

Философ и государство: Ханна Арендт о философии Сократа

Алексей Жаворонков

Кандидат филологических и философских наук, старший научный сотрудник
Института философии РАН

Научный сотрудник (постдок) Философского семинара университета Эрфурта (Германия)
Адрес: Гончарная ул., д. 12, стр. 1, г. Москва, Российская Федерация 109240
E-mail: alexey.zhavoronkov@uni-erfurt.de

Настоящая статья посвящена критическому анализу эпистемических, моральных, социальных и политических аспектов арендтовской интерпретации сократического метода. В своих ранних (1954) и поздних (1974) лекциях о Сократе Арендт изображает его мыслителем, преодолевающим разрыв между созерцательной жизнью философа и жизнью активного гражданина. Сократическому дружескому диалогу равноправных мнений Арендт противопоставляет платоновский монолог учителя, доносящего истину до своих учеников. Несмотря на существенные аргументационные пробелы, возникающие в рамках предложенной ею оппозиции, последняя оказывается продуктивной в качестве философского лейтмотива, связывающего лекции Арендт с ее центральными работами — «Ситуация человека», «О революции» и «Эйхман в Иерусалиме». Созданный образ Сократа Арендт использует в качестве аргумента при рассмотрении вопроса о публичной роли мнения об отличительных особенностях внутреннего диалога, а также о связи между мышлением и действием. Не давая прямого ответа на вопрос о пользе действий Сократа для Афин и в целом скептически оценивая возможность мыслителей повлиять на общественную жизнь, Арендт тем не менее приводит убедительные аргументы в защиту необходимости сократовского метода в ситуациях кризиса традиционных ценностей. Сделанные ею выводы позволяют нам использовать ее интерпретацию в современных дискуссиях о консерватизме, о пересмотре различий между частным и общественным, а также о публичной роли индивидуального мнения в свете распространения новых форм коммуникации.

Ключевые слова: Ханна Арендт, Сократ, Платон, политика, мышление, действие, диалог

В какой момент своего развития философия перестала быть частью политики, а философы, разочаровавшись в общественной жизни, обернули свою критику против оснований собственных учений, занявшись проблемой расхождения между теорией и практикой? По мнению Ханны Арендт, таким поворотным моментом, имевшим для истории философии столь же большое значение, каким для религии обладал суд над Иисусом, был смертный приговор Сократу, положивший начало идейному конфликту между ним и Платоном. Контраст между сократической философской беседой и платоновским «учением», согласно Арендт, заключается в платоновском стремлении к убеждению широкой аудитории, предполагаю-

щем девальвацию частного мнения. Иными словами, платоновский эксперимент по возвращению философов в политику приводит к пересмотру самой сути философского диалога и обучения философии, смещая акценты с индивидуального характера мышления на взаимопонимание и коллективное действие. Несмотря на спорный характер историко-филологических оснований тезисов о Сократе и Платоне, впервые высказанных Арендт в политических лекциях 1954 года, их философские следствия представляются чрезвычайно широкими (выходящими далеко за рамки классической греческой философии) и заслуживающими подробного разбора, который будет предложен в настоящей статье.

Сократ и Платон: филологические и философские аспекты оппозиции

Соединение филологического, исторического и философского методов анализа характерно уже для защищенной в Гейдельберге диссертации Арендт, посвященной понятию любви у Августина. В интересующем нас цикле лекций «Проблема действия и мышления после Французской революции», прочитанных ею в американском университете Нотр-Дам в 1954 году¹, Арендт проводит анализ на нескольких уровнях, используя историко-филологические выводы в качестве основания для решения базовых философских проблем, таких как вопрос о критериях мышления, определение границ философской аргументации и описание отношений между философией и политикой. В рамках всей философии Арендт, носящей скорее несистематический характер, вопрос о мышлении, наряду с вопросом о предпосылках и следствиях социального действия, оказывается связующим звеном, лейтмотивом, проходящим через основные ее работы 1950–1960 годов («Истоки тоталитаризма», «Vita activa», «Эйхман в Иерусалиме», «О революции»), вплоть до поздних лекций 1974 года, опубликованных уже после смерти Арендт в форме незавершенной монографии, под заглавием «Жизнь ума». В последних лекциях Арендт вновь обращается к фигуре Сократа, расширяя свои тезисы и связывая их не только с анализом истории философии Нового времени, но и с политическими событиями XVIII, XIX и XX веков.

В ранних лекциях, посвященных Сократу, вопрос о разделении политики и философии поставлен в зависимость от филологического тезиса Арендт о возможности выделить сократовские идеи в платоновских диалогах, руководствуясь не в последнюю очередь соображениями хронологии (т. е. сосредотачивая внимание на текстах раннего периода). Начав со справедливой критики гегелевского тезиса о том, что истоки греческой философии лежат у Платона и Аристотеля, Арендт противопоставляет ему собственный тезис: поскольку платоновские и аристотелевские тексты, представляющие собой не начало, а высшую точку развития античной философии, возникают в условиях распада античного полиса и кризиса традиционного представления о политике, одним из ключевых у Платона и Ари-

1. Об историческом и биографическом контексте этих лекций см.: Дмитриев, 2008.

стотеля становится вопрос о возможности внеполитического существования гражданина полиса (Arendt, 2005: 5)². Именно в этом контексте Арендт рассматривает события вокруг суда над Сократом. В ходе процесса сократовское мнение (δόξα) о том, что его действия шли во благо полису, оказывается менее весомым по сравнению с мнением его обвинителей, полагающих, что он делает граждан негодными к общественной деятельности, подвергая сомнению общественный консенсус — традиционные представления об устройстве мира³. В общественном пространстве мнение Сократа оказывается лишь одним из многих, а выбранный философом метод общения со своими обвинителями и присутствующими на суде слушателями (отказ от убедительности и универсальности в пользу индивидуальности) лишний раз доказывает, что государству нельзя доверять заботу об идеином наследии философов: последнее смогло остаться в сохранности лишь после того, как философы создали собственное сообщество, противопоставившее себя государству.

Ответственность за пересмотр отношений между философией и государством, а также за смену вектора философского мышления с индивидуальности мнения на убедительность аргументации Арендт возлагает на Платона — по ее мнению, разочаровавшегося в способности своего учителя повлиять на трансформацию общественного пространства полиса (Arendt, 2005: 7)⁴. Тем самым платоновская критика в адрес мудрецов, не имеющих представления даже о том, что хорошо для них самих, распространяется и на Сократа. Выйдя на рыночную площадь и пытаясь обратиться одновременно ко многим, вместо того чтобы говорить с каждым по отдельности, мудрец рискует показаться смешным, как показался смешным собственной служанке Фалес Милетский, засмотревшийся на звезды и упавший в колодец⁵. Следствием платоновской критики, по мнению Арендт, является построение новой иерархии ценностей, во главу которой ставится идея добра (ἀγαθόν) как часть античного идеала калокагатии (Arendt, 2005: 10).

В рамках арендтовского анализа процесс над Сократом предстает водоразделом, символизирующим сразу несколько важных изменений в античной философии и политике. Сократ первым пытается перейти границу, определенную государством для мудрецов, которые должны были оставаться в стороне от «человеческих», политических дел. В ходе процесса между ним и его обвинителями возникает глубокое недопонимание: Сократу вменяют в вину вмешательство его как мудреца в политические дела, в то время как он не считает себя одним из мудрецов, сомневаясь в том, что мудрость вообще доступна смертным: парадоксальным

2. Цит. по англ. изд. ранней версии лекций. В отредактированной Арендт версии лекций о Сократе, впервые опубликованной под заголовком «Философия и политика» в журнале «Social Research» за 1990 год, часть текста была сокращена и изменена, так что отправной точкой служит уже не критика Гегеля, а тезис о ключевой роли суда над Сократом.

3. На последнее обстоятельство указывает, в частности, Майкл Маккарти (McCarthy, 2012: 127).

4. Об арендтовской интерпретации казни Сократа как «травмы» философии см.: Мотрошилова, 2013: 334–338.

5. Этот анекдот приводится в платоновском «Теэтете»: Theaet. 174a.

образом мудрейшим из людей, по мнению Дельфийского оракула, оказывается тот, кто знает о невозможности достижения мудрости⁶. Именно в этом и заключается ключевая слабость защиты Сократа: отказываясь от особого статуса мудреца и ставя себя на один уровень с собеседниками, он придает своему мнению такой же вес, как и любому другому. В общественном пространстве эта ситуация приводит к борьбе равноправных мнений, победа в которой для Сократа не только не гарантирована, но, более того, противоречит его представлению о философском методе (Arendt, 2005: 13).

Согласно логике Арендт, платоновский отход от метода сократической майевтики, направленной на выявление и прояснение индивидуальных мнений собеседников, означает переход от равноправия мнений к тирании метафизической истины⁷ (в этом отношении арендтовская критика в адрес Платона напоминает критику Поппера). Иными словами, убеждение в понимании Платона оказывается навязыванием собственного мнения в форме истины или «учения», формой просвещения, идущего сверху вниз, — в отличие от индивидуалистской модели, предполагающей множественность не отрицающих друг друга перспектив видения мира. Место сократовской дружеской беседы, начинающейся с вопроса о мнении каждого из собеседников, занимает монолог учителя, наставляющего своих учеников. В политическом измерении отличия оказываются не менее заметными. Сократ стремится раздражать собеседников, выбивать почву у них из-под ног, ставить под вопрос то, что раньше не было предметом критической рефлексии, превращая соревнующихся друг с другом и завидующих друг другу соперников⁸ в друзей, способных к заключению союзов, несмотря на различия (Arendt, 2005: 16–18). Платон, напротив, ищет общее основание для политического действия в надежности единого представления об истине, определяющей конечные цели, а не в понимании и учете позиции другого или других, основанном на взаимном уважении. Результатом этого, согласно Арендт, оказывается превратное понимание политического: ведь сама его суть заключается в коммуникации как обмене отличными друг от друга мнениями. Платоновский догматизм метафизической истины подменяет собой истины фактические, вытекающие из практических наблюдений, мышление оказывается оторванным от действия, а агональность мнений из само собой разумеющегося элемента полисной жизни превращается во вредное препятствие на пути к образцовому государству⁹.

В ходе анализа Арендт пользуется отсылками к конкретным, в основном ранним, платоновским диалогам, а также к «Риторике» и «Никомаховой этике»

6. В этой связи можно вспомнить слова Сократа о том, что он знает о своем незнании: *Apol.* 21d.

7. Подробнее о критике Арендт в отношении платоновского понятия метафизической истины см.: Magiera, 2007: 65–72.

8. В отличие от многих других философов, обращающихся к анализу идеи агональности, Арендт не делает различия между честной конкуренцией и не стесняющейся в средствах враждой (т. е., выражаясь метафорически, между гесиодовской доброй и злой Эридой).

9. Последнее изменение используется Арендт для доказательства более общего тезиса о недоверии философии к полису, см.: Heuer, 1992: 295.

Аристотеля (в рамках рассмотрения философского содержания идей убеждения и дружбы). Впрочем, даже при поверхностном рассмотрении выясняется, что с филологической точки зрения арендтовское разграничение между Сократом и Платоном в существенной мере основывается на шатких доводах. Во-первых, ни в одном дошедшем до нас тексте не говорится о серьезном конфликте или конфликтах между философами. Во-вторых, стремление Арендт провести как можно более четкую границу между высказываниями «исторического» Сократа и тезисами Платона, в том числе вложенными в уста Сократа, наталкиваются на неизбежные и в конечном счете неразрешимые трудности. Хотя в антиковедческих исследованиях второй половины XX века подобные попытки предпринимались неоднократно (достаточно вспомнить влиятельные — по крайней мере до относительно недавнего времени — публикации Грегори Властоса о Платоне и Сократе, выходившие в 1970–1990-х годах), они не привели к убедительным результатам. В-третьих, ничуть не менее проблематичным представляется не подтвержденный убедительными отсылками арендтовский тезис о том, что важные элементы аристотелевской политической философии, в которых наиболее сильно проявляются отличия от философии Платона, восходят именно к Сократу.

Очевидно, Арендт и сама не была уверена в исторической и филологической убедительности предложенной ею реконструкции. В лекциях 1974 года она, вероятно, реагируя на дошедшие до нее критические отзывы, решается на лапидарное полемическое утверждение об исторической оправданности своего разграничения — несмотря на признаваемые ею сложности с анализом образа Сократа в поздних платоновских диалогах (Arendt, 1978: 168–169). Впрочем, в отредактированной версии ранних лекций о Сократе, вышедших через много лет после смерти Арендт, ни один из упомянутых проблематичных тезисов не был скорректирован или углублен (более того, Арендт применяет те же филологические аргументы к новому материалу). Иными словами, можно говорить не о существенном изменении позиции Арендт, а скорее о том, что в течение 1950-х и 1960-х годов постепенно поменялись некоторые акценты. Последнее позволило ей — вполне в духе Лео Штрауса — связать проблематику платоновских диалогов с современными вопросами социальной и политической философии.

Сократическая реабилитация политики

Следует отметить, что целый ряд упомянутых выше связей обнаруживается и в ключевых арендтовских работах, вышедших в двадцатилетнем промежутке между ранними и поздними лекциями о Сократе¹⁰. При этом можно говорить как о развитии предшествующих тезисов в не связанных лишь с античной проблематикой контекстах, так и о включении новых, важных для Арендт тем, например нигилизма и банальности зла, связывающих образ Сократа с арендтовским ана-

10. Еще одним связующим звеном являются посвященные Сократу и Платону заметки в дневниках Арендт. Подробнее см.: Bluhm, 2016.

лизом процесса над Эйхманом, в лекции 1974 года. Из соображений хронологии я начну с первого из двух аспектов, а в ходе анализа постараюсь опровергнуть теорию о разрыве между философским содержанием арендтовских лекций о Сократе и ее опубликованных работ (см.: Villa, 1999)¹¹.

В работе «Ситуация человека» (1958; в немецком издании 1960 года — «Vita Activa, или О деятельности жизни») Арендт возвращается к теме конфликта между философом и полисом, выраженным в оппозиции «βίος θεωρητικός — βίος πολιτικός». Подчеркивая уникальность Сократа как мыслителя, не записывавшего свои тексты (Arendt, 1958: 20, 186)¹², Арендт считает, что тем самым он смог достичь бессмертия не через созерцание, а через действие, избрав путь *vita activa* и не заботясь о том, чтобы оставить свои тексты потомкам. В то же время, согласно Арендт, Сократ скорее всего еще не видит противоречия между бессмертием и вечностью: в явном виде эта оппозиция появляется лишь у Платона, противопоставляющего созерцательную жизнь философа, занимающегося связанными с вечностью вопросами, жизни активного гражданина, чьи поступки способны гарантировать ему бессмертие (в частности, посмертную славу, передающуюся из поколения в поколение), но не вечность — в том смысле, в каком ее рассматривает метафизическое мышление (Arendt, 1958: 17–21). Все эти тезисы являются прямым продолжением высказанной в ранних лекциях Арендт идеи о том, что Сократ преступает заданные традицией рамки жизни мудреца и тем самым вступает в конфликт с политически активными гражданами полиса. Вопрос о том, вступает ли Сократ в конфликт со своими согражданами осознанно или же оказывается невольно втянутым в него, Арендт оставляет без явного ответа. Ее предшествующие тезисы скорее подводят к выводу о том, что он даже во время суда над ним не в полной мере осознавал истоки и суть выдвинутых против него обвинений и в том числе по этой причине потерпел неудачу в борьбе мнений. Впрочем, очевидно, что для Арендт наиболее важен не указанный аспект, а скорее то обстоятельство, что образ жизни и философия Сократа являются собой пример равноправного сосуществования βίος θεωρητικός и βίος πολιτικός, в противоположность бытующей в более поздней (в частности, средневековой) философии идее подчинения политической, или активной, жизни — жизни созерцательной¹³. Образ Сократа играет ключевую роль в реализации центральной задачи Арендт — реабилитации политического, — хотя с философской, а также филологической точки зрения эта реабилитация достигается дорогой ценой. Превращая Сократа в образцового гражданина, Арендт не подкрепляет свои аргументы демонстрацией того, какой именно вклад он внес в политическую жизнь полиса. Более поздний, представленный в лекциях 1974 года анализ неоднозначного влияния Сократа на

11. Противоположную точку зрения, близкую к моей, см.: Opstaele, 1999: 139 (впрочем, без подробного разбора роли Сократа в арендтовской философии).

12. Тезис об уникальности Сократа как философского мыслителя впоследствии станет отправной точкой лекций 1974 года.

13. Согласно Арендт, позднее эта иерархия была перевернута в работах Ницше и Маркса (Arendt, 1958: 17).

общественную деятельность его учеников углубляет проблему, но в то же время открывает возможные пути для ее решения.

Вопрос об условиях и формах реабилитации политического выходит на передний план в еще одной интересующей нас работе Арендт, в которой упоминается Сократ. В шестой главе своего труда «О революции» (1963) Арендт связывает тезис о роли *δόξα* в сократовской философии с центральной для всей ее работы оппозицией между Американской и Великой французской революцией¹⁴. Согласно Арендт, уже Парменид, а затем и Платон девальвируют роль мнения в публичном пространстве, противопоставляя его истине (Arendt, 1990: 229). В ходе Американской и Великой французской революции публичная функция мнения оказывается заново открытой, хотя сами революционеры и не вполне осознают это. Во Франции упомянутое открытие не приводит к политическим реформам и лишь способствует увеличению хаоса в общественном пространстве сталкивающихся друг с другом мнений, не получивших политического представительства, приводя в конечном итоге к гибели всех мнений и к установлению тирании единодушной публичной позиции (Arendt, 1990: 227–228). В Америке, свободной от европейских проблем, связанных с институтом наследственной аристократии и происходящим из него социальным неравенством, оно, напротив, дает начало важным институциональным изменениям, среди которых Арендт особо выделяет возникновение двухпалатной парламентской системы: согласно замыслу отцов-основателей, множественность интересов в палате представителей американского Конгресса должна была уравновешиваться множественностью мнений в Сенате. Иными словами, Арендт, полемизируя с Марксом в вопросе о зависимости мнения от интереса, видит именно в американском Сенате публичный орган, призванный обеспечивать неприкосновенность мнений и демократии от власти (Arendt, 1990: 228–229). К сожалению, из современной перспективы тезис Арендт выглядит применимым в лучшем случае к анализу истории возникновения и первых этапов развития американского парламентаризма, но ни в коей мере не к современной ей или нам ситуации, в которой интересы политических групп ставятся значительно выше разнообразия мнений.

Скрытые отсылки к противопоставлению Сократа и Платона занимают особое место в работе Арендт «Эйхман в Иерусалиме: отчет о банальности зла» (1963; расширенное нем. изд. — 1965)¹⁵, основанной на статьях о проходившем в 1961 году судебном процессе над Адольфом Эйхманом. Неспособность Эйхмана мыслить¹⁶,

14. Краткое изложение сути арендтовского противопоставления Американской и Французской революции см. в Арендт, Шмид, 2016.

15. В вышедшем в 2008 году русском переводе книги ее заголовок и подзаголовок без видимых причин поменялись местами. Более того, получившийся новый заголовок был сокращен: из него исчезло слово «отчет», указывающее на обстоятельства работы Арендт в Иерусалиме по заданию журнала «The New Yorker» и в то же время намекающее на конфликт между журналистской позицией наблюдателя за судебным процессом и философской перспективой его анализа.

16. Это утверждение многократно и небезуспешно оспаривалось исследователями как в свете недостаточно глубокой работы Арендт с источниками, так и в контексте этической уязвимости ее позиции (см., например: Beatty, 1994), так что я не буду подробно разбирать его сильные и слабые стороны.

понимаемая Арендт как невозможность воспринимать что-либо с иной, отличной от собственной точки зрения (Arendt, 1965: 76), иллюстрирует ее теорию о мышлении как внутреннем диалоге, образцом для которого служит диалог сократический. По причине отсутствия прямых упоминаний о Сократе и Платоне в работе Арендт обозначенные связи отчетливо проявляются лишь на фоне ее двух поздних лекций о Сократе, включенных в цикл 1974 года. В этих лекциях Арендт не только подробно раскрывает свое понимание внутреннего и внешнего диалога, но и возвращается к проблеме различия между мышлением и его отсутствием.

Между мышлением и действием

В ходе историко-философского анализа, составляющего центральную часть лекций о мышлении, Арендт по очереди задает своим незримым собеседникам — Солону, Пармениду, Платону, Аристотелю, Эпиктету, Цицерону, Декарту, Канту, Хайдеггеру — вопрос «Что заставляет нас мыслить?», каждый раз получая на него новые ответы. В череде исторических фигур ключевая позиция отдана Сократу, поскольку, с точки зрения Арендт, лишь он, помимо Солона, не является профессиональным философом и при этом совмещает в себе две противоречащие друг другу страсти: страсть к мышлению и страсть к действию. С точки зрения вопроса о мышлении Сократ оказывается наиболее ценным собеседником, поскольку он, в отличие других, не прячет свое мыслящее «я», делая его недоступным не только для других, но и для себя. Не относя себя ни к большинству, ни к немногим мудрецам, дистанцирующимся от сферы социального действия, Сократ, в отличие от Платона, не стремится к управлению другими, но в то же время и не позволяет другим всецело управлять собой (Arendt, 1978: 166–167). В том же контексте Арендт рассматривает и смерть Сократа — не как готовность пострадать за свое учение, а как отставание права вести диалог с другими, испытывая и своим размышлением о них побуждая их к размышлению о самих себе.

В соответствии с целями своего майевтического, по сути апорийного метода, Сократ описывает действие своей философии на себя самого и на своих собеседников с помощью трех метафор (Arendt, 1978: 172–173, с отсылками к ар. 30е, Tht. 148e7–151d7 и Men. 80с7–d1). Называя себя оводом, Сократ намекает на свою роль раздражителя¹⁷, будящего граждан ото сна и побуждающего их к мышлению и деятельности, т. е. к настоящей жизни. В этой связи Арендт, вновь прибегая к филологическим аргументам, противопоставляет «истинного» Сократа «Апологии», прославляющего ценность жизни, платоновскому Сократу в «исправленной апологии» — в диалоге «Федон», — говорящему друзьям о своей усталости от жизни. Метафора повивальной бабки наиболее точно описывает метод Сократа, помогающий рождению мысли, но не порождающий ее самостоятельно, т. е., по сути, намеренно бесплодный. Впрочем, у этого метода все же есть как минимум один

17. В этом контексте проявляется неявная, но не слишком скрываемая Арендт параллель между Сократом и Ницше.

конкретный — и весьма важный — результат: собеседники Сократа избавляются от предрассудков, стоящих на пути мышления, и формулируют собственное, осмысленное мнение. Таким образом, Сократ выполняет функцию просветителя, примерно в той форме, в какой она представлена у Канта (впрочем, сама Арендт прямо не говорит о подобной преемственности). Третья сократовская метафора — метафора электрического ската — описывает парализующее воздействие, оказываемое Сократом на участников диалога. Изначально использованная Меноном (причем скорее в негативном смысле) метафора ската благодаря Сократу распространяется на всех собеседников, в том числе и на себя самого, по его собственным словам, запутывающего себя ничуть не менее, чем остальных. Таким образом, Сократ и здесь показывает, что не может научить никому конкретному знанию, но лишь только скромности в отношении ценности собственного мнения, а также относительно границ своего знания и способностей. Впрочем, в связи с третьей метафорой Арендт не упоминает о том, что Сократ использует ее при обсуждении тезиса о познании как припоминании, оставляя за скобками важную сократическую концепцию саморазвития человека посредством поиска.

Согласно аргументации Арендт, три метафоры, описывающие метод Сократа, демонстрируют, что он не является философом в строгом смысле, поскольку, в отличие от софистов или Платона, ничему не учит и даже не претендует на то, чтобы чему-либо научить. Тем самым Сократ не может дать и четкого ответа на вопрос о том, к чему пригодно мышление. Для описания формы сократовского мышления Арендт привлекает четвертую, уже не платоновско-сократовскую, а употребленную Софоклом и затем вновь открытую Хайдеггером метафору мышления как ветра или бури: Сократ ничего не писал потому, что вся суть его мышления заключалась в подвижности, открытости и смелости, не позволяющей искать укрытия в текстах (Arendt, 1978: 174)¹⁸.

«Буря мышления» не только демонстрирует смелость того, кто выбрал сократовский путь, но и оказывает разрушительное влияние на устоявшиеся традиции и ценности, в том числе на мораль. Возникает огромная опасность нигилизма, способного привести к цинизму в общественной жизни. В этой связи Арендт напоминает своим слушателям об опыте учеников Сократа, Алкивиада и Крития (Arendt, 1978: 175): Алкивиад множество раз менял свои политические убеждения, помогая то Афинам, то Спарте, то персам, в то время как Критий участвовал в афинском олигархическом перевороте Четырехсот, а 7 лет спустя, в 404 году до н.э., вошел в состав печально знаменитой коллегии Тридцати тиранов, арестовавшей и казнившей более тысячи афинских граждан. Очевидно, что обвинение Сократа в порче молодежи в первую очередь имело причиной поступки некоторых его учеников (помимо Алкивиада и Крития можно упомянуть и Хармida, также входившего в коллегию Тридцати тиранов).

18. Арендт подчеркивает, что именно поэтому Хайдеггер видит в Сократе наиболее тонкого, хотя и не наиболее великого мыслителя Запада.

Затрагивая проблему нигилизма, Арендт связывает вопрос о сократовском методе с проблематикой европейской философии XIX и XX веков, обращаясь к Ницше, Марксу и Хайдеггеру и делая как минимум небесспорные утверждения о том, что философия Ницше — это перевернутый платонизм, который все же остается платонизмом, а также о том, что, перевернув Гегеля, Маркс все же создает гегельянскую философию истории (Arendt, 1978: 176). Признавая, что нигилизм неизбежно содержится в мышлении, поскольку критическое мышление — в любой его форме — представляет опасность для устоявшихся ценностей, Арендт все же не считает его порождением мышления, видя в нем оборотную сторону конвенционализма, проявление фрустрации, вызванной постоянной необходимостью заново перестраивать свои размышления при возникновении новой ситуации (Arendt, 1978: 175–176).

Говоря о затруднениях, связанных с мышлением, Арендт подчеркивает, что отсутствие мышления не является адекватным выходом и несет в себе даже более масштабные опасности, вроде тех, с которыми столкнулась Германия, а также Россия в межвоенный период. Отказ от собственного мнения, порождаемого мышлением, упрощает жизнь, значительно облегчая приспособление к любой новой системе ценностей и требований (будь то нацизм, сталинизм или же, напротив, демократическая система). Очевидно, что в данном случае Арендт имеет в виду и конкретный пример Эйхмана, который — по крайней мере, согласно его собственному объяснению на процессе — отказался от своего мнения ради эффективного выполнения возложенных на него бюрократических функций, в которые входила и отправка евреев в лагеря смерти.

Поднимая серьезную проблему нигилизма как возможного результата мышления, Арендт, к сожалению, в итоге ограничивается общими (хотя и весьма важными) замечаниями. Финальная часть первой из двух ее поздних лекций о Сократе заканчивается тезисом, что, с точки зрения Сократа, любовь к мудрости, красоте и справедливости является необходимой предпосылкой мышления, в то время как способность творить зло представляет собой противоположность этой любви и, следовательно, исключает саму возможность злых поступков как результата философствования (Arendt, 1978: 178). В то же время без ответа остается важный для философии вопрос о том, ответственен ли (и если да, то в какой степени) мыслитель за последствия интерпретаций своих идей. Можно лишь предположить, что Арендт, по сути, защищающая Сократа от его судей, ответила бы на этот вопрос отрицательно.

Вместо вопроса о негативных следствиях чужих интерпретаций Арендт, продолжая поднятую в «Эйхмане в Иерусалиме» тему зла как результата отсутствия мышления, исследует несколько ключевых высказываний Сократа, делая акцент на двух «позитивных», содержащихся в диалоге «Горгий», посвященном важному для Платона рассмотрению способов убеждения большинства (Gorg. 469b–c,

482b)¹⁹. Первое высказывание — «хуже творить несправедливость, чем ее терпеть» — в интерпретации Арендт означает, что Сократ в первую очередь все же занимает позицию человека, приверженного мышлению и индивидуальному мнению, не ратуя за активные действия любой ценой (Arendt, 1978: 181–182). Эта интерпретация подкрепляет философский тезис Арендт о Сократе-индивидуалисте и противнике тирании, хотя на филологическом уровне — в рамках рассмотрения общего контекста и хода беседы между Сократом и Полом (а также между Сократом и Калликлом) — она выглядит не столь прочно. Не учитывая фактор риторической функции высказываний Сократа, Арендт считает *все* его реплики выражением его собственного мнения, не допуская возможности того, что они могут быть лишь приемами, с помощью которых он подводит собеседников к результату, противоположному их исходному тезису²⁰. Указывающее на эту возможность высказывание Калликла о том, что Сократ ведет себя не как философ, а как оратор, Арендт демонстративно опровергает, тем самым вставая на позицию той группы читателей платоновских диалогов, которая считает, что Сократ всегда остается верен себе и открыто высказывает свои собственные мысли по каждому из вопросов. По этой причине аргументы Арендт выглядят значительно более весомыми в те моменты, когда она абстрагируется от контекста «Горгия», перенося проблему совершения и претерпевания зла в современный нам контекст (и напротив, перенос сделанных ею общих выводов на описание конкретного контекста платоновского диалога оказывается, на мой взгляд, не слишком убедительным).

Второе высказывание Сократа, касающееся необходимости всегда быть в согласии с самим собой (Arendt, 1978: 182–183), вводит центральную для второй лекции Арендт тему внутреннего и внешнего диалога. В противоположность Хайдеггеру, трактующему вопрос о тождестве и различии вещей (на примере другого платоновского диалога — «Софист») из перспективы отношения вещи к самой себе, а также к тому, что она *не есть*, Арендт говорит о том, что «ничто не может быть само по себе и в то же самое время для себя» (Arendt, 1978: 181–182; цит. по: Арендт, 2013: 182), за исключением сократовской ситуации мышления как наличия двух в одном. В то же время внутренний диалог с собой не предполагает единства: последнее достигается лишь в момент прекращения диалога, т. е. тогда, когда в него врывается внешний мир²¹. Иными словами, мышление, по Арендт, связано не с одиночеством (*loneliness*), а с уединением (*solitude*): именно в уединении мыслящий человек находится в дружеской компании с самим собой. По этой причине мыслящему человеку нельзя творить зло, чтобы впоследствии не восставать против себя: с точки зрения Арендт, можно жить в дружбе с тем, кто терпит зло, но

19. На филологическом уровне Арендт прибегает к тому же методу, что и в ранних лекциях, стремясь отделить «аутентичные» высказывания Сократа от платоновских аргументов.

20. Так, беседующий с Сократом Пол отстаивает точку зрения о превосходстве причинения зла над его претерпеванием.

21. В этом смысле арендтовское описание напоминает о尼цшевской триаде «Я – Меня – друг/враг/другой» в «Так говорил Заратустра»: появление другого разрушает солипсистскую схему разговора между *Ich* и *Mich*.

не с грабителем или убийцей (Arendt, 1978: 188)²². Таким образом, как внешний, так и внутренний сократовский диалог основан на непротиворечии, понимаемом Арендт как отсутствие вражды. Суть диалектического и критического метода мышления не конфликтует с этим представлением, поскольку предполагает иную, но не враждебную и отрицающую остальные точку зрения. В свете арендтовских аргументов о неразрывной связи между мышлением, как естественным элементом человеческой жизни, и внутренним диалогом жизнь без мышления представляется не «недостатком большинства», а возможностью, которую осознанно выбирают те, кто боится диалога с собой. Однако жизнь без мышления не в полной мере является жизнью: скорее это сомнамбулическая форма существования.

Очевидно, что продуктивный — в сократическом смысле — диалог для Арендт может быть только дружеским, т. е. его участники должны находиться в равноправном положении и уважать, а не бояться друг друга. В отличие от Карла Шмитта, чье противопоставление друга и врага на деле не является полноценной оппозицией, поскольку Шмитт интересуется лишь ситуациями возникновения вражды, а не идеей дружбы из политической перспективы²³, Арендт отдает политический приоритет именно дружбе, а точнее, продуктивности публичного дружеского диалога для создания прочных оснований политического действия, исходящего из плюральности мнений, а не безусловного господства одного мнения²⁴.

Но в чем именно состоит связь между мышлением и политическим действием? Арендт дает лишь частичный ответ на этот деликатный вопрос, открывая своим оппонентам широкие возможности для критики разрыва между ее аргументами о *vita activa* и *vita contemplativa*. По-прежнему уклоняясь от вопроса о пользе действий Сократа для полиса, Арендт признает, что мышление, в отличие от жажды познания, в принципе не приносит обществу много добра — за исключением «особых», «пограничных» ситуаций кризиса коллективных ценностей (Arendt, 1978: 191–192). Жизнь в согласии с собой позволяет нам отделять истинное от ложного и в критический момент вынести верное суждение, представляющее собой побочный продукт мышления, ориентированный на частное, а не на общее, и существующий в мире явлений, а не в сознании. Впрочем, по Арендт, верное суждение в первую очередь помогает защитить от катастрофы наше Я, а не общество или общество, частью которого мы являемся. Вопрос об общественной роли индивидуальных суждений задан, но не раскрыт.

И все же последнее утверждение оказывается при ближайшем рассмотрении не до конца верным, поскольку Арендт говорит о пользе суждений для новых на-

22. Внутренний диалог задает границы человеческих действий: арендтовская метафора восстания против себя описывает связь между сознанием и совестью. См. об этом: Canovan, 1990: 158.

23. В сущности, Шмитт намеренно рассматривает лишь половину политической теории, оставляя за скобками ту ее часть, которая касается долгосрочных связей, например, сотрудничества между общественными и политическими структурами. Более подробно указанная особенность аргументации Шмитта разбирается в Gerhardt, 2003: 214–215.

24. Николя Айо (Hayoz, 2016: 14) справедливо замечает, что для Арендт отсутствие возможности подобного публичного диалога служит характерным признаком недемократических обществ.

чинаний (на примере Американской революции и ее последствий), а также в момент кризиса традиционных представлений. Наиболее ярким примером такого кризиса для Арендт является ситуация послевоенной Германии, с ее атмосферой дебатов о возможности или невозможности возврата к традиционным формам мышления и аргументации²⁵. Еще в своем раннем философском эссе «Подходы к немецкой проблеме» («Approaches to the German Problem», 1945) Арендт выдвигает тезис о том, что за своим фальшивым консервативным фасадом национал-социалистическая идеология скрывает самую радикальную форму нигилизма, отрицающую любую традицию (Arendt, 1994: 108–109). В послевоенной ситуации интеллектуального опустошения и кризиса традиции именно сократовский метод выявления мнений и установления равноправного диалога между ними представляется спасительным майевтическим средством, помогающим рождению новой традиции. Разумеется, на практике все оказывается гораздо более сложным, в чем убеждается и сама Арендт во время своей поездки в Германию в 1949 году. Тем не менее даже в ее поздних лекциях горькая констатация того факта, что философы редко могут приносить общественную пользу, уравновешивается романтическим, но все же небезосновательным представлением об экзистенциальной ценности сократовского метода.

Несмотря на бросающиеся в глаза аргументационные трудности, оппозиция сократического мнения и платоновского убеждения представляется одной из ключевых и весьма продуктивных как в рамках философии Арендт, так и в свете современных дебатов по целому ряду тем. Фигура Сократа играет роль связующего звена между тезисами Арендт о политике и политическом действии и ее рассуждениями о мышлении и философском методе, не ограниченными рамками конкретных текстов и исторических событий. Для понимания роли Арендт как политического мыслителя, например, в сравнении с популярным в России Карлом Шмиттом, фигура Сократа важна, в частности, для анализа политического содержания идеи дружбы. Из перспективы обсуждения проблемы кризиса мышления предложенный Арендт сократический метод плюрализации мнений в общественном пространстве представляется как минимум достойным обсуждения. В свете растущего влияния социальных сетей, общего изменения (углубляющейся индивидуализации) формата общественной коммуникации и стирания прежних границ между частным и общественным «сократические» тезисы Арендт о роли *δόξα*,

25. В этих дебатах активно участвовал наставник и друг Арендт Карл Ясперс. В своем докладе «*Unsere Zukunft und Goethe*» («Наше будущее и Гете»), прочитанном им 28 августа 1947 года во Франкфурте по случаю получения премии Гете, Ясперс прямо говорит об утопичности представлений о возможности некритического возвращения к классическим традициям, подвергая последние критическому анализу с современных позиций, на примере фигуры Гете. Именно с этого доклада и последующей дискуссии между Ясперсом и филологом Эрнстом Робертом Курциусом, а не с более узкого (хотя и остро поставленного Адорно) вопроса о мышлении после Аушвица, начинается философское обсуждение проблемы кризиса мышления. Арендт была прекрасно осведомлена о контексте немецких дискуссий и, более того, в качестве приглашенного автора принимала живое участие в проекте издания журнала «*Die Wandlung*» (1945–1949), задуманного Ясперсом и его коллегами как площадка для обсуждения перспектив интеллектуального обновления Германии.

формирующегося в диалоге, могут быть использованы и для исследования новых способов реабилитации социальной и политической роли мнения. Впрочем, для этого потребуется несколько отдельных исследований.

Литература

- Арендт Х. (2013). Жизнь ума / Пер. с англ. А. В. Говорунова. СПб: Наука.
- Арендт Х., Шмид К. (2016). Право на революцию. Разговор между профессором Карло Шмидом и Ханной Арендт / Пер. с нем. А. Н. Саликова // Социологическое обозрение. Т. 15. № 1. С. 56–74.
- Дмитриев Т. А. (2008). Возвращаясь к истокам: философия или политика, Сократ или Платон? // История философии. Вып. 13. М.: ИФ РАН. С. 141–152.
- Мотрошилова Н. В. (2013). Мартин Хайдеггер и Ханна Арендт: бытие — время — любовь. М.: Академический проект.
- Платон. (1990–1994). Собрание сочинений: в 4 тт. / Под общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи. М.: Мысль.
- Arendt H. (1958). The Human Condition. Chicago: University of Chicago Press.
- Arendt H. (1965). Eichmann in Jerusalem: Ein Bericht von der Banalität des Bösen. München: Piper.
- Arendt H. (1978). The Life of the Mind. San Diego: Harcourt Brace.
- Arendt H. (1990). On Revolution. London: Penguin Books.
- Arendt H. (2003). Denktagebuch. München: Piper.
- Arendt H. (2005). The Promise of Politics. New York: Schocken Books.
- Beatty J. (1994). Thinking and Moral Considerations: Socrates and Arendt's Eichmann // Hinchman L. P., Hinchman S. K. (eds.). Hannah Arendt: Critical Essays. Albany: State University of New York Press. P. 57–78.
- Bernstein R. J. (1996). Hannah Arendt and the Jewish Question. Cambridge: MIT Press.
- Bluhm H. (2016). Arendts Plato — unter besonderer Berücksichtigung ihres Denktagebuches. URL: <http://www.hannaharendt.net/index.php/han/article/viewFile/348/477> (дата доступа: 18.06.2017).
- Bormuth M. (2015). Einleitung // Bormuth M. (Hg.). Hannah Arendt: Sokrates. Apologie der Pluralität. Berlin: Matthes & Seitz. S. 7–32.
- Buckler S. (2011). Hannah Arendt and Political Theory: Challenging the Tradition. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Canovan M. (1990). Socrates or Heidegger? Hannah Arendt's Reflections on Philosophy and Politics // Social Research. Vol. 57. № 1. P. 135–165.
- Canovan M. (1994). Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dolan F. M. (2002). Arendt on Philosophy and Politics // Villa D. (ed.). The Cambridge Companion to Hannah Arendt. Cambridge: Cambridge University Press. P. 261–276.
- Gerhardt V. (2003). Politik als Ausnahme. Der Begriff des Politischen als dekontextualisierte Antitheorie // Mehring R. (Hg.). Carl Schmitt: Der Begriff des Politischen: Ein kooperativer Kommentar. Berlin: Akademie Verlag, 2003. S. 205–218.

- Hayoz N.* (2016). Political Friendship, Democracy and Modernity // Социологическое обозрение. Т. 15. № 4. С. 13–29.
- Heuer W.* (1992). Citizen: persönliche Integrität und politisches Handeln: eine Rekonstruktion des politischen Humanismus Hannah Arendts. Berlin: Akademie Verlag.
- Magiera G.* (2007). Die Wiedergewinnung des Politischen: Hannah Arendts Auseinandersetzung mit Platon und Heidegger. Frankfurt am Main: Humanities Online.
- McCarthy M. H.* (2012). The Political Humanism of Hannah Arendt. Plymouth: Lexington Books.
- Nixon J.* (2015). Hannah Arendt and the Politics of Friendship. London: Bloomsbury.
- Opstaele D. J.* (1999). Politik, Geist und Kritik: eine hermeneutische Rekonstruktion von Hannah Arendts Philosophiebegriff. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Villa D.* (1999). Arendt and Socrates // Revue Internationale de Philosophie. Vol. 53. № 208. P. 241–257.
- Young-Bruehl E.* (2006). Why Arendt Matters. New Haven/London: Yale University Press.

The Philosopher and the State: Hannah Arendt on the Philosophy of Socrates

Alexey Zhavoronkov

PhD, Senior Researcher, Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences

Postdoctoral Researcher, University of Erfurt

Address: Goncharnaya str., 12/1, Moscow, Russian Federation 109240

E-mail: alexey.zhavoronkov@uni-erfurt.de

My paper provides a critical analysis of the epistemic, moral, social, and political implications of Arendt's view of the Socratic method. In both her earlier (1954) and later (1974) lectures on Socrates, Arendt depicts him as a thinker who overcomes the gap between the contemplative life of a philosopher and the life of an active citizen. Arendt contrasts the Socratic dialog of equal opinions which takes place between friends with the Platonic monologue of a teacher delivering the truth to his students. Despite some significant flaws in her opposition of Socrates and Plato, her view proves to be a useful leitmotif connecting her lectures with several of her main works, those of "The Human Condition", "On Revolution", and "Eichmann in Jerusalem." Arendt uses her picture of Socrates as a supporting argument in her analysis of the public role of opinion, of the distinctive traits of the inner dialog, and of the connection between thinking and action. Although Arendt does not give a direct answer to the question of the usefulness of Socrates' actions for Athens and remains sceptical regarding the possibility of philosophical thinkers to influence the social life, she provides valid arguments in favor of the necessity of the Socratic method in the case of a crisis of collective values. Her conclusions allow us to use her interpretation in modern debates on conservatism, on the re-evaluation of differences between the private and the public sphere, and on the public role of opinion in light of the development of new forms of communication.

Keywords: Arendt, Socrates, Plato, politics, thinking, action, dialogue

References

- Arendt H. (1958) *The Human Condition*, Chicago: University of Chicago Press.
- Arendt H. (1965) *Eichmann in Jerusalem: Ein Bericht von der Banalität des Bösen*, München: Piper.
- Arendt H. (1978) *The Life of the Mind*, San Diego: Harcourt Brace.
- Arendt H. (1990) *On Revolution*, London: Penguin Books.
- Arendt H. (2003) *Denktagebuch*, München: Piper.
- Arendt H. (2005) *The Promise of Politics*, New York: Schocken Books.
- Arendt H. (2013) *Zhizn' uma* [The Life of the Mind], Saint Petersburg: Nauka.
- Arendt H., Schmid H. (2016) Pravo na revoljuciju. Razgovor mezhdu professorom Karlo Shmidom i Hannoj Arendt [Das Recht auf Revolution: Gespräch zwischen Prof. Dr. Carlo Schmid und der Philosophin Hannah Arendt (1965)]. *Russian Sociological Review*, vol. 15, no 1, pp. 56–74.
- Beatty J. (1994) Thinking and Moral Considerations: Socrates and Arendt's Eichmann. *Hannah Arendt: Critical Essays* (eds. L. P. Hinchman, S. K. Hinchman), Albany: State University of New York Press, pp. 57–78.
- Bernstein R.J. (1996) *Hannah Arendt and the Jewish Question*, Cambridge: MIT Press.
- Bluhm H. (2016) Arendts Plato — unter besonderer Berücksichtigung ihres Denktagebuches. Available at: <http://www.hannaharendt.net/index.php/han/article/viewFile/348/477> (accessed 18 June 2017).
- Bormuth M. (2015) Einleitung. *Hannah Arendt: Sokrates. Apologie der Pluralität* (ed. M. Bormuth), Berlin: Matthes & Seitz, S. 7–32.
- Buckler S. (2011) *Hannah Arendt and Political Theory: Challenging the Tradition*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Canovan M. (1990) Socrates or Heidegger? Hannah Arendt's Reflections on Philosophy and Politics. *Social Research*, vol. 57, no 1, pp. 135–165.
- Canovan M. (1994) *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Dmitriev T. (2008) Vozvrashhajus' k istokam: Filosofija ili politika, Sokrat ili Platon? [Back to the Origins: Philosophy or Politics, Socrates or Plato?]. *Istorija filosofii*, Issue 13, Moscow: IPhRAS, pp. 141–152.
- Dolan F. M. (2002) Arendt on Philosophy and Politics. *The Cambridge Companion to Hannah Arendt* (ed. D. Villa), Cambridge: Cambridge University Press, pp. 261–276.
- Gerhardt V. (2003) Politik als Ausnahme: Der Begriff des Politischen als dekontextualisierte Antitheorie // *Carl Schmitt: Der Begriff des Politischen: Ein kooperativer Kommentar* (ed. R. Mehring), Berlin: Akademie Verlag, S. 205–218.
- Hayoz N. (2016) Political Friendship, Democracy and Modernity. *Russian Sociological Review*, vol. 15, no 4, pp. 13–29.
- Heuer W. (1992) *Citizen: persönliche Integrität und politisches Handeln: eine Rekonstruktion des politischen Humanismus Hannah Arendts*, Berlin: Akademie Verlag.
- Magiera G. (2007) *Die Wiedergewinnung des Politischen: Hannah Arendts Auseinandersetzung mit Platon und Heidegger*, Frankfurt am Main: Humanities Online.
- McCarthy M. H. (2012) *The Political Humanism of Hannah Arendt*, Plymouth: Lexington Books.
- Motroshilova N. (2013) *Martin Hajdeger i Hanna Arendt: bytie — vremja — ljubov'* [Martin Heidegger and Hannah Arendt: Being — Time — Love], Moscow: Akademichesky proekt.
- Nixon J. (2015) *Hannah Arendt and the Politics of Friendship*, London: Bloomsbury.
- Opstaele D. J. (1999) *Politik, Geist und Kritik: eine hermeneutische Rekonstruktion von Hannah Arendts Philosophiebegriff*, Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Plato (1990–1994) *Sobranie sochinenij* [Collected Works] (eds. A. Losev, V. Asmus, A. Takho-Godi), Moscow: Mysl.
- Villa D. (1999) Arendt and Socrates. *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 53, no 208, pp. 241–257.
- Young-Bruehl E. (2006) *Why Arendt Matters*, New Haven: Yale University Press.