

УДК 177.61
DOI: 10.25206/2542-0488-2025-10-2-132-143
EDN: GWEKFN

Ф. МОРО

Оттавский университет,
Оттава, Канада

Перевод с французского
С. А. ЖАРИНОВ

Независимый исследователь,
г. Париж, Франция

ХАННА АРЕНДТ: ЭРОС К СВОБОДЕ МЫШЛЕНИЯ И ЛЮБОВЬ К ПОЛИТИЧЕСКОЙ СВОБОДЕ

В статье исследуется понятие любви в политической теории Ханны Арендт. При этом в центре внимания автора оказывается не любовь-страсть, относящаяся сугубо к частной сфере, но политическая любовь, которая предстает у Арендт в двух формах, связанных с двумя формами свободы: любовью к свободе мышления и любовь к политической свободе. Автор показывает, как Арендт, отталкиваясь от размышлений Сократа об *эросе* как стремлении к тому, чего недостает, и его принципа «два-в-одном», разрабатывает концепцию деятельности мышления, направленного не на познание объекта, но на его понимание, и основанного не единстве, но на множественности. Мышление о свободе в таком контексте оказывается мышлением об объекте, достойном любви с целью понять его смысл. Автор анализирует арендтовское понятие политического действия, принципом которого также является эрос — любовь к политической свободе. По ходу текста идеи Арендт сопоставляются с представлениями Сократа, Августина, Монтескье, Канта, Левинаса и Хайдеггера. Кроме того, рассматривается обращение Арендт к поэтическому творчеству Гете и Рильке.

Ключевые слова: любовь, эрос, свобода мышления, политическая свобода, Арендт.

Вероятно, любой будет удивлен, встретив здесь исследование понятия любви в *политической* мысли Ханны Арендт. Неужели она у нее не является страстью *par excellence*, которая должна быть строго ограничена сферой домохозяйства, *ойкос*, то есть частной сферой? Разве не очевидно, что любовь никак не касается пространства политики? Для нее, пишущей о политике, всегда стремящейся отделить частную жизнь от политической, *цивион* от *койнон*, кажется совершенно нелепым связывать любовь с политикой. Однако тщательный анализ понятия любви в политической теории Арендт показывает, что оно не так уж и чуждо ее пониманию политики, как могло бы нам показаться на первый взгляд. Немецкая исследовательница развивает, как мы считаем, двойную теорию любви в ее связи с по-

литикой: любовь (*эрос*) к свободе мышления и любовь к политической свободе. Относительно первой теории, прежде всего, следует разобраться, в чем, согласно Арендт, состоит деятельность мышления. Далее нужно рассмотреть связь, которую она проводит между любовью и этой рефлексивной деятельностью. И, наконец, задать вопросом: в каком смысле, по ее мнению, деятельность мышления является свободной? Что касается второй теории, необходимо рассмотреть связь, которую устанавливает Арендт между любовью и политической свободой. Почему она ассоциирует любовь со свободой действовать? Кроме того, в каком смысле любовь к политической свободе является принципом действия? Почему мы, в конечном итоге, являемся «обремененными на свободу»? И, наконец, является

ли любовь в мысли Арендт радикально антиполитическим понятием? Другими словами, следует ли довольствоваться замыканием арендтовской любви в *ойкос*, то есть пространстве домохозяйства?

Является ли любовь антиполитичной? Начнем с этого последнего вопроса. На первый взгляд, Арендт, конечно, понимает любовь как отношение, основанное на страсти. Она, таким образом, направлена не на абстрактные сущности, подобно любви к народу или к стране, но лишь на «личности» [1, р. 223]. В данном смысле она чужда публичной сфере, сфере явленности. Она «гаснет, как только ее показывают ("Не ищи сказать любовь, рассказать ее нельзя"!). Сущностно чуждая миру, любовь может лишь лгать и извращаться, когда ее используют для политических целей, таких как преобразование или спасение мира» [2, р. 91]. Она, несомненно, должна быть скрыта и не показываться на публике; следовательно, она антиполитична² [2, р. 309]. Но, как замечает Франсуаз Коллин [4, р. 53–54], арендтовская любовь в частной сфере является тем же, чем уважение — в публичной сфере. Любовь, на самом деле, раскрывает «кто» влюбленного субъекта, идентичность влюбленного индивида в его отношениях с любимым существом. Однако профессор политической теории была предельно краткой в этом вопросе. Именно по причине своей незаинтересованности, — утверждает она лаконично, — человек раскрывает то, чем он является, открывает свое лицо любимому существу. В некоторой степени любовь есть форма уважения другого, форма «дружбы без интимности, без близости» [2, р. 308]. Следовательно, она соответствует форме аристотелевской дружбы, поскольку любовь устанавливает дистанцию между влюбленными, в которую включается мир. Хотя любовь стремится разрушить *inter homines esse*, она, однако, обнаруживает свою корреляцию с уважением других и дружбой, которые, разумеется, являются условиями осуществления политического действия. С другой стороны, любовь, очевидно, отдаляет влюбленных от публичной сферы, они реинтегрируются определенным образом в эту сферу не только через взаимопочтение, но также через плод их любовного союза, т.е. через ребенка. Вводя новопривывшего в мир, родители так же заново проникают в него. Будучи тождественной уважению и аристотелевской любви, любовь имеет политическое измерение в том смысле, что она, с одной стороны, раскрывает идентичность любящего существа, а с другой — удерживает промежуток между влюбленными, в который включается мир. У Арендт любовь-страсть уже с самого начала в некоторой степени имеет политическую коннотацию. Поэтому нельзя редуцировать арендтовскую любовь, как это делает Жорж Катеб, лишь к ее одному единственному антиполитическому измерению [5, р. 161; 6].

Эрос, или Как осуществляется деятельность мышления. Отказываясь отождествлять любовь исключительно со страстью, Арендт предлагает нам продолжить рефлексию о понятии любви. Следует рассмотреть связь, которую она устанавливает между этим понятием и деятельностью мышления у Сократа. Арендт выступает в качестве нашего гида: она уточняет в своем интервью Гауссу, что «важен сам мыслительный процесс» [7, р. 225]. Что это значит? Что она подразумевает под «мыслительным процессом»? Ведь этот мыслительный процесс во многом вдохновляется, — как нам кажется, — сократовской деятельностью мышления. Каково,

в таком случае, сократовское видение деятельности мышления? Для Арендт последнее базируется на трех характеристиках. Во-первых, процесс мышления Сократа порождается через «два-в-одном» — через «внутренний диалог, в котором беседуют с самим собой» [2, р. 365]. Именно опыт различия внутри *сознания*, состоящий в том, что я одновременно являюсь тем, кто задает вопрос, и тем, кто на него отвечает, лежит, согласно Сократу, в основе мыслительного процесса. Ведь именно «эта дуальность меня с самим собой делает мышление настоящей деятельностью» [8, р. 210]. Вот почему Арендт пишет «деятельность мышления [*penser*]» Сократа, а не деятельность мысли [*pensée*] Сократа, она хочет подчеркнуть активный характер мышления последнего. Это мышление является активным в том смысле, что оно предполагает постоянный диалог между мной и мной самим. Но, чтобы эта внутренняя дуальность осуществилась, необходимо, чтобы отношение между «первым» Я и «вторым» Я было гармоничным. Следовательно, в мысленном диалоге Сократа другое Я является как бы другом. Поскольку опыт дружбы помещается на уровень ума [*esprit*], деятельность мышления Сократа оказывается для Арендт обусловленной множественностью. Но множественность есть не только и не преимущественно условие деятельности мышления, но также и условие действия, согласно Арендт. Сократовское два-в-одном в жизни ума, таким образом, обосновывает бытие вместе [*l'être ensemble*]. Вот почему она использует эту характеристику сократовской деятельности мышления.

Во-вторых, сократовское два-в-одном порождает движение мышления, то есть оно инициирует поиск, нацеленный на схватывание смысла слова или понятия. Точнее, этот путь мышления состоит в размораживании, в разборке дефиниций, понятий, заветных традиций, чтобы постичь изначальный смысл этих последних [8, р. 196]. Так жизнь ума Сократа берется за критическое рассмотрение конститутивных понятий нашей традиции мысли. Она не производит никакой дефиниции, не достигает знания объекта мышления; она лишь, если использовать модное выражение, «деконструирует» понятия [9, р. 91]. Этот поиск смысла, состоящий в деконструкции понятий, Сократ именуется медитацией [*méditation*]. Речь идет не о том, чтобы определить понятие, но скорее о том, чтобы помедитировать о нем. Как только Сократ пытается определить слово, оно ускользает от него. В результате сократовская деятельность мышления не порождает «стабильности»; она оставляет все в движении. Это причина, по которой данная деятельность дышит, если использовать выражение Арендт, подобно «ветру» (порой она даже принимает форму «бури» (Хайдеггер)). Это два-в-одном сметает все на своем пути и не оставляет за собой ничего. Мыслить — это как ткать ткань Пенелопы: «Каждое утро она распускает то, что соткала прошлой ночью» [8, р. 105]. Следовательно, нужно всегда переосмысливать то, что уже было осмыслено.

В-третьих, сократовское два-в-одном, размышляющее и неспособное породить стабильность, оставляет нас в результате лишь с «неуверенностью» и недоумениями. Оно ведет нас к апориям, так как не ведет ни к чему. Сократ не может познать, к примеру, что есть справедливость или мудрость, он может лишь мыслить об этом. Мыслить с Сократом — это, таким образом, «действительно пережить опыт незнания» [9, р. 91]. Этот сократовский

мыслительный процесс, основанный, согласно немецкой исследовательнице, на два-в-одном, — опыте инаковости внутри моей единичности, осуществляемом в соответствии с методом критического деконструктивного рассмотрения, ведущем, так или иначе, к состоянию скептицизма, — Сократ называет эросом, любовью. Другими словами, этот поиск значения, который прокладывает путь сократовского мышления, является в некотором роде любовным актом [8, р. 203]. Чтобы понять этот тезис Арендт, — а именно, что мы мыслим постольку, поскольку влюблены в вопрошание, в *таумазейн*³, — следует, разумеется, разобраться, что Сократ обозначает *эросом*. Что есть сократовский *эрос*?

Платон развивает тему любви в основном в одном из своих диалогов — в *Пире*. Как известно, в этом диалоге греки, включая Сократа, собираются за трапезой и восхваляют любовь. Каждый по очереди берет слово. Затем приходит очередь Сократа. Прежде всего он подчеркивает, что любовь определяется отсутствием. Желают то, чем не обладают: «Человек, как и все те, кто желает, желает то, что не является ни действительным, ни присутствующим; чего у нас нет, чем мы не являемся, то, чего нам не хватает, — вот объекты желания и любви»⁴ [11, фраг. 200]. Следовательно, любовь для Сократа не означает вновь обретенного единства. Он спорит здесь с Аристофаном⁵, согласно которому любовь заключается в том, чтобы «воссоединиться и слиться с любимым объектом и сделаться только одним вместо двух»⁶ [11, фраг. 192]. Напротив, реализация единства, слияние двух существ для Сократа ведет к концу любви. Согласно Сократу, имеется любовный акт, любовное желание, поскольку человек всегда находится в поиске того, чего у него нет. Мы увидели, что мыслительный процесс Арендт состоит в погоне за поиском значения, который ведет в никуда, к апориям. Однако Ханна Арендт, влюбленная в «недоумения» [*perplexités*], если использовать ее выражение, здесь добавляет: желая того, чего у нее нет, любовь устанавливает связи с «тем, что не присутствует» [12, р. 57]. Таким образом, именно сам факт поиска того, чего нам не хватает, приводит ее к принятию данного пути мышления. Здесь она следует за Сократом. Для нее именно любовь в сократовском смысле (*эрос*) устанавливает связь между желанным объектом и желанием, между миром явлений и невидимым миром на уровне *сознания*. Через любовь я представляю себе то, что отсутствует, в [контексте] два-в-одном, в «актуализации различия, присутствующего в *consciousness*». Это отсутствие побуждает Арендт задуматься о том, как обосновать деятельность мышления. И она достигает этого с помощью сократовской любви: «Только те, кто вдохновлен сократовским *эросом*, любовью к мудрости, способны мыслить и достойны доверия» [8, р. 205]. Процесс арендтовской мыслительной деятельности так же основан на любви, которая является, таким образом, условием *a priori* — «*prerequisite*» — осуществления мышления. Арендт приходит применять деятельность мышления потому, что она влюблена в «мудрость» и стремится подвергнуть объекты мышления критическому рассмотрению. Следовательно, объекты мышления являются объектами, достойными любви; если поиск смысла — это своего рода любовный поиск, то, значит, объекты мышления — это в определенном смысле «вещи, достойные любви» [*choses aimables*]. Такие объекты мышления, как справедливость, свобода и власть, — это «вещи, до-

стойные любви», поскольку они составляют основу общего мира. Короче говоря, только любовь к мышлению, желание мыслить о том, чего нам не хватает, толкает теоретика политики Ханну Арендт мыслить о том, что мы делаем⁷.

Напоминает ли эта сократовская любовь — как бесконечный поиск желания того, чего нам не хватает, — августиновскую любовь [14]? Разумеется, обе основаны на желании. Но августиновское желание отличается от желания Сократа. Первое заключается в стремлении обладать благом, чтобы вести счастливую жизнь, тогда как второе, как мы увидели, — в осуществлении рефлексивного поиска с целью постичь объект мышления. Первое относится, одним словом, к жизни (в смысле Арендт), а второе — к деятельности мышления. Не следует также смешивать сократовский *эрос* с христианской любовью (*arane*). Последняя означает любовь к Богу, то есть любовь ради христианского спасения, навеки примиренной жизни с ним [15, р. 123]. Это трансцендентная любовь, которая ведет нас за пределы имманентности. Но у Сократа нет «магической» любви, понимаемой как техника спасения ради «волшебного» мира (царствия небесного)⁸.

Если сократовская любовь не позволяет познать объект мышления, то зачем тогда мыслить? Раз деятельность мышления не ведет никуда, то зачем мыслить? Задавать себе вопросы бесполезно, так как даже если мы терпим неудачу в определении понятия, само осуществление деятельности делает нас способными познать объект мышления. Но и Сократ, согласно Арендт, аналогично отстаивает этот же тезис: «Как ни странно, это тоже мнение Сократа: хотя мы не можем определить ни справедливость, ни благочестие, ни добро, и пускай нам трудно убедить людей в этих вопросах, мысля и говоря об этом, мы становимся более справедливыми или более благочестивыми»⁹ [17, р. 147]. Следовательно, мыслить совсем бесполезно. В других текстах Арендт идет еще дальше: индивид, затеняющий способность мыслить, отрицает одно измерение человеческой ситуации. Она пишет: «В самой жизни без мышления нет ничего невозможного; однако ей не удается развить свою собственную сущность — она не только лишена значения, но и не совсем является живой. Люди, которые не мыслят, подобны сомнамбулам»¹⁰ [8, р. 217]. Короче, можно «сказать, что живая человечность человека уменьшается в той мере, в какой он отказывается от мышления» [18, р. 19].

Основываясь на сократовском *эросе*, мышление Арендт, таким образом, устанавливает связь с любовью-страстью. Поскольку в действительности на уровне ума мы всегда суть два-в-одном, имеет место актуализация точки зрения другого в *consciousness*, значит, другой всегда присутствует в моей внутренней сфере. Своего рода дуальность, — хотя нам самим кажется, что одиночество, — свойственная деятельности сократовского мышления, представляет собой условие опыта интимной любви у Арендт. Следует уточнить, что она различает уединение [*solitude*] и «одиночество» [*esseulement*]. Первое отличается от второго постольку, поскольку я оказываюсь внутри этого «неспособным составить самому себе компанию. Я один и без никого» [8, р. 210]. Уединение обусловлено множественностью, чего нельзя сказать об одиночестве [19, р. 126]. Здесь следует оговориться. Арендт не говорит, что речь идет о том, что для того, чтобы любить кого-то, нужно быть движимым

стремлением быть два-в-одном. Она не редуцирует любовь к осуществлению деятельности мышления. Она лишь говорит, что одинокий индивид, лишенный этого стремления быть два-в-одном, силы воображения, не живет с другими в сфере мышления. Поэтому он менее способен мыслить о других и, следовательно, любить других.

Это отношение между мной и мной же самим, в котором я переживаю нередуцируемую к единству множественность, в некоторой степени нам напоминает концепцию любви Левинаса. Для последнего любовь в отношениях Я и Ты означает радикальную инаковость лица другого: «Я думаю, когда другие остаются "всегда другими", это и есть суть любви» [20, р. 124]. Левинас видит во взгляде других не Того же самого, не Похожего, но именно Другого. Он, таким образом, нетерпим к любым формам слияния, единства или совпадения в любовных отношениях [21, р. 89; также см.: 22, р. 130]. У Арндт этот характер инаковости встречается не только в ее интерпретации сократовского *эроса*, — я желаю то, чем я не являюсь, чего мне не хватает, — но также в своей заботе сохранить своеобразие индивида [23, р. 21; также см.: 2, р. 232]. Любовь, напомним, открывает идентичность, «кто» влюбленного субъекта. В этом вопросе она сходится с Левинасом. Она сходится с ним и в другом моменте. В лице Другого французский философ видит бесконечность. Встретить других — это выйти из тотальности, из бытия сущего и открыться бесконечному. Однако, как мы увидели, сократовский *эрос* не сливает двух существ в одно; он всегда остается бесконечным поиском. С помощью сократовской любви Арндт не только сталкивается с инаковостью Другого, но и продолжает этот бесконечный поиск понимания Другого и мира. Данное сходство — открытость к различию и бесконечности — моральной философии Арндт и этической мысли Левинаса не затеняет, однако, их отличий. Во-первых, она не понимает любовь как «ответственность перед другими». Во-вторых, она не считает, что категория сократовской любви испытывается онтологией бытия сущего; *эрос* не является ответом Арндт на уход от Бытия, тогда как очевидно, что Левинас основывает свою теорию ответственности перед другими как реплику на онтологию тотальности. Арндт, разумеется, ставит вопрос, который ставили Лейбниц, Шеллинг, Хайдеггер и Левинас: «Почему имеется нечто, а не ничто?» [24, р. 139], но она не задавалась вопросом о содержании этого «имеется» [il y a]. Напротив, Левинас задумывался об этом слове: оно соответствует не хайдеггеровскому «ничто», но скорее анонимности, безличному [25, р. 37]. В этом контексте ответственность перед другими представляет собой попытку уйти от Бытия. Другими словами, Арндт не мыслит вопрос об *эросе* с точки зрения бытия сущего, тогда как именно исходя из этой точки зрения Левинас основывает свою этику. В конечно счете, то значение, которое она придает не только своеобразию человека, но и открытости по отношению к другим, отсылает нас к левинасовскому исследованию темы любви.

Эрос и политика. Движимая сократовской любовью, Арндт также находит этот тип любви (в которой я, с одной стороны, предпринимаю диалог с самим собой — с другом, — с другой же стороны, никогда не сливаюсь с любимым объектом) в поэзии Уистена Хью Одена. В посвященной ему статье [26] она приводит суждение, высказанное

его другом Стивеном Спендером: «Он был поражен тем, что "на протяжении всего развития поэзии Одена... его темой была любовь (это побудило Одена изменить 'cogito ergo sum' Декарта, определив человека как 'существо с бурлящей головой' (*bubble-brained creature*), и заявить 'я любим, следовательно, я существую')..."» [26, р. 40]. Арндт добавляет: «В конце своего выступления, сделанного в память о своем старом друге, Спендер рассказал о речи Одена, произнесенной им в Америке. Лицо [Одена] расплылось в улыбке, которая помешала его чтению, и он сказал: "Они меня любят". Они не восхищались им, они любили его». Таким образом, она рассматривает «Одена как эксперта в бесконечных разновидностях любви, для которого замена восхищения на любовь наверняка должно казаться очень важным». Любовь здесь имеет публичное измерение в смысле, что она заменяет восхищение. Любовь публики к Одену превосходит восхищение публики его поэзией. Эта любовь предполагает не только уважение между поэтом и публикой, но также и дружбу между ними. Так, любовь сохраняет дистанцию, пространство между первым и вторым, в которое включается мир. Значит, Оден открывает свою идентичность внутри этого любовного отношения: «я любим, следовательно, существую». Применив публично, — если использовать кантовское выражение, — свою поэзию, он открыл свое «кто». Согласно Арндт, Оден здесь находится в согласии с ее концепцией любви-страсти: он обнажает идентичность любимого существа и высвобождает политический характер любви. Любовь устанавливает своего рода политический диалог между поэтом и его слушателями. В каком-то смысле она является условием создания бытия вместе.

Можно обнаружить и другую связь между *эросом* и политикой, рассмотрев анализ, проведенный Арндт в сотрудничестве со своим первым мужем Гюнтером Штерном, понятия любви у Рильке в тексте о *Дуинских элегиях* [27]. Арндт и Штерн не проделывают в своей статье полного и систематического анализа произведения Райнера Марии Рильке. Авторы предпочитают исследовать только некоторые строки, взятые из его десяти элегий. Но как же, по мнению двух философов, он использует тему любви в своем произведении? По этой теме они анализируют более детально несколько строк из первой элегии Рильке: «Итак, достаточно ли ты прославила / память Гаспары Стампа, чтобы молодая женщина, от которой сбежал любовник, перед необъятным примером такой любовницы могла взволноваться и пожелать: Я хотела бы быть такой же, как она / И эта более древняя боль, разве не следует, чтобы она стала для нас, наконец, более плодотворной? / Не время ли нам, любя, освободиться от любимого, и нам, грозящим, ему воспротивиться: так стрела, противящаяся тетиве, вся ее сила, сосредоточенная в порыве, чтобы стать больше, чем она сама» [27, р. 46; курсив мой]. Комментируя эти строки, Арндт и Штерн заключают: «Чем меньше любовь удовлетворена, тем больше она является любовью». Эта фраза, конечно, заставляет вспомнить слова Сократа: любовь всегда есть желание того, чего нам не хватает. Существует постоянное тяготение к желанному существу. Согласно двум философам, у Рильке эта нехватка раскрывается особенно в следующей строке: «Увы! Они лишь скрывают друг от друга свою судьбу». Важно то, что влюбленные держатся на неустрашимой дистанции. Рилькеанская любовь, таким обра-

зом, подобна сократовскому *эросу*: оба этих типа любви скорее разделяют, нежели объединяют, бытие. Равным образом первая совпадает со второй потому, что она устанавливает связь в мире, связь между осязаемым и невидимым: «Любовь [у Рильке] превосходит и одновременно предает забвению любимую личность, поскольку она имеет в виду нечто большее, чем случайный индивид, близость же возлюбленного отодвигает ее горизонт. Любовь есть только в этом оставлении; оторванная от любовника, освобожденная в пространстве своего собственного горизонта, любовь может стать органом для понимания связей в мире» [27, р. 44; **курсив мой**]. Рилькеанская любовь здесь является чем-то большим, нежели неудовлетворенная любовь, она есть способ мышления или процесс мышления, который намечает связь между чувственным и интеллектуальным, делает феноменальный мир понятным и осмысленным для мышления. Любовь здесь превосходит свою «имманентную компетенцию, открывая нам глаза на связи с миром» [27, р. 46]. Она не только «пред-требуемое» [pré-réquisit] для деятельности мышления, она также открывает путь к пониманию мира. Рилькеанская любовь тут совпадает с сократовской. Первая напоминает вторую, поскольку обе обращаются не к приватной сфере, а к миру. Они обе устанавливают связи в мире: Сократ пытается уловить смысл изначальных понятий, в то время как Рильке хочет выйти за пределы любви между двумя существами, он пытается понять феноменальный мир. Будучи рефлексивным процессом понимания, рилькеанская и сократовская любовь одинаково обращены к реальности, к общему миру.

Если любовь для Арендт является чем-то большим, чем неудовлетворенное желание, — способом понимания человеческого мира, то нам следует обратиться к Хайдеггеру, который является вторым важным источником арендтовской концепции жизни ума. Для наших целей следует остановиться на двух элементах хайдеггеровского влияния на деятельность мышления Арендт: 1) мышление состоит в том, чтобы вступить на путь рефлексии; 2) мышление состоит также в том, чтобы понимать, а не познавать объекты, достойные любви. Согласно Арендт, хайдеггеровский процесс мышления реализуется через вступление на путь мышления. Этот процесс, в действительности, осуществляется «только в пути, на протяжении пути» [28, р. 146]. Мышление Хайдеггера устанавливает вехи, которые, размечая путь, направляют новый ход мышления¹¹ [29, р. 311]. Таким образом, поиск Сократа для Арендт по сути является хайдеггеровским путем мышления. Конечно, этот путь мышления, который у Арендт является одновременно и сократовским, и хайдеггеровским, не есть «проселок» [chemin de campagne] Хайдеггера¹². Деятельность мышления философа вступает на путь, не являющийся путем «через поля». Его путь, как мы увидели, — это путь любви к *таумазейн*. Еще важнее то, что она заимствует у Хайдеггера знаменитую дихотомию, которую он проводит между «научным объектом [objet savant] и мыслимой вещью» [30, р. 23; также см.: 31, р. 243], между познанием и мышлением. Для Арендт деятельность мышления на самом деле «приводится в движение ни жаждой знания [savoir], ни потребностью познания [connaissance]» [29, р. 312], но скорее потребностью понимания. Точнее, она создает типологию понимания. Прежде есть «предварительное» понимание, которое составляет

основу познания. Затем наступает «настоящее понимание», которое «совершает преодоление по отношению к этому познанию» [19, р. 43]. Для нее эти два типа понимания разделяют общую черту: они дают смысл познанию. Здесь следует подчеркнуть важный момент — понимание производит смысл. Понимание примиряет нас с реальностью, с реальным миром. Поиск смысла арендтовской деятельности мышления заключается не только в том, чтобы деконструировать познание для схватывания изначального смысла понятий, но и в том, чтобы понять мир. Мы теперь можем понять тезис, защищаемый Арендт, о том, что «любовь может стать органом понимания отношений в мире». Любовь к постановке вопросов не только мотивирует ее к поиску смысла объектов мышления, но также ведет ее к пониманию политических событий, конституирующих человеческое бытие-вместе. Деятельность мышления Арендт включает, таким образом, не только черты мышления Сократа, но и некоторые черты мышления Хайдеггера¹³.

Что касается связи понятия любви и жизни ума, интересно сравнить тезис, отстаиваемый Арендт (любовь есть условие деятельности мышления), с позицией Хайдеггера. В начале своей книги *Was heißt Denken?*¹⁴ немецкий философ приводит две строфы стихотворения Гельдерлина *Сократ* и *Алкивиаг*. Первая строфа: «Благочестивый Сократ, зачем непрестанно преклоняться пред юностью вот этого? Неужели ты не знаешь ничего большего? Зачем радовать свой взгляд, что, кажется, видит богов и вот этого?» Вторая строфа: «Кто помыслил самое глубокое, любит самое живое и понимает высшую юность, кто насквозь увидел мир, мудрецы на закате нередко склоняются к прекрасному»¹⁵ [31, р. 32; **курсив мой**]. Затем он очень кратко анализирует следующую строку стихотворения Гельдерлина: «Кто помыслил самое глубокое, любит самое живое». Для Хайдеггера это строка указывает на то, что Сократ «основывает любовь на мышлении». Другими словами, любовь покоится в акте мышления. (В тексте *Was heißt Denken?*¹⁶ он больше ничего не говорит об этом). Напротив, мы видели, что любовь для Арендт является условием акта мышления. В данном пункте два философа радикально расходятся. Для профессора политической теории любовь обуславливает мышление, тогда как для феноменолога именно мышление обуславливает любовь. Кроме того, и это стоит подчеркнуть: Арендт целиком поддерживает идею обоснования деятельности мышления на любви; Хайдеггер же выступает против того, чтобы основывать разум на любви [31, р. 33]. Поэтому по вопросу соотношения сократовского *эроса* с мышлением Арендт и Хайдеггер совершенно не согласны. Это расхождение отражается в основополагающих понятиях мысли Арендт и Хайдеггера. Если первая основывает свою политическую теорию на философии natalности, в которой вновь прибывший содержит в себе потенциал новизны, способной изменить мир к лучшему, то проект второго, который состоит в преодолении западной онтологии — бытия сущего, — осуществляется через обращение к «бытию-к-смерти». Для Арендт же смерть означает невозможность создания проекта; она кладет конец согласованному действию. С одной стороны, мы имеем мышление, пытающееся учредить общим мир через любовь к человеческой ситуации, а с другой стороны, видим мышление, которое, столкнувшись со смертью — последним испытанием солипсизма

Dasein, благодаря которому индивид вырывается из банальности повседневной жизни, из анонимности «людей»¹⁷, — находит путь к «выходу» из онтологии. Другими словами, Арендт определяет фундаментальные условия, при которых люди имеют дело с политикой; Хайдеггер, со своей стороны, определяет сущностное условие возобновления связи с Бытием: я обречен на смерть, «я в смерти». Левинас нашел абсолютно точные слова для описания проекта Хайдеггера: «У него есть мечта о благородстве крови и меча». Кратко об этом можно сказать так: Арендт мыслит о человеческой ситуации из любви к миру, Хайдеггер же мыслит о смерти как о наиболее аутентичной возможности *Dasein*.

Итак, в начале этой статьи мы оговорились, что эрос Сократа осуществляет арендтовскую *свободу* мышления. В каком же смысле, согласно ей, деятельность мышления является свободной? Сначала уточним, что для Арендт свобода на самом деле совпадает не только с действием, но и с мыслью: «Свобода располагается в способности человека действовать и мыслить» [36, р. 502]. Арендтовское мышление считается свободным, так как оно основывается, с одной стороны, на признаках деятельности мышления Сократа, а с другой — на двух признаках деятельности мышления Хайдеггера. Другими словами, если деятельность мышления не обусловлена сократическим *эросом* (поиском смысла и путем мышления у Хайдеггера), двумя-в-одном, отвергает противоречие и нацелено на познание феноменов, а не на их понимание, то эта деятельность мышления не считается свободной. Однако изначальным условием применения мышления остается, согласно Арендт, сократовская любовь, поскольку именно любовное желание — я желаю то, чем я не обладаю — приводит в движение мышление, «проект» на пути бесконечного поиска смысла. Таким образом, любовь к свободе мышления есть любовь к деятельности мышления в его усилиях понять точку зрения другого и, следовательно, представить ее себе. Это также усилие понять, с одной стороны, этимологическое значение понятий, а с другой — усилие понять политические события, в которых обнаруживаются условия возможности политического действия. Любовь к мудрости, поиск смысла приглашает нас помыслить бытие-в-мире.

Любовь к политической свободе. Для Арендт любовь есть не только то, что приводит в движение процесс мышления в его усилиях понять смысл объекта мысли, она также есть условие, так сказать, второй жизни, то есть жизни политической. Здесь размышления феноменолога во многом вдохновляются строкой, которую она, по-видимому, почерпнула из одного из стихотворений Гете, — из *Аминта*: «Задумывается ли о своей жизни тот, кто доверяет любви?»¹⁸. Этим она подчеркивает, что те, кем движет любовь к политической свободе, освободились от необходимости, от социального вопроса, и поэтому могут действовать сообща: «Риск, который приходится требовать от того, кто посвящает себя сфере политики, где он должен задумываться обо всем, кроме своей жизни, отнюдь не касается — по крайней мере, пока все идет нормально, — жизни общества, нации или народа, которой он должен был бы пожертвовать свою [собственную жизнь]. Скорее риск касается исключительно свободы, как своей, так и группы, к которой может принадлежать индивид...»¹⁹ [24, р. 84; курсив мой]. Тем самым именно любовь к свободе избавляет нас от жизнен-

ных потребностей. В данном контексте можно было бы дополнить строку Гете: задумывается ли о своей жизни тот, кто верит в любовь к свободе? Будучи влюбленным в свободу, человек является способным действовать с себе равными. Любя политическую свободу, человек перестает быть социализированным человеком, он может стать гражданином, практикующим политику. Чтобы верно оценить позицию Арендт, здесь важно знать, в чем для нее заключается социальный вопрос. Это вопрос, который может быть решен при помощи арифметических исчислений; социальный вопрос относится к «администрированию вещей». Напротив, политический вопрос для нее — это «последний» вопрос, вроде вопросов о том, что есть власть, что есть воспитание, что есть справедливость и т.д. Следовательно, политический вопрос остается всегда открытым, не может подпадать под администрирование вещей. На симпозиуме в Торонто, посвященном ее работе, она разъяснила это различие, которое она делает между социальным вопросом и вопросом политическим: «Есть вещи, в отношении которых могут быть определены точные измерения. Эти вещи действительно могут быть администрированы и они не являются предметом публичного обсуждения. Публичное обсуждение может относиться только к вещам, которые, — если сказать негативно, — мы не можем измерить точно. Иначе говоря, если бы мы могли их измерить с уверенностью, зачем нам нужно было бы создавать общий мир?» [37, р. 317] Но какова *социальная* организация, функция которой, согласно философу, — администрирование вещей? Этатистская бюрократия, — отвечает она. Таким образом, социальная роль государства, с одной стороны — заботиться о жизненных потребностях, а с другой — защищать социальную свободу, то есть свободу развития «производительных сил общества». Для Арендт несомненно, что эта социальная роль значительно доминирует в государстве. В этом контексте политическая роль оказывается по меньшей мере проблематичной. Глава правительства на основании советов экспертов принимает политические решения, в которых предположительно должно выражаться общественное мнение. Однако этот феномен является «крайне таинственным» [7, р. 253]. Другими словами, доминирование социальной свободы влечет за собой ослабление публичного обсуждения в модерне. Любовь к политической свободе является, согласно Арендт, «лекарством» от этой проблемы: она приглашает людей выйти за пределы социального вопроса, чтобы подтолкнуть их к тому, чтобы не только задаться политическими вопросами, но действовать политически. Этот пункт является, очевидно, узловым в политической мысли нашего теоретика. Именно будучи влюбленными в свободу, мы будем способны участвовать в политическом действии, принимать политические решения. Именно любовь к свободе может сделать из нас политический народ. У Арендт она является условием осуществления действия.

Мы также встречаем эту тему любви к свободе в ее анализе известных легенд оснований. Для нее как любовь к освобождению (первый этап политического действия), так и любовь к свободе действовать (второй этап политического действия) [38, р. 204] размечают исторический процесс действия, в котором люди призваны осуществлять политическую свободу: «Две легенды основания западной цивилизации, одна — римская, другая — еврейская <...>, показывают, что в основании —

в высшем акте, в котором "Мы" учреждается в качестве индентифицируемой сущности, — *вдохновляющим принципом действия является любовь [love] к свободе* как в отрицательном смысле освобождения от угнетения, так и в положительном смысле установления Свободы, понимаемой как стабильная и осязаемая реальность» [15, р. 232–233]. Эти легенды-основательницы не являются «чудесно украшенными» мифическими рассказами, напротив, они «всегда говорят о конкретных фактах» [39, р. 148]. Они описывают политический опыт прародителей евреев — изгнание (Моисей) — и реальность основания Рима Энеем. Для Арндт эти легенды описывают реальные опыты политической свободы. Именно поэтому она принимает их всерьез. Арндт находит этот вдохновляющий принцип действия не только в легендарных рассказах и не только в политической жизни римлян, — *res publica*, — но также в греческом опыте *полиса*. В современном мире она выявляет тот же принцип в ряде политических опытов, таких как Американская революция, Французская революция, Парижская коммуна, Русские революции, Советская республика и Венгерская революция. Таким образом, для феноменолога действие всегда осуществляется принципом, то есть действанию всегда предшествует принцип убеждения, разделяемый актерами, который побуждает их действовать сообща. Заметим здесь, что она рассматривает понятие принципа не только в смысле Монтескье. Она также вдохновляется, как нам кажется, кантовской мыслью. Когда она утверждает: если бы можно было обнаружить, что в обмене между «людьми, тесно связанными друг с другом с помощью совместного владения миром, существует принцип *a priori*, то у нас было бы доказательство того, что человек есть сущностно политическое существо» [40, р. 196], — мы полагаем, что она заимствует смысл этого понятия *a priori* из кантовской теории, учитывая, конечно, что этот принцип *a priori* не является для Арндт условием познания, но скорее всеобщим условием политического действия. Речь идет о том, чтобы найти некий принцип *a priori*, то есть принцип, который предшествует опыту и, следовательно, является всеобщим, способным продемонстрировать, что люди действуют сообща. Это присвоенное Арндт кантовское понятие отличается от значения понятия принципа у Монтескье. Но тогда каким образом она может соединить мысли двух этих авторов? Для Арндт принцип действия является всеобщим (Кант), при этом его содержание является особенным (Монтескье). Принцип действия является валидным для собрания политических акторов, но он всегда актуализируется в уникальном и единичном опыте политика. Принципом действия по преимуществу является принцип любви к свободе [41, р. 68, 71]. Эта любовь представляет собой действительное условие участия людей в заведовании человеческими делами. Без этой любви к свободе не было бы возможности испытать арндтовское действие. Она есть не только самый важный принцип, предшествующий политическому основанию, но она также есть то, что побуждает акторов к освобождению от угнетения и в результате к основанию политического тела, в котором осуществляется свобода действовать. Таким образом, Арндт черпает источник своей политической теории из этой любви. Она — матрица арндтовской политики.

Любовь у нее также имеет связь со временем. Любовь к свободе фактически занимает в вышеупо-

мянутом тексте зияющее пространство между тем, чего больше нет, и тем, чего еще нет, «между катастрофой и избавлением, (или еще) между моментом, когда мы сбрасываем старый порядок, и новой свободой, воплощенной в *novus ordo saeculorum*, новом порядке веков»²⁰ [15, р. 234]. С одной стороны, любовь к свободе является условием начинания чего-то нового, с другой — она есть также то, что ломает «непрерывный поток временной последовательности». Ставить вопрос о связи свободы и времени — это, согласно Арндт, в сущности, ставить вопрос о новизне. Но что такое «новая свобода»? Кажется, что лучшую «дефиницию» этого выражения мы находим в ее работе *Crises of the Republic*: «Одна из ярчайших черт человеческого действия — это то, что оно всегда предпринимает что-то новое, что не означает, что оно может начинать с нуля (*to start ab ovo*), творить из ничего (*create ex nihilo*). Мы можем уступить место новому действию только за счет перемещения (*remove*) или разрушения того, что предсуществовало, и модификации (*change*) существующего положения» [42, р. 9]. Наступление новизны, по мнению Арндт, проходит два этапа: 1) уничтожение старого; 2) изменение того, что есть. Разрушение не означает, что мы делаем из прошлого *tabula rasa*. Новое творение — не *ex nihilo*. Прошлое всегда присутствует и актуализируется в памяти действующих политических акторов. Она пишет: «Очевидно, что способность изменения у человека не более ограничена, чем его способность к сохранению, первая, будучи ограниченной влиянием прошлого на настоящее — ни один человек не начинает *ab ovo*, — а вторая — непредсказуемым характером будущего» [42, р. 80]. Тем не менее это прошлое не оказывает никакой помощи политическим актерам, поскольку последние как раз должны не реформировать старое правительство, но основать новое. Все происходит так, как будто актерам, нарушившим линейный ход истории, больше не остается «ничего, за что можно держаться». Так новое учреждение политической свободы кристаллизует фрагменты прошлого, преобразованные актерами, которые им придают новую политическую конфигурацию. Свобода является новой, поскольку правительство никогда не «вторгалось, не руководило человеческими делами» [43, р. 204]. Таким образом, именно «общий тон» нового политического основания придает свое новое измерение свободе. С помощью выражения «*ex nihilo*» Арндт, следовательно, подчеркивает то, что история отмечена переломами, разрывами; что она, таким образом, прерывна. Так, она отрицает гегелевскую философию истории в том смысле, что пытается переосмыслить время и, следовательно, закон основания, изъяв его [время] из рационального и необходимого процесса истории. Любовь к свободе представляет собой не только принцип, с помощью которого люди освобождаются от необходимости, а затем решают действовать в согласии, чтобы основать новую свободу, но она, по мнению Арндт, также является моментом исторического перелома. Любовь к свободе — это квинтэссенция принципов, учреждающая исторический разрыв.

Любовь к свободе для нее столь сильна, что даже тоталитарному режиму не удастся «искоренить ее из людского *сердца*» [43, р. 212; **курсив мой**]. Для начала уточним, что это сердце политично. Оно существует только в отношениях с миром: «Человеческое сердце, столь же далекое от сентиментальщины, как и от рутинной деятельности, является

единственной вещью в мире, способной принять на себя то бремя, которое завещал нам божественный дар действия, этот дар быть началом, значит, быть способным начинать» [19, р. 59]. Это говорит о том, что только люди, обладающие «понимающим сердцем»²¹, могут действовать сообща с другими. Связывая это «понимающее сердце» с любовью, Арендт некоторым образом делает из последней условие политического действия. В этом смысле тоталитарному режиму не удастся искоренить свободу из людского сердца потому, что мы, так сказать, «обречены на свободу». Эта формулировка может привести к путанице: Арендт не говорит, что свобода действия есть факт человеческой природы, данный от рождения, но что она есть ответ на дар действия. Человек является не только началом, но и тем, кто начинает [46, р. 222]. Таким образом, мы обречены на то, чтобы действовать, поскольку именно через согласованное действие мы сообща учреждаем мир. Мы касаемся здесь сути арендтовской концепции — идеи политической человечности. Основание общего мира — это изобретение, так как его порождает именно действие и изготовление. Действие порождает мир через осуществление, с одной стороны, совместного действия, а с другой — речи во множественном диалоге. Изготовление создает мир устойчивых объектов — условие человеческого действия. Человек — это актер и производитель совместного жития [vivre-ensemble]. Поскольку человек всегда уже находится в предшествующем ему мире, свобода действовать бросает вызов именно этой человеческой ситуации заброшенности в мир. Мы обречены действовать потому, что «свобода мысли и действия возможна лишь в рамках неопределенных и ограниченных знаний» [47, р. 124], то есть мы суть свободные существа, ибо мы не контролируем человеческую судьбу. Если бы мы в совершенстве познали людей, мы бы тогда были способны контролировать их поступки. Мы свободны, поскольку люди не полностью прозрачны для самих себя. Политическая свобода возможна лишь в мире, где действие является непредсказуемым. (Именно поэтому, согласно Арендт, политическое действие имеет трагический аспект.) В этой исторически и политически сложившейся среде обитания мы, таким образом, в некотором роде оказываемся вынужденными создавать самих себя «в океане хаотических возможностей». Следовательно, опыт свободы порождает не только политическое равенство, но также и идентичность действующего субъекта. Равенство вытекает не из естественного права, но из опыта акторов. Арендт не является сторонницей либеральной концепции свободы; она скорее поддерживает «анархическую»²² концепцию свободы. Любовь к политической свободе в конечном счете является условием организации «поначалу абсолютно разных существ путем учета их *относительного* равенства и отвлекаясь от их *относительного* разнообразия» [24, р. 34].

Можно здесь также привести еще одну из этих немного загадочных формул философа. В «третьем» томе *Жизни ума*, в *Суждении*, она в качестве эпиграфа приводит следующие строки Гете, взятые из *Фауста*²³: «Магия, что могу сделать я, дабы прогнать тебя с моего пути / Я хотел бы позабыть все заклинания / Природа, если бы я смог быть пред тобой лишь только человеком / Тогда бы человеческое состояние стоило труда»²⁴ [49, р. ii]. Не познав, но лишь поняв то, что означает концепт свободы,

Арендт не могла, конечно, раскрыть свой путь к свободе. Будучи объектом мышления, который не познаваем, а только понимаем, свобода является объектом, который невозможно найти. Значит, мы обречены на то, чтобы действовать сообща, прекрасно понимая, что мы неспособны доказать существование свободы. (И это, вероятно, является причиной, по которой некоторые утверждают, что свободы не существует.) Впрочем, «человеческое состояние» стоит труда, ведь любовь к свободе — это принцип, который делает эффективным опыт арендтовской политики.

Остается рассмотреть последний пункт: если свобода заключается в способности мышления и в способности людей действовать сообща, то это значит, что мышление и действие разделяют общее свойство — свойство множественности. Согласно Арендт, деятельность мышления и действие обусловлены отношением с другими в смысле, что два-в-одном обуславливает мышление, и в смысле, что люди действуют сообща. Вот почему мышление и действие являются политическими. Подвергая мышление проверке реальностью и, следовательно, инаковостью, Арендт осуществляет опыт политики на уровне ума. Действуя со своими единомышленниками, она, разумеется, осуществляет опыт политической свободы. Постоянные усилия, прилагаемые профессором политической теории, чтобы понять мир, подчеркивают, что она рассматривала деятельность мышления как политическую деятельность. Поэтому она стремилась возражать, как она говорила, основанной Платоном философской традиции, согласно которой мышление есть созерцательная деятельность, избавленная от необходимости проверки реальностью. Так, мы видим, как вырисовывается политический проект Арендт: основать новую политическую философию, в которой мышление противопоставляет разум действию. Но это, очевидно, другой вопрос.

В итоге любовь (*эрос*), согласно Арендт, закладывает основу деятельности мышления, то есть она приводит в движение два-в-одном, которое ищет значения с целью понять изначальный смысл объекта мышления. Этот поиск происходит потому, что любовь всегда ищет то, чего ей не хватает. Любовь не является полнотой, но мышлением об отсутствии. Именно любовь к деятельности мышления заставляет мыслить о том, что мы делаем. Тот, кто воодушевлен сократической любовью, мыслит глубже. С другой стороны, любовь (*love*) к политической свободе, будучи энергетическим принципом *par excellence* в опыте действия, конституирует не только условие эмансипации от необходимости, от социального вопроса, но она, согласно Арендт, представляет собой также условие для создания политической жизни. Именно будучи влюбленным в политическую свободу, мы сможем действовать согласованно с себе подобными. Эта любовь к свободе равным образом является принципом, учреждающим новое начало; она также есть то, что ломает линейный ход истории. Чтобы ускользнуть от исторической необходимости, нужно броситься в действие. Любовь к политической свободе и любовь к мышлению, в конечном счете, обосновывает у Арендт идею политической человечности. Нелишне вспоминать эти арендтовские тезисы, так как во времена, когда любовь определяется исключительно как любовь-страсть, как интимная любовь, полезно читать автора, который, отказываясь сводить политику лишь к добрым чувствам, стремится разрабатывать политику, основанную на *эросе*.

Примечания

- ¹ Первые строки стихотворения В. Блейка *Love's Secret* в переводе К. Бальмонта [прим. переводчика].
- ² Согласно М.-Л. В. Де Лоне и А. Энегре, две строки, приписываемые Арндт, взяты из стихотворения Блейка из Манускрипта Россетти [подробнее см.: 3, р. 26, прим. 7].
- ³ *Ὠμύζειν* (др.-греч.) — удивление, изумление, восхищение [прим. переводчика].
- ⁴ В русском переводе: «Следовательно, и этот человек, и всякий другой желает того, чего нет налицо, чего он не имеет, что не есть он сам и в чем испытывает нужду, и предметы, вызывающие любовь и желание, именно таковы?» [10, с. 110; прим. переводчика].
- ⁵ Аристофан, однако, находится в согласии с Сократом в том, что любовь есть желание [11, фраг. 193а].
- ⁶ В русском переводе: «слиться и сплавиться с возлюбленным в единое существо» [10, с. 101; прим. переводчика].
- ⁷ Что касается связи мышления с сократовским *эросом*, следует отметить, что Арндт наверняка извлекла пользу из курса лекций *Misery and Grandeur of the Metaphysical Eros. On the Concept of philosophical Love*, который прочитал ее второй муж Генрих Блюхер в Бард-колледже в 1950-е годы. Рукопись этого курса недоступна, но недавняя публикация курса Блюхера под названием *Common Course* показывает, что понятие сократовского *эроса* было весьма привычным для второго мужа Арндт. Относительно курса лекций об *Эросе* см. в *Переписке Ханны Арндт с Генрихом Блюхером* письмо, датированное 17 мая 1952 годом [13, р. 242–243, прим. 1]; о *Common Course* см. там же [13, р. 519–530].
- ⁸ Об августиновской любви см. работу Рональда Бейнера [16].
- ⁹ Заголовок статьи добавлен журналом.
- ¹⁰ Перевод изменен.
- ¹¹ Это отсылка к работе М. Хайдеггера *Aus der Erfahrung des Denkens* (1947): «Wenige sind erfahren genug im Unterschied zwischen einem gelehrten Gegenstand und einer gedachten Sache» [прим. переводчика].
- ¹² См. текст М. Хайдеггера *Der Feldweg* (1949) [прим. переводчика].
- ¹³ Для более детального анализа влияния мышления Хайдеггера на Арндт см. работу Ж. Таминьо [32].
- ¹⁴ Существует русский перевод данной книги [33; прим. переводчика].
- ¹⁵ Хайдеггер также воспроизводит обе строфы стихотворения Гёддерлина и в своем небольшом эссе (лекции) под тем же самым заглавием *Was heißt Denken?* [34, р. 163; русский перевод см.: 35].
- ¹⁶ В данном случае речь идет не о тексте книги, а о тексте его эссе (лекции). Во французском переводе, как и в русском, эти две работы Хайдеггера получили разные названия — *Qu'appelle-t-on penser?* (*Что зовется мышлением?*) и *Que veut dire penser* (*Что значит мыслить?*) [прим. переводчика].
- ¹⁷ Хайдеггерское понятие *das Man* [прим. переводчика].
- ¹⁸ В русском переводе поэта А. Усова цитируемая строка из *Аминта* выглядит следующим образом: «Тех, кто отдался любви, может ли жизнь удержать?» [прим. переводчика].
- ¹⁹ По словам Урсулы Людц, издателя работы Арндт, выделенная фраза «возможно, была вдохновлена» строками Гете.
- ²⁰ В английском оригинале этого текста Арндт дается буквальный перевод этого латинского выражения — «new order of the ages», который был и выбран в качестве переводческого решения. В тексте же данной статьи используется «un nouvel âge du temps», то есть буквально «новый век времен» [прим. переводчика].
- ²¹ Мы здесь берем французский перевод М. Брена, Ж. Бюро и А. Энегре [44], вместо варианта М.-И. Лоне, которая в своем переводе того же самого текста Арндт *Compréhension et politique*, изданном в сборнике *La nature du totalitarisme* [19, р. 159], предлагает формулировку «интеллектуальное сердце»

[*coeur intelligent*]. Нам кажется важным провести различие между интеллектом и пониманием у Арндт. Мы видели, что первый относится к познанию, тогда как второе — к мышлению. Понимание является, «на самом деле, функцией ума [*esprit*], но никогда не автоматическим результатом интеллекта» [45, р. 342].

²² Мы понимаем это слово в смысле, который ему придал Райнер Шюрман: «Анархия... это название для истории, которая затронула основу действия, истории, в которой фундамент рассыпается, и когда замечают, что принцип сплоченности, будь то авторитарный или рациональный, — это не более чем белое пространство без законодательной власти над жизнью» [48, р. 16].

²³ Вот этот фрагмент в переводе Б. Пастернака: «Я все еще не вырвался из пут! / О, если бы мне магию забыть, / Заклятий больше не произносить, / О, если бы, с природой наравне, / Быть человеком, человеком мне!» [прим. переводчика].

²⁴ Этот эпиграф отсутствует во французском издании.

Список источников

- Scholem G. Le procès Eichmann: un débat avec Hannah Arendt / trad. de l'hébr. M. Delmote, B. Dupuy // *Fidélité et utopie. Essais sur le judaïsme contemporain*. Paris: Calmann-Lévy, 1978. P. 213–228.
- Arendt H. Condition de l'homme moderne / trad. de l'angl. G. Fradier. Paris: Presses Pocket, 1983. 406 p.
- Arendt H. Le grand jeu du monde / trad. de l'angl. M.-I. B. de Launay, A. Enegrén // *Esprit*. 1982. № 67/68(7/8). P. 21–29.
- Collin F. Du privé et du public // *Les Cahiers du GRIF*. 1986. № 33. P. 47–68. DOI: 10.3406/grif.1986.1682.
- Kateb G. Freedom and worldliness in the thought of Hannah Arendt // *Political Theory*. 1977. Vol. 5, № 2. P. 141–182. DOI: 10.1177/009059177700500202.
- Kateb G. Hannah Arendt: politics, conscience, evil. New Jersey: Rourman and Allanheld, 1984. 204 p.
- Arendt H. Seule demeure la langue maternelle / trad. de l'angl. S. Courtine-Denamy // *La tradition cachée: le Juif comme paria*. Paris: Bourgois, 1987. P. 221–256.
- Arendt H. La vie de l'esprit 1: La pensée / trad. de l'angl. L. Lotringer. Paris: PUF, 1981. 244 p.
- Arendt H. Philosophie et politique / trad. de l'angl. F. Collin // *Les Cahiers du GRIF*. 1986. № 33. P. 84–94. DOI: 10.3406/grif.1986.1687.
- Платон. Пир / пер. с др.-греч. С. Апта // *Собрание сочинений*. В 4 т. Москва: Мысль, 1993. Т. 2. С. 81–134.
- Platon. Le Banquet / trad. de grec anc. P. Vicaire // *Euvres complètes*. Paris: Les Belles Lettres, 1989. T. IV. 307 p.
- Arendt H. Considérations morales / trad. de l'angl. M. Ducassou, D. Maes. Paris: Payot, 1996. 77 p.
- Correspondance Hannah Arendt — Heinrich Blücher 1936–1968 / trad. de l'all. A.-S. Astrup. Paris: Calmann-Lévy, 1999. 545 p.
- Arendt H. Le concept d'amour chez Augustin: Essai d'interprétation philosophique / trad. de l'all. par A.-S. Astrup. Paris: Deux temps Tierce, 1991. 189 p.
- Arendt H. La vie de l'esprit 2: Le vouloir / trad. de l'angl. L. Lotringer. Paris: PUF, 1983. 270 p.
- Beiner R. Love and worldliness: Hannah Arendt's reading of Saint Augustine // *Hannah Arendt twenty years later* / Eds. L. May, J. Kohn. Cambridge: MIT Press, 1996. P. 269–284.
- Arendt H. Une situation de crise / trad. de l'angl. F. Collin // *Les Cahiers du GRIF*. 1986. № 33. P. 141–150.
- Arendt H. De l'humanité dans de «sombres temps» / trad. de l'angl. E. Adda [et al.] // *Vies politiques. De l'humanité dans de sombres temps*. Paris: Gallimard, 1974. P. 11–41.
- Arendt H. Compréhension et politique / trad. de l'angl. par M.-I. B. de Launay // *La nature du totalitarisme*. Paris: Payot, 1990. P. 139–168.

20. Poirié F. Emmanuel Lévinas. Essai et entretiens. Paris: Actes Sud, 1996. 210 p.
21. Lévinas E. Le Temps et l'autre. Paris: PUF, 1983. 92 p.
22. Kearney R. De la phénoménologie à l'éthique. Entretien avec Emmanuel Lévinas / trad. de l'angl. A. Bernard-Kearney // Esprit. 1997. № 234 (7). P. 121–140.
23. Arendt H. Travail, œuvre, action / trad. de l'angl. A. Münster // Études phénoménologiques. 1985. Vol. 1, № 2. P. 3–26. DOI: 10.5840/etudphen1985121.
24. Arendt H. Qu'est-ce que la politique? / trad. de l'all. S. Courtine-Denamy. Paris: Seuil, 1995. 195 p.
25. Lévinas E. Éthique et infini. Dialogues avec Philippe Nemo. Paris: Fayard, 1982. 143 p.
26. Arendt H. Reflections: remembering Wystan H. Auden // The New Yorker. 1975. P. 39–46.
27. Arendt H., Stern G. Les élégies de Duino / trad. de l'all. A.-S. Astrup, C. Lutz // Poésie. 1986. № 38. P. 37–52.
28. Heidegger M. Le principe de raison / trad. de l'all. A. Préau. Paris: Gallimard, 1962. 270 p.
29. Arendt H. Heidegger a quatre-vingts ans / trad. de l'all. E. Adda [et al.] // Vies politiques. De l'humanité dans de sombres temps. Paris: Gallimard, 1974. P. 307–320.
30. Heidegger M. L'Expérience de la pensée / trad. de l'all. A. Préau // Questions III. Paris: Gallimard, 1966. P. 17–41.
31. Heidegger M. Qu'appelle-t-on penser? / trad. de l'all. G. Granel. Paris: PUF, 1959. 263 p.
32. Taminiaux J. La fille de Thrace et le penseur professionnel: Arendt et Heidegger. Paris: Payot, 1992. 246 p.
33. Хайдеггер М. Что зовется мышлением? / пер. с нем. Э. Н. Сагетдинова. Москва: Академический Проект, 2007. 351 с.
34. Heidegger M. Que veut dire penser / trad. de l'all. A. Préau // Essais et conférences. Paris: Gallimard, 1958. P. 151–169.
35. Хайдеггер М. Что значит мыслить? / пер. с нем. А. С. Солодовниковой // Разговор на проселочной дороге: Сборник / Ред. А. Л. Доброхотов. Москва: Высшая школа, 1992. С. 134–145.
36. Arendt H. Epilogue: Reflections on the Hungarian Revolution // The Origins of Totalitarianism. Cleveland: Meridan Book, 1958. P. 480–510.
37. Hannah Arendt on Hannah Arendt // Hannah Arendt: The Recovery of the Public World. New York: St. Martin's Press, 1979. P. 301–339.
38. Arendt H. La guerre froide et l'Occident / trad. de l'angl. C. Habib // Penser l'événement: recueil d'articles politiques. Paris: Belin, 1989. 268 p.
39. Arendt H. L'impérialisme / trad. de l'angl. M. Leiris. Paris: Seuil, 1984. 348 p.
40. Arendt H. Jüger. Sur la philosophie politique de Kant / trad. de l'angl. M. R. d'Allonnes. Paris: Seuil, 1991. 256 p.
41. Arendt H. La nature du totalitarisme. Essai sur la compréhension / trad. de l'angl. M.-I. Brudny // La nature du totalitarisme. Paris: Payot, 1990. P. 11–138.
42. Arendt H. Du mensonge à la violence: Essais de politique contemporaine / trad. de l'angl. G. Durand. Paris: Calmann-Lévy, 1972. 261 p.
43. Arendt H. Le système totalitaire / trad. de l'angl. J.-L. Bourget, R. Davreu, P. Lévy. Paris: Seuil, 1972. 313 p.
44. Arendt H. Compréhension et politique / trad. de l'angl. M. Brenas, J. Bureau, A. Enegrén // Esprit. 1980. Vol. 42. P. 66–79.
45. Arendt H. La conquête de l'espace et la dimension de l'homme / trad. de l'angl. P. Lévy // La crise de la culture. Paris: Gallimard, 1989. P. 337–355.
46. Arendt H. Qu'est-ce que la liberté? / trad. de l'angl. P. Lévy // La crise de la culture. Paris: Gallimard, 1989. 384 p. P. 186–222.
47. Arendt H. Religion et politique / trad. de l'angl. M.-I. Brudny // La nature du totalitarisme. Paris: Payot, 1990. P. 139–168.
48. Schürmann R. Le Principe d'anarchie: Heidegger et la question de l'agir. Paris: Seuil, 1982. 384 p.
49. Arendt H. Lectures on Kant's political philosophy. Chicago: University of Chicago Press, 1982. 174 p.

Сведения о переводчике

ЖАРИНОВ Семен Александрович, кандидат философских наук, независимый исследователь, г. Париж, Франция.

SPIN-код: 8228-4085

AuthorID (РИНЦ): 935913

Адрес для переписки: shimonzharinov@gmail.com

Источник перевода:

Moreault F. Hannah Arendt: Erôs de la liberté de penser et amour de la liberté politique // Horizons philosophiques. 2001. Vol. 11, no. 2. P. 109–129. DOI: 10.7202/801185ar.

Ссылка на полный текст статьи: <https://doi.org/10.7202/801185ar>.

Для цитирования

Моро Ф. Ханна Арент: Эрос к свободе мышления и любовь к политической свободе = Moreault F. Hannah Arendt: Erôs de la liberté de penser et amour de la liberté politique / пер. с фр. С. А. Жаринова // Омский научный вестник. Сер. Общество. История. Современность. 2025. Т. 10, № 2. С. 132–143. DOI: 10.25206/2542-0488-2025-10-2-132-143. EDN: GWKFFH.

Статья поступила в редакцию 21.11.2024 г.

© Ф. Моро

HANNAH ARENDT: EROS FOR FREEDOM OF THOUGHT AND LOVE FOR POLITICAL FREEDOM

The article examines the concept of love in the political theory of Hannah Arendt. The author focuses not on love-passion, which is limited to the private sphere, but on political love, which Arendt presents in two forms associated with two forms of freedom: love for freedom of thought and love for political freedom. The author shows how Arendt, based on Socrates' reflections on *eros* as a desire for what is lacking and his «two-in-one» principle, develops her own concept of the activity of thinking, aimed not at knowing the object, but at understanding it, and based not on unity, but on plurality. Thinking about freedom in this context turns out to be thinking about an object worthy of love in order to understand its meaning. The author also analyzes Arendt's concept of political action, the principle of which is similarly *eros* — love for political freedom. In the course of the text, the author compares Arendt's ideas with the ideas of Socrates, Augustine, Montesquieu, Kant, Levinas and Heidegger. In addition, Arendt's appeal to the poetic works of Goethe and Rilke is considered.

Keywords: love, eros, freedom of thought, political freedom, Arendt.

References

1. Scholem G. Le procès Eichmann: un débat avec Hannah Arendt [The Eichmann Trial: a debate with Hannah Arendt] / trans. from Hebr. by M. Delmotte, B. Dupuy // *Fidélité et utopie. Essais sur le judaïsme contemporain [Loyalty and utopia. Essays on contemporary Judaism]*. Paris: Calmann-Lévy, 1978. P. 213–228. (In Fr.).
2. Arendt H. Condition de l'homme moderne [The human condition] / trans. from Engl. by G. Fradier. Paris: Presses Pocket, 1983. 406 p. (In Fr.).
3. Arendt H. Le grand jeu du monde [The great game of the world] / trans. from Engl. by M.-I. B. de Launay, A. Enegrén. *Esprit*. 1982. No. 67/68(7/8). P. 21–29. (In Fr.).
4. Collin F. Du privé et du public [Private and public]. *Les Cahiers du GRIF*. 1986. No. 33. P. 47–68. DOI: 10.3406/grif.1986.1682. (In Fr.).
5. Kateb G. Freedom and worldliness in the thought of Hannah Arendt. *Political Theory*. 1977. Vol. 5, no. 2. P. 141–182. DOI: 10.1177/009059177700500202. (In Engl.).
6. Kateb G. Hannah Arendt: politics, conscience, evil. New Jersey: Rourman and Allanheld, 1984. 204 p. (In Engl.).
7. Arendt H. Seule demeure la langue maternelle [The language remains] / trans. from Engl. by S. Courtine-Denamy // *La tradition cachée: le Juif comme pariah [The Jew as Pariah: A Hidden Tradition]*. Paris: Bourgois, 1987. P. 221–256. (In Fr.).
8. Arendt H. La vie de l'esprit 1: La pensée [Life of the mind. Vol. 1: Thinking] / trans. from Engl. by L. Lotringer. Paris: PUF, 1981. 244 p. (In Fr.).
9. Arendt H. Philosophie et politique [Philosophy and politics] / trans. from Engl. by F. Collin. *Les Cahiers du GRIF*. 1986. No. 33. P. 84–94. DOI: 10.3406/grif.1986.1687. (In Fr.).
10. Plato. Pir [Symposium] / trans. from Old Gr. S. Apt // *Sobraniye sochineniy v 4 t. T. 2. [Collected works. In 4 vols.]*. Moscow, 1993. Vol. 2. P. 81–134. (In Russ.).
11. Plato. Le Banquet [Symposium] / trad. de grec anc. P. Vicaire // *Œuvres complètes [Complete set of works.]* Paris: Les Belles Lettres, 1989. Vol. IV. 307 p. (In Fr.).
12. Arendt H. Considérations morales [Thinking and moral considerations: a lecture] / trans. from Engl. by M. Ducassou, D. Maes. Paris: Payot, 1996. 77 p. (In Fr.).
13. Correspondance Hannah Arendt — Heinrich Blücher 1936–1968 [Correspondence Hannah Arendt — Heinrich Blücher 1936–1968] / trans. from Germ. A.-S. Astrup. Paris: Calmann-Lévy, 1999. 545 p. (In Fr.).
14. Arendt H. Le concept d'amour chez Augustin: Essai d'interprétation philosophique [Love and Saint Augustine] / trans. from Germ. A.-S. Astrup. Paris: Deux temps Tierce, 1991. 189 p. (In Fr.).
15. Arendt H. La vie de l'esprit 2: Le vouloir [Life of the mind. Vol. 2: Willing] / trans. from Engl. L. Lotringer. Paris: PUF, 1983. 270 p. (In Fr.).
16. Beiner R. Love and worldliness: Hannah Arendt's reading of Saint Augustine // *Hannah Arendt twenty years later* / Eds. L. May, J. Kohn. Cambridge: MIT Press, 1996. P. 269–284. (In Engl.).
17. Arendt H. Une situation de crise / trad. de l'angl. F. Collin. *Les Cahiers du GRIF*. 1986. No. 33. P. 141–150. (In Fr.).

18. Arendt H. De l'humanité dans de «sombres temps» [On humanity in dark times: thoughts about lessing] / trans. From Engl. E. Adda [et al.] // *Vies politiques. De l'humanité dans de sombres temps* [Men in dark times]. Paris: Gallimard, 1974. P. 11–41. (In Fr.).
19. Arendt H. Compréhension et politique [Understanding and politics] / trans. from Engl. M.-I. B. de Launay // *La nature du totalitarisme* [On the nature of totalitarianism]. Paris: Payot, 1990. P. 139–168. (In Fr.).
20. Poirié F. Emmanuel Lévinas. Essai et entretiens [Emmanuel Lévinas. Essay and interviews]. Paris: Actes Sud, 1996. 210 p. (In Fr.).
21. Lévinas E. Le Temps et l'autre [Time and the other]. Paris: PUF, 1983. 92 p. (In Fr.).
22. Kearney R. De la phénoménologie à l'éthique. Entretien avec Emmanuel Lévinas [From phenomenology to ethics. Interview with Emmanuel Lévinas] / trans. from Engl. A. Bernard-Kearney. *Esprit*. 1997. No. 234 (7). P. 121–140. (In Fr.).
23. Arendt H. Travail, œuvre, action [Labour, work and action] / trans. from Engl. A. Münster. *Études Phénoménologiques*. 1985. Vol. 1, no. 2. P. 3–26. DOI: 10.5840/etudphen1985121. (In Fr.).
24. Arendt H. Qu'est-ce que la politique? [On lying and politics] / trans. from Germ. S. Courtine-Denamy. Paris: Seuil, 1995. 195 p. (In Fr.).
25. Lévinas E. Éthique et infini. Dialogues avec Philippe Nemo [Ethics and infinity: conversations with Philippe Nemo]. Paris: Fayard, 1982. 143 p. (In Fr.).
26. Arendt H. Reflections: remembering Wystan H. Auden. *The New Yorker*. 1975. P. 39–46. (In Engl.).
27. Arendt H., Stern G. Les élégies de Duino [Rilke's Duino Elegies] / trans. from Germ. A.-S. Astrup, C. Lutz. *Poésie*. 1986. No. 38. P. 37–52. (In Fr.).
28. Heidegger M. Le principe de raison [The principle of reason] / trans. from Germ. A. Préau. Paris: Gallimard, 1962. 270 p. (In Fr.).
29. Arendt H. Heidegger a quatre-vingts ans [Martin Heidegger at eighty] / trans. from Germ. E. Adda and others // *Vies politiques. De l'humanité dans de sombres temps* [Men in dark times]. Paris: Gallimard, 1974. P. 307–320. (In Fr.).
30. Heidegger M. L'Expérience de la pensée [The experience of thought] / trans. from Germ. A. Préau // *Questions III*. Paris: Gallimard, 1966. P. 17–41. (In Fr.).
31. Heidegger M. Qu'appelle-t-on penser? [What is called thinking?] / trans. from Germ. G. Granel. Paris: PUF, 1959. 263 p. (In Fr.).
32. Taminiaux J. La fille de Thrace et le penseur professionnel: Arendt et Heidegger [The daughter of thrace and the professional thinker: Arendt and Heidegger]. Paris: Payot, 1992. 246 p. (In Fr.).
33. Heidegger M. Chto zovetsya myshleniyem? [What is called thinking?] / trans. from Germ. E. N. Sagetdinov. Moscow, 2007. 351 p. (In Russ.).
34. Heidegger M. Que veut dire penser [What does thinking mean?] / trans. from Germ. A. Préau // *Essais et conférences*. Paris: Gallimard, 1958. P. 151–169. (In Fr.).
35. Heidegger M. Chto znachit myslit'? [What does thinking mean?] / trans. from Germ. A. S. Solodovnikova // *Razgovor na proselochnoy doroge: Sbornik* [Country path conversations] / Ed. A. L. Dobrokhotov. Moscow, 1992. P. 134–145. (In Russ.).
36. Arendt H. Epilogue: Reflections on the Hungarian Revolution // *The origins of totalitarianism*. Cleveland: Meridan Book, 1958. P. 480–510. (In Engl.).
37. Hannah Arendt on Hannah Arendt // *Hannah Arendt: the recovery of the public world*. New York: St. Martin's Press, 1979. P. 301–339. (In Engl.).
38. Arendt H. La guerre froide et l'Occident [The Cold War and the West] / trans. from Engl. C. Habib // *Penser l'événement: recueil d'articles politiques* [Reflecting on the event: a collection of political articles]. Paris: Belin, 1989. 268 p. (In Fr.).
39. Arendt H. L'impérialisme [Imperialism: part two of the origins of totalitarianism] / trans. from Engl. M. Leiris. Paris: Seuil, 1984. 348 p. (In Fr.).
40. Arendt H. Juger. Sur la philosophie politique de Kant [Lectures on Kant's political philosophy] / trans. from Engl. M. R. d'Allonnes. Paris: Seuil, 1991. 256 p. (In Fr.).
41. Arendt H. La nature du totalitarisme. Essai sur la compréhension [On the nature of totalitarianism: an essay in understanding] / trans. from Engl. M.-I. Brudny // *La nature du totalitarisme* [On the nature of totalitarianism]. Paris: Payot, 1990. P. 11–138. (In Fr.).
42. Arendt H. Du mensonge à la violence: Essais de politique contemporaine [Crisis of the Republic] / trans. from Engl. G. Durand. Paris: Calmann-Lévy, 1972. 261 p. (In Fr.).
43. Arendt H. Le système totalitaire [Totalitarianism: part three of the origins of totalitarianism] / trans. from Engl. J.-L. Bourget, R. Davreu, P. Lévy. Paris: Seuil, 1972. 313 p. (In Fr.).
44. Arendt H. Compréhension et politique [Understanding and politics] / trans. from Engl. M. Brenas, J. Bureau, A. Enegrén. *Esprit*. 1980. Vol. 42. P. 66–79. (In Fr.).
45. Arendt H. La conquête de l'espace et la dimension de l'homme [The conquest of space and the stature of man] / trans. from Engl. P. Lévy // *La crise de la culture* [Crisis in the Culture]. Paris: Gallimard, 1989. P. 337–355. (In Fr.).
46. Arendt H. Qu'est-ce que la liberté? [What is freedom?] / trans. from Engl. P. Lévy // *La crise de la culture* [Crisis in the culture]. Paris: Gallimard, 1989. 384 p. P. 186–222. (In Fr.).
47. Arendt H. Religion et politique [Religion and politics] / trans. from Engl. M.-I. Brudny // *La nature du totalitarisme* [On the nature of totalitarianism]. Paris: Payot, 1990. P. 139–168. (In Fr.).
48. Schürmann R. Le Principe d'anarchie: Heidegger et la question de l'agir [Heidegger on being and acting: from principles to anarchy]. Paris: Seuil, 1982. 384 p. (In Fr.).
49. Arendt H. Lectures on Kant's political philosophy. Chicago: University of Chicago Press, 1982. 174 p. (In Engl.).

About the translator

ZHARINOV Semen Aleksandrovich, Candidate of Philosophical Sciences, Independent Researcher, Paris, France.

SPIN-code: 8228-4085

AuthorID (RSCI): 935913

Correspondence address: shimonzharinov@gmail.com

For citations

Moreault F. Hannah Arendt: Eros for freedom of thought and love for political freedom = Hannah Arendt: Erôs de la liberté de penser et amour de la liberté politique / trans. from Fr. S. A. Zharinov. *Omsk Scientific Bulletin. Series Society. History. Modernity*. 2025. Vol. 10, no. 2. P. 132–143. DOI: 10.25206/2542-0488-2025-10-2-132-143. EDN: GWEKFFH.

Received November 21, 2024.

© F. Moreault