

ЭКОНОМИКА И ДРУГОЙ: ГРАНИЦА ДВУХ МИРОВ У Х. АРЕНДТ И Э. ЛЕВИНАСА

© 2017

Е.А. Кострова

Творчество Ханны Арендт и Эмманюэля Левинаса обычно рассматривается в разных контекстах. Несмотря на известный параллелизм биографий [14], они не так часто упоминаются в одном ряду. Представляется, что сходство некоторых ходов в их рассуждениях выходит за рамки простого совпадения и свидетельствует о важном резонансе в их мышлении, тем более важном, что, по всей видимости, принадлежность к одной эпохе поневоле вынуждала их обратиться к одним и тем же проблемам.

Данная статья фокусируется только на одном, хотя, возможно, и наиболее существенном аспекте их философии, — на том, что можно было бы назвать, пользуясь в большей мере левинасовской терминологией, оппозицией интериорности и экстериорности или, следуя Арендт, частного и публичного. Нельзя не отметить многочисленные созвучия в их анализе исходных структур существования человека. Не менее важны и отличия, которые находят выражение, прежде всего, в их трактовке второй части оппозиции и того, что можно было бы назвать нормативной составляющей их работ. Обнаруживая значительное единодушие в понимании экономического, Арендт и Левинас разными путями выходят за его пределы, открывая путь к другому в сфере

политики в первом случае и в сфере этики — во втором.

Наиболее подробно границы экономического Арендт намечает в книге “*Vita activa, или О деятельности жизни*”¹. Это разделение непосредственно вырастает из проводимого ею анализа видов деятельности и соотносится с ним. Восстанавливая историю самого понятия, Арендт утверждает, что понятие “*vita activa*” первоначально служило переводом аристотелевского “*bios politikos*” и описывало, наравне с жизнью философа и с жизнью любителя прекрасного, один из образов жизни, достойных свободного человека: участие в управлении делами полиса. Только позже в круг *vitae activae* включаются “менее достойные” виды деятельности, объединяясь в общем противопоставлении жизни созерцательной. Такое развитие событий имело печальные последствия для сохранения внутренних границ между разными активностями и, с точки зрения Арендт, стало источником многих из проблем современности. Именно против слепого объединения всех видов деятельности в одно целое направлена апология Арендт; в конечном счете, она стремится показать, что каждый из видов деятельности, хотя все они в корне отличны от деятельности созерцательной, преследует собст-



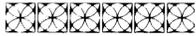
**МЕРА ВСЕХ
НАУК**



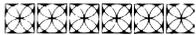
**Кострова
Елизавета
Алексеевна** — кандидат философских наук, главный научный сотрудник Научной лаборатории “Социология религии” Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. В журнале “Человек” публикуется впервые.
E-mail: elizakos@mail.ru

Статья подготовлена при поддержке Фонда развития ПСТГУ в рамках проекта “Экономика как проблема: Теории границ экономического в политической и теологической мысли”.

¹ Исходной точкой своего анализа Арендт полагает своеобразно реконструированную Древнюю Грецию классической эпохи, когда разделение на три вида деятельности практиковалось способом, максимально приближенно к с. 66



МЕРА ВСЕХ НАУК



женным к архетипической схеме, и где, во всяком случае, понимание этого разделения и законов, свойственных каждому из видов, интуитивно разделялось и признавалось самоочевидным многими людьми. Далее она разворачивает масштабную картину того, как исходное понимание сути и места каждого из видов деятельности постепенно утрачивается, достигая апофеоза в современную эпоху. В рамках настоящей работы исторический аспект оставлен за рамками рассмотрения, а основной фокус направлен на саму изначальную структуру.

² Выделение этих трех видов деятельности, разумеется, представляет собой некоторую абстракцию: в действительной жизни они почти всегда перемешаны и тесно переплетены. Но хотя ни одна из них никогда не может быть полностью устранена из жизни, Арендт предполагает, что можно говорить о преобладании той или иной из них в определенную эпоху и в определенной группе, так что способ восприятия действительности, ценности и установки, свойственные одному из видов *vitae activae*, распространяются и на те сферы, которые должны были бы разворачиваться по другим законам.

венные цели и руководствуется своими правилами, которые нельзя без губительных последствий переносить из одного вида деятельности в другой. В наибольшей степени она хочет поставить акцент на глубочайшем отличии последнего вида деятельности, поступка, и связанной с ним политической (в собственном смысле слова) деятельности человека со средой и вещами, то есть от изготовления и, в особенности, от труда.

Итак, Арендт выделяет три вида деятельности, а именно: труд, создание и поступок². Первый вид, который описывает Арендт, — труд. Этим понятием она объединяет все те виды активности, которые человек должен постоянно воспроизводить, чтобы поддерживать собственное существование, например, добывание и приготовление пищи. Этот вид деятельности требует постоянного возобновления, он бесконечен потому, что результат его создается, чтобы быть потребленным сразу же и без остатка, удовлетворяя потребность, которая снова и снова напоминает о себе, вынуждая снова и снова приниматься за труды. Труд для Арендт прежде всего связан с человеком как представителем рода, как животным, биологическим существом, *animal laborans*, нуждающимся в том, что дает ему природа. Труд непосредственно включается в естественные циклы, и трудящийся поэтому вписывается в природный фон, становится его частью, на самом базовом, до-словесном уровне становится частью общего ритма, и это делает его причастным простой, но глубокой радости бытия. Из всех видов деятельности эта “приватнейшая”, самая “безмирная”, в наибольшей степени замыкающая человека в его самых частных и интимных телесных ощущениях, которые не могут быть сообщены никому другому.

Вторая деятельность, к которой обращается Арендт, — это со-

здание. В нем человек предстает как *homo faber* — уже не песчинка в вечном процессе, но господин над материей: он утверждает себя в творчестве, подчиняет себе природу, ломая ее и делая нечто новое — предмет, который надолго запечатлевает в себе ум и волю мастера. Конечно, результаты производства со временем тоже погибают и уничтожаются, но все же этот срок значительно больше, чем это имеет место с результатами труда. Независимость от естественного круговорота приводит к тому, что изготовление оказывается единственным видом деятельности, у которого есть настоящая итог, результат, начало и конец. Создатель обладает такой властью над своим произведением, которой нет ни у человека труда, ни у человека поступка. Вещи, создаваемые *homo faber*, образуют универсум надежного и постоянно-го, дают опору и жилище человеку как изменчивому и преходящему биологическому существу.

Второй вид деятельности создает для людей общий для них реальный вещный мир, на который накладывается не менее реальный в своей невещественности мир межчеловеческих связей, где разворачивается третий вид деятельности — поступок. Можно сказать, это главный вид деятельности, в котором реализует себя природа человека как человека. Поступок, в отличие от труда и изготовления, может разворачиваться только в мире людей. Поступок есть выражение спонтанности, это всегда “курьез или чудо” [1, с. 327], “немыслимая невероятность” [там же, с. 232] нового, нечто непредсказуемое и не поддающееся планированию и расчету. Поступок, прежде всего, противопоставлен труду, будучи абсолютно не необходимым, ничем не вызванным и всегда неожиданным самопроявлением человека.

Действуя в пространстве межчеловеческих связей, в пространстве между людьми, каждому из

которых также дана способность проявлять инициативу, человек запускает цепь событий, эхо которых едва ли когда-нибудь полностью затухнет, не имея возможности сколько-нибудь надежно предвидеть, что он вызывает к жизни. Положение усугубляется тем, что ничто из сделанного невозможно переделать или отменить. Если гонимый может разбить неудавшийся сосуд и приняться за новый, то человек, начинающий что-то в мире людей, теряет власть над тем, начало чему положил.

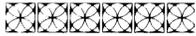
В трактовке Арендт, поступок, несомненно, высший из видов деятельности. Его “безрезультатность”, в которой склонны упрекать действующего те, для кого деятельность есть прежде всего труд или создание, оказывается оборотной стороной его осмысленности: в поступке являет себя “кто” личности, нигде больше не могущее проявиться и скрытое даже от своего собственного носителя; при этом “кто” обладает собственной значимостью, не сводимой к тому, что человек может произвести или создать. Это самопроявление, однако, не бывает вполне однозначным и определенным и становится таковым только *post factum*, в глазах потомка, который способен одним взглядом охватить все поступки человека. Именно рассказанная история, биография, а не достижение какой-либо цели и оказываются собственно результатом поступка. Образуя историю, сохраняющуюся в памяти других людей, поступки ускользают от разрушения временем, реализуя мечту человека о бессмертии более полно, чем даже создание прочной материальной вещи.

Опираясь на типологию видов деятельности, Арендт проводит границу между экономическим и политическим, актуализируя древнее противопоставление ойкоса и полиса. Каждому из видов деятельности предназначено определенное место, где ему пристало разворачи-

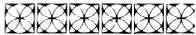
ваться: закрытый мир частного для труда, публичное пространство для поступка и рынок, нечто промежуточное между частным и публичным, для изготовления.

В противовес потаенности частного, пространство публичного Арендт описывает как прозрачное, открытое для взглядов многих людей. Существенно, что взгляды эти разнонаправленные и перекрещивающиеся, и эта оптическая ткань собственно и задает реальность как принадлежащее многим, общее, что расположено между людьми. Правильно организованная публичность одновременно стягивает вместе составляющих ее участников причастностью к одному делу и общему миру, но предполагает постоянное напряжение разнонаправленных сил и различных перспектив, и этим принципиально отличается, например, от семьи. Публичное всегда предшествует индивиду и переживает его, и потому его публичные проявления обретают вещественность на перекрестке взглядов соотечественников — современников и потомков — и запечатлеваются на сетчатке вечности. Стремление к славе и самоутверждению — естественное проявление человека как политического существа, в противовес недоосуществленности частности. Публичное пространство — средоточие человеческого, квинтэссенция цивилизации, бесценная пена, возникающая на поверхности природного бытия, сохранение которой требует определенных усилий.

Не всякое организованное общество людей Арендт готова назвать политическим. Если полис — это проявление собственно человеческого в человеке, то деспотия не отличается от улья или муравейника, так как возникает только ради выживания и служит необходимостью. Потому появление метафоры государства как домашнего хозяйства и общества как “гигантской сверхсемьи” [там же, с. 39] сигнализирует начало переворота, итогом



МЕРА ВСЕХ НАУК



которого станет современная победа труда над поступком и общественного над политическим. Политика в собственном смысле предполагает осуществление третьего из видов деятельности, поступка, то есть инициативу, проявленную среди равных и независимых участников, которых можно только убедить словом, но не заставить: “Быть политическим, жить в полисе означало, что все дела улаживаютя посредством слов, способных убедить, а не принуждением или насилием” [там же, с. 37]. Политика не преследует какую-то цель, будь это даже благополучие общества, а подобна игре свободных волей. Каждый участник стремится к власти — добровольной поддержке других, достигнутой путем убеждения, — и к бессмертной славе, признанию остальных участников. Политический процесс для Арендт заключен в исходном соотношении значения двух греческих глаголов, описывающих действие: *archein* и *prattein*. *Archein*, имеющий смысловой оттенок “начинания”, связан с проявлением инициативы, выдвижением идеи, набрасыванием проекта, в то время как *prattein* в большей степени соотносится с непосредственным проведением задуманного в жизнь. В этом разделении представляется совместное предприятие, у которого, правда, есть инициатор (отвечающий за *archein*), но последний не может обойтись без помощи и поддержки своих сограждан, чтобы проект претворился в действительность (*prattein*). Важно при этом, что роли инициатора и подхватывающего идею постоянно кочуют от одного к другому, по-разному распределяясь в различных ситуациях; кроме того, поддержку идеи нужно каждый раз заново обеспечивать, убеждая сограждан.

Но основу принадлежности совместному миру обеспечивает именно приватная сфера, определенная для Арендт понятием собственности, в противовес владе-

нию. Владение как обладание богатством доступно любому, будь он даже раб или метек³. Отсутствие у них гражданских прав четко коррелировало с тем, что у них не было собственности, понимаемой как изначальная точка, пуповина, исходно и непреодолимо привязывающая человека к конкретному месту. Непосредственным выражением этого служит кусок земли, жилище, очаг и семья, поколение за поколением обживающие этот участок. Ойкос, домашнее хозяйство, стоит под знаком необходимости. В частной сфере человек существует как индивид, представитель рода человеческого, со всеми свойственными ему потребностями; частная сфера — та область, где естественные потребности человека как биологического существа находят удовлетворение. Поэтому именно здесь разворачивается трудовая деятельность, обеспечивающая “обмен веществ с природой”, пропитание и выживание человеческого тела; здесь же место для того, что невозможно высказать словами, невозможно передать и обсудить с другим, — область глубоко личных и тайных переживаний, таинства рождения и смерти, любви и боли.

Покинуть приватность для публичности — все равно что выйти на сцену, попасть под прожектор. Здесь нужно явить себя другим, показать себя в лучшем свете. Но, как уже говорилось, поступок всегда безграничен и непредсказуем. Поэтому выход в публичное пространство Арендт описывает как риск, требующий мужества от того, кто проявляет инициативу.

Рискованность поступка всегда вызывала настойчивые попытки заменить его теми видами деятельности, которые допускали бы контроль и предсказание. Уже Платон предлагает мыслить политическое без поступка. Прежде всего, он по-новому разграничивает *archein* и *prattein*, впервые разведя эти составляющие деятельности на две

³ Метекы — в Древней Греции чужеземцы (переселившиеся в тот или иной полис), а также рабы, отпущенные на волю.

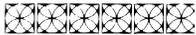
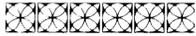
разные функции и закрепляя их за отдельной группой раз и навсегда, так что возникает схема, где одни приказывают, а другие подчиняются: "Платон первым подразделил людей на тех, кто знает и не делает, и тех, кто делает и не знает, что делает" [там же, с. 295]. Для Арндт очевидно, что моделью Платону послужила семья и домашнее хозяйство. Вместе с этим переносом в мир политики оказываются введены и момент насильственности, столь характерный для деятельности создания, где творец навязывает свою волю косному материалу, и рассуждение в категориях цели-средства, которое, замечает Арндт, стало настолько традиционным, что теперь уже невозможно представить себе размышление о политическом, сформулированное без обращения к этой конструкции.

Философия Левинаса так же возникает, как осмысление трагических событий первой половины XX века и попытка найти точку опоры, которая позволила бы подвергнуть суду произошедшее. Как и Арндт, он подхватывает феноменологическую традицию Гуссерля и Хайдеггера и ищет новый способ говорить, выстраивая мир, который не был бы центрирован вокруг Я, его познания или его опыта, куда можно было бы впустить бесконечность другого. Классический способ представления иного, обозначаемый Левинасом как онтология, предполагает, что иное пропускается через призму Я и превращается в понятие его сознания, укладываясь в категории его мышления. В результате собственно инаковость утрачивается и оборачивается составной частью внутренних структур самождественного Я. Все оказывается сводимым к некоторой тотальности. В этом классическом ходе мысли Левинас усматривает насилие над иным, которое может быть реализовано и в качестве совершенно реального насилия.

В Предисловии к "Тотальности и бесконечному" Левинас обозначает главную оппозицию человеческого существования как противоположность войны и морали. Война, или любая более "частная" форма насилия, является воплощением и следствием того, что Левинас зовет "тотальностью", то есть господства всеобщего над единичным. Тотальность войны делает частные судьбы и воли проявлениями единой силы, полностью ей подвластными, включенными в нее, лишенными самостоятельного значения и собственного голоса. Тотальность не допускает существования ничего вне себя, захватывая и поглощая все иное. Кажется, нет ничего реальнее войны. Она как будто показывает бессмысленность морали, цинично демонстрирует иллюзорность ее "абсолютных" требований. Война делает мораль "смехотворной" [5, с. 66]. Но мораль претендует на право подвергнуть историю суду, помешать будущим целям оправдать любые средства. Она делает каждого не зависимым от участия в тотальности, дает человеку голос, чтобы он мог и должен был отвечать за себя, не прячась за безличностью всеобщего. Можно сказать, что цель философии Левинаса — показать, откуда у морали берется такое право и как можно на ее основе преобразовать социальную действительность. Для этого Левинас создает философскую альтернативу классической парадигме, которая сводит многообразие к единству, помогая торжеству тотальности (а вместе с тем и войны⁴). Разрушение тотальности происходит через опыт Другого. Отношение к Иному, не претендующее на преодоление его инаковости, образует пространство нередуцируемой множественности, не совместимое с подчинением одной единичности другой.

Предстояние Другому требует соблюдения дистанции, которая не могла бы быть снята в синтезе. Ус-

⁴ Можно провести аналогию между тем, что делает понятие с вещью, и тем, что делает террор с людьми: «Что касается вещей, то они "сдаются" при формировании понятий. Людями же можно овладеть только с помощью террора, отдающего свободного человека во власть другого» [5, с. 83].



ловием этой дистанции является отделение Самотождественного, реализующееся во внутреннем психическом существовании Я как первого лица. Это способ, каким Самотождественный сам ускользает от тотализации: только под взглядом третьего лица после смерти он собирается в целостность как часть истории. До тех пор его жизнь есть разрыв исторического времени, который Левинас обозначает словом “интериорность”. Интериорность основана на эгоистической способности чувствовать и потому связана с наслаждением и счастьем.

Смещение фокуса с традиционной для философии разумной составляющей человека на целостность воплощенного существования не отменяет тотализирующий характер его отношения с миром. Так же, как мышление охватывает явление в понятии и делает его частью самого себя, человек овладевает окружающим миром, делает его “своим”, превращая в предметы наслаждения, в то, “чем” он живет, делает частью себя (даже вполне буквально, как в случае с пищей), частью своего “у-себя”: это «превращение иного в Самотождественное, что составляет самую сущность наслаждения: “иная энергия, признанная в качестве иной... в наслаждении становится моей энергией, моей силой, мной» [там же, с. 134]. Однако сама интенциональность наслаждения (в отличие от интенциональности представления) уже утверждает экстериорность [там же, с. 147]; ведь “жить чем-то”, испытывать нужду, быть телом — значит, воздействовать и подвергаться воздействию; как сказано выше, “признавать иную энергию в качестве иной”. Поэтому возникновение измерения интериорности, одиночество наслаждения, в котором реализуется Я, уже подготавливает разрыв тотальности и появление Другого⁵.

Левинас описывает отделение как «пробывание “у-себя”», конкре-

тизированное через “обитание и хозяйствование” [там же, с. 133]. Отделенное существование проходит некоторые стадии, каждая из которых представляет собой очередной шаг по направлению к встрече с другим.

Жизнь Тождественного в его отделении необходимо связана с поддержанием этой жизни, но не как тягостная необходимость или особое действие. Ключевая метафора отделения — наслаждение и счастье. Это то, чем я живу, содержание моей жизни, как материальное, так и нематериальное, как пища, так и эмоции. “Жить” всегда значит “жить чем-то”. В наслаждении зависимость и независимость Я сплавляются воедино: нужда становится лишением только тогда, когда не может быть удовлетворена, изначально же она не страдание, но то, что приносит счастье. Наслаждение, основанное на восприимчивости, которая предшествует разуму, всегда присваивает иное, преобразует чужое в свое, делает своим строительным материалом, и потому есть высшее проявление власти Я. Именно наслаждение гарантирует отделенность и независимость Я, замыкает его в одиночестве, которое не будет отменено даже вторжением другого.

Наслаждение указывает на существование человека в мире в качестве живой телесности. Это подразумевает более непосредственное отношение к иному, чем это имеет место в мышлении: в наслаждении Я непосредственно противостоит не-Я, признавая его как предмет своей потребности, потребляя и присваивая его, преобразуя в свое собственное существование; познание же разворачивается по ту сторону всякой инаковости, становится торжеством Тождественного, одинаково снимающего в понятии и Я, и иное.

Наслаждение выливается в труд, следующий шаг по направлению к другому, который уже тре-

⁵ Возникновению интериорности предшествует инстинктивное существование, не отделяющее себя от природы [5, с. 152].

бует слова, в то время как наслаждение есть одиночество. Этот шаг определен неуверенностью в будущем, ненадежностью наслаждения, которое содержится в нем и толкает его вперед. Это ведет Самотождественного к сосредоточению в жилище. Жилище позволяет создать дистанцию по отношению к наслаждению, отложить, умерить его сиюминутную радость и одновременно сделать более надежным и постоянным. Дом становится основой для возникновения заботы о завтрашнем дне, возможности отнестись к природе как к противопоставленному, предоставленному Я миру, для стремления обеспечить себя предметами наслаждения. Благодаря дому, Самотождественный может “обосноваться” в мире, осознать себя, “сосредоточиться”. Жилище дает Я возможность стать представленным — и предполагает первое появление Другого, пока что только в измерении женственности.

Встреча с женским отличается от встречи с другим в этическом измерении: это не беседа, но гостеприимство, и обращаться к ней пристало на “ты”.

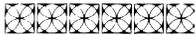
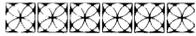
Труд — овладение стихийным, превращение стихии в вещь, предмет обладания. Труд невозможен без жилища: он предполагает отказ от непосредственного наслаждения вещами, а накопление их в жилище, превращение их в имущество. Его отношение к стихии преследует определенную цель и подобно насилию, но отличается от него, поскольку направлено на нечто, лишенное лица. Приобретение при помощи действия, обладание — еще один способ присвоить иное. Трудовая деятельность не выводит Самотождественного за собственные пределы, не разрушает эгоистического отделения; это становится возможно только при использовании слов.

Эгоистический субъективизм служит необходимой предпосылкой встречи с Другим, хотя нельзя

сказать, что она из него вытекает. Радикальность отделения как раз в том и заключается, что Самотождественный может не открываться Другому: “Возможность открыть двери Другому так же принадлежит сущности дома, как закрытые окна и двери” [там же, с. 185]. Отделение нейтрально и есть та точка, которая позволяет потом как признать другого, так и отвергнуть его. Отношение Самотождественного к Другому возникает тогда, когда замкнутость интериорного существования размыкается. Я должно выйти за собственные пределы, открыться для трансценденции. Внутренняя стабильность субъекта расшатывается, он вдруг оказывается не самодостаточным. Симптомом этого события становится идея бесконечности, которую, по следам Декарта, обнаруживает в себе Я.

Инаковость другого есть бесконечность, которую Тождественный обнаруживает в себе и которая ведет его за пределы мышления, за пределы себя самого. Превосходя Тождественного, идея оказывается сама источником движения, как желание, и этим отличается от потребности, которая имеет отправной точкой внутреннюю нужду. Выходя за пределы тотализирующего опыта в пространство этики, Я оказывается в эсхатологическом измерении, вырванном из исторического времени.

Другой есть абсолютно иное, недоступное никакой тематизации, ускользающее от оков понятия и потому недоступное мышлению. Таким другим, чья инаковость не есть ни понятие, ни граница, становится у Левинаса другой человек. Выпадая из пределов обустроеного мира, Тождественный переживает “молниеносную вспышку экстерриорности” в направленном на него взгляде другого человека, в котором читается мольба о помощи. Он не принадлежит миру феноменов, не является, но выражает сам себя. Этот способ другого присутство-



вать Левинас обозначает через метафору Лица. Лицо не может быть присвоено Тожественным, даже в виде представления; Тожественный не может завладеть другим, его можно только убить. Но высота, откуда приходит другой, есть запрет этого убийства. Свобода другого делает мою свободу виновной; Другой ставит мою свободу под вопрос, и признание этого самотожественным есть принятие другого [там же, с. 116].

Встречу с другим символизирует общение при помощи языка, поскольку это единственное отношение, предполагающее сохранение дистанции между участниками. Язык позволяет избежать тематизации в отношении другого, дать ему обнаружить себя — дать ему слово. Собственно говоря, другой в некотором смысле и есть речь: “Лицо говорит. Проявление лица — это уже речь” [там же, с. 100]. Обращаясь к другому, я тем самым признаю его инаковость, что бы я ни говорил. Я уважаю в другом другого против своей воли, даже тогда, когда пытаюсь им манипулировать: «Тот, к кому обращаются, — это не то, что я “разумею”; он не подпадает ни под какую категорию. Он тот, к кому я обращаюсь со словами, — он соотносится только с самим собой, он не есть некто» [там же, с. 103]. Инаковость другого находит выражение в том, что дает начало истинной беседе как научению: только так Я может услышать что-то по-настоящему новое, в отличие от вечного саморазворачивания мысли в майевтике.

Трудно представить себе двух авторов, стиль работ которых отличался бы сильнее, чем это имеет место в данном случае: насколько ясен, отчетлив, местами близок к публицистике язык Арндт, настолько же метафоричен, наполнен аллюзиями и непрозрачен способ выражения, свойственный Левинасу. Несмотря на это, их представление об “экономическом” обнаруживает существенные параллели.

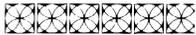
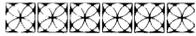
Самое главное и общее сходство заключается в самом факте разделения человеческого существования на два пространства: одно из них, очерченное вокруг самовластной субъективности, связано с поддержанием жизненного процесса и с хозяйственной деятельностью, другое — открытый, ускользающий от контроля мир, где возможна встреча с другим человеком. Первая область именуется — явно у Левинаса, менее определенно у Арндт — “экономикой”; вторая есть сфера “этики” или “политики”. Мир экономического замкнут, закрыт от окружающей среды и от взгляда другого, служит хозяину убаживателем и спасением. Мир, в котором обнаруживается другой, несет в себе амбивалентность: он позволяет осуществиться человеческому в человеке, исполнить его предназначение, но выход туда опасен в своей неопределенности, травматичен для Я, требует от него полного преображения, и потому пребывание в этой просвеченности взглядом другого слишком тяжело, чтобы человек мог находиться там постоянно. Закрытость экономики оказывается необходимым условием возможности выйти в пространство межчеловеческих отношений. Сама встреча с другим у Левинаса необходимо предполагает существование “жилища” и невозможна в отсутствие такового, что подобно сущностной взаимной соотношенности приватного и публичного, о которой говорит Арндт. Кроме того, встреча с другим(и) требует от человека предварительной подготовки, которую он может получить только в замкнутом мире экономики. Подготовка эта может трактоваться по-разному. Так, Арндт указывает на очевидность того, что сперва должны быть удовлетворены наиболее настоятельные жизненные нужды человека, чтобы он был готов возвращаться в пространстве публичности, что, прямо говоря, требует больших

расходов, не принося никакой прибыли, и только на этих условиях вообще может существовать как самостоятельное, политическое измерение. Иное направление анализа Левинаса, обращенное на глубокие структуры самой субъективности, видит в интериорности, определенной наслаждением и обитанием, точку сборки, возможность возникновения самоидентичности, которая предстанет перед другим; пусть это полностью преобразит ее на новых основаниях, но полюс должен сформироваться, чтобы встреча вообще состоялась.

Стоит сказать несколько слов о том значении, которое Арендт и Левинас придают биологическим потребностям человека, полемизируя с хайдеггеровским *Dasein*, для которого телесность реализуется преимущественно в аспекте присваивающей орудийной деятельности в мире. Оба они признают за телесностью, с ее неотменяемой включенностью в природный круговорот, огромную роль в формировании самоидентичного Я, причем придают ей сильный положительный заряд. Несмотря на тягостность и подчинение необходимости, которые определяют трудовую деятельность у Арендт, она соглашается и с тем, что только для *animal laborans* доступны удовлетворение и счастье, приносящие соматический опыт совместного труда и чередование нужды и ее удовлетворения. Левинас, пожалуй, идет дальше, делая телесность не одним из элементов, пусть и ключевых, человеческого существования, но самым фундаментом самоидентичности. Последняя конституируется наслаждением, которое здесь даже первичнее, чем тяжесть нужды: «Тот факт, что наслаждение — всего лишь пустота, которую предстоит заполнить, никоим образом не ставит под сомнение качественную полноту наслаждения» [там же, с. 161]. Естественно, суждения Арендт в известном смысле огра-

ничены ее задачей анализа видов деятельности. Часть опыта, которую Левинас объединяет в наслаждении, вообще выходит за рамки ее рассмотрения, только в некоторой степени проявляясь в связке с трудом, а Левинас приходит к деятельности только на следующем шаге, объединяя в феномене труда то, что Арендт различает как труд и изготовление. Однако для нее истинное политическое существование только косвенно связано со сферой труда и тела, и границу между ними нужно тщательно оберегать. Вполне возможно, а, может быть, даже необходимо, отказаться от участия в трудовом процессе во имя более высоких задач, и, хотя стать полностью независимым от телесных потребностей нельзя, публичное пространство очищено от их влияния. Не так у Левинаса. Как отмечает Андерсон [10], телесность у него не остается скрытой в сфере потаенного, того, что не подлечит обсуждению и демонстрации в публичном пространстве. Она оказывается настолько важной, что проникает даже в отношение лицом-к-лицу. Ниццета и уязвимость другого встают передо мной как обнаженность его тела, и именно факт, что другой обладает телом, его способность испытывать голод, холод, боль и даже быть убитым, делают меня ответственным за него.

И Арендт, и Левинас строят свою интерпретацию экономического, актуализируя этимологическую связь этого понятия с домашним хозяйством. Так или иначе, в центре экономического находится дом, жилье, очаг, «ойкос», обозначающий место принадлежности человека. Слово «место» здесь неслучайное: прикрепленность к точке мироздания играет ключевую роль в формировании и определении Я и его границ. Жилище — та часть мира, которая принадлежит мне, подчинена моей воле и не оказывает сопротивления. Дом — не только его хозяин; он наполнен домочадцами. В связи с этим Арендт традиционно



упоминает женщин, детей и рабов; Левинас говорит о присущем жилищу измерении женственности⁶. Но те другие, которые принадлежат жилищу, отличаются от других, ожидающих меня на арене публичности; точнее говоря, отношение Я к ним совершенно другое. Арендт и Левинас несколько по-разному ощущают это различие, однако, можно обобщенно сказать, что другой, которого Я встречает у-себя, не ставит Я под вопрос. Между ними отсутствует дистанция, определяющая предстояние перед лицом другого. Женское, конечно же, не просто часть природы, и в отношении с ним речь вступает в свои права. Отношение к женщине не исчерпывается речью, сохраняя причастность потребности и наслаждению, что для Левинаса находит выражение в обращении на “ты”: “обращение, свойственное интимности, язык без назидания, язык молчаливый, согласие, не требующее слов” [5, с. 170]. Ее отношение к Я — это участие и гостеприимство, прообраз того гостеприимства, которым Тожественный должен встретить другого, но не беседа как научение, — ключевая метафора отношения с другим. Арендт избегает обоснования такого положения дел, при котором женщины и рабы признаются заведомо неравными гражданам, за что ее нередко упрекали. Скорее, это складывается само собой: дом — это сфера, связанная с необходимостью, с тяготами труда и продолжения рода, с удовлетворением нужд человека как животного, а потому те, кто преимущественно этим занят, принадлежат миру приватности. Право самого владельца быть изъятым из этого круга основано, в конечном счете, на насилии; само существование свободы и публичности было обеспечено: «искусства насилия — война, торговля и пиратство», к чьему триединству, по Гёте, прибавлялось еще искусство деспотического господства над рабами, — ...на протяжении боль-

шей части известной нам истории ... настолько вытесняли необходимость в частную сферу, что оставалось пространство для явления свободы» [1, с. 166]. Нельзя сказать, что несправедливость такого положения совсем остается без внимания Арендт, но, пожалуй, не так уж неправы ее критики, находящие недостаточными ее оговорки. Таким образом, ойкос становится местом беспрепятственного самоосуществления субъекта, выстраивающего иерархию, которая, если и не поддерживается насилием, но не исключает его. Хрупкость публичности с ее тонкой “тканью межчеловеческих связей” обеспечивается только толщиной стен дома, которые удерживают вертикальный порядок в предназначенных ему границах, и убеждением гражданина, что только общение с равными может привести его к собственному существованию, а это только и составляет смысл бытия человеком.

Самые серьезные расхождения между Арендт и Левинасом начинаются там, где Я покидает пределы “экономического” и отказывается от своего одиночества, выступая навстречу Другому. Оба они здесь противопоставляют себя Хайдеггеру, понимая бытие с другими как истинную открытость и подлинность. Для Хайдеггера отношение экзистенции со своим бытием и есть цель всего пути, так что одиночество смертности, в котором обнаруживает себя Dasein, открывает для него возможность быть самим собой, обрести целостность и подлинность. Для Арендт и Левинаса замкнутость экономического существования есть только этап на пути к подлинности, этап необходимый, но не окончательный; он не является целью сам по себе, но только подготовкой к встрече с другим. Бытие сущего безлично. В конечном счете, Dasein всегда остается в одиночестве, для него невозможна истинная общность с другими Dasein, он открыт только для бытия, но открытость бытию, “вслушива-

⁶ Философия Левинаса, конечно, имеет в виду опыт семьи, принципиально отличный от античного, на который опирается Арендт, поэтому вполне закономерно, что ребенок для Левинаса уже, действительно, Другой.

ние”, что, конечно, существенно отличается Dasein от классического субъекта, все же не прерывает его монологичности и не вводит множественность. Со-бытие с людьми может быть только заботливостью, но тот, о ком пекутся, есть объект моей активности так же, как мир, тотализируемый в процессе познания или деятельности. У Хайдеггера речь идет не о сущности индивидуального Я, но о самости вообще, а потому оно по определению может быть только единственным, а различие Я и другого — проведено только на уровне онтики, но никак не онтологии. Самость лежит в основании другого, как и Я; Dasein соотнесен только с бытием, но никак не с другим Dasein. Встреча человека с человеком может происходить только как бытие-в-мире, во власти безличности, где каждый скрыт за несобственностью роли и сказанного.

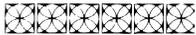
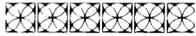
Однако конкретная реализация этой открытости другому у Арндт и Левинаса оказывается существенно различной. Принципиально по-разному понимают они, что представляет собой пространство встречи с другим, кто этот другой и что с ним нужно делать.

Тот факт, что Арндт предпочитает говорить о политике, а Левинас — об этике, показывает их расхождение по первому пункту. Для встречи с другими в философии Арндт существует особое, специально предназначенное для этого место, публичная сфера. Левинас же настаивает на том, что отношение лицом-к-лицу — “это форма экономической жизни”. Встреча с другим разрывает историческое время субъективного существования, приоткрывая эсхатологическое пространство морали, но не требует никакого особого “места”: любое место она взрывает изнутри своим требованием справедливости.

Не всякий, по Арндт, может претендовать на то, чтобы заявить о себе публично; сюда допускаются только равные граждане. Равен-

ство между ними принципиально отличается от всеобщей принадлежности к человеческому роду: они стоят друг перед другом не как взаимозаменяемые экземпляры, но как уникальные личности, ставшие здесь и сейчас равными на некотором внешнем основании. Другой Левинаса — полная противоположность исполненному достоинству полноправному гражданину греческого полиса. Если у того есть дом, собственное место под небом, то другой — чужестранец, лишенный самого необходимого, “вдова и сирота”. Даже если он не является таковым фактически, само его положение “иного” делает его чужим и нуждающимся. Здесь также нет места равенству: другой — не “такой же, как я”, пусть даже в ограниченном политическом смысле. Только сохранение за ним его непреодолимой, никаким формальным критерием не снимаемой инаковости может спасти его свободу от тотализации. Другой у Левинаса всегда выше Тождественного, потому обладает силой поставить под вопрос замкнутость его обустроенного бытия.

Наконец, для Арндт быть с другими — значит, тоже действовать, пусть и иначе, чем человек, побеждающий материю. Самопроявление в поступке есть жест самоутверждения, в некотором смысле превращающий неформальную потаенность Я в объективную данность. Для Левинаса истинное предстояние перед другим принципиально отличается от любого действия, даже если Я и делает что-то для другого. Отношение лицом-к-лицу предполагает то, что Левинас описывает, как “пассивность, превосходящую всякую пассивность” — такую, которая не была бы просто претерпеванием, обратной стороной действия. Левинас предлагает оставить действие как неизбежно тотализирующее и насильственное в сфере “экономики” и нащупывает какой-



то радикально иной путь, понимая, что только полный отказ от категории “активности” избавит от категории “претерпевания”, следы которых, при всех оговорках, еще сильны в арендтовской интерпретации *archein* и *prattein*.

Если взглянуть на Арендт через призму философии Левинаса, то политическое существование покажется весьма далеким от истинной открытости другому. Гражданин выходит в публичное пространство, чтобы оставить след и послужить общему делу, продолжая преследовать свои собственные, пусть даже возвышенные цели. При таком раскладе инаковость другого стоит на службе самоутверждения: признание со стороны раба или вещи стоит не много. В остальном же свобода не зависит от меня сограждан, скорее, оборачивается назойливым препятствием, которое создает постоянные проблемы в реализации моих намерений. Это обстоятельство нужно стоически переносить, воспитывая в себе мудрость и мужество, но Арендт и сама признает, как трудно и недолго сохраняется это воздержание от подавления и принуждения.

Если же прочитать Левинаса глазами Арендт, он окажется своеобразным преломлением современной тенденции к торжеству труда в публичном пространстве и повышенного внимания к нуждам и потребностям широких обездоленных масс. Основной предмет заботы Левинаса — то, что должно остаться тайной взаимодействия частных лиц и несостоятельно как основа политической деятельности.

Можно сказать, что политическое у Арендт и этическое Левинаса представляют собой два разных ответа на вопрос о том, как мог случиться Холокост и что могло бы помочь избежать его повторения. С точки зрения Арендт, причина трагедии в том, что истинная политика погибла под натиском общественного, когда биологические по-

требности трудящихся индивидов заполнили публичную сферу, вовсе для этого не предназначенную. Левинас сказал бы, что беда как раз в недооцененности телесности и пренебрежении ею во имя высших целей. Но оба они согласились бы, что главное — не допускать, чтобы порядок Другого заменялся порядком “экономического”.

Литература

1. *Арендт Х. Vita activa, или О деятельной жизни.* СПб.: Алетейя, 2000.
2. *Арендт Х. Скрытая традиция:* эссе. М.: Текст, 2008.
3. *Вдовина И.С. Феноменология во Франции. Историко-философские очерки.* М.: Гуманитарий, 2009.
4. *Левинас Э. Избранное: Трудная свобода.* М.: РОССПЭН, 2004.
5. *Левинас Э. Тотальность и бесконечное.* М.: Modern, 2013.
6. *Сокулер З.А. Субъективность, язык и Другой: новые пути и искушения мысли, открываемые учением Эммануэля Левинаса.* М.: Университетская книга, 2016.
7. *Ямпольская А. Эмманюэль Левинас. Философия и биография.* Киев: Дух і літера, 2011.
8. *Buckler S. Hannah Arendt and political theory: Challenging the tradition.* Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011.
9. *Caygill H. Levinas and the political.* L.; N.Y.: Routledge, 2002.
10. *Difficult justice: commentaries on Levinas and politics / Ed. by A. Horowitz, G. Horowitz.* Toronto: University of Toronto Press, 2006.
11. *Gibbs R. Correlations in Rosenzweig and Levinas.* N.J.: Princeton University Press, 1994.
12. *McGowan J. Hannah Arendt: An introduction.* Minneapolis, L.: University of Minnesota Press, 1997.
13. *Swift S. Hannah Arendt.* L., N.Y.: Routledge, 2008.
14. *Topolski A. Arendt, Levinas and a politics of relationality.* L.; N.Y.: Rowman & Littlefield International, 2015.
15. *Villa D.R. The Cambridge companion to Hannah Arendt.* Cambridge: Cambridge University Press, 2006.