

<https://doi.org/10.21638/2226-5260-2022-11-402-420>

## ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ПОЛИТИЧЕСКОГО ДЕЙСТВИЯ

*МАЙЯ СОБОЛЕВА*

Доктор философских наук, экстраординарный профессор.

Марбургский университет.

35032 Марбург, Германия.

Ведущий научный сотрудник.

Уральский федеральный университет имени первого Президента России Б. Н. Ельцина.

620000 Екатеринбург, Россия.

E-mail: sobolme63@gmail.com

Цель статьи состоит в феноменологическом исследовании политического действия. Анализ включает три направления: понятие действия, определяющие политическое действие парадигмы и его цель. Анализируя действие, мы сначала различаем понятия «действовать» и «агировать». «Действовать» подразумевает осознаваемое, обдуманное, совершаемое по собственной воле, рациональное действие. В отличие от него «агировать» значит вести себя бессознательно или неосознанно, механически или автоматически, пассивно или инстинктивно. Политические импликации различия между человеком действующим и человеком агирующим можно сформулировать в терминах «свобода действия» и «принуждение агировать», а последние использовать как критерий для определения типа общественной системы, а также для оценки коррелирующего с ним психологического состояния общества. Затем анализируется действие как процесс и как результат. Показывается, что в социальной сфере действие предстает как сумма этих моментов, а само социальное бытие человека есть производная от действия. Последним аспектом анализа действия выступает ответственность. Показано, что ответственность можно проинтерпретировать как осознание и признание индивидуумом своей роли в истории. Второй частью работы является исследование парадигм и правил политического действия в так называемых открытых и закрытых обществах. Показывается, что политическое действие в рамках открытого общества ограничено только со стороны законодательства. В условиях закрытого общества политическое действие практически оказывается невозможным: граждане не действуют, а «агируют», поскольку для действия отсутствуют условия. Анализируется роль социальных мифов как факторов, влияющих на деятельность людей. В последней части анализируется конечная цель политического действия. Традиционно политическая фи-

© МАЈА SOBOLEVA, 2022

лософия исходила из того, что сущность политики исчерпывается проблемами соотношения государства и человека. Однако основываясь на теории Ханны Арендт, можно сформулировать задачу политического действия как достижение гуманизма в человеке, взятом не в его отношении к государству, а в отношении к самому себе. Показано, что минимальное политическое действие, которое можно квалифицировать как гуманизм, состоит в способности и мужестве пользоваться собственным умом.

*Ключевые слова:* политическое действие, действовать, агировать, ответственность, парадигмы действия, социальный миф, цель действия, гуманизм.

## PHENOMENOLOGY OF POLITICAL ACTION

*МАЈА СОБОЛЕВА*

DSc in Philosophy, Extra-ordinary Professor.

Philipps University of Marburg.

35032 Marburg, Germany.

Senior Research Fellow.

Ural Federal University named after the first President of Russia B. N. Yeltsin.

620000 Yekaterinburg, Russia.

E-mail: sobolme63@gmail.com

The article focuses on a phenomenological study of political action. The analysis includes three directions: the concept of action, paradigms that determine political actions, and the purpose of action. In the analysis of action, I first use the distinction between the concepts of “act” and “operate.” “To act” means a conscious, deliberate, rational action. In contrast, “operate” means to behave unconsciously, mechanically or automatically, passively or instinctively. The political implications of the distinction between an “acting” and “operating” person can be formulated in the terms “freedom of action” and “coercion to operate,” and the latter can be used as a criterion for determining the type of social system, as well as for evaluating the correlated psychological state of society. As the next step, I analyse the action as a process and a result. I argue that in the social sphere, action appears as the sum of these moments, and the social sphere is a derivate of action. The last aspect of the analysis of action is responsibility. I claim that responsibility can be interpreted as the awareness and recognition by the individual of her role in history. The second part of the work is the study of paradigms and rules of political action in so-called open and closed societies. I claim that political action within the framework of an open society is limited only by legislation. In a closed society, political action is practically impossible: citizens do not act, but “operate” since there are no conditions for actions. After that, I analyse the role of social myths as a factor affecting people’s political activities. In the last part, I analyse the ultimate goal of political action. Traditionally, political philosophy assumes that the goals of politics are exhausted by the problems of relationship between the state and the individual. However, based on the theory of Hannah Arendt, it is possible to formulate the task of political action as the achievement of humanism in a human being, taken not in her relation to the state but in relation to herself. I argue that the minimal political action that can be qualified as humanism consists of the ability and courage to use one’s own mind.

*Keywords:* political action, act, operate, responsibility, paradigms of action, social myth, purpose of action, humanism.

Как пишет Морис Мерло-Понти в своем предисловии к сборнику очерков на актуальные политические темы “Signes” («Знаки»), вышедшему в 1960 г., «политика философов — это такая политика, которую *никто не претворяет в жизнь*» (Merleau-Ponty, 2001, 9). С другой стороны, в эссе «Философ и социология» он справедливо отмечает, что «что философия может утратить свой смысл, если она отказывается судить о настоящем» (Merleau-Ponty, 2001, 117). Ситуация философа перед лицом вызовов современности непростая, поскольку ему приходится балансировать, как выразился Мерло-Понти в указанном эссе, между *Weltanschauung* и *Weltwissenschaft*, т. е. между мировоззренческой и научной позицией. Причем будучи захваченным происходящим, философ вряд ли сможет понять и оценить его более адекватно и правильно, чем обычный человек. Проблема, таким образом, заключается в том, чтобы сохраняя философский хабитус, т. е. находясь на уровне анализа понятий, тем не менее быть в состоянии реагировать на актуальные общественные события. Необходимую теоретическую дистанцию по отношению к современности, как представляется, можно обрести, если перейти от рассмотрения и анализа фактов к анализу того, что стоит за ними, т. е. к анализу их сущности. Как ни метафизично это звучит, но это не что иное, как то, чем, по крайней мере начиная с Гуссерля, занимается феноменология. С учетом вышесказанного цель данной работы состоит в феноменологическом исследовании политического действия. Для этого последовательно будут рассмотрены само понятие действия, затем определяющие его парадигмы и нормирующие его правила и, наконец, его целевой характер в области политики.

## 1. ПОНЯТИЕ ДЕЙСТВИЯ

Действие — одна из присущих человеку способностей, которая с незапамятных времен была предметом философской рефлексии. Еще у Платона в диалоге «Государство» способность души к действию — разумному, волевому, аффективному или справедливому — определяла характер профессиональной деятельности и тем самым социальное положение человека в обществе. Так, способные к разумным действиям становились учеными, к волевым — воинами, к аффективным — крестьянами и ремесленниками, а к справедливым — правителями. В двадцатом веке философия действия выделилась в отдельную область философского знания<sup>1</sup>, и о действии на настоящий момент написано

<sup>1</sup> Назовем несколько наиболее значимых в этой области современных работ: *Intention* (Anscombe, 1957); *Norm and Action* (Wright, 1963); *A Theory of Human Action* (Goldman, 1970); *Essays on Actions and Events* (Davidson, 1980); *Life and Action* (Thompson, 2008).

так много, что, пожалуй, уже нечего о нем добавить. Поэтому в рамках данной работы отметим лишь те из свойств, которые релевантны для действия политического. При этом термины «политический», «политическое» и «политика» мы будем понимать в самом широком, аристотелевском<sup>2</sup>, смысле этого слова как социальное взаимодействие людей.

### 1.1. Понятия «действовать» и «агировать»

Фундаментальным представляется разграничение между действием осознаваемым и неосознаваемым<sup>3</sup>. Последнее иногда называют «агировать» (от лат. *agere*), подчеркивая его, в сущности, без- или недейственный характер. Разумеется, обычная жизнь включает в себя оба вида действия: человек часто действует осознанно, целенаправленно или планомерно на основе размышлений и т. д., но он также «агирует», т. е. действует бессознательно или неосознанно, иногда механически или автоматически, иногда пассивно, например, инстинктивно реагируя на раздражители. Предметом философского интереса, как правило, выступает осознаваемое, обдуманное, совершаемое по собственной воле, т. е. рациональное действие. *Animal rationale* — субъект всей европейской метафизики на протяжении многих веков; это идеал, с которым связывались и связываются надежды на безграничное познание мира, на универсальную нравственность и на справедливое устройство общества. *Animal agens*, «агирующего животного», можно представить как противоположность «разумному животному», указав тем самым на определенные проблемы в сфере жизнедеятельности людей. Эти проблемы могут носить двоякий характер и затрагивать как самого индивидуума, так и социум. В первом случае они становятся предметом психоанализа, и Фрейд был первым, кто специально занялся такими проблемами. Во втором — это проблемы политические, решение которых зависит от общества.

В чем заключаются проблемы «человека агирующего» с точки зрения психоанализа? С позиции фрейдизма такой тип личности представляет собой *alter*

<sup>2</sup> В своей работе «Политика», в книгах I и III, Аристотель дает определение человеку как «*zoon politikon*», т. е. живое существо, сущность которого состоит в том, что он может жить только взаимодействуя с другими, ему подобными существами. Человек, таким образом, есть существо политическое или общественное.

<sup>3</sup> Поскольку данная работа не претендует на то, чтобы предложить систематику политического действия, то рассматриваемые нами свойства не образуют никакой иерархии между собой.

ego по отношению к рационально действующему «я»-индивидууму, поскольку в отличие от последнего он не осознает ни подлинных мотивов, ни настоящих целей своих действий. Это человек, действующий определенным образом под влиянием «темного бессознательного», которое, оставаясь для него сокрытым, может вызывать различные неврозы, включая истерию и паранойю. Фрейд назвал механизм бессознательного агирования «вытеснением» и связал его с цензурой рационального «я» над бессознательным «оно». Для механизма вытеснения характерен конфликт между реальными, но неосознаваемыми, и осознаваемыми, но лишь воображаемыми мотивами и целями. Одним из доказавших свою эффективность методов разрешения такого рода проблем является рационализация бессознательного, в частности, вербализация, смысл которой состоит в том, чтобы эксплицитовать имплицитное и тем самым получить над ним контроль и освободиться от него.

Политические импликации различения между человеком действующим и человеком аглирующим можно сформулировать в терминах «свобода действия» и «принуждение агировать» (*Freiheit zu Handeln — Zwang zu Agieren*), как это сделала Алис Пехригль в своей работе «Агировать и действовать» (Pechriggl, 2018). Она показала на примере феминистического движения шестидесятых годов двадцатого века, что поскольку общественные структуры в Западной Европе того времени не предусматривали свободу политических действий для женщин, то они были вынуждены «агировать», т. е. завоевывать для себя политическое пространство лишь травести (переодеваясь, образно говоря, в мужские костюмы). По мнению Пехригль, поступки, которые невозможно легализовать в открытом общественном дискурсе, нельзя, строго говоря, называть политическими действиями, ибо они как таковые не присутствуют в общественном сознании. Политическое действие подразумевает, таким образом, в качестве своего конститутивного элемента, как минимум, артикуляцию, а в идеальном случае, и рациональное обоснование. Оно, другими словами, должно быть чувственно воспринимаемым со стороны социума. Так понимаемое политическое действие является основой демократии или, как считает Пехригль, демократия — это форма управления обществом, основанная на рефлексивном (обдуманном) действии (*die Regierungsform des deliberativen Handelns*).

Развивая намеченную австрийской коллегой тему, отметим, что поскольку политическую жизнь общества можно, в целом, представить в виде совокупности действий — как структурированных, относительно которых возможны дискуссии в обществе, так и неструктурированных, проявляющихся неявно, в пре- и извращенных формах, в виде симптомов, свидетельствующих о страхе,

фрустрации, панике и т. д. — то по тому, какой тип действий преобладает, можно судить о его устройстве, выражаемом в терминах «демократия», «авторитаризм», «тоталитаризм» и т. д. Характер действия можно, таким образом, использовать как критерий для определения типа общественной системы, а также для оценки коррелирующего с типом системы психологического состояния общества<sup>4</sup>.

## 1.2. Действие как процесс и результат

Второй релевантной особенностью действия, если рассматривать его из перспективы политических отношений, является его процессуально-результативная структура. Впервые на эту структурную особенность действия обратил внимание Герман Коген. Во второй книге своей системы философии, в «Этике чистой воли» (1904), он рассматривает действие как подвижное единство процесса и результата. Цель его заключается в том, чтобы использовать понятие действия для объяснения разнообразия сфер культуры в их единстве. Выделяя три основные области культуры — науку, нравственность и искусство —, он связывает их существование не только с различными способностями человека — мышлением, волей и чувственностью —, но и с различными типами создающих эти области действий. В его теории явно различаются три типа деятельности — теоретическая, практическая и эстетическая, каждой из которых соответствует свой тип действия, а отношение между элементами «процесс» и «результат» в структуре действия определяет логику функционирования выделяемых Когеном сфер культуры. Так, задача науки, согласно Когену, состоит в производстве понятий о предметах в ходе бесконечного процесса познания мира. Это предполагает, что научное понятие никогда не может быть определено окончательно, а следовательно, действие-процесс (*Handlung*) преобладает над действием-результатом (*Tun*). В сфере искусства, наоборот, важен результат, а не процесс: здесь действие (*Tun*), в основе которого лежит «чистая эстетическая любовь», создает новое содержание. В отличие от науки и искусства, в сфере нравственности, т. е. в сфере практических отношений между людьми, действие представляет собой одновременно и процесс и результат.

---

<sup>4</sup> Заметим, что применение психоанализа для изучения общества — подход, применявшийся еще в рамках широко известной Франкфуртской школы. Однако, понятие действия утвердилось в качестве социологической категории только в работах Ю. Хабермаса, в его теории коммуникативного действия, методологической базой которой стал не психоанализ, а герменевтика.

Коген пишет: «Свершение не идентично действию, но действие само и есть свершение. Внутреннее хоть и не превращается благодаря действию во внешнее, но должно в него перейти» (Cohen, 1981, 177). Для того, чтобы понять содержание этой цитаты, следует учитывать, что в практическом действии завершается и выявляется, достигая своей кульминации, воля человека. Причем реализуя некое идеальное намерение, действие становится его материальным воплощением. Представление практического действия как процесса и одновременно как результата перехода внутреннего во внешнее составляет особенность этической теории Когена, поскольку тем самым полагается, что именно действие есть то, что конституирует сферу межличностных отношений. Действительно, в его работе встречаются высказывания о том, что социальное бытие — это «бытие действия» (*das Sein der Handlung*), «бытие, которое возникает единственно благодаря действию» (*das Sein, welches erst in der Handlung zur Erstehung kommt*) (Cohen, 1981, 187). Социальная сфера оказывается, таким образом, пространством взаимо-действия людей друг с другом, динамическим пространством их интеракции.

Если это так, то и объектом моральных суждений должны быть исключительно действия. Эта, на первый взгляд, вполне логичная позиция на самом деле ставит перед этической дилеммой, которую можно охарактеризовать как аристотелевско-кантовскую. Аристотель писал в «Никомаховой этике», что о человеке можно судить только по его деятельности — если кто-то, например, проспит всю свою жизнь, то о нем ничего сказать нельзя: даже если он видел самые благородные сны, это еще не значит, что он является хорошим человеком. Кант, напротив, считал, что оценивать следует не сам поступок, а мотивы, принципы, которые двигали человеком в момент его совершения. Например, можно быть благотворителем, руководствуясь не соображениями справедливости или чувством жалости, а расплачиваясь за собственные проступки или рассчитывая на налоговые льготы. Решение этой дилеммы Когеном можно представить в следующем виде: действие является единственным объектом моральных суждений, поскольку предполагается, что оно есть проявление свободной воли человека, а воля, в свою очередь, в отличие от чувственных желаний, всегда связана с разумом, что обуславливает рациональный характер действия, и стало быть, действующий несет ответственность за него.

Предлагаемый Когеном выход из данной дилеммы основывается, таким образом, на совмещении аристотелевского и кантовского подходов за счет допущения тождества между формой действия и его содержанием. Разумеется, это идеалистическое решение, но как всякий идеализм оно несет в себе нечто

положительное. В данном случае — это понятие об идеальном действии, которое не только осуществляется благодаря совместным усилиям «чистой» воли и «чистого» мышления человека, но и создает самого человека в нормативном смысле. Коген пишет: «Человек становится человеком благодаря действию, постольку, поскольку он способен к нему» (*Der Mensch wird zum Menschen durch die Handlung, sofern er derselben fähig ist*) (Cohen, 1981, 168). Итак, способность к действию, в котором гармонично сочетаются разум и воля, предстает как идеальная шкала для нравственной оценки человека общественного. Вопрос только в том, как применять этот критерий на практике. Возможно, что семантическое поле «чистый» (в когеновском смысле), «честный» и «честь» намечает точки пересечения реального и идеального, социальной онтологии и нравственности. Определить, пересеклись ли эти горизонты, можно только на основе саморефлексии, внутреннего диалога человека с самим собой.

### 1.3. Действие как ответственность

Одним из внимательных читателей Когена был Михаил Бахтин, воспринявший его центральную идею о том, что действие, поступок, есть способ существования человека и критерий для нравственных оценок. В своей ранней, незаконченной работе «К философии поступка», написанной между 1918 и 1924 гг., Бахтин пишет: «... вся моя единственная жизнь, как сплошное поступление, ибо вся жизнь в целом может быть рассмотрена как некторый сложный поступок: я поступаю всей своей жизнью, каждый отдельный акт и переживание есть момент моей жизни-поступления» (Bakhtin, 2003, 8). Много позже, в разговоре с Сергеем Бочаровым Бахтин называет свою философию поступка «философской антропологией» (Bakhtin, 2003, 351). Мы не будем подробно останавливаться на анализе этой работы,<sup>5</sup> отметим лишь одно значительное изменение в понимании действия по сравнению с неокантианской традицией.

Для Когена, как было отмечено выше, идеальное действие (или действие в идеальном случае) всегда имеет рациональный характер. Рациональность выступает сущностным признаком действия. Отсюда следует, например, что при агировании в состоянии аффекта, говорить о том, что человек совершает действие, было бы противоречием к данному определению. Однако для Бахтина такое рационалистическое понимание действия, сводящее его либо к содержательно-смысловой стороне, либо к некоторому закону, лежащему в его

---

<sup>5</sup> Анализ понятия поступка у Бахтина см. (Soboleva, 2011).



основании, слишком узко. Он пытается его расширить, избегая при этом и другой крайности — иррационализма, которому поступок представляется «стихийным и темным» (Bakhtin, 2003, 30). Согласно Бахтину, поступок не является ни сугубо рациональным, ни сугубо иррациональным. Он всегда эмоционален, но не аффективен. Он следует некоторой логике, но при этом не может быть редуцирован единственно к сумме логических операций, а всегда выражает также и ценностное отношение человека к миру. «Поступок в его целостности более, чем рационален, — он ответственен. Рациональность — только момент ответственности», — утверждает Бахтин (Bakhtin, 2003, 30).

Взгляд на действие через «ответственность» при сохранении когенской установки, согласно которой действие конституирует социальное бытие, значительно изменяет интерпретацию понятия бытия. Если у Когена общественное бытие выступает как абстрактная конструкция, идеальные законы функционирования которой призвана раскрыть философия, основываясь на универсальном «принципе первоначала» (Prinzip des Ursprungs), то у Бахтина «бытие» получает характер «со-бытия», т. е. конкретного, личного свершения в определенный исторический момент<sup>6</sup>. Это объясняется тем, что ответственность поступка, «долженствующий момент в нем», он видит в «продуктивности единственного действия» человека (Bakhtin, 2003, 40). Поступок, ядро которого составляет ответственность, сводящая воедино рациональный и эмоционально-волевой планы, «смысл и факт» (Bakhtin, 2003, 29), т. е. замысел и его реализацию, есть «осуществление решения». Он приобретает онтологический смысл, так как его продуктивность состоит в подключении индивидуума к бытию через со-бытие, со-участие, со-присутствие и со-здание совместного бытия. Ответственность, следовательно, можно проинтерпретировать как осознание индивидуумом своей роли в истории и признание ее.

Каждый оставляет свой след, или, по выражению Бахтина, каждый обладает «не-алиби» в бытии, какой бы незначительной не представлялась жизнь отдельного человека и окружающим его людям, и ему самому. Это значит, что мир, в котором обитает человек, — не отчужденная и не независимая от него данность, а поле деятельности. Посредством действия человек способен видоизменить и переструктурировать действительность вокруг себя: действие становится источником архитектурных — материальных, социальных, духовных, нравственных, ценностных, политических — трансформаций, а мир «как

---

<sup>6</sup> Заметим, что Бахтин задолго до Хайдеггера понял бытие как «событие», т. е. указал на временной характер бытия, а также понял человека как источник активности, формирующий архитектуру бытия.

архитектоническое целое, расположен вокруг меня как единственного центра исхождения моего поступка» (Bakhtin, 2003, 53). В этой «ответственности» действия как возможности со-творения любым человеком порядка культуры Бахтин видит «пафос моей маленькой жизни и бесконечного мира» (Bakhtin, 2003, 46).

## 2. ПАРАДИГМЫ И ПРАВИЛА ПОЛИТИЧЕСКОГО ДЕЙСТВИЯ

Рассмотрев внутренние характеристики действия, можно перейти к анализу его функционирования в сфере политики. Пожалуй, одной из особенностей человеческого действия вообще является то, что оно осуществляется в дискурсивном универсуме. В частности, политическое действие протекает в рамках различных идейных матриц — культурно-исторических парадигм, идеологий и мифологем. Для того, чтобы очертить общий контекст политического действия, можно использовать введенные Анри Бергсоном в работе «Два источника морали и религии» (1935) и переосмысленные Карлом Поппером в работе «Открытое общество и его враги» (1945) и получившие благодаря ему широкую известность понятия открытого и закрытого общества. Оба понятия — логические модели; в реальности наиболее близки к идеалу открытого общества — либерально-демократические, а закрытого — тоталитаристские общества. Вкратце отметим особенности политического действия, воспользовавшись этими моделями.

Условием возможности открытого общества является законодательство, нацеленное на то, чтобы гарантировать гражданам личную свободу и сосуществование без насилия. Такое целеполагание законодательства, при котором каждый член общества представляет собой цель политики, а не ее средство, возможно при условии постоянной смены правящих элит на основе выборных процедур при сохранении этих, закрепленных в конституции, основных принципов государственной политики. В противном случае создаются предпосылки для узурпирования власти правящей элитой и приспособление законодательства к ее групповым интересам. Развитие открытого общества в целом предполагает в качестве своего условия развитие (экономическое, социальное, духовное и проч.) каждого из его членов. Принципы, обеспечивающие социальное развитие, можно вслед за Поппером связать с «социальной инженерией частных решений». Соответственно, идеология либерализма с идеалом гражданского общества, реализуемого через демократические структуры, и неприкосновенности прав человека предполагает самостоятельность политиче-

ского действия членов общества на фоне разброса во мнениях, конкуренции и соревновательности. Политические решения принимаются в результате беспристрастной оценки разнообразных и часто несогласующихся требований отдельных лиц в процессе их открытого общественного обсуждения. Любое политическое действие в рамках открытого общества ограничено только со стороны законодательства.

Основным отличием закрытого общества от открытого является приоритет государства по отношению к гражданину. При этом, как правило, в основе государственных интересов лежат интересы правящей элиты. Этот фундаментальный факт обуславливает следующие черты закрытого общества: а) Обеспечение экономической самодостаточности государственных структур и их независимости от экономического положения граждан. Другими словами, важнейшей целью является самообеспечение государственной власти: государство работает само на себя. в) Лабильность законодательной базы, перманентно меняющейся в соответствии с текущими потребностями правящей элиты на настоящий момент, и связанное с этим неуважение и недоверие к законодательству со стороны людей, исполняющих законы, направленные единственно на укрепление власти правящих (политических, экономических, культурных и т. д.) элит, не в силу гражданской ответственности, а вследствие беспринципной власти страха, практикуемой государством. с) Поддержание социальной дифференциации для удобства государственного управления посредством механизма социальных стимулов и репрессий. d) отождествление судьбы государства с судьбой правящих элит, что является скрытым механизмом легализации последних и обеспечения преемственности их власти. Для создания этого убеждения в народе используется всесторонняя пропаганда — в среднем и высшем образовании, средствах массовой информации, культурных институтах и т. д. —, утверждающая единство интересов государства и граждан, а также внедряется надзор (цензура, контроль, проверки, запреты, и т. д.) за идеологическим состоянием общества, что требует массивного развития бюрократических и силовых структур.

Вследствие такой общественной ситуации политическое действие становится практически невозможным, ибо любое проявление независимости рассматривается как подрыв государственных устоев и квалифицируется как враждебное по отношению к государству. Граждане, таким образом, не действуют, а «агируют», используя доступные им минимальные степени приватной свободы, обособляясь по возможности экономически (вплоть до ведения натурального хозяйства и организации «черного» рынка) и идеологически (по-

средством религии, диссидентства, нелегальных форм деятельности и т. д.) от государства.

Мощнейшим дискурсивным средством, призванным обеспечить выживание закрытого общества за счет воспитания бездействия у его членов, является создание всевозможного рода мифов, вызывающих иллюзию единства и коллективности интересов государства, т. е. правящей элиты, и граждан. К таким действенным и широко практикуемым мифам относятся миф о государственном величии и миф о внешней угрозе государству. Каковы признаки мифа о государственном величии? Как правило, важнейшей составляющей величия оказывается мощь, обычно измеряемая посредством объективируемых, количественных, показателей. Это, например, географические (размер, ресурсы) или военные (наличие высокотехнологичного или высокоопасного оружия) факторы. Помимо них, для обоснования величия часто используют историю и ссылаются на некоторые действительно значимые и важные события прошлого. Действенность этих исторических событий расширяется и переносится на настоящий момент, образуя своего рода «длящееся прошлое». При этом предполагается, что есть некая объективная историческая закономерность, позволяющая это делать. Нетрудно, однако, заметить, что величина, сила и ссылки на исторические прецеденты сами по себе еще не гарантируют величия государства, а могут, в лучшем случае, служить в качестве его предпосылок.

На практике уверенность в своей мощи и исторически оправданных претензиях на исключительность приводит, как правило, к ожиданию естественных привилегий для себя и вызывает политический эгоизм, т. е. стремление к реализации своих интересов, не считаясь с интересами других субъектов. Величие связывается в данном случае с главенством в решении политических вопросов: с тем, что за тобой всегда остается последнее слово, а также право налагать табу на несовместимые с твоим мнением. Естественно, что такое главенство необходимо постоянно подтверждать и заново завоевывать, что нередко реализуется в агрессивных формах. Это особенно ярко проявляется в сфере международных отношений.

В отношении внутренней политики следует отметить, что миф о величии не предусматривает, что цель и задача государства — защитить свободу своих граждан. Напротив, он предполагает, что цель и задача индивида — сохранить и усилить стабильность государства. Он используется для легитимизации этих ожиданий со стороны государства, создавая иллюзию консолидации коллективных интересов, но при этом полностью подчиняя гражданина правящей элите.

Легко видеть, что такое «величие» — лишь форма саморепрезентации государства в сфере внешней и внутренней политики. Оно основано на полной подмене понятий: «величие» здесь означает не что иное, как «главенство», а последнее, в свою очередь, легко редуцируется к понятию обладания властью. Тогда как «величие» в общепринятом смысле предполагает внутреннюю самодостаточность общества, включая материальное благосостояние граждан и наличие структур для их всестороннего развития; гармонию составляющих систему элементов; всеобщее добровольное признание власти на выборной основе; спокойствие и равновесие при последовательном, проводимом посредством реформ, развитии общества и, наконец, уважение со стороны других политических актеров на внутри- и межгосударственном уровнях. Такая подмена понятий свидетельствует о том, что государство превратилось во власть фактически руководящих инстанций со всеми атрибутами не подлежащей контролю элиты. Таким образом, миф о величии можно рассматривать как суррогат и компенсацию отсутствующего подлинного величия.

Поскольку «величие» истолковывается при помощи неподобающих понятий, то миф о государственном величии обычно сопровождается мифом о внешних и внутренних врагах, стремящихся это величие разрушить. Миф о враге особенно эффективен для консолидации общества, так как он способствует отождествлению государства с правящей элитой, одновременно затушевывая и вытесняя из общественного сознания это тождество. Именно это неразличение приводит к тому, что люди принимают чужие интересы за свои и готовы отстаивать их любыми средствами.

Миф о врагах принимает самые разнообразные формы, такие, как оправдание собственных действий ссылкой на исторические прецеденты согласно формуле «раз он так сделал, значит и мне можно». При этом не учитывают того, что, современная мировая политика, в целом, является правовой и регулируется многочисленными нормами, зафиксированными международным законодательством. Это означает, что нарушение таких норм отдельными государствами или кризис правовой политики не должны способствовать политике «развязывания рук» и допускать простой и безоговорочный всеобщий поворот к политике силы и эффективного действия. Напротив, от мирового сообщества ожидается, что оно должно направить совместные усилия на предотвращение случаев нарушения международных норм посредством узурпации силы.

Также и апелляция к истории для оправдания враждебного отношения к собственному государству со стороны других стран хоть часто и представляется достоверной, однако не всегда такой оказывается, если подвергнуть ее

проверке. Проблема заключается в том, что в таких случаях всегда производится — вольно или невольно — оценка истории: из нее выбирается то, что наилучшим образом может «объяснить» происходящее в данный момент. Как выразился Мерло-Понти, мы «руководим историей посредством ценностных суждений» (Merleau-Ponty, 2001, 275). При таком подходе история ретроспективно выстраивается за счет требуемых идеальных связей, которые якобы выводятся непосредственно из фактов. Часто какое-либо значимое «историческое событие» реконструируется из массы фактов, между которыми нет внутренней необходимой связи. Та субстанциальная реальность, которая служит для оправдания политических действий, оказывается в конечном счете только нарративом, построенном на том, что конкретное слово локализует и темпорализует идеальный смысл, пытаясь превратить его в исторический факт. Поэтому многие действия, включая развязывание войн против представляемого враждебным окружения, могут оказаться без фактических оснований. Карл Поппер, например, убежден в том, что «ненависть к несуществующей мысленной конструкции, к чистой иллюзии чуть не уничтожила нас всех, когда Хрущёв отправил на Кубу ракеты с ядерными боеголовками, на несколько порядков превосходившими по мощности бомбу, сброшенную на Хиросиму» (Popper, 1992).

Обобщая, можно сказать, что социальный миф работает в качестве заместителя реальности, восполняя существующие социальные дефициты. Чем чаще, например, говорят о величии державы, тем хуже, как правило, реальное состояние дел в ней. Мифологизация общественного сознания выполняет обычно мобилизационные функции и целенаправленно используется властью для того, чтобы, с одной стороны, добиться от народа реализации своих целей, выдаваемых за общегосударственные, а с другой, чтобы оградить себя от критики. При умелой постановке дела правящей элитой может возникнуть ситуация, когда граждане полностью идентифицируют себя с властью. Это — тупиковое положение, поскольку в силу такого слияния «общество лишается своей активности, своей истории», как справедливо отметил Мерло-Понти (Merleau-Ponty, 2001, 361). Такая ситуация опасна также и в другом отношении — она грозит полной деградацией граждан. Сошлемся снова на Мерло-Понти: «Свобода, избрательность сегодня в меньшинстве, в оппозиции. Человек запрятан, надежно запрятан и сегодня этому не стоит удивляться: это не значит, что он здесь, за маской, что он вот-вот появится. [...] все значительно сложнее — за масками нет лиц...» (Merleau-Ponty, 2001, 41). Люди с мифологизированным сознанием неизбежно и неумолимо превращаются в безличную массу, но не в тех, кто просто живет, забыв о том, что они могли бы действовать и делать историю, а в тех,

кто соучаствует в осуществлении антиистории. Вне сомнения, что деградация затрагивает также и властные элиты. Она проявляется в цинизме, когда одни и те же принципы могут использоваться правящими структурами противоположным образом в зависимости от актуального политического спроса. В частности, она проявляется в двуличной морали: одна для себя и другая для плебса. Деградация проявляется также во всеобщей интеллектуальной и нравственной слепоте — невосприимчивости к реально происходящему, укутанному идеологами и пропагандистами в идеологические оболочки и воспринимаемому через их призму. В том случае, когда государственная идеология превращается в стандартизированный код мышления и действия, возникает опасность того, что человек утрачивает способность воспринимать положения дел такими, каковы они есть сами по себе. Норма и общественное мнение закрывают вид на факт, и факты предстают перед нами в свете усвоенных чужих мнений. Воображаемое для мифологического сознания оказывается более действительным, чем сама голая действительность, и у думающего человека постепенно исчезает вера в то, что никакое учение не может иметь преимущества по отношению к событиям, например, «не может превратить в победу пролетариата расправу над Будапештом» (Merleau-Ponty, 2001, 15). Более того, возникает безысходная ситуация так называемой пост-правды, когда властная элита сама начинает верить в сфабрицированные ей или по ее заказу теории, и в сложных переплетениях событий современности перестает различать, где правда, а где ложь. Это приводит к политической непоследовательности и нерациональным решениям, что дискредитирует не только саму элиту, но и управляемых ей граждан, тех, кто себя с ней идентифицирует, принимая ее за само государство.

### *3. ГУМАНИЗМ КАК ЦЕЛЬ ПОЛИТИЧЕСКОГО ДЕЙСТВИЯ*

Последнее, что нам осталось рассмотреть в данной работе, это цель политического действия. Можно сказать, что политическая философия на протяжении всего своего существования двигалась в рамках следующей дилеммы: человек для государства или государство для человека. На этом пути возникли различные концепции, в которых отношения гражданина и государства варьировались в различных пропорциях: от государства как властной инстанции, через представления о правовом, затем классовом государстве и государстве всеобщего благосостояния вплоть до анархизма. Есть теории, в которых отстаивается приоритет государства по отношению к человеку — к таковым относятся, например, теории Макиавелли, Гроциуса, Гоббса вплоть до Карла Шмитта.

Есть теории, в которых человек, напротив, первичен, а государство вторично (Руссо, Монтескье, Локк, Кант). Есть также теории, в которых государство рассматривается как условие возможности достижения человеком высшего блага. Это, например, теории Аристотеля, Гегеля, Миля и, в некоторой степени, Джона Ролса. В целом, прослеживаются три магистральных направления движения политической мысли: теория государства, теория естественного права и теория справедливости. Не будет преувеличением сказать, что имплицитная логика этих теорий заключается в том, что в них либо государство инструментализирует человека, либо, наоборот, человек государство. Сцепка «государство—человек» представляет собой нерушимый фундамент для размышлений о политике.

На этом фоне теория политического действия Ханны Арендт предстает как исключение, как поворот от столбовой дороги, поскольку предмет ее политического анализа — гуманизм в человеке, взятом вне его отношений к государству, взятом в отношении исключительно к самому себе. Развивая этот подход, можно предположить, что гуманизм и должен представлять собой важнейшую цель политики. Здесь, однако, встает вопрос о том, что понимается под гуманизмом.

После второй мировой войны к проблеме гуманизма обращались многие философы. Большой резонанс получила работа Сартра «Экзистенциализм — это гуманизм» (1946). Краеугольным тезисом этой работы является высказывание, что когда мы говорим о человеке, то следует исходить из того, что его существование предшествует его сущности. Человек для Сартра — это совокупность возможностей, которые могут быть реализованы. Другими словами, человек — это проект, который он сам и должен воплотить в жизнь. Этическим следствием из данного утверждения является то, что человек сам несет ответственность за себя. Сартр не признает никаких «детерминистских оправданий», т. е. власти обстоятельств; человек становится человеком лишь на пути самоопределения. В этом утверждении абсолютной индивидуальной свободы состоит понимаемый в духе экзистенциализма гуманизм.

Одним из тех, кто отреагировал на это эссе, был Мартин Хайдеггер. В своем «Письме о гуманизме» (1947) он, пытаясь определить смысл слова «гуманизм» заново, полностью противоречит Сартру: «Это гуманизм, мыслящий человечность человека из близости к бытию. Но это вместе и гуманизм, в котором во главу угла поставлен не человек, а историческое существо человека с его истоком в истине бытия. Тогда не стоит ли целиком и полностью на истине бытия с ее историей и экзистенция человека? Так оно и есть» (Heidegger,



1993, 208). Данная цитата звучит как пародия на гуманизм, отрицая его в пользу вульгарного социологизма, представляющего человека в качестве продукта истории или, что то же самое, продукта общественных отношений. Хайдеггер продолжает: «Существо человека покоится в эк-зистенции. К ней в сущностном, т. е. в собственном бытийном плане сводится всё, потому что бытие о-существляет человека как экзистирующего, присваивая его себе, чтобы он был стражем истины бытия. “Гуманизм” будет означать тогда, если мы решимся сохранить это слово, только одно: существо человека существенно для истины бытия, однако так, что всё сводится как раз не просто к человеку как таковому» (Heidegger, 1993, 210). Бытие здесь предстает как нечто отдельное от человека, вблизи чего он пребывает и что он способен лишь выразить в языке. Поэтому сказанное воспринимается как извинение человека за то, что его подмяла под себя история. Гуманизм, однако, невозможно редуцировать к гуманному отношению (сочувствию) к тем, кто задушил в себе гуманизм (сопротивление злу), плывя по течению истории, о чем просит Хайдеггер в своем письме. То, что политика стала личной трагедией, не оправдывает исторического актера, ставшего выразителем этой трагедии. Бездействие — это всегда соучастие, таков приговор Ханны Арендт<sup>7</sup>.

Для нее бытие находится не рядом с человеком, а проходит через него, его ум и сердце. Бытие возникает только благодаря человеку: это опыт восприятия, переживания и размышления, разделенный с другими. Без человека не существует никакого бытия, а есть только природа. Источник бытия — в самом человеке. Поэтому, делает вывод Арендт в своих лекциях по политической философии, человеку необходимо научиться самостоятельно думать, поскольку качество бытия зависит от качества нашего мышления.

Здесь мы вплотную подошли к проблеме гуманизма в ее совершенно новой постановке. Гуманизм, согласно Арендт, состоит в способности человека к рефлексивному суждению. Как это объяснить? Арендт полагает, что способность суждения основывается на особой форме воображения, которое она вслед за Кантом называет «расширенным мышлением». Такое воображение состоит в способности представить себя на месте другого человека, а также представить себе, как выглядит мир в его глазах, с его точки зрения. Получается, что в силу своей глубинной грамматики суждение всегда ориентировано на другого, а значит, потенциально, и на все человечество. «Именно в силу такой

---

<sup>7</sup> Разумеется, речь здесь не идет о том, что Арендт осуждает Хайдеггера. Как известно, их связывали довольно сложные отношения. Данный вывод касался всех, кто содействовал фашизму.

идеи человечества, присутствующей в каждом человеке, люди человечны, их в той мере можно называть цивилизованными и человечными, в которой эта идея становится не только принципом их суждений, но и принципом их действий», — утверждает она (Arendt, 2013, 485). Суждение, как следует из этой цитаты, устанавливает тождество между отдельным человеком и всем человечеством в его лице, что выступает условием возможности гуманизма. С другой стороны, отчуждение человека от человечества в результате его отчуждения от своей сущности быть мыслящим существом является причиной явления, названного Арендт «банальностью зла»<sup>8</sup>.

С учетом данных качеств суждения, неудивительно, что способность суждения у нее оказывается «самой политической среди прочих ментальных способностей» (Arendt, 2013, 190), а политика затрагивает индивида в его единичности постольку, поскольку он способен к размышлению над всеми событиями, которые обусловлены нашим существованием. На основе вышесказанного можно заключить, что минимальное политическое действие, которое можно квалифицировать как гуманизм, состоит в том, чтобы иметь мужество пользоваться собственным умом. Кантовское «*Sapere aude!*» работает, на что надеялась Арендт, даже в так называемых кризисных или экстремальных ситуациях, когда нет однозначных правил, под которые можно было бы подводить отдельные случаи, и когда нужно весь свой ум самостоятельно перестраивать заново.

## REFERENCES

- Anscombe, G. E. M. (1957). *Intention*. Oxford University Press.
- Arendt, H. (2013). Lectures on Kant's Political Philosophy. In *Zhizn' uma* (469–487). Rus. Ed. St Petersburg: Nauka Publ. (In Russian)
- Bakhtin, M. (2003). Toward a Philosophy of the Act. In *Sobranie sochinenii. Vol. 1* (7–68). Moscow: Iazyki slovianskoi kul'tury Publ. (In Russian)
- Cohen, H. (1981). *Ethik des reinen Willens. Werke. Bd. 7*. Hildesheim, New York: Georg Olms Verlag.
- Davidson, D. (1980). *Essays on Actions and Events*. Oxford University Press.
- Goldman, A. I. (1970). *A Theory of Human Action*. Englewood Cliffs, New Jersey: Princeton University Press.
- Heidegger, M. (1993) Letter on Humanism. In *Vremja i bytie* (192–220). Rus. Ed. Moscow: Respublika Publ. (In Russian)
- Merleau-Ponty, M. (2001). *Signs*. Rus. Ed. Moscow: Isskusstvo Publ. (In Russian)
- Pechriggl, A. (2018). *Agieren und Handeln: Studien zu einer philosophisch-psychoanalytischen Handlungstheorie*. Bielefeld: Transcript.

<sup>8</sup> Более подробно о проблеме зла в контексте политической философии Арендт см. (Soboleva, 2019).

- Popper, K. (1992). *The Open Society and Its Enemies*. Rus. Ed. Moscow: Kul'turnaya iniciativa, Feniks Publ. Retrieved from <https://gtmarket.ru/library/basis/3912> (In Russian)
- Soboleva, M. (2011). The Truth of Action in Bakhtnis's Philosophy. In N. Plotnikov (Ed.), *Diskursy spravedlivosti v russkoi intellektual'noi tradicii (185–195)*. Moscow: Izdatel'stvo Klyutch. (In Russian)
- Soboleva, M. (2019). *The Logic of Evil. An Alternative Introduction to Philosophy*. St Petersburg: Vladimir Dal' Publ. (In Russian)
- Thompson, M. (2008). *Life and Action*. Massachusetts University Press.
- Wright von, G. H. (1963). *Norm and Action*. London: Routledge and Kegan Paul.