

2  
русс

# Протест и демократия: Ханна Арендт и учреждение свободы

Роджер Берковиц

*Бард-колледж*

## Протест и демократия: Ханна Арендт и учреждение свободы<sup>1</sup>

### Аннотация

Стабильные представительные демократии, легитимирующие власть, — огромное достижение Нового времени — повсеместно находятся под угрозой. Труды Ханны Арендт, как никого другого, могут помочь нам понять современное разочарование в демократии. Арендт показывает, что по мере роста бюрократий и правительств индивидуальный поступок имеет все меньше шансов на что-либо повлиять. В результате — фрустрация, которая ведет к негодованию граждан, с левой и правой сторон политического спектра. А уже эти гнев и фрустрация ведут к прославлению протеста как пространства свободы в современной политике. В данной статье я обсуждаю работы нескольких политических теоретиков последних десятилетий — Саймона Кричли, Дэвида Грэбера и Жака Рансьера, каждый из которых считает, что место свободы не

---

<sup>1</sup> Это переработанный текст доклада на конференции «Способы мысли, пути говорения», прошедшей в Москве, в Высшей школе экономики, в апреле 2017 года.

в правительстве, а в протестном движении. Я сопоставлю их идеи с тезисом Арендт о том, что свобода должна быть основана и укоренена в политических институтах.

### Ключевые слова

Саймон Кричли, Дэвид Грэбер, Жак Рансьер, Ханна Арендт, протестные движения

Мы являемся свидетелями всемирного демократического мятежа против репрезентативной либеральной демократии. В Венгрии, России и Турции избранные лидеры установили демократически санкционированный нелиберальный порядок. В большинстве стран Западной Европы правые и левые популистские партии осуждают слабость демократических режимов. В Соединенных Штатах президент Дональд Трамп демагогически провозглашает себя лидером движения, которое положит конец коррумпированной политике и сделает Америку снова великой. Эти движения опираются на тот факт, что демократические правительства слабы, коррумпированы и недемократичны. Неустойчивость либеральных демократий — это результат дезинтеграции системы власти и возможностей самоуправления, которые выхолостили позитивное ядро западных демократий. Как это уже случалось в 1920-е и 1930-е, великое достижение современной эры — стабильная репрезентативная демократия — повсеместно находится под угрозой.

Ни один мыслитель не поможет разобраться в нашем текущем демократическом разочаровании лучше, чем Ханна Арендт. «Представительное правление, — писала Арендт в 1970-х годах, — сегодня в кризисе, отчасти из-за утраты с течением времени всех тех институтов, которые давали гражданам возможность действительного участия, а отчасти потому, что сейчас оно затронуто болезнью, от которой страдает партийная система: бюрократизация и тенденция двухпартийной системы к тому, чтобы репрезентировать исключительно партийные машины» (Arendt 1972a: 89). Есть, по ее мнению, две серьезные угрозы, приведшие репрезентативную демократическую систему, которую многие из нас рассматривают как способ управления народным суверенитетом в XX и XXI веках, к кризису. Первая причина состоит в том, что институты участия в репрезентативной демократической системе, будь то парламент, конгресс, ратуша или добровольное объединение, все больше ослабевают или исчезают совсем; вторая, связанная с этим идея заключается в том, что эти репрезентативные правительства сильно страдают от бюро-

кратизации. Коррупция самоуправления и рост безличной руководящей бюрократии вместе сводят к минимуму основные достижения репрезентативной демократии: опыт участия, автономию и легитимность.

Во время демократического кризиса и массовых протестов 1960-х Арендт утверждала, что «нынешний культ насилия во многом вызван жестокой фрустрацией способности к действию в современном мире» (Арендт 2014: 97). Ее аргумент довольно прост. По мере того как бюрократии и правительства растут, индивидуальное действие становится все слабее в своей способности воздействовать на мир. Результатом является разочарование, которое может вызывать гнев граждан как с левой, так и с правой сторон. Рассуждая о политическом разочаровании, Арендт отделяет безразличие от возмущения (*indignation*)<sup>2</sup>. Вы можете быть безучастны и не вовлекаться в политику, потому что и так всем довольны. Но если вы возмущены, то вы возражаете против всего, что есть в политическом мире, и становитесь пассивны, поскольку вам кажется, что у вас нет возможности изменить его, пока не появится какой-нибудь демагог, за которым вы последуете по пути к тирании или даже тоталитарному господству.

В 1960-х Арендт увидела, что возмущение, вызвавшее студенческие протесты по всему Западу, стало ответом на бюрократизацию публичной жизни. Бюрократия — это ничьи правила, поскольку в правительстве бюро и офисов нет никого, кто принимает решения. Есть разные офисы, которые принимают решения, и если вы хотите протестовать, или если вы хотите возражать против того или иного решения, то просто не знаете, куда пойти. Вы идете к одному окошку, а они закрываются, открываясь по соседству. В этих ничьих правилах результатом становятся разочарование, бесправие и ресентимент: граждане обесправлены (*disempowered*) партийными машинами и бюрократией. Даже в странах, провозглашающих свободу слова, мысли, собраний и свободное правительство, сложилось устойчивое ощущение, что попросту нет никаких способов изменить систему. Система стала слишком большой, слишком укрепленной, слишком мощной, чтобы ее можно было изменить. Арендт называет это *praxis Entzug*, соединяя греческую и немецкую фразы, что означает отзыв действия (Арендт 2014: 95).

---

<sup>2</sup> См. письмо Ханны Арендт Дэвиду Рисмену от 21 мая 1948 года, в котором она пишет, что есть «негодующие люди, которые протестуют против всего и тем самым [становятся] совершенно пассивны вплоть до принятия тоталитарного господства», и ее письмо от 9 мая 1949-го, где она утверждает: равнодушными являются те, кто не принимает участия в политике, поскольку чувствуют, что они и так достаточно хорошо представлены политиками (Arendt, n. d.).

Возмущение является одним из результатов такого разочарования; возмущение заставляет политику становиться политикой протеста. Если вы посмотрите на последние шестьдесят лет массовой политики, то повсюду увидите протесты. Мне приходят в голову повсеместные беспорядки 1960-х, протесты 1989 года в России и на территории Восточной Европы, демократические протесты на площади Тяньаньмэнь, «арабская весна», «Движение чаепития» и, конечно, «Оккупай Уолл-стрит» — просто чтобы перечислить некоторые наиболее известные протесты последнего времени. Каждый из этих протестов преуспел в создании социального возбуждения; «Оккупай» — вероятно, один из самых крупных и устойчивых глобальных протестов в истории. Но все они не привели к серьезным изменениям к лучшему. Они активизировали популистскую базу, но сами сошли на нет.

Один из вопросов, которые Арендт предлагает нам задать, таков: являются ли эти движения предреволюционными или революционными? Являются ли они чем-то новым? Есть ли вероятность того, что возникнет новая форма правительства и новые идеалы? Или, как тревожится она, вместо этого мы наблюдаем предсмертные муки способности, которую человечество вот-вот утратит? (Арендт 2014: 97–98). И способностью, о которой идет речь, может быть свобода, она же действие. Не сталкиваемся ли мы в росте протестов со смертью свободы?

Под свободой я не имею в виду свободу воли — например, то, что я могу поднять свою руку или забраться на дерево; и я не имею в виду способность думать о чем захочу. Такие примеры внутренней свободы не относятся к сущности свободы как политического опыта; Арендт пишет: «Свобода, имеющая отношение к политике, не является феноменом воли» (Арендт 2014: 228). Это означает, что свобода направляется не интеллектом (как полагал Платон) и не диктатом воли (как мыслила это себе христианская традиция). Вместо этого свобода коренится в том, что Арендт, следуя Монтеスキе, называет принципами. «Принципы функционируют не внутри самости, подобно мотивам [...], а как бы вдохновляют извне» (Арендт 2014: 230). Свобода появляется как актуализация такого принципа, когда свободное и спонтанное действие заявляет о себе. Свобода, таким образом, это не то, что кто-то *имеет*, но то, что он *приводит в действие*. «Люди действительно свободны, а не просто обладают даром свободы, пока они совершают поступки, ведь быть свободным и действовать — это одно и то же» (Арендт 2014: 231).

Мой вопрос здесь касается свободы эффективно действовать в политике. Я хочу исследовать работы некоторых политических теоретиков, которые писали в последние двадцать или тридцать лет и которые утверждали, что место, где следует искать свободу, — это не правительство, но протест. И я собираюсь противопоставить им

аргумент Арендт о том, что свобода должна быть институализирована и закреплена в политических институтах. Три теоретика протеста, которых я имею в виду, — это Саймон Кричли, Дэвид Грэбер и Жак Рансьер.

## I.

Саймон Кричли начинает свою книгу “Infinitely Demanding” («Бесконечно требующий») с мысли о том, что мы живем в эпоху массового политического разочарования. Это ответ на уверенность в том, что мир несправедлив, которая требует не политического ответа — потому что мы ничего не можем сделать, — но ответа этического. Переходя от политического к этическому, Кричли говорит, что мы должны противостоять тому, что он называет мотивационным дефицитом в светской либеральной демократии. Нам нужно задать вопрос: зачем вовлекаться в политику? Если вовлеченность ничего не изменит, в чем смысл?

Если политика не мотивирует граждан работать над каким-либо общим благом, пишет он, то это происходит отчасти из-за утраты политической веры и отказа от всех больших политических нарративов. Коммунизм мертв; капитализм является, в значительной мере, государством всеобщего благосостояния; демократия повсюду испытывает потерю поддержки; прогрессивизм находится под вопросом. Единственный идеал, который у нас остался, — как критически рассуждает Сэмюэл Мойн в своей книге “The Last Utopia” (Moyn 2012), — это права человека, идея о том, что человек, подобно животному, должен быть живым и хорошо накормленным; но такая биологическая политика жизни вряд ли может быть яркой политической идеей. Как утверждает Мойн, это самый слабый общий знаменатель, переживший нигилистический протест, в ходе которого все прочие, более высокие политические идеалы были обесценены и утрачены.

Учитывая этот деполитизирующий дефицит мотивации, Кричли утверждает, что мы должны перейти от политики к этике. «Чего не хватает в наше время массового политического разочарования, так это мотивирующей, воодушевляющей концепции этики, которая может осадить дрейф настоящего, этики, которая способна отвечать на политическую ситуацию, в которой мы находимся, может сопротивляться ей» (Critchley 2012: 8). Впоследствии Кричли переименовывает свою этику в радикальную политику и называет ее метаполитикой.

Эта смена имени не должна отвлекать от того факта, что Кричли выступает за отход от политики в этику. Это отступление мы можем наблюдать в его критике Маркса. Кричли выдвигает против марксизма тезис о том, что капитализм не ведет к появлению политического

субъекта, а именно пролетариата; как известно, Маркс был убежден, что диалектический переход от капитализма к коммунизму проходит через политизацию пролетариата. Но Кричли пишет, что «умножение социальных акторов, определяемых с точки зрения местности, языка, этничности, сексуальности или чего бы то ни было еще», которое характеризует современную политику, ведет не к марксистской политике, но к политике идентичности (Critchley 2012: 91).

Политической задачей для Кричли является «реактивация политики через формулирование новых политических субъективностей» (Critchley 2012: 91). Нам нужно, говорит он, создать «новый политический субъект, который поднимется против репрессивной деятельности государства посредством артикуляции нового универсального имени — *индиген* (коренной)» (Critchley 2012: 91). Говоря коротко, марксистская политика закончилась. Пролетариат не собирается становиться политическим субъектом. И место, необходимое для сопротивления капиталистическому государству, связано с новыми субъективными позициями, которые задействуют названия коренных, новых антигосударственных идентичностей. Капитализм ведет не к политике классово́й борьбы, но к политике идентичности.

Кричли предлагает антиинституциональную политику, которую, по его словам, «следует представлять на расстоянии от государства, занимая дистанцию в конкретной ситуации» (Critchley 2012: 92). Его цель состоит в разработке не ориентированной на государство политики, существующей снаружи традиционной политики государства: «Я утверждаю, что задачей радикальных политических поисков является создание *интервалов* внутри территории государства» (Critchley 2012: 92). И он находит примеры такой радикальной негосударственной политики в антигосударственных протестах вроде «мобилизации против саммита ВТО в Сиэтле в 1999 году» (Critchley 2012: 107). Таким образом, речь идет о политике антигосударственного сопротивления. Перед лицом массового политического разочарования он утверждает, что политика должна оставить попытки вовлекать людей в управление институтами. Вместо этого новая политика возникает как критика государства. Она разворачивается вне его как политика протеста против неодолимой несправедливости государства.

## II.

Второй защитник политики протеста — Дэвид Грэбер, антрополог по образованию и один из лидеров движения «Оккупай Уолл-стрит». 13 июля 2011 года Грэбер опубликовал в канадском журнале *Adbusters* эссе “Awaiting the Magical Spark” («В ожидании магической искры»), ставящее вопрос о том, что нужно для совершения на Западе

революции, подобной тем, что произошли на Ближнем Востоке (Graeber 2011). Это случилось в тот самый день, когда в Adbusters был опубликован знаменитый теперь призыв создать движение для оккупации Уолл-стрит. 2 августа Грэбер посетил мероприятие, заявленное как генеральная ассамблея в парке Bowling Green. Грэбера, ветерана анархистских протестов, разозлил тот факт, что генеральная ассамблея была на деле традиционной протестной встречей, не заинтересованной в том, чтобы услышать идеи протестующих. С двумя друзьями он организовал отколовшуюся группу, которая собиралась на другой стороне Bowling Green. Именно эта альтернативная генеральная ассамблея в течение последующих шести недель организовала движение «Оккупай Уолл-стрит».

Идеи, стоящие за этим движением, были сформулированы в 2009 году, когда Грэбер опубликовал “Direct Action: An Ethnography” («Прямое действие: этнография»), почти шестисотстраничную книгу, которую сам он назвал работой по этнографии «без какого-либо конкретного тезиса» (Graeber 2009: viii). В лучших правилах этнографической традиции “Direct Action” предлагает богатые нарративы, наводящие на размышления детали, мельчайшие наблюдения, которые, несмотря на то, что они преобладают над систематическим анализом, имеют один конкретный смысл. Рассказываемая Грэбером история состоит из четырех уровней.

Во-первых, во второй половине XX века всемирный капитализм превратился в революционную силу, правую утопическую политику свободного рынка, которая рассматривала государства всеобщего благосостояния как угрозу для марша свободы. Во-вторых, глобализация породила первую подлинно планетарную бюрократическую систему в истории человечества; эта всемирная бюрократия управляется многонациональными корпоративными советами и множеством неправительственных организаций — от ЕС и ООН до ВТО, МВФ, Всемирного банка, НАФТА и других. Эта международная бюрократия, пишет Грэбер, была «достигнута идеологией радикального индивидуализма», а результатом стало поражение социал-демократических левых (Graeber 2009: xii). Демократические правительства во всем мире были урезаны в правах международным административным правом во имя глобального экономического роста.

Перед лицом таких безличных, лишающих прав антидемократических правительств возникла новая политика, которая создала пространство для свободного участия в протестах против государства. Поворотным моментом в истории Грэбера явилось Сапатистское восстание в мексиканском штате Чьяпас. Сапатисты отвергли старомодную партизанскую стратегию захвата контроля над государством. Раньше было так: если вы революционер, то вы захватываете контроль над государством; вы хотите победить его, вы хотите суверенитета. В случае с сапатистами все было иначе. Они призвали

к «созданию автономных, демократических, самоуправляемых сообществ в союзе с глобальной сетью своих единомышленников, демократических революционеров» (Graeber 2009: xii). Будучи новым типом антиправительственных революционеров, отстаивающих ценности, которые были определены разом «и более локально», и вместе с тем глобально в «планетарном масштабе», сапатисты дали начало глобальному антиглобалистскому движению протеста (Graeber 2009: xiii). Четвертой и завершающей стадией является рост в капиталистических демократиях Запада анархистских групп, выступающих за то, что Грэбер называет «стиранием международных границ», и отвергающих «участие политических партий или иных групп, целью которых является создание правительства». Прежде всего, анархисты стремятся вернуть «ненасильственное прямое действие обратно на мировую сцену в качестве движущей силы глобальной революции» (Graeber 2009: xiii).

История Грэбера привлекательна, поскольку она чествует новые типы прямого действия, позволяющие действовать и жить среди того, что он называет «опытом свободы» (Graeber 2009: 211). В основе его понимания прямого действия лежит механизм, посредством которого протест создает сообщество. Любому участнику движения «Оккупай Уолл-стрит» легко понять ту радость, с которой Грэбер описывает протест.

Мои студенты в Бард-колледже были вовлечены в движение «Оккупай» на всех его этапах, и все они вернулись преобразенными и полными энергии. Они влюбились в этот опыт, поскольку прочувствовали всю мощь процесса созидания. Как мы знаем из Арендт, в способности действовать сообща и вместе строить сообщество кроется невероятная свобода. Грэбер прав в том, что «любой, кто принимает участие в прямом действии, будет надолго трансформирован этим опытом и захочет большего» (Graeber 2009: 211). По сравнению с дегуманизирующими попытками принять участие в деятельности правительства опыт свободы, реализуемый в протесте, является жизнеутверждающим. Неудивительно поэтому, что Грэбер считает фокус политической свободы переместившимся от политики к протесту.

Смыслом прямого действия для Грэбера, как и для Кричли, является не взятие контроля над государством или завоевание политической власти. Как Грэбер пишет в книге “Direct Action”: «Даже тот, кто работает над созданием условий для восстания, не рассматривает их как фундаментальный разрыв в реальности, но, скорее, как что-то из разряда мгновенной демонстрации — или, лучше сказать, из разряда предчувствий, опытов визионерского вдохновения — для гораздо более медленных, кропотливых усилий по внедрению перемен» (Graeber 2009: 532). Вопреки тем, кто считает протесты средством повлиять на политику, Грэбер превозносит протесты разом и как средство, и как цель. Протесты создают то, что он называет



«временными пузырями автономии, которые должны постепенно перерасти в перманентные, свободные сообщества» (Graeber 2009: 210). Суть грэберовской истории состоит в том, что, по мере того, как мы наблюдаем исчезновение политической свободы в западных репрезентативных демократиях ввиду утраты политического участия, прямое действие дает людям радость и удовольствие от опыта свободного действия.

Грэбер и те сторонники протеста, которых он описывает, опускают руки, по крайней мере отчасти, в отношении государства и суверенитета. Вместо этого они хотят создать временные «пузыри», ситуации двоевластия, пространства свободы от государства, противостоящие суверенитету. Усилие в конечном счете состоит в том, чтобы «институализировать этот опыт, это головокругительное преобразование творческой способности посредством прямого действия» (Graeber 2009: 532). Свобода, утверждает Грэбер, сегодня сосредоточена в деятельности протеста, а не в основании политических институтов.

В более поздней книге “The Democracy Project” («Проект “Демократия”», 2013) Грэбер отвечает на упрек в том, что его анархизм аполитичен; он пытается переосмыслить прямое действие в форме демократической политики. «С анархистской точки зрения, — пишет он, — прямая демократия и прямое действие являются — или должны являться — двумя сторонами одной медали: идея, что форма нашего действия сама должна предоставить модель или, по крайней мере, отдаленный набросок того, как свободные люди могут самоорганизовываться, и того, каким свободное общество могло бы стать» (Graeber 2013: 232–233). Протестная политика Грэбера больше не является просто попыткой построить свободное пространство за пределами политических институтов; вместо этого она представляет собой усилие по созданию «нового общества в рамках старого». Моделирование демократического действия дает надежду на то, что подобное «действие само станет пророческим». Прямое действие — это, таким образом, «предвосхищающая политика» (Graeber 2013: 233).

В предвосхищающей протестной политике каждый живет так, как если бы он уже был свободным, на что Грэбер указывал уже в “Direct Action”. Но теперь свобода прямого действия нацелена не только на пространства свободы. Она пытается создать новые политические миры: «прямую экспериментальную реализацию социальной и политической альтернативы нужно рассматривать как внутреннюю составляющую самой активистской практики» (Van de Sande 2015: 188). Предвосхищающая политика Грэбера стремится быть не просто формой анархистского протеста. Как утверждает Люк Йейтс, предвосхищающая политика «относится к попытке построения альтернативных или утопических отношений в настоящем, либо параллельно с, либо в самом процессе состязательного протестного

общественного движения» (Yates 2015: 1). Существенным пунктом префигуративной политики является то, что ее средства осмысленно отражают цели действия. Йейтс предлагает пример этого, цитируя описанные Грэбером антиглобалистские протесты в Сиэтле:

Когда протестующие в Сиэтле скандируют: «Вот так выглядит демократия», их нужно воспринимать буквально. В лучших традициях прямого действия они не только противостояли определенным формам власти, разоблачая ее механизмы, пытаясь буквально остановить ее на полпути: они делали это, чтобы показать, почему те социальные отношения, на которых она основана, не нужны (Graeber 2002: 84).

Похожим образом Марианна Мекельберг (Marianne Maeckelbergh) утверждает, что анархистское протестное движение посвящено идеалу «процесса» и «активному построению другого мира и политических структур, которые нужны для управления этим другим миром». Поэтому понятие «процесса» вызывает такие глубокие эмоции и такие большие дискуссии (Maeckelbergh 2011: 2). Грэбер, Йейтс и Мекельберг ищут в процессе предвосхищения не только политику отрицания, но также и построение политических структур, способных к сопротивлению и свободе.

Поскольку Грэбер пытается актуализировать анархизм как предвосхищающую демократическую политику, политика протеста направлена, главным образом, на «мгновенную демонстрацию», «временные “пузыри” автономии» и на «процесс очищения» (Graeber 2009: 216). Такая политика делает невозможным не только государство. Она отвергает также федерации, муниципалитеты и власти любых видов. На их место современный анархизм ставит опыт прямого действия, очищение радикальной индивидуальности и краткосрочный момент кажущегося освобождения. Грэбер пишет: «Одно можно утверждать наверняка — “другой мир возможен”». Но что это означает, если, как он добавляет, этот другой мир можно переживать только мгновение? (цит. по Maeckelbergh 2011: 3). В той мере, в какой глобальное движение нацелено на восстание и на мгновенную демонстрацию очищенного индивидуализма, анархистская протестная политика рискует стать отвержением вообще каких бы то ни было политических институтов.

### III.

Жак Рансьер также считает демократию революционным выражением свободы, которое несовместимо с консенсусными политическими институтами; в частности, Рансьер утверждает, что демокра-

тия противоположна действительной практике гражданства. Поскольку гражданство создает привилегированные группы, которые исключают остальных, оно противостоит фундаментальному демократическому требованию равенства и включенности. Демократия всегда должна отвергать иерархии включенности и исключенности; демократия — это требование разрушить все подобные барьеры. Действительно демократичная политика, согласно Рансьеру, располагается на стороне беспорядочного, радикально эгалитарного, подрывного аспекта демократии. Он называет эту демократическую политику политикой разногласия. Тем самым Рансьер определяет демократический парадокс, состоящий в том, что демократия, понятая как свобода, мобилизует народ, который всегда угрожает дестабилизировать и революционизировать существующее демократическое правительство (Rancière 2010a: 50).

Если демократия стремится к разногласию, она всегда должна препятствовать любой политике консенсуса: «Демократия предполагает практику диссенсуса, который она продолжает постоянно переоткрывать и который неустанно блокируется процедурами управления» (Rancière 2010a: 54). Демократия, иными словами, — это практика подрыва всех статичных порядков, даже демократических. Рансьер считается мыслителем свободы через протест, поскольку утверждает, что все консенсусные институты являются предвзятыми и угнетающими. Свобода, пишет он, может существовать только внутри маргинальной и оппозиционной активности.

В работе “Does Democracy Mean Something?” («Значит ли демократия что-то?») Рансьер ясно заявляет, что «демократия не может заключаться в простом наборе институций» (Rancière 2010a: 54). Политические институты несправедливо завладевают полем политики, претендуя на легитимность, тем самым ограничивая и сокращая «политическую сцену». Устанавливая то, что является конституционным и законным, решая, что может представлять из себя мирный протест и кто может протестовать, контролируя даже вопрос о том, кто является гражданином, институты политики «предвзято» ограничивают политику. Они охраняют границы политики и доступ к ней «во имя чистоты политического» (Rancière 2010a: 54). Политические институты антиполитичны в том, как они устанавливают и регулируют политику.

В своем подозрении по отношению к институтам Рансьер выступает против того «смысла “общего”», который воплощен в практике национального гражданства (Rancière 2010a: 54). В любом политическом образовании есть совместные истины, совместные институты и совместный мир. Одним из институтов общей истины является гражданство. Право гражданства — это, таким образом, одно из подобных общих чувств, общность, которая связывает граждан и предоставляет им пространство видимости. Поэтому граждан-

ство несет с собой чувство общей принадлежности к институциональному политическому миру.

Но даже когда гражданство дает права, оно также исключает других из этих прав. «Гражданство означает, с одной стороны, правило равенства между людьми, среди которых есть и подчиненные, и вышестоящие. Все они как частные лица подчинены власти права собственности и социального господства» (Rancière 2010a: 56). Такое положение дел по своей сути несправедливо: оно делит людей, живущих в государстве, на привилегированных и бесправных. Согласно Рансьеру, эксклюзивный характер гражданства, «из которого много категорий людей оказываются исключены», — это отрицание демократической логики равенства (Rancière 2010a: 56). Практика демократического гражданства отрицает универсальность человеческих прав и равные права каждого. Таким образом, все политические институты подпадают под подозрение в той мере, в какой они пытаются построить общий консенсус, который поддерживает политическую идентичность и поддерживается ею. Это значит, что демократическая политика всегда идет извне, будучи протестом против устойчивой идентичности и структур любого политического государства.

#### IV.

Язык свободы и политического протеста, используемый Кричли, Грэбером и Рансьером, резонирует, по крайней мере поверхностно, с мыслями Ханны Арендт о действии и свободе. В своих книгах «Vita activa» (1958) и «О революции» (1963) и в своих эссе «Что такое свобода?» (1961) и «Гражданское неповиновение» (1970) Арендт формулирует видение политической свободы, укорененной в человеческой способности говорить и действовать публично. Свобода, согласно Арендт, — это не просто функция свободной воли или способности мыслить, думать или делать то, что хочется; вместо этого политическая свобода — это способность и право значимым образом вступать в публичные пространства. Речь и действие суть «деятели, в которых выступает эта уникальность. Они модусы, в каких раскрывает себя сама человечность» (Арендт 2000: 229). Посредством появления перед другими мужчины и женщины спасаются от разрушительных последствий безвестности, которая, в противном случае, сделала бы их невидимыми и бессмысленными. Свободно действовать значит быть признанным в качестве публичного актора и благодаря этому иметь смысл.

Поскольку Арендт связывает свободу с человеческой способностью предстать перед другими, она отмечает значимость гражданского неповиновения и коллективного действия. Именно благодаря коллективным действиям на публике отдельные мужчины и женщины

появляются в мире как значимые люди с мнениями, которые необходимо учитывать. Гражданское неповиновение не действует само по себе, оно является, согласно Арендт, частью «организованного меньшинства», которое «объединено общим мнением» (Arendt 1972a: 56). Гражданское неповиновение — это коллективное политическое действие, которое «возникает из согласия друг с другом» (Arendt 1972a: 56). Арендт утверждает, что публичное согласие дает авторитет, весомость и значимость каждому участнику добровольного объединения, вовлеченного в гражданское неповиновение. Гражданское неповиновение, таким образом, находит в публичном действии и публичном протесте опыт политической свободы, превосходящая таких теоретиков протеста, как Кричли, Грзбер и Рансер.

Созвучно теоретикам протеста Арендт утверждает, что в современном мире бюрократизированной политики нам, возможно, придется удовлетвориться сохранением изолированных «пространств свободы» (Арендт 2011: 384). Эти пространства ограничены, а свобода, «где бы она ни существовала в качестве осязаемой реальности, была пространственно ограничена» (Арендт 2011: 384). Поскольку свобода возможна «только среди равных», и поскольку «само равенство никоим образом не является универсальным принципом, будучи приложимо только с определенными ограничениями, и прежде всего в некоторых пространственных границах», речь идет о тех немногих, кто вовлечен в политику и может «защитить себя от многих или, лучше сказать, оградить островок свободы, населяемый ими, от окружающего моря необходимости» (Арендт 2011: 385–386). Пространства свободы подобны «пространствам появления», которые являются «островами в море необходимости или оазисами в пустыне произвола» (Арендт 2011: 385).

Основное пространство свободы, о котором говорит Арендт, — это система советов. Революционные клубы во Франции, *советы* в России и муниципальные советы в Венгрии — эти публичные собрания дали пространство для опыта политической и публичной свободы. Общественные собрания и советы были «пространствами свободы» (Арендт 2011: 368); в таком качестве они были ключевыми институтами новой Американской республики. Жизнь свободного человека, пишет Арендт, нуждается «в определенной территории, на которой люди могли бы собираться вместе — в агоре, на рыночной площади или же в поле — собственно политическом пространстве» (Арендт 2011: 35). Возможность публичной свободы требует институционально признанных форумов для свободного действия, где свободные граждане обнаруживают себя перед другими.

Интерес Арендт к этим советам и общественным собраниям — и к мертворожденному плану Томаса Джефферсона о «системе районов», которая разделила бы нацию на «первичные республики», — это не ностальгический призыв к системе прямых решений, равно

как и не желание радикальной непокорности. Для Арендт свобода означает нечто совершенно отличное от индивидуальной вольности или анархического протеста. И тем не менее свобода для нее является необходимо революционной, поскольку главное — это «соединение идеи свободы с опытом начала» (Арендт 2011: 31). Ее очарованность революционными советами, как показал Патчен Маркелл, связана с тем, что они являются пространством для потенциального сохранения революционной свободы после революции. Советы предоставляют пространство для свободы, воспитывая политическую свободу и действие; свобода находится не в достигнутых целях или принятых решениях, но «в тех чарах, которые они [революционеры] открывают в поступке» (Markell 2006: 13).

Смыслом этих обществ и советов не обязательно было принятие решений или управление муниципалитетом. В действительности Арендт высоко оценивает, в частности, один французский клуб, который запретил себе любые попытки повлиять на Генеральную ассамблею. Этот клуб существовал исключительно для «обсуждения вопросов, относящихся к публичным делам, простому обмену мнениями по вопросам текущей политики без всякой обязательности принятия заявлений, петиций, обращений и тому подобного» (Арендт 2011: 337). Собрания были пространством свободы, пространством, где люди могли бы собираться и обсуждать события дня с другими. Их значимость заключалась не в том, что они совершили, а в том, что они воспитывали. В качестве институциональных пространств «организованного политического опыта» клубы обеспечивали «такую же готовность к событиям, как та, что привела революционеров к действиям и вела их по этому пути» (Markell 2006: 13). Другими словами, собрания предлагали опыт свободы, который переживается только в процессе действия. В этом прославлении публичного действия и протеста выражается сильная симпатия Арендт к тем, кто находит пространство свободы в деятельности сопротивления и протеста.

## V.

Однако когда дело касается сохранения пространств политической свободы, Арендт имеет в виду нечто совсем другое, нежели Кричли, Грэбер и Рансьер. Для Арендт свобода выходит за рамки восстания и протеста; она полагает, что человеческая свобода — это не только свобода делать что-то в оппозиции к государству, но также способность создавать свободу, которая будет существовать в прочных институтах.

Из-за того, что люди стремятся к бессмертию, они желают построить такие публичные миры, которые выдержат испытание

временем. Стремление к институтам, которые обеспечат бессмертие человеческой жизни, — это сама сущность того, как Арендт понимает человеческую обусловленность. В работе *О революции* она утверждает, что одной только власти (power) недостаточно для построения свободных республик: ее необходимо дополнить формированием властных полномочий (authority), если революции предстоит преуспеть в установлении «бессрочного правления». Целью революций является установление в республиках свободы, в которой «постоянство и изменчивость связывались воедино» (Арендт 2011: 279). Согласно Арендт, установление свободы означает также установление ее в рамках институтов, обеспечивающих прочное и авторитетное публичное пространство для непрерывного проявления свободы. В сердце ее политического проекта находится сила действия, создающего прочные общие миры.

Арендт настаивает на совпадении действия и создания прочных институтов свободы, которые противоположны греберовской анархистской свободе, свободе протеста Кричли и рансьеровскому демократическому разногласию. Поэтому неудивительно, что Рансьер мыслит свою политику разногласия в полемике с политикой Арендт (Rancière 2010a: 58; см. также Rancière 2010b). Арендт критикует права человека, потому что они лишают людей осмысленной принадлежности к политическому сообществу; для Арендт люди имеют права ровно в той мере, в которой они являются частью общего политического мира, в котором могут действовать и говорить публично. Для Рансьера это значит, что Арендт поддерживает исключительность гражданства и тем самым реальность иерархии и неравенства, которые наделяют правами только тех, кому посчастливилось быть признанными в качестве граждан (Rancière 2010b: 63–67).

Рансьеровское прочтение Арендт как попытки оправдать исключение не-граждан односторонне; как показала Айтен Гюндогду (Ayten Günдоğdu), в равной мере можно понять позицию Арендт как попытку вернуть исключенные группы населения, например беженцев, к политическому действию, к вхождению в политическое сообщество (Gündoğdu 2015: 144, 157–158, 160). Согласно Арендт, границы политического сообщества сами всегда имеют политический характер и допускают пересмотр посредством политического действия. В чем, однако, ее взгляды отличаются от взглядов Рансьера, так это в настаивании на том, что важно сосредотачивать политическую борьбу вокруг построения более или менее устойчивого и прочного консенсуса, который объединяет общий мир. Согласно Арендт, свободные поступки — в качестве акта учреждения и созидания — заставляют других людей присоединяться к общему проекту, начинающему новую историю, новую главу в истории. Свобода — это способность учреждать новые институты и новые политические

порядки. Свобода, таким образом, когда она связана с революцией, является составным элементом достижения консенсуса, который Арендт называет основанием нового мира.

## VI.

Если нам предстоит понять революцию как основание свободы, необходимо понять свободу как в ее преобразующей, так и созидательной сторонах. Свобода — это не то же, что освобождение. Освобождение является негативной идеей, отсутствием принуждения или притеснения. Но «освобождение может быть условием свободы, однако оно не ведет к ней автоматически» (Арендт 2011: 32). К основным правам свободных людей относятся свобода вероисповедания, свобода мысли, собраний, а также гражданские права; но все эти права «являются, конечно же, по сути своей негативными; они суть итоги освобождения. При этом они ни в коем случае не раскрывают действительное содержание понятия “свобода”, которое, как мы увидим позднее, означает участие в публичных делах или доступ к сфере политической власти» (Арендт 2011: 36). Выступая против традиционного отождествления свободы и вольности, Арендт заявляет, что свобода — это политический феномен: быть свободным означает не быть никем управляемым, а напротив, управлять собой публично вместе с другими.

Целью революции является не просто освобождение от угнетающего правительств. Можно быть освобожденным, но по-прежнему жить при монархии. Однако революции всегда занимаются «и освобождением, и свободой» (Арендт 2011: 36). Революционная свобода может существовать только в республике — когда люди сами управляют собой. «Новый опыт свободы и стал, собственно, открытием революции» (Арендт 2011: 38), — по крайней мере, в современной западной истории. Что нового привнесли в мир революции XVIII века, так это совпадение разом идеи и опыта политической свободы.

Центральным тезисом эссе *О революции* является положение о том, что опыт самоуправления явился результатом «нового американского опыта в области политики, прежде всего — нового понимания американцами власти» (Арендт 2011: 229). Только в Соединенных Штатах, утверждает Арендт, действительно существовала ограниченная конституционная демократия наравне с опытом публичной власти. Это было «огромной удачей Американской революции», что колонии, еще до Войны за независимость, «были организованы в самоуправляющиеся общества» (Арендт 2011: 227). Американская революция отличалась от европейских революций, особенно от французской, потому что уже до революции американцы имели опыт самоуправления. У них были штаты, городские



собрания, местные советы и добровольные организации, в которых на протяжении ста лет перед революцией они сами управляли собой. Американская концепция власти возникает в этой практике общего самоуправления. «Что отсутствовало в Старом Свете, так это *townships*, городские и сельские общины», — замечает Арендт, цитируя Алексиса де Токвиля, который пишет, что «догмат верховенства народа вышел из общины и овладел правлением, произошла Американская революция» (Арендт 2011: 228). Так что, когда разразилась революция, американцам не нужно было вводить новое правительство; она утверждает, что доктрина суверенитета народа вышла из общин (*townships*) и завладела государством снизу.

Когда Арендт следует Токвилю и говорит о суверенитете народа, она не имеет в виду, что в Америке существовала суверенная инстанция. Напротив, федеральная структура американской конституции предполагала, что ни отдельный штат, ни национальное правительство не может обладать суверенитетом. Основанием такой конституционной структуры было увеличение источников власти, когда одна власть должна была быть противоположна другой. Как пишет Джон Адамс: «Власти должна противостоять власти, силе — сила, мощи — мощь, интерес — интересу, так же как разум — разуму, красноречие — красноречию и страсти — страсть» (Арендт 2011: 209, цит. из Джона Адамса). Под разнообразием властей в Америке подразумевалось, что существуют политические общества, в которых «возможны власть и требование прав без притязания на суверенность» (Арендт 2011: 232). Это разделение власти в федеральной структуре американского правительства было «величайшим революционным новшеством» (Арендт 2011: 210). Как пишет Арендт:

В этом отношении великим, а в длительной перспективе, возможно, величайшим достижением Американской революции явилось последовательное устранение притязаний власти на суверенитет в политической сфере республики, поскольку в ней суверенитет и тирания — это в конечном счете одно и то же (Арендт 2011: 210).

Образование и сохранение американской свободы базируются на федеративном принципе, который появился из духа свободы и самоуправления в американских общинах (*townships*). Местное управление, вдохновившее Арендт, было прекрасно описано Токвилем. Его понимание общин исходит из того, что они предполагают антипросвещенческий тип управления. Именно «в общине заключена сила свободных народов» (Токвиль 1992: 65). Община включает в себя фермеров, предпринимателей, владельцев магазинов, которые должны собираться вместе, чтобы управлять собой. Эти местные граждане часто предвзяты; часто они недалёковидны. Они «требуют уважения», гонятся за властью и вниманием.

Важно отметить, что община включает в себя довольно грубые элементы, которые зачастую сопротивляются деятельности законодателя. Вот почему «наиболее цивилизованное общество с трудом переносит попытки общины добиться независимости» (Токвиль 1992: 65). В совместной деятельности местных жителей и соседей может сформироваться «дух свободы» (Токвиль 1992: 65); однако этот дух свободы зачастую оказывается близорук и предвзят. Токвиль и Арендт признают опасность свободы общин, но оба также признают, что этот поселенческий дух — рассредоточение власти по разным городам — был первоначальным пространством американской свободы.

Со временем грубые и пагубные свободы общин стали рассматриваться как угроза для технократического и прогрессивного правительства. Это привело к утрате традиции революционной политики и революционного духа. Обращаясь к цивилизационной силе правления элит, Арендт ставит вопрос: какого рода институциональные пространства потенциально могли бы сохранить место для революционного духа в рамках республики?

Арендт предлагает два ответа: во-первых, она оплакивает тот факт, что основатели США потерпели неудачу в «инкорпорировании в Конституцию городских общин и собраний» (Арендт 2011: 327). Как отмечалось выше, городские собрания и советы были «пространством свободы». Они были местом для обсуждений и обмена мнениями о публичном мире без действительного управления им. Их значение состояло в поддержке публичной вовлеченности в политические вопросы. В качестве институциональных пространств организованного политического опыта эти собрания предлагали опыт свободы, который переживался в ходе действий. Неспособность американской конституции обеспечить сохранение роли этих локальных пространств институализированной свободы было, как считает Арендт, великой трагедией Американской революции.

Вторым пространством свободы, которое Арендт находит в конституции США, являются сама конституция и ее воплощение в институте Верховного суда. Американская конституция могла стать пространством свободы в Американской республике в той мере, в какой ей стали поклоняться как олицетворению учреждающего момента. Это поклонение зависело от (и позволяло сохраняться) двусмысленности в понимании конституции — ее становления и «прочным объективным обстоятельством», с одной стороны, и одновременно тем, к чему можно подойти с разных сторон и с разными интерпретациями. Она должна была быть поддающейся изменениям и коррекции, но вместе с тем непроницаемой для любого субъективного состояния ума или воли. Поэтому Верховный суд, в формулировке Вудро Вильсона, является «своего рода непрерывной сессией Конституционной ассамблеи» (Арендт 2011: 277). Суд

основывает свою власть на уважении — и претензии на воссоздание — основополагающего опыта нации. Именно эту прочную связь под покровом конституционной власти «учреждения, роста и сохранения» Арендт считала «наиболее значительной из всех идей, какую выдвинули люди революции» (Арендт 2011: 279). Подобно римским сенаторам, члены суда должны в каждый момент продолжать быть основателями, непрерывно испытывать революционный трепет начала. Арендт понимает суд как конституционно узаконенное пространство революционной свободы.

Столь же важным, как наличие этого конституционного пространства свободы, является тот факт, что оно обязательно ограничено до небольшой группы конституционных судей. В конечном счете собрания ограничены до того, что Арендт называет политической элитой. Это просто факт, заявляет она, что большинство людей предпочитают не вовлекаться в политику активно и на регулярной основе. Но элитистская природа пространств свободы не обязательно является проблемой. Даже небольшие островки свободы могут служить образцом, сохраняющим идею свободы живой. Как опыт, открытый для всех, пространства свободы, которые мыслит Арендт, являются мощным примером. Пока свобода существует в публичных институтах, она остается влиятельной публичной идеей. Если свобода существует хоть где-то, она может вдохновлять людей повсюду. Ожидать от каждого всегда свободных действий было бы безнадежной утопией. Тем не менее оазис свободы — это постоянная передышка в пустыне повседневной жизни.

## VII.

Гений Американской революции, по рассказу Арендт, состоит в том, что эта революция открыла новый опыт власти. Арендт называет это особенным американским опытом власти, который был воплощен в институтах самоуправления по всей стране. Она прослеживает его вплоть до Мэйфлауэрского соглашения, которое было подписано на корабле, пришедшем из Соединенного Королевства. Она утверждает, что начиная с этого исходного опыта власти, когда люди взяли на себя право управлять собой посредством взаимных действий, право, которое никто другой им не давал, они построили целый ряд институтов — городские собрания, конституционные обычаи, местные управления, округа, штаты и добровольные организации, которые предоставляли опыт власти. И это рассеивание власти, рассредоточение власти, эта неупорядоченность власти означает для нее «последовательное устранение притязаний власти на суверенитет в политической сфере республики» (Арендт 2011: 210). Поэтому она полагает, что Соединенные Штаты — первая страна

в истории, которая является полностью несuverенным государством. Институты государственной безопасности и Прогрессивное движение вместе работали над тем, чтобы впоследствии трансформировать Соединенные Штаты в большое бюрократическое империалистическое суверенное государство.

Арендт проводит различие между двумя путями революции, которые широко известны: один французский, другой американский. Я позволю себе набросать в общих чертах оба пути, поскольку они являются, я полагаю, неплохим способом понять ее идею несuverенной политики. Во Франции ответом Жан-Жака Руссо на вопрос о том, как создать единое государство, суверенное государство, были сострадание и жалость. Первым этапом Французской революции являются, согласно Арендт, освобождение от тирании, отмена привилегий дворян, Учредительное собрание, ликвидация феодализма, Декларация прав человека, и все это приводит к конституции 1791 года. На этот момент никакого образования *свободы* еще не произошло; все, чего революционеры достигли, — это *освобождение*.

Второй этап начинается, когда французские революционеры отказались от идеи свободы. Это было движение санкюлотов, закон о максимуме цен и захват якобинцами Комитета общественного спасения. Согласно Арендт, источником этого явилась смесь идей Робеспьера и Руссо; но это была попытка построить солидарность французской нации вокруг сострадания к бедным. Существовал огромный класс бедняков, и легитимность революционных лидеров, начиная с Робеспьера, зависела от способности сострадать людям; поэтому сострадание было возвышено французами в ранг верховной политической страсти и высшей политической добродетели. Легитимность больше не основывалась на согласии, но лидеры должны были проявлять сострадание, чтобы быть легитимными. Идея в том, что лидеры должны отождествлять себя с народом. Должна существовать единая общая воля, в которой все мы желаем одного и того же.

Арендт называет магию сострадания естественной связью, которая объединяет лидеров с народом в идее суверенного единства через общую волю. Извращением сострадания во Французской революции была жалость, жалость к бедным. Жалость касается бедных и слабых. Правители жалеют бедных в знак собственной моральности; легитимность возникает, когда становится известно, что некто говорит о бедных. Почти всегда эта жалость к бедным является циничным лицемерием. А когда это лицемерие вскрывается, основанная на жалости политика может привести к террору. Возникшая в контексте жалости, общая воля отвергает любое отклонение от своих претензий на жалость к бедным; это форма тоталитаризма. Свободная воля, таким образом, всегда негостеприимна к множественности, различию и неупорядоченности — той самой многомерности, которую чувствует Рансьер.

Свою альтернативу политике, основанной на сострадании и жалости, Арендт называет солидарностью. В то время как жалость создает эмоциональную связь с бедными и угнетенными, солидарность может создавать общую связь между людьми в целом. Солидарность не взывает к страсти сострадания или чувству жалости. Она не объединяет людей вокруг объединительной любви к какой-то части народа. Вместо этого солидарность сознательно и беспристрастно создает общность интересов. Солидарность, скорее, основана на мышлении, чем на чувствах, а именно на мышлении в кантовском смысле «расширенного образа мысли», когда ваш ум может менять свою позицию и рассуждать с точки зрения других людей.

Арендт полагает, что объединяющим моментом для мышления о солидарности являются «принципы, которые вдохновляют на те или иные поступки», а не страсти и чувства (Арендт 2011: 109). Солидарность апеллирует к «общности интересов, к величию человека или чести человеческой расы, или человеческому достоинству» (Арендт 2011: 118). Будучи противоположной политике, основанной на жалости и стремящейся к единству только несчастных и бедных, солидарность включает в свое понимание общий мир в его целостности: «на сильного и богатого она имеет не меньше влияния, чем на слабого и бедного» (Арендт 2011: 118). Жалость, сосредоточенная только на страданиях бедных, должна стремиться объединить людей вокруг самой многочисленной и беднейшей части народа. Жалость может, таким образом, «охватить массы», но она не может «существовать без несчастия, другими словами, она столь же заинтересована в существовании несчастия, как жажда власти — в существовании слабого» (Арендт 2011: 118). Только солидарность, а не жалость, может связать воедино значительную множественность людей.

Американские революционеры, особенно Джефферсон, Джеймс Мэдисон и Адамс, отвергали идею легитимности, основанной на жалости. Для Джефферсона множественность (*manyness*) голосов американцев противостояла любой унитаристской суверенной идее общественного мнения. В эссе Мэдисона «Федералист» есть известное утверждение о том, что свобода и распри («фракция») идут рука об руку, как воздух и пламя; избавиться от распри и привнести суверенный порядок в страну значит уничтожить свободу (Мэдисон 1993: 79). Хотя Мэдисон, несомненно, и хотел контролировать распри, он понимал, что распри сами по себе являются неизбежной константой в свободном правительстве.

Арендт подчеркивает этот «позитивный акцент на распри», который, по ее мнению, отражает убежденность в том, что «существование партий и фракций в правительстве определяется наличием множества голосов и разницы во мнениях, которые будут существовать до тех пор, пока разум человека будет склонен к ошибкам, а человек будет свободно его использовать» (Арендт 2011: 125). Люди —

это едва ли ангелы, и у всех нас есть мрачные и неприятные мысли, которые существуют и сохраняются в темных комнатах наших сердец. Арендт предостерегает от политики жалости, движимой добродетелью — добродетелью, которая всегда неизбежно рискует оказаться раскрыта в своем лицемерии. Будучи раскрытой, такая политика добродетели может привести к разгулу ее глашатаев, навязывающих людям публичное требование моральной жалости; это представляет опасность для политической свободы и открывает пути для террора.

## VIII.

Арендт утверждает, что единственный способ найти свободу в политике — это заменить суверенитет федерализмом. Существование в Соединенных Штатах множества институтов власти по всей стране и на всех уровнях управления позволило Соединенным Штатам Америки реализовать демократическую власть, не впадая в тиранию или суверенитет. Конституция США 1787 года не создала централизованного правительства, которое подавило бы правительства штатов. Вместо этого, приняв федералистский дух, который наделил властью штаты, округа и федеральное правительство, конституция создала баланс полномочий не только между конгрессом, президентом и судами, но и всеми остальными источниками власти, так, чтобы ни один не смог быть суверенным. Арендт подчеркивает фундаментальную убежденность отцов-основателей в том, что только множественные источники власти могут уберечь от того, чтобы один центр власти начал держать в страхе все остальные. Таким образом, полагает она, великое и, возможно, в конечном счете величайшее американское новшество в политике заключается в отмене суверенитета.

Нынешний рост протестных движений и восстаний, которые дают голос реальному возмущению бесправных граждан и приводят к последующей реакции авторитаризма, испугавшегося свободы этих протестующих, отчасти является ответом на распад власти. Когда власть терпит неудачу, возникает то, что Арендт называет революционной ситуацией. Но революционная ситуация не обязательно ведет к революции; она может также вести к контрреволюции и к росту диктатур.

Мы находимся в революционной ситуации на Западе уже более полувека, и результат этой ситуации явно не определен: нет никаких гарантий, что революция произойдет. Но Арендт показывает, что если мы хотим добиться революции, которая могла бы воскресить идею политической свободы, то сначала нам нужно понять нашу революционную ситуацию и тот факт, что она уходит корнями в радикальный

распад власти во всем обществе и в кризис представительной демократии. Нужно не просто насилие или протест, не возвращение к суверенной власти, но попытка эксперимента с новыми федералистскими, децентрализованными формами институциональной власти, попытка, которая, я полагаю, была бы в духе Ханны Арендт.

Перев. с англ. Эльдара Патракеева

## Библиография

- Арендт, Ханна (2000). *Vita activa, или О деятельной жизни*. СПб: Алетейя.
- Арендт, Ханна (2011) *О революции*. М.: Европа.
- Арендт, Ханна (2014). *О насилии*. М.: Новое издательство.
- Мэдисон, Джеймс (1993). «Федералист 10». В кн.: *Федералист. Политические эссе Александра Гамильтона, Джеймса Мэдисона и Джона Джея*. М.: Прогресс — Литера.
- Токвиль, Алексис де (1992). *Демократия в Америке*. М.: Прогресс.
- Arendt, Hannah (1972a). "Civil Disobedience". In *Crises of the Republic*, 51–102. New York: Mariner Books.
- Critchley, Simon (2012). *Infinitely Demanding*. London: Verso.
- Graeber, David (2002). "The New Anarchists". *The New Left Review* 13: 61–73.
- Graeber, David (2009). *Direct Action: An Ethnography*. Oakland, CA: AK Press.
- Graeber, David (2011). "Awaiting the Magical Spark". *Adbusters*, July 2011. <https://www.adbusters.org/article/david-graeber-2/>.
- Graeber, David (2013). *The Democracy Project: A History, a Crisis, a Movement*. New York: Spiegel & Grau.
- Gündoğdu, Ayten (2015). *Rightlessness in an Age of Rights*. Oxford: Oxford University Press.
- Maeckelbergh, Marianne (2011). "Doing is Believing: Prefiguration as Strategy and Practice in the Alterglobalization Movement". *Social Movement Studies* 10: 1–20.
- Markell, Patchell (2006). "The Rule of the People: Arendt, Arché, and Democracy". *American Political Science Review* 100: 1–14.
- Moyn, Samuel (2012). *The Last Utopia*. New York: Belknap Press.
- Rancière, Jacques (2010a). "Does Democracy Mean Something?" In *Dissensus*, 45–61. New York: Bloomsbury Academic.
- Rancière, Jacques (2010b). "Who Is the Subject of the Rights of Man?" In *Dissensus*, 62–75. New York: Bloomsbury Academic.
- Van de Sande, Mathijs (2015). "Fighting with Tools: Prefiguration and Radical Politics in the Twenty-First Century". *Rethinking Marxism* 27.2: 177–194.
- Yates, Lukes (2015). "Rethinking Prefiguration: Alternatives, Micropolitics and Goals in Social Movements". *Social Movement Studies* 14: 1–21.