаимодействия и создания долговечных институтов. Они, по Х.Арендт, демонстрируют неспособность к «логически последовательной и дискуссионной речи, в которой кто-то говорит кому-то о чем-то таком, что представляет собой интерес для обоих, потому что оно *inter-est*, то есть существует между ними»⁵. Их речь ограничена прямыми ответами на явно выраженное в звуке или жесте чужое страдание, и сама вполне может быть заменена экспрессивным жестом на фоне абсолютной тишины. Яркое свидетельство тому — многозначительное молчание и жест Христа в «Легенде о Великом Инквизиторе» Ф.М.Достоевского.

Но дело не только в том, что любовь к ближнему, вполне пригодная для выстраивания повседневных индивидуальных отношений, не годится как способ организации общественно-ролевого, публичного взаимодействия. Не менее важно для Х.Арендт и то, что моральная чувствительность христианства, если она отклоняется от бескомпромиссно ненасильственной позиции и вторгается в область социального принуждения, ведет к беспрецедентному возрастанию жестокости. В качестве простейшего примера она приводит сюжет «Билли Бада» Г.Мелвилла, где моральная правота и абсолютная чистота героя становятся прямой и непосредственной причиной убийства (OR 85). Однако сострадание в чистом виде не представляет собой глобальной опасности, ибо откликается только на конкретные, единичные случаи чужого страдания. Его роль в публичном пространстве изначально ограничена этим обстоятельством. Гораздо опаснее те преобразования, которые происходят в случае его теоретической и идеологической обработки.

Здесь возникает та парадоксальная линия преемственности, которая, по Х.Арендт, ведет от Христа к провозвестникам и участникам современных революций. Сострадание к единичным страдающим субъектам легко перерастает в абстрактную, генерализованную жалость ко всем, чья жизнь наполнена страданием на систематической основе, ко всем, для кого страдание не случается, а обусловлено структурой общественных институтов. В свете такой абстрактной жалости все страдающие люди сливаются в одного страждущего сверхиндивида, чьи мучения требуют глобального и неотложного действия по их искоренению. Так предельная эскалация насилия получает нравственную санкцию. В то же время неспособность реагировать на тотальное институционализированное страдание начинает восприниматься как самое страшное выражение зла на индивидуальном уровне. Что также оправдывает насилие, но уже как правомерное наказание за повсеместные себялюбие и эгоизм. Важно, что в отличие от непосредственного сострадания генерализованная жалость вполне может быть артикулирована в публичной речи и выйти на агору. Именно это, с точки зрения Х.Арендт, происходит в тот момент, когда европейские революции, начиная с Великой Французской, оказываются заражены или отравлены социальным вопросом. Морализирующая политика универсального сострадания и счастья народа оборачивается неограниченной яростью и царством террора. Отзываясь на мысль Паскаля о том, что стремящийся действовать как ангел действует как зверь, Х.Арендт замечает: «Любая попытка воплотить добро в публичной сфере заканчивается появлением преступления и преступности на политической сцене» (OR 93).

Второй тип абсолютной морали, выделяемый Х.Арендт, связан с сократовской позицией по отношению к проблеме совершения и претерпевания зла. Знаменитая фраза Сократа о том, что лучше терпеть несправедливость, чем причинять ее, позволяет Х.Арендт вычленив наряду с абсолютной моралью любви, абсолютную мораль совести. В этом случае моральная мотивация имеет открыто центростремительный характер, она сконцентрирована на духовных потребностях отдельного индивида, например, на заботе о собственной душе и ее спасении. Моделью для этого типа морального сознания является философская трактовка мышления как диалога с самим собой, который ведется ради обретения внутренней гармонии. Исходной посылкой сократовской абсолютной морали является факт неизбежного сосуществования человека с самим собой — продуктом и средоточием всех своих прошлых деяний, а не факт сосуществования с другими людьми в процессе совместного воплощения коллективных проектов. Дру-

гие могут быть, хотя бы временно, исключены из поля зрения, в то время как ты сам дан себе постоянно. В силу этого негативная самооценка превращается в самое страшное несчастье в жизни человека, в его вечную пытку и проклятие.

Ради того, чтобы избежать болезненных уколов совести можно пожертвовать чем угодно, можно восстать против любого общественного авторитета, любой социальной силы. И если главный предмет моральных сожалений — причиненный другим ущерб, то все действия, грозящие причинением ущерба, должны быть тщательно избегаемы. Главный вопрос для индивида, подходящего к общественной практике с позиций совести, состоит в следующем: если я сделаю нечто, требуемое от меня в качестве платы за полноценное участие в коллективных делах и вместе с тем чреватое ущербом другим людям, то как я смогу дальше жить с самим собой, таким злодеем или убийцей⁶? Если же этот вопрос задается на фоне попыток уточнить содержание этически значимого ущерба в сравнении с моралью повседневности и здравого смысла, то есть на фоне стремления получить дополнительные гарантии «чистой совести», то любая вовлеченность в коллективное действие по сохранению и преобразованию совместно разделяемого мира оказывается для совестливого человека крайне нежелательна или даже невозможна.

Таким образом, сократовская, негативная вариация абсолютной морали также политически деструктивна, как и позитивная вариация, коренящаяся в христианской этике. Однако в отличие от христианской морали сократовская мораль подчас бывает необходима в политической практике. В моменты жесточайших политических кризисов, когда публичная жизнь оказывается безнадежно коррумпирована, аполитичная фигура Сократа приобретает политическое значение. Его «нет», то есть отказ от соучастия в коллективной деятельности по соображениям совести, превращается в оправданную позицию как с моральной, так и с политической точки зрения. Сократ как учитель и люди, убежденные им, оказываются единственной преградой тотальной лжи и насилию, захватывающим публичное пространство. Впрочем, и в том случае, когда неспособность общества к совокупному политическому действию сопровождается и обосновывает уклонение индивидов от участия в совместных делах (как это происходит в случае с утвердившимися тоталитарными диктатурами), над сократовской позицией будет постоянно нависать мысль о субъективности любых выводов о собственном бессилии и бессилии общества (CR 49).

Наконец, последним политически деструктивным следствием абсолютной морали является ее ожесточенная и бескомпромиссная борьба с лицемерием. Ранг добродетели правдивости, понимаемой как абсолютная искренность при презентации своих мотивов, с точки зрения Х.Арендт, крайне завышен в обеих версиях абсолютной морали. Если сократовское требование «будь таким, как ты хотел бы выглядеть в оценках других людей», перенести в публичное пространство, то это приведет к необходимости постоянного публичного покаяния и общественного контроля над чистотой помыслов каждого участника политического взаимодействия. Однако сам характер человеческого «сердца», темного и сокрытого от всех, кроме Господа Бога, таков, что любой человек, поставленный перед необходимостью идентифицировать свои глубинные мотивации и «честно» сообщать о них, автоматически, силой вещей превращается в лицемера (OR 96). Многие отталкивающие эксцессы робеспьеровской политики были обязаны своим появлением именно его стремлению к разоблачению лицемерия. Нескончаемый поиск неискренности в словах и поступках реальных и возможных союзников лишал их статуса политических контрагентов, разрушал все потенции взаимного доверия и эффективного взаимодействия. Именно поэтому Х.Арендт очень высоко оценивает политическую мудрость Макиавелли, сконцентрированную в противостоящей абсолютной морали политической максиме индивидуального существования: «кажись таким, каким хочешь быть» (OR101). Но ведь и в самом деле, тщательно играть роль добродетельного человека — не самая худшая вещь на земле. Именно так создается и воспроизводится добродетель в успешных человеческих обществах.

Все недостатки абсолютной морали, вынесенной за пределы узкого круга сугубо частного существования, наиболее ярко оттеняет такое специфическое явление XX века как тоталитаризм. Все то, что просвечивало в опыте первых революций, но сохраняло еще возможность для иного, более оптимистического направления развития, а значит и более оптимистической итоговой оценки, с возникновением тоталитарных диктатур приобрело свои окончательные, отвратительные формы. Содержание позитивной абсолютной морали оказалось бесконечно открытым к идеологическим манипуляциям, а негативная абсолютная мораль продемонстрировала свое бессилие остановить те события, которые в предыдущем столетии показались бы немислимыми. «Все моральные нормы западной традиции внезапно разрушились, и это выглядело, как будто природа морали (*mores* — обычай, манеры) и этики (*ethos* — обычай, привычка) обнаружилась в своем исходном виде — то есть как обычай и поведен-

ческие образцы, которые могут быть изменены так же легко, как правила застольного этикета. Это порождает подозрение, что мораль никогда и не была ничем большим — как если бы она была сном, от которого мы неожиданно проснулись»⁷.

Однако эта печальная констатация не привела Х.Арендт к признанию прямолинейного имморализма. Результатом дискредитации фундаментальных добродетелей абсолютной морали стала попытка сконструировать некую автономную политическую этику, отвечающую по своему нормативному содержанию тем отношениям, которые она регулирует. Это стремление неоднократно фиксировали политические философы — исследователи ее творчества. М.Канован дает следующую его характеристику: «Хотя не существует абсолютных моральных правил, которые могли бы обеспечить основание [для человеческих сообществ] и хотя даже наиболее аутентичный персональный моральный опыт не может предоставить их тем не менее основание для здорового человеческого сосуществования и защита против тоталитаризма могут быть найдены в самой фундаментальной человеческой ситуации плюрализма, в принятии того факта, что мы разделяем землю с другими людьми, которые одновременно похожи и непохожи на нас»⁸.

Из общей совокупности текстов Х.Арендт довольно легко извлечь альтернативный список политических добродетелей. Они отчасти пересекаются с моральными добродетелями, но в числе последних не играют доминирующей роли и, плюс к тому, приобретают в политической сфере дополнительное значение и обоснование. В первую очередь, речь идет о мужестве, под которым подразумевается как мужество выйти из тени приватности на всеобщее обозрение в публичном пространстве, так и мужество самопожертвования ради сохранения публичного пространства (мира) и его участников (сограждан). Самопожертвование такого рода Х.Арендт строго отграничивает от универсального морального альтруизма, поскольку оно основано исключительно на уважении к ограниченному кругу людей, соединенных узами одного политического сообщества. Моральное сострадание, которое даже в своих генерализованных проявлениях оставалось эмоцией, или страстью, замещается в этом случае «холодной» и абстрактной, хотя и не универсальной, идеей политической солидарности (OR 89).

Среди политических добродетелей мы встречаем также способность хранить верность обещаниям, которая на фоне исторической изменчивости нравов превращается в «единственное нравственное предписание, которое не навязывает действию мерил и правил, полученных вне его самого и дедуцированных из какой-то якобы более

высокой способности или из опыта обращения с какими-то якобы более возвышенными вещами» (VA 326). Схожий характер имеет открытое Христом в его фундаментальном значении для человеческой жизни, но проинтерпретированное в неверном контексте умение прощать. Оно представляет собой чудесную способность отменять уже наступившие последствия человеческих поступков, освобождаться от, казалось бы, неискоренимой реактивности тех действий, которые направлены на людей, являющихся для нас постоянными контрагентами. Способность к прощению сохраняет публичное пространство, пространство коллективного взаимодействия, позволяя нам вновь обещать и полагаться на обещания других. Однако в качестве основы для политически значимого прощения Х.Арендт выделяет не интимно-личное отношение любви, а дистанцированное отношение уважения, аристотелевской «политической дружбы» (VA 322).

Политика и смысл человеческого существования

Во всем, что было сформулировано выше в виде концентрированного обзора арендтовской трактовки проблемы «мораль и политика», нельзя не заметить, насколько отчетливо она понимала содержательную и целевую неоднородность антиэгоистической нормативности, которая определяет наше поведение. Традиционное обозначение этой нормативности словом «моральная» вполне может служить средством затемнения ее внутреннего раскола, способом искусственного сглаживания противоречий. Поэтому Х.Арендт стремится упразднить такую возможность путем проведения строгих границ между сферами абсолютной морали и политики.

С моей точки зрения, соединение разнородных по содержанию и цели фрагментов нормативности под единой рубрикой «мораль» имеет не менее глубокое значение, чем последующее осознание этой разнородности. Такое соединение совсем не случайно, а конфликты и моменты противостояния, полемически заостренные Х.Арендт, существенны, но не фатальны. Если вести речь о самой Х.Арендт, то ее позиция также скрывает определенную двойственность в этом отношении. Свойственное ей глубочайшее возмущение тоталитарным «зверством» имеет корни, без сомнения, связанные с абсолютной моралью. Ведь даже использование понятия «зверство» возможно только в свете представлений о том, на что имеет моральное право каждый человек, вне зависимости от его принадлежности к какому-либо партикулярному сообществу. В арендтовской концепции политической

нравственности, на мой взгляд, экстремистски и гиперболически сформулированы вполне оправданные опасения: озабоченность бездумным, прямолинейным перенесением моральных стандартов в политическую практику, неверие в способность любой, даже самой тонко проработанной вариации морально-правового синтеза реализовать фундаментальные ценности морали.

Однако анализ арендтовской политической этики был проделан мною не просто ради того, чтобы выявить двойственность позиции политического философа или попытаться сформулировать аргументы против столь жесткого и бескомпромиссного разделения морали и политики. Этот анализ создает очень плодотворный контекст для коррекции и переосмысления того понимания морали, которое было представлено в начале данного исследования. В описании Х.Арендт противостоящие друг другу элементы нравственной нормативности никак не соответствуют простому и, казалось бы, очевидному делению на социально-дисциплинарные и индивидуально-перфекционистские. Ее настойчивые попытки защитить самостоятельность норм и добродетелей политической нравственности указывают на нечто большее: то ли на существование неотраженного в исходной двухчастной схеме третьего элемента, то ли на присутствие особого, не охарактеризованного еще измерения или качества социальной этики.

Обращаясь к личному опыту философских дискуссий, я могу сказать, что чтение текстов Х.Арендт заставило меня пересмотреть свое отношение к тому возмущению, которое вызывает подчас у философов политики стремление рассматривать политическую этику как часть социальной. Как для этика по философской специализации, это стремление казалось мне совершенно оправданным. Чем еще может быть политика, как не полем организационного осуществления фундаментальных интересов общества в целом и отдельных его представителей? Эти интересы могут приводиться к общему знаменателю либо в свете соображений суммированной полезности, либо в категориях осуществления неотъемлемых прав. Но разница утилитаристской социальной этики и социальной этики прав человека вторична по отношению к той естественной иерархии, которая существует между политической и моралью. Любая попытка как-то перевернуть эту иерархию или просто пересмотреть ее казалась мне следствием дисциплинарной зашоренности политических философов. Однако, как я уже отметил, тексты Х.Арендт дают серьезные основания если не для абсолютной автономизации политики, то уж, во всяком случае, для выделения особой роли политического взаимодействия на едином фоне общественных отношений.

Как известно, одним из основных тезисов философии Х.Арендт является отделение политической сферы от области общих и групповых, но при этом всего лишь социальных интересов, подлежащих реализации через аппарат государственного принуждения. Политика определяется ею совсем не по формальному критерию связи межчеловеческих отношений с публичной государственной властью (да и само понятие власти приобретает у нее особое, неконвенциональное значение). Политическая коммуникация представляет собой для Х.Арендт не инструментальную деятельность, а особую экзистенциальную сферу, в которой находят удовлетворение фундаментальные потребности человека, не связанные с простым поддержанием жизни и технологическим освоением реальности. Существование политики коренится в тех способностях, которые отделяют человека от других живых существ: в способности к речи и способности к совершению поступка. Каждый человек есть уникальная личность, которая способна доводить природное разнообразие, присутствующее во всех вещах и существах, «до выраженности, способна отличать самого себя от других и в конечном счете выделять себя из них, чтобы сообщать миру не просто что-то — голод, жажду, расположение, отвращение или страх, — но во всем этом также и самого себя» (VA 229).

Способность к новому началу, связанная с фактом «рожденности» (natality) каждого из нас, дополняется инициативой, стремлением к принятию решений и обеспечивает постоянное «выступление-явленность принципиально уникального существа». Этот важнейший процесс обеспечивается через систему действий и слов, обращенных к другому человеку и вплетенных в «ткань общечеловеческой связи»⁹. Именно этой стороне человеческого существования отвечает политика, ведь, с точки зрения Х.Арендт, «выступление-явленность» уникальной личности возможно исключительно в ходе самоутверждения среди равных при решении общих вопросов путем взаимного убеждения. Только область коммуникации равноправных граждан позволяет в достаточной мере раскрыться индивидуальности человека или, вернее, определить ее.

Никакая интроспекция, никакая самая тщательная рефлексия не могут выполнить этой роли. Душа индивида оказывается непроглядно темна для его персональных усилий по самопознанию, по постижению глубинных мотивов и потребностей, поскольку последние хаотичны до их вступления в освещенное пространство публичной коммуникации. С одной стороны, именно под взглядом Другого и в связи со взглядом на него личность человека обретает определенную форму, способную выразиться в связном повествовании о ней (нарратив

ном единстве), с другой стороны, всесторонняя, целостная картина собственного Я сокрыта от самого человека, но при этом явлена окружающим, вовлеченным в совместное с ним действие.

Парадигматическое выражение политического пространства, в котором поступки и слова находятся на первом месте, а прочие проявления человеческой практики и теоретическая деятельность, занимают свое, довольно скромное место, Х.Арендт усматривает в древнегреческом полисе. С ее точки зрения полис, в сравнении с другими системами организации общественной жизни, имел две дополнительные цели, отвечающих экзистенциальному содержанию межчеловеческого взаимодействия, то есть естественному стремлению людей сделать совместное существование не только эффективным, но позитивно смысловым. Во-первых, «полис имел задачу упорядоченного предоставления ситуаций, в которых можно было стяжать «бессмертную славу», соответственно организовать стечение событий, когда каждый мог бы отличиться и показать в слове и деле, кто он таков в своей неповторимой особности». Во-вторых, «задачей полиса было предоставить сцену, где могла зазвучать, чтобы пребывать в поколениях людей, непреходящая слава великих поступков и речей, и как бы дать таким образом поступку независимость от создающих и поэтических искусств» (VA 261). Конечно, опыт полисной жизни утрачен в условиях современного общества, но он напоминает нам о той стороне человеческого существования, которая по возможности должна быть сохранена и восстановлена в совершенно ином культурном контексте.

Пути устранения политики из публичного пространства

Столь ярко и смело обрисованный Х.Арендт экзистенциальный аспект политики испаряется, по ее мнению, при наличии малейшей примеси социально-дисциплинарного или производственно-экономического содержания, равно как и малейшей примеси корыстного группового интереса. Дж.Катерб в работе о политической этике Х.Арендт попытался определить ряд формальных критериев, по которым она очерчивает ту сферу, где возможна политическая деятельность. Его очень удачная и лаконичная сводка выглядит следующим образом. Политическое действие «должно включать отношения равных, оно должно быть связано с убеждением, а не принуждением; оно не должно быть инструментальным; оно не должно иметь дела с интересами или жизненными процессами; оно должно быть связано с вопросами, которые неопределенны и не допускают одного и только

одного правильного ответа; оно должно получать свой порядок из серьезных и даже неотложных проблем, и, наконец, оно должно состоять из великих и раскрывающих индивидуальность разговоров, свободных от жаргона и технического лексикона»¹⁰.

Эти жесткие и бескомпромиссные критерии отсекают основную часть современного политического процесса, своего рода «нормальную» политику, от политики полисной и революционной, воплощающей в себе экзистенциальное значение политического. В силу этого Х.Арендт так легко обесценивает и переговорный процесс, который приводит к согласованию частных социально-экономических интересов, и социально-экономическую реформаторскую деятельность. И в первом, и во втором случае содержание человеческих поступков безнадежно привязано к поддержанию порядка в социальных системах и увеличению их продуктивности, а способ решения этих вопросов требует утилитарной калькуляции потерь и приобретений, а не агонистического столкновения суждений.

Не случайно само понятие «социальный» воспринимается Х.Арендт как продукт порочной практики эпохи Нового времени. Его возникновение знаменует собой умирание наиболее ценных элементов политической жизни и грубое вторжение в сферу публичного того, что раньше было приватным. Слово «социум» для философа не просто нейтральное обозначение совокупности всех мыслимых взаимодействий, происходящих в каком-то сообществе. Это «та форма совместной жизни, где зависимость человека от ему подобных ради самой жизни и ничего другого достигает публичной значимости и где вследствие этого виды деятельности, служащие единственно поддержанию жизни, не только выступают на открытой публичной сцене, но и смеют определять собой лицо публичного пространства» (VA 61–62).

Но если быть до конца точным, то не только экономика и администрирование оказываются вне экзистенциального измерения политики. Внимательный анализ текста работы «О революции» показывает, что деятельность по обеспечению фундаментальных прав, выходящих по своему содержанию за пределы простого сохранения жизни, будет иметь тот же самый статус. Речь идет о таких правах и свободах, как право на владение собственностью, свобода передвижения, свобода слова, свобода ассоциаций, свобода совести и т.д. Их обеспечение Х.Арендт называет «раскрепощением» (liberation) в противоположность действительной политической «свободе» (freedom). Предметом «раскрепощения» является ряд «неполитических видов деятельности, которые данное государство позволяет и гарантирует тем, кто его составляет» (OR 30). Сами по себе они находятся в пределах

социального и их сугубо юридическая или административная защита имеет мало общего со свободой в аутентичном смысле этого слова. И если право на их осуществление рассматривать как изолированную и самодостаточную ценность, то политическая свобода — свобода совместного принятия решений — автоматически обесценивается.

Если вспомнить конечные цели социальной этики, приведенные выше, такие как безопасность, благосостояние, обеспечение некоторых фундаментальных прав, то деятельность, связанная с ними, равно как и нормы, ее предписывающие, будут либо чужды, либо враждебны политической коммуникации между людьми. Но в то же время, политическая этика не может совпасть по своему смыслу и с индивидуально-перфекционистской нравственностью, для которой коллективное действие выступает в виде безразличной или угрожающей стихии. Любопытно, что, по мнению Х.Арендт, между аполитичной абсолютной моралью и общим интересом в устойчивости и продуктивности социальных систем вполне могут состояться неравноправные союзы. Они направлены на снятие парадоксов, связанных с нисхождением идеалов индивидуального нравственного совершенствования в область социальной организации, и одновременно нацелены на устранение политического измерения человеческого существования.

Первый пример — «политическая нравственность платоновской чеканки». Этическая система, выражающая этот союз, построена на приложении к сфере межчеловеческих отношений тех «нравственных критериев», которые взяты из области обращения с самим собой, из области «самоовладения». Структурное подобие между индивидуальным совершенствованием и деятельностью по организации общества обеспечивается за счет объяснения любой человеческой практики по образцу процесса изготовления вещей. Именно в нем центральной фигурой является индивид, который обладает предвосхищающим образом конечного результата своих действий, который знает их безошибочный алгоритм, и который, «обособившись от нарушений со стороны других, от начала и до конца остается господином своего деяния» (VA 292). Если такая аналогия оправданна, то и в первом, и во втором случае успех (как волевое преобразование самого себя или как рациональная организация и «гладкое» функционирование общества) зависит исключительно от точности применения заранее обретенного знания. Практика межчеловеческих взаимодействий приобретает характер компетентного повелевания ради обеспечения всеобщего блага, которое понимается как порядок и относительное благосостояние для всех и интеллектуально-нравственное совершен-

ствование для избранных. Повелевающий субъект в рамках такого подхода выявляется очень легко: это сам интеллектуально-нравственный виртуоз, безусловно владеющий собой (VA 315). Ведь знание о совершенстве души и совершенстве социальных институтов есть две стороны одной и той же высшей мудрости.

Другой вариант неравноправного союза двух аспектов морали является специфическим продуктом Нового времени и наследует робеспьеровской политике сострадания. Речь идет об экономической модели государства всеобщего благосостояния и политической системе представительной демократии. Здесь также присутствует базовая аналогия политической практики и деятельности по изготовлению вещей. Главным инструментом политики всеобщего благосостояния является рациональное, или «грамотное», управление, чему совсем не препятствует существование представительных демократических институтов, поскольку те обеспечивают не реальное участие граждан в решении общих вопросов, а их простое «согласие быть управляемыми» (OR 280–281). Естественно, что субъект управления меняется в сравнении с позднеантичной моделью. В него превращаются многочисленные эксперты в области свойств вещей и закономерного человеческого поведения. Но что не менее важно, меняются и его цели. Теперь это порядок и максимальное благосостояние для всех, сопровождаемые успешным обеспечением целей «раскрепошения». С точки зрения двухаспектного понимания морали, перед нами очевидная редукция индивидуального нравственного совершенства к тем добродетелям, которые отвечают целям социальной этики¹¹.

Для оценки представленных выше комбинаций моральной дисциплинарности и перфекционизма чрезвычайно важен вопрос о том, какие режимы власти (слово берется в широком, неарендтовском значении) будут морально допустимыми в их пределах? При сохранении нравственного значения исключительно за узко социальными и индивидуально-перфекционистскими интересами моральная система оценок оказывается совершенно индифферентна к возникновению тех вариантов тирании, которые гарантировали бы всем «повышение общественной производительности, безопасность внутривластной ситуации, стабильность правления» (VA 293). Благотворная, то есть «мудрая» тирания дает устойчивую рамку упорядоченных взаимоотношений между индивидами и, одновременно, предоставляет им свободу для развития частной инициативы, профессионального прилежания или нравственного совершенствования, кому что заблагорассудится. Аналогом добродетельной ти-

рании в условиях современного государства всеобщего благосостояния является благодетельная власть бюрократического «никто» (VA 60). То есть, с точки зрения социальной этики, благотворная тирания, формальная представительная демократия, представительная демократия, построенная на гражданском участии, или прямая полисная демократия имеют одинаковую исходную ценность, которая может изменяться только в свете соображений их эффективности в деле осуществления порядка, благосостояния и реализации индивидуальных прав. Причем известно, что «работающая» демократия не всегда эффективна в этом отношении.

Социальная и политическая этика: поиск должного соотношения

Что же следует из последнего наблюдения? Вероятно, принципиальная неполнота уравнения: мораль = социальная этика + перфекционистская нравственность. По крайней мере, в том виде, как оно было представлено в начале данного исследования. Определение «социального», на которое оно опиралось, во многом совпадает с описанием «социума» у Х.Арендт и, как это неоднократно подчеркивалось ею, игнорирует экзистенциальное содержание политики. Даже если не считать самовыражение индивидов в коллективном действии и убедительной речи по его поводу вершиной в ценностной иерархии, то, во всяком случае, следует признать его самостоятельное значение среди ценностей, наполняющих человеческую жизнь смыслом. Обеспечение этого аспекта самореализации необходимо превращается в нечто этически значимое, в предмет моральной озабоченности. Это, на мой взгляд, тот вывод из философских размышлений Х.Арендт, который сохраняет свое значение, как для ее прямых идейных наследников, так и для тех, кто смотрит на ее тексты со значительной дистанции, связанной с различием теоретических установок или философских дисциплин. Определяя общественно значимое содержание морали, необходимо рассматривать человеческие сообщества не только как инструмент достижения индивидуального благосостояния, обеспечения индивидуальной безопасности и реализации индивидуальных прав, но и как сферу такого коллективного взаимодействия, в котором люди воспринимают себя в качестве запечатлевающих свою личность участников, в качестве реальных акторов политического процесса. В таком случае, приходится вести речь не просто о социальной этике, как дисциплинарном аспекте морали, но и

об этике социально-политической, имеющей разные измерения и неоднородные предельные цели, несмотря на общую обращенность к большим сообществам людей, воплощающим в своей деятельности коллективные проекты.

В этом случае понятие демократии приобретает фундаментальное моральное значение и оказывается тесно связано с вопросами о смысле и ценности человеческой жизни. Оно не лишается того контакта с высшими ценностями, сохранение которого заботит многих мыслителей¹². Выводы арендтианской политической философии принципиально ориентированы на то, чтобы не могла повториться ситуация, зафиксированная в горькой констатации Ф.Степуна, касающейся судьбы России после 1917 г.: «Большевики победили демократию потому, что в распоряжении демократии была только революционная программа, а у большевиков — миф о революции; потому что забота демократии была вся о предпоследнем, а тревога большевиков — о последнем, о самом главном, самом большом. Пусть они всего только наплевали в лицо вечности, они все-таки с нею встретились, не прошли мимо со скептической миной высокообразованных людей»¹³. Х.Арендт многократно и небезуспешно пыталась доказать, что защита демократии может быть «последним», предельным по своей моральной значимости вопросом.

Естественно, использование основных тезисов политической философии Х.Арендт в данном исследовании является достаточно вольным и нарушающим некоторые строгие арендтовские разграничения. Кроме того, что оно опирается на идею принципиальной (хотя и парадоксальной) совместности абсолютной морали и политики, оно разрушает антиномичное разделение социального и политического, которое Дж.Шкляр справедливо назвала «манихейским»¹⁴. Ведь, стремясь сохранить непорочную чистоту политики, Х.Арендт, по сути, убивает ее, превращая в столь же редкое в истории человечества явление как, например, абсолютная и беспримесная святость. Одновременно, она лишает политическую активность подобающего ей содержания, т.е. отрывает ее от большинства серьезных и неотложных, коллективно значимых вопросов. В итоге, список возможных точек приложения для сугубо политической деятельности оказывается чрезвычайно узок: процесс конституирования публичного пространства и борьбы с неизбежной эрозией политических институтов (в «*Vita activa*» и «О революции») и осуществление справедливого суда (в поздних выступлениях). Не случайно один из оппонентов Х.Арендт на конференции, посвященной ее творчеству, проходившей незадолго до смерти философа, заметила, что после того, как основания полити

ческого сообщества сформированы, предметом политики остаются лишь внешние войны и бессодержательные речи. Все прочее будет хотя бы отчасти социальным¹⁵.

Конечно, Х.Арендт не находилась в полном плену своих теоретических определений. Некоторые фрагменты ее текстов отчетливо свидетельствуют об этом. Так, описывая в работе «О революции» открытия американскими революционерами публичного пространства, то есть пространства политики, она замечает: «Поступки и деяния, которые раскрепощение требовало от них, вбросили их в область публичного дела, где намеренно или чаще неожиданно для самих себя они начали создавать то пространство явления, где свобода может развернуть свое очарование и стать видимой и осязаемой реальностью» (ОР 33). Уже гораздо позднее, на закате собственной философской карьеры, Х.Арендт замечает также, что одна и та же коллективная проблема, например проблема улучшения жилищных условий населения, может совмещать в себе и политические, и социальные аспекты (ОНА 318–319).

Мне представляется, что именно на этом пути можно прийти к более реалистичному описанию соотношения социального и политического. Политическая по своей экзистенциальной значимости деятельность довольно часто надстраивается над социальными вопросами, придавая процессу их решения дополнительное качество. Это приходится принимать как неизбежность и, более того, это можно только приветствовать. Причин у неизбежного смешения социальной и политической активности довольно много. Во-первых, только очень небольшое количество социальных проблем подлежит сугубо экспертному и бюрократическому способу разрешения. Ведь любая экспертиза должна быть направленной, определенным образом ориентированной в связи с набором целей, которые должны определяться в ходе свободного столкновения мнений, то есть в ходе политического процесса. Во-вторых, проведение границ между политической и сугубо бюрократической сферами деятельности само является постоянным предметом перманентной политической дискуссии. В-третьих, любое продвижение частных интересов, приобретая гласный характер, неизбежно сталкивается с проблемой самообоснования на нормативном фоне идей справедливости и общего блага, и это придает пресловутой «политике интересов» арендтиански политическое звучание. Наконец, как утверждает Дж.М.Шварц, политика не сможет сохранить свою девственную чистоту уже только потому, что ее институты должны быть субсидируемы, а это «немедленно затягивает материальные и распределительные вопросы обратно в область политического»¹⁶.

В связи с этим мне кажется вполне оправданным вывод Дж. Катеба о том, что вне зависимости от того, с чем «политические дискуссии имеют дело...», они могут быть неподдельно политическими, если ведутся в правильном духе... Каждый публичный вопрос может рассматриваться как имеющий политический аспект, [в том случае если] ударение падает на такие агонистические элементы, как соперничество, соревнование, маневрирование, так же как и на комплиментарные элементы общей принадлежности соперников к сообществу и преданности ему»¹⁷.

Последняя вольность в интерпретации Х.Арендт, которая должна быть допущена, или последняя поправка, которая должна быть сделана, на мой взгляд, касается уровней существования политического. Из основных текстов философа следует, что приоритетным фокусом политической активности является решение вопросов на уровне самостоятельного политического сообщества или суверенного государства. Феномены полиса и революции недвусмысленно указывают на это. Однако есть и иные уровни, способные и в современном обществе воспроизводить черты арендтовского полиса и приобщать к политической деятельности максимальное количество граждан. Речь идет о локально-коммунитарном уровне существования политики. Именно он находится в центре внимания коммуитаристской традиции в социальной и политической философии. Признание возможности политики на уровне внутренней жизни самоуправляющихся локальных сообществ спорадически также присутствует у республикански, а не коммуитарно ориентированной Х.Арендт. Оно проглядывает и в ее очарованности советами, созданными на волне революций XX в., и в ее позднем утверждении о том, что процесс разрешения вопроса о месте строительства нового моста в одном из городских муниципальных собраний Нью-Гемпшира носил подлинно политический характер (ОНА 317). Хотя, конечно, этот акцент мог бы звучать более отчетливо и явственно.

Примечания

- ¹ *Апресян Р.Г.* Перфекционистский и дисциплинарный языки морали // *Оправдание морали: Сб. науч. ст. к 70-летию профессора Ю.В.Согомонова.* М.–Тюмень, 2000. С. 38–53; *Апресян Р.Г.* *Jus Talionis* в трактате Гуго Гроция «О праве войны и мира» // *Этическая мысль.* Вып. 3. М., 2002. С. 155–171.; *Апресян Р.Г.* Метанормативное содержание принципов справедливой войны // *Полис.* 2002. № 3. С. 56–70.
- ² Наиболее развернутый вариант: *Прокофьев А.В.* Идея нравственного совершенства в социальной этике // *Человек.* 2004. № 3.

- ³ *Апресян Р.Г.* Перфекционистский и дисциплинарный языки морали. С. 43. Общее определение социальной этики, предложенное Р.Г.Апресяном, выглядит следующим образом: «совокупность тех моральных норм и ценностей, посредством которых организуется социальное пространство морали. Но также и те моральные нормы и ценности, которые действуют на уровне социального взаимодействия людей» (Там же. С. 44).
- ⁴ *Арендт Х.* Vita activa, или О деятельной жизни. СПб., 2000. С. 322 (далее в тексте VA).
- ⁵ *Arendt H.* On Revolution. Harmondsworth, 1977. P. 89 (далее в тексте OR).
- ⁶ *Arendt H.* Collective Responsibility // Amor Mundi. Explorations in the Faith and Thought of Hanna Arendt /Ed. by J.W.Bernauer. Boston, 1987. P. 49 (далее в тексте CR).
- ⁷ Цитата из лекционных записей М.Денени приведена по: *Denneny M.* The Privilege of Ourselves: Hannah Arendt on Judgment // Hannah Arendt: The Recovery of the Public World /Ed. by M.A.Hill. N. Y., 1979. P. 254. Тема «абсолютная мораль при тоталитаризме» развернуто представлена в работе А.Грюненберг (*Grunenberg A.* Totalitarian Lies and Post-totalitarian Guilt. The Question of Ethics in Democratic Politics // Social Research. 2002. Vol. 69. № 2. P. 359–379).
- ⁸ *Canovan M.* Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought. Cambridge, 1994. P. 190.
- ⁹ Подробно о роли понятия «рожденность» в философии Х.Арендт см.: *Bowen Moor P.* Nataliy, Amor Mundi and Nuclearism in the Thought of Hannah Arendt // Amor Mundi. Explorations in the Faith and Thought of Hanna Arendt. P. 135–156; *Schell J.* A Politics of Nataliy // Social research. 2002. Vol. 69. № 2. P. 461–471.
- ¹⁰ *Kateb G.* Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil. Oxford, 1983. P. 21.
- ¹¹ Довольно точным теоретическим отображением этой редукции является политическая теория либеральной нейтральности по отношению к нравственным ценностям, оставляющая вопросы о содержании «благой» человеческой жизни за пределами публичных споров (См. очерк нейтралистской социальной этики в моей статье «Идея нравственного совершенства в социальной этике» (*Прокофьев А.В.* Указ. изд.).
- ¹² См. интересный обзор того, как эта тема была представлена в философской традиции русской эмиграции, в работе В.Кантора «Феномен русского европейца» (М., 1999. С. 298–308).
- ¹³ *Стенун Ф.* Мысли о России // Современные записки. 1928. Кн. 35. С. 328 (цит. по: *Кантор В.К.* Указ соч. С. 300).
- ¹⁴ *Shklar J.* Rethinking the Past // Social Research. 1977. Vol. 44, № 1. P. 80–90.
- ¹⁵ On Hannah Arendt // Hannah Arendt: The Recovery of the Public World /Ed. by M.A. Hill. N. Y., 1979. P. 254. P. 316 (далее в тексте ОНА).
- ¹⁶ *Schwartz J.M.* The Permanence of the Political: A Democratic Critique of the Radical Impulse to Transcend Politics. Princeton, 1996. P. 183.
- ¹⁷ *Kateb G.* Op. cit. P. 21–22.