

4
русс

Молчаливое согласие и гражданское неповиновение

Томас Шестаг

Университет Брауна

Молчаливое согласие и гражданское неповиновение

Аннотация

Отсылая к (юридическим) делам Сократа (в Афинах) и Торо (в Конкорде), затрагивающим тему протеста, эссе Ханны Арентс «Гражданское неповиновение» посвящено вопросу о строгом разделении или сопричастности между моральными решениями человека и его участием в качестве члена группы в процессе принятия политических решений.

Как интерпретировать отношение между моралью и политикой, этикой и юрисдикцией, между *полисом* и *этносом*: словами, по-разному указывающими на место, территорию? Оба этих топоса оказываются лингвистически детерминированы, подчинены навязчивому вопросу о том, как говорить (или не говорить), как слушать (чтобы подчиниться или не подчиниться, согласиться или не согласиться) с тем, что *говорят* законы (хотя они не говорят вовсе). В центре этого напряженного и неясного *паралингвистического* отношения к (моральному и юридическому) закону, между явным и молчаливым согласием (или несогласием), молчанием и речью (или молчанием как речью), языком и немотой, *phasis* и *aphasia* лежит понятие *homología*, которое Сократ использует в диалогах Платона «Критон» и «Горгий» (к которым

постоянно отсылает эссе Арендт). В настоящей работе анализируется связь между платоновским понятием *homología* (обещание консенсуса по поводу содержания закона) и оригинальным и сильным анализом понятия «молчаливое согласие», которое Арендт дает в тексте «Гражданское неповиновение».

Ключевые слова

частное и публичное, гражданское неповиновение, Платон, молчаливое согласие, Ханна Арендт

[...] wenn ich nur euer Ohr finden kann. [...] ach könnte ich nur das Ohr der Fürsten finden [...].
Якоб Михаэль Рейнхольд Ленц. О солдатской чести
(Über die Soldatenehen)

Слушай свои уши! Как подчиниться, как не подчиниться этому приказу, просьбе, команде, колеблясь между решимостью и отчаянием? В какой степени это мои личные уши (уши *идиота*, как сказали бы в Древней Греции), в какой степени они — часть, участник публичной сферы? Публичные уши? Как провести черту, как отличить частные и публичные слушания, когда речь идет о том, чтобы слушаться своих ушей?

Слушай свои уши! Как послушаться, как не послушаться — воспротивиться — тому, что я слышу своими ушами? (Но принадлежат ли они мне?) И как вслушаться — *здесь* — в одно слово: «*послушание*», — или «*непослушание*», — в частном или публичном пространстве, моими частными или публичными ушами, если такое разграничение вообще возможно? Что, если вера в четкую разницу между *идиотом* и *политиком*, между частными и публичными ушами (частными и публичными *словами*) — всего лишь эффект слухов, *молвы*? Особенно в случае слова «*послушание*» — или «*непослушание*». Оба слова вращаются вокруг вопроса о том, как слушать, чтобы согласиться (или не согласиться); дать или не дать согласие на то, что было сказано, дошло до ушей. Вслушиваясь в слово «*послушание*» (*obedience*), вы услышите отголоски его латинских корней: *ob-audire*, буквально — *подчинить* (себя) тому, что слышишь, доверять своим ушам и *послушаться* (или *не послушаться*) того, что они слышат; согласиться или не согласиться с тем, что уши, как кажется, собирают, соединяют или разъединяют (определив как осмысленное или бессмысленное) в качестве публичного или частного высказывания. Суффикс *-e*

в английском слове *obey*, суффикс *-éir* во французском слове *obéir* — отзвуки латинского *audire*, это едва ли не вздохи или крики отчаяния.

Вздых или крик (как будто отчаяния), исходящий от слова «*послушаться*» (и «*не послушаться*»), может быть связан с угрозой или обещанием неразличения не только между публичными и частными ушами, но и между внутренним голосом и голосом, исходящим извне. Как различить с помощью моих ушей то, что потеряно в их лабиринте, оставлено без надежды на помощь; как отличить голос, звучащий внутри и призывающий меня предстать перед внутренним *моральным* судом, *in foro conscientiae*, чтобы оправдать мои акты неповиновения, от внешних голосов, исходящих от так называемой публичной сферы, квинтэссенцией которых служит голос *закона*, или закон как *голос*, анонимный голос, зовущий меня *именем закона* предстать перед публичным *юридическим* судом, *in foro iurisdictionis*, чтобы оправдать мои акты неповиновения? Представьте себе невообразимое: ситуацию, в которой до моих ушей дошел слух, что голос закона потерян, что я уже никогда его не услышу, что закон умер. Как выслушать эту фразу в этой ситуации: «Закон умер»? Как ухватить ее смысл, послушаться его? Как согласиться или как не согласиться с ней? Остается ли в этой фразе закон, указывающий на то, как слушать фразу: «Закон умер»? Но как прислушаться к закону, исходящему от предложения «закон умер» и устанавливающему то, как следует слушать и понимать саму эту фразу? Есть ли внутри фразы голоса, восставшие из могилы? Значит ли сказать «закон умер» то, что некий закон умер и его заменит новый, живущий? Не содержится ли в этом предложении идея, что у закона есть два тела: «*Закон умер, да здравствует закон*»? Или же фраза говорит не о жизни и смерти конкретных законов и даже не о законе в целом, а о том, что пришел конец вере в живые и мертвые законы, в законы как живые или мертвые, конец определенной антропоморфизации закона, ведь источник уверенности в том, что законы могут быть живы или мертвы, — это риторическая махинация: *прозопопея*? Но что скрывается за лицом или маской, когда говорят: “Face this: laws don’t have faces?”, «Примите: у законов нет лиц»? (Нет и голосов.) И послушайтесь...

Вот ситуация, в которой обнаружила себя Ханна Арендт весной 1970 года в Нью-Йорке, когда городская адвокатская коллегия решила отметить свое столетие конференцией, посвященной вопросу: «Умер ли закон?» В начальной версии предисловия к своему докладу на конференции, впервые опубликованному в журнале *The New Yorker* в сентябре 1970 года под заголовком «Гражданское неповиновение», Арендт называет этот вопрос «жутким» (Arendt 1970: 70). Она не столько читает этот вопрос, сколько вслушивается в него как в *крик*. Она продолжает (не в журнале и не в расширенной версии доклада, опубликованной вместе с другими докладами конференции (Arendt 1972a), а в третьем варианте текста, вышедшем два года спустя,

в 1972 году, в книге «Кризисы республики», в названии которой слышны «крики...», — как будто с течением времени вопрос превратился в ушах Арендт во что-то другое, вернулся изнутри ее ушей, изнутри вопроса — почти *молчаливо — криком*: «Любопытно узнать, что именно вызвало этот крик отчаяния» (Arendt 1972b: 51). Не менее любопытно было бы узнать, почему Арендт, пусть с запозданием, получила этот вопрос и, что почти иронично, подчинилась ему как *крику отчаяния*. С самого начала эссе строится вокруг слушания, вокруг различия между публичным и частным ухом — что предполагает третье ухо, слушающее само различие между первыми двумя; с самого начала речь идет о том, как различить послушание и непослушание, как отвечать голосам, исходящим из внутреннего или внешнего суда или форума, который мы называем этическим или политическим. В обоих случаях на кону — законы и их голос, будь то голос совести или голос афинских законов. Эссе Арендт «Гражданское неповиновение» представляет собой серию замечаний в ответ на первый из двух вопросов, содержащихся в объявлении о конференции: вопрос о «моральном отношении гражданина к закону в обществе согласия».

Этот вопрос, на который Арендт отвечает в своем эссе, отсылает к специфической двойной системе права в США, допускающей «то, что закон штата может противоречить федеральному закону» (Arendt 1972b: 53). С точки зрения Арендт, этот дуализм (закон против закона) «породил странный и [...] не слишком счастливый теоретический брак морали и закона, совести и положений права» (Arendt 1972b: 42). Первым критическим жестом Арендт становится развод женатой пары и четкое различие морального и гражданского неповиновения. По Арендт, между *моральным* и *гражданским* неповиновением существует несогласие или неповиновение. Не следует позволять себе соединять их. Слово «*неповиновение*», или «*непослушание*», кажется, не подчиняется одному значению; в зависимости от того, как вы слушаете это слово, оно не слушается самого себя. Первое различие дополняется в эссе Арендт вторым, не менее критическим: моральное неповиновение — удел одного человека, тогда как гражданское неповиновение предполагает большую или маленькую группу людей, к которой каждый отдельный человек принадлежит в качестве ее члена. (Отдельный вопрос, не превращается ли эта группа в единое лицо.) Сколь бы ни казались несопоставимыми индивидуальные отказники и группы лиц, участвующих в актах гражданского неповиновения, их объединяет опыт слушания голосов (попытки подчиниться или не подчиниться, согласиться или не согласиться с тем, что, по-видимому, говорят эти голоса, с тем, что отдельное лицо или группа услышит); будь то (молчаливый) голос совести, исходящий изнутри, или призыв к общим действиям, источником которого является «взаимное согласие» (Arendt 1972b: 56), согласие всех отдельных членов группы, слушающих друг друга.

В конце предисловия к своему эссе Арендт максимально четко характеризует различие между отдельным человеком и тем же человеком, но расколотым, отделенным от самого себя и воспринимаемым как *член группы*: «...лицо, совершающее акт гражданского неповиновения... никогда не является отдельным человеком; оно может существовать и действовать только как член группы. [...] следует различать отдельных отказников и лиц, совершающих акты гражданского неповиновения» (Arendt 1972b: 55–56). Но, если очертить здесь странную третью позицию, кто предстает одновременно отдельным человеком и членом группы? Кто объединяет — или совмещает (в чудовищном браке) — одновременно делимость и неделимость? Или же такой человек никогда не был *одним*, а *тем же*?

В начале эссе Арендт напоминает, что не один человек, а два показательных примера, образа или имени путешествовали веками, воплощая странный брак (или развод) морального и гражданского неповиновения. Торо и Сократ: что за странная пара! «...два известных узника: Сократ в Афинах, Торо в Конкорде, штат Массачусетс» (Arendt 1972b: 51). Их объединяет тюремная камера, в которой они никогда не сидели вместе, разделенные временем и пространством. Но оба оказались узниками из-за того, что их объединяет: разногласие с законом, неповиновение (как кажется) закону. Арендт вновь рассматривает их дела, открывает папки, читает записи и документы и заключает, что ни тот ни другой не принадлежали к группе лиц, совершающих акт гражданского неповиновения. Они действовали поодиночке. Арендт делает этот вывод на основе крайне избирательного чтения, извлечения нескольких фрагментов из обеих папок: из «Сопrotивления гражданскому правительству» Торо и «Горгия», «Критона» и «Апологии Сократа» Платона. Далее я проанализирую то, как Арендт читала эти тексты, чтобы вновь открыть дела их авторов, оставить тексты незавершенными, способствовать новым прочтениям в будущем и подвесить окончательный вывод о неповиновении гражданскому неповиновению. В завершение, — и открывая новую тему, — я позволю себе ряд наблюдений, касающихся размышлений Арендт о *молчаливом согласии*.

Арендт впервые выносит суждение о Торо в начале своего текста, в проблематичном отрывке, где она странным образом извлекает имя, или *термин* «*гражданское неповиновение*» из текста Торо, объявляя его «частью нашего политического словаря», но в то же время утверждая, что Торо «исходил не из позиции морального отношения *гражданина* к закону, а из позиции личной совести». Вот этот отрывок:

[Торо] протестовал против несправедливости законов как таковых. Но проблема с этим примером в том, что в своем знаменитом эссе «Об обязанности гражданского неповиновения», написанном после инцидента и сделавшем термин «гражданское неповиновение» ча-

стью нашего политического словаря, Торо исходил не из позиции морального отношения *гражданина* к закону, а из позиции личной совести (Arendt 1972b: 60).

Вердикт ясен: знаменитый термин «гражданское неповиновение» вводит в заблуждение, поскольку неповиновение Торо было не *политическим*, а отражающим «моральный долг совести». В конце концов Торо оказывается не только исключенным из термина «гражданское неповиновение», который ассоциируется с его именем, но и обездоленным: его знаменитое эссе никогда не публиковалось под заголовком, который ему приписывает Арендт: «Об обязанности гражданского неповиновения». Когда Торо впервые опубликовал текст, он был озаглавлен как «Сопrotивление гражданскому правительству»; и только после смерти Торо эссе было вновь опубликовано его сестрой под заголовком «Гражданское неповиновение», который Арендт сделала заглавием своей собственной работы, оставив открытым вопрос о том, хотела ли она лишь процитировать или скорректировать вводящий в заблуждение термин Торо «гражданское неповиновение». Если вслушаться в оба названия, «Сопrotивление гражданскому правительству» и «Гражданское неповиновение», может возникнуть желание разделить термин *«гражданское неповиновение»* надвое, так, чтобы читалось: *«неповиновение гражданскому правительству»* или даже (на грани *гражданской войны*) *«гражданское неповиновение гражданскому правительству»*. Отказ платить подушный налог, чтобы не поддерживать правительство, которое не мешало — или даже способствовало — рабству, был, как заключает Арендт, не *политическим* актом, а поступком, совершенным «на почве личной совести» (Arendt 1972b: 60). Но эта почва ненадежна. Сущностью личного морального долга, в отличие от политического долга гражданина, по Арендт, является следующее: «[Совесь] трепещет за индивидуальную личность и ее цельность» (Arendt 1972b: 61). Арендт приводит цитату из Торо в поддержку своей интерпретации неповиновения Торо как морального, а не политического. Вот первая приведенная ею цитата:

Человек не обязан непременно посвятить себя искоренению даже самого большого зла; он имеет право и на другие заботы; но долг велит ему хотя бы сторониться, умывать свои руки от [*wash his hands of*] зла; и, не думая о нем далее, не оказывать ему поддержки.

Арендт повторяет слово «сторониться» в своей следующей фразе: «Торо не претендовал на то, что умывать руки от зла значит сделать мир лучше, как и на то, что человек обязан сделать мир лучше» (Arendt 1972b: 60). Однако этот жест — умывать руки — не безразличен и не невинен. Торо не изобрел его — он лишь процитировал (без кавычек) самый сверхдетерминированный жест между

идеологией и политикой, известный западной традиции. Далее Арендт цитирует «Ричарда III» Шекспира. В первом акте пьесы Второй убийца восклицает: «Конец кровавый! Страшная расправа! / Умыть бы руки, как умыл Пилат, / Чтоб непричастным быть мне к злодеяню» (Шекспир 1958: 51). Омовение рук Пилатом — не сцена *in foro conscientiae*, но публичный жест, имеющий политические, теологические и юридические импликации. В Св. Евангелии от Матфея, которое Шекспир, Торо и Арендт скрыто цитируют, сказано: «Пилат, видя, что ничто не помогает, но смятение увеличивается, взял воды и умыл руки перед народом [*coram populo; vor dem Volk*], и сказал: невиновен я в крови Праведника Сего; смотрите вы» (Мф. 27:24). Умыв руки, Пилат оставляет юридическое дело, которое должен был закрыть, объявив окончательный приговор открытым. Он становится парадоксальной фигурой судьи, который публично отказывается судить, срывая юридическое действие и нарушая работу машины, которую должен был представлять, частью и непреложной функцией которой должен был быть. Умыв руки, Пилат руками останавливает машину римского права, вызвав дрожь, если не трение, *контр-трение*, и заставив ее остановиться (хотя она продолжит работать). В знаменитом жесте сопротивления небесной власти Пилат, допрашивая Иисуса, выслушивает его ответ (согласно Св. Евангелию от Иоанна): «Ты говоришь, что Я Царь. Я на то родился и на то пришел в мир, чтобы свидетельствовать о истине; всякий, кто от истины, слушает гласа Моего» (Ин. 18:37). Но вместо того чтобы прислушаться и повиноваться словам Иисуса, Пилат, кажется, слушает свои уши, как будто они не передали истины об истине, и спрашивает: «Что есть истина?»

Пилат

Призрак Пилата, омывающего руки в невинности (или воде), связанный с вопросом об *устном* характере совести и закона и неразрешимости между идентичностью, недвусмысленностью и двусмысленностью голоса закона (и совести), преследовал уже книгу Арендт «Банальность зла: Эйхман в Иерусалиме» (Арендт 2008 [1963]). Три важнейшие главы книги (7–9 гл.) отсылают к жесту Пилата через повторяющееся (галлюцинаторное) отождествление Эйхмана с Пилатом во время Ванзейской конференции, его словами: «В этот момент я почувствовал то, что чувствовал Понтий Пилат, я был свободен от вины» (Арендт 2008 [1963]: 172)¹. В первом предложении седьмой гла-

¹ См. также замечание Эйхмана (его отказ отождествляться с Понтием Пилатом) в Stangneth 2014: 216, 223, 281.

вы, получившей заглавие «Ванзейская конференция, или Понтий Пилат», Арендт называет свой отчет заметками «по поводу совести Эйхмана» (Арендт 2008 [1963]: 169). Она характеризует день (так называемой) Ванзейской конференции, когда обсуждалось завершение работы над Окончательным решением, последняя настройка «машины уничтожения», как ее называет Арендт, с позиции Эйхмана:

И теперь он своими глазами увидел и своими ушами услышал, что не только Гитлер, не только Гейдрих и «сфинкс» Мюллер, не только СС и партия, но и элита старой доброй государственной службы сражалась за честь возглавить этот «кровавый» процесс. «В этот момент я почувствовал то, что чувствовал Понтий Пилат, я был свободен от вины» (Арендт 2008 [1963]: 172).

Эйхман, отождествлявший себя не столько с Пилатом, сколько с *einer Art Pilatusscher Zufriedenheit*, кажется, сравнивает их всех — Гитлера, Гейдриха, Мюллера, СС, партию и «элику старую добрую государственной службы» — с толпой иудеев, кричавших Пилату отдать Иисуса, и таким образом скрыто сравнивает себя с (молчаливым или немым) участником толпы, превращая Иисуса в персонализацию европейских евреев (которые вскоре, согласно Ванзейскому согласию, должны были быть уничтожены), оставляя пустым место Пилата. Впоследствии Арендт неоднократно саркастически напоминает об отождествлении Эйхмана с Понтием Пилатом — в начале восьмой главы: «Поводов для того, чтобы Эйхман чувствовал себя Понтием Пилатом, было предостаточно, однако шли месяцы и годы, и ему больше не надо было вообще что-либо чувствовать» (Арендт 2008 [1963]: 203), — и в девятой главе:

В исторический период между Ванзейской конференцией в январе 1942 года, когда Эйхман, чувствуя себя Понтием Пилатом, умывал руки, и летом и осенью 1944 года, когда Гиммлер за спиной Гитлера задумал отказаться от «окончательного решения еврейского вопроса» — словно все сопровождавшие его боины были лишь достойной сожаления ошибкой, — вопросы совести Эйхмана не беспокоили (Арендт 2008 [1963]: 227).

В то же время Арендт не вступает в дискуссию о возможных юридических, теологических и политических следствиях жеста Пилата, его умывания рук, — вместо этого она сосредотачивается на вопросе «совести Эйхмана» (Арендт 2008 [1963]: 169). Другими словами, на том, чтобы слушать и слышать (или нет) *голос* совести (и закона). Но подход Арендт к *устному* характеру закона и совести остается столь же сдержанным, как и ее отказ рассмотреть жест Пилата, *coram populo*, его отказ судить. Анализируя вопрос о том, как

слушать голос совести или, точнее, как изменить его, бросить ему вызов, слушая голоса извне, Арендт пишет:

Его [Эйхмана] совесть действительно успокоилась, когда он увидел, с каким рвением и энтузиазмом «хорошее общество» реагирует на его действия. Ему «не надо было заглушать голос совести», как было сказано в заключении суда, и не потому, что совести у него не было, а потому, что она говорила «респектабельным голосом», голосом окружавшего его респектабельного общества. Эйхман уверял, что голосов извне, способных пробудить его совесть, не существовало, а задачей обвинения было доказать, что это не так, что были такие голоса, к которым он мог бы прислушаться, и все же он исполнял свою работу с усердием, превосходящим прямые обязанности. Но, как ни странно [*so merkwürdig das klingen mag*, в немецком переводе], правдой оказалось и то, что его убийственное рвение не было так уж глухо к невнятным голосам тех, кто время от времени пытался его усмирить (Arendt 2008 [1963]: 189).

И далее:

Совершенно очевидно, что рассказы об «умеренных» в кабинетах гитлеровской власти — всего лишь послевоенные сказочки, и в качестве голосов, которые могли бы потревожить совесть Эйхмана, мы можем их отбросить. Вопрос об этих голосах очень серьезно встал, когда в иерусалимском суде появился благочинный Генрих Грюбер — протестантский священник... (Arendt 2008 [1963]: 193).

Грюбер, персонификация одного из этих двусмысленных внешних голосов, был неспособен потревожить совесть Эйхмана, потому что его голос уже был скомпрометирован, отравлен нацистской идеологией: он был неспособен бросить вызов единственному голосу, голосу Гитлера, который для Эйхмана стал голосом закона:

Когда в Иерусалиме Эйхману предъявляли документальные доказательства его экстраординарной преданности Гитлеру и его приказам, он старался объяснить, что в Третьем рейхе «слова фюрера имели силу закона» (*Führerworte haben Gesetzeskraft*), что, помимо всего прочего, означало, что поступивший напрямую от Гитлера приказ не обязательно должен быть в письменном виде. Вот почему, объяснял он, он никогда не просил предоставить ему письменные приказы Гитлера (до сих пор ни одного подобного документа, касавшегося «окончательного решения», не найдено — возможно, его вообще не существует), но от Гиммлера он требовал исключительно письменных указаний. Именно таким фантастическим об-

разом все и обстояло, и существует уже целая библиотека высокоу-
ченых юридических комментариев, подтверждающих, что слова
фюрера, его устные высказывания были основным законом страны.
В рамках такой «законности» любой приказ, буквально или по духу
противоречащий произнесенному Гитлером слову, был по опреде-
лению незаконным. [...] В обширной литературе по этому вопросу
обычно говорится о допускающем двоякое толкование слове «за-
кон», которое в данном контексте иногда означает закон страны —
то есть постулированный, действующий закон, а иногда — закон,
который живет в душе человека и голос которого порою заглушает
голос закона страны. На практике, однако, законы, которые не сле-
дует исполнять, должны быть «явно неправовыми», и их неправо-
вой характер должен реять над ними черным флагом с предупреди-
тельной надписью: «Запрещено!» И в криминальном режиме этот
«черный флаг» с его «предупредительной надписью» так же «явно»
реет над типичным законным приказом, к примеру над практикой
убийства невинных людей просто потому, что они евреи, — как
в обычных обстоятельствах он реет над незаконным приказом. Если
же мы под этим будем разумеать недвусмысленный голос совести —
или, по куда более размытому юридическому определению, «основ-
ного свойственного человеку чувства» [...], то это не только умаляет
вопрос, но означает сознательный отказ от обсуждения основного
морального, юридического и политического феномена нашего вре-
мени (Арендт 2008 [1963]: 222–223)².

В этом отрывке Арендт недвусмысленно указывает, что пробле-
матизация якобы *тождественного голоса закона* (естественного или
позитивного, установленного) и якобы *определенного голоса сове-
сти* — одна из ключевых, если не *самая важная* моральная, юридиче-
ская и политическая задача «нашего времени». Но она не касается
вопроса о том, каков источник и составные части этого *голоса* (зако-
на или совести), как и другого вопроса, тесно связанного с первым:
как различить *букву и дух* произнесенного, нетронутого слова. По-
следняя ремарка Арендт в «Банальности зла», посвященная отноше-
нию между голосом закона и голосом совести, скрыто ставит вопрос
о молчаливом согласии в центр этих голосов:

² В российском издании книги Арендт пропущен следующий фрагмент:
«На практике, однако, законы, которые не следует исполнять, должны быть “явно
неправовыми”, и их неправовой характер должен реять над ними черным флагом
с предупредительной надписью: “Запрещено!” И в криминальном режиме этот
“черный флаг” с его “предупредительной надписью” так же “явно” реет над
типичным законным приказом, к примеру над практикой убийства невинных
людей просто потому, что они евреи, — как в обычных обстоятельствах он реет
над незаконным приказом». Он переведен по Arendt 2006 [1963]: 148.

И точно так же как закон во всех цивилизованных странах предполагает [в немецкой версии, авторизованной Арендт, — «скрыто предполагает», “von der *stillschweigenden* Annahme ausgeht”], что, хотя порою естественные желания и наклонности человека могут толкать его к убийству, голос совести все-таки говорит всем и каждому: «Не убий»... (Арендт 2008 [1963]: 224).

Эта последняя ремарка (скрыто) касается вопроса о странном сходстве между *молчаливым согласием* и (не)повиновением или непослушанием, гражданским или нет, будто (молчаливо) призывая прислушаться к тому, что остается молчаливым (или замалчиваемым) в голосах (закона), диктующих голосам (совести) сказать всем...

Арендт продолжает цитировать эссе Торо, но фрагменты, которые она извлекает, являются все менее синтаксически цельными: они представляют собой результат все более точных (но молчаливых) интервенций, как будто Арендт, можно сказать, запускает руки в текстуальную машину эссе Торо, извлекая текстуальные *disjecta membra* и закрепляя их в качестве протезов в своих собственных предложениях (включая последнее предложение). Торо, как она пишет, «не претендовал на то, что сторониться зла значит сделать мир лучше, как и на то, что человек обязан сделать мир лучше. Он, — дальше Арендт цитирует, — “пришел в этот мир не для того, чтобы превратить его в место, сносное для жизни, но для того, чтобы жить в нем, хорош он или плох”». Комментируя эту цитату, она замечает: «Конечно, так пришли в этот мир мы все; нам повезло, если мир или его часть, куда мы пришли, была хорошим местом для жизни в тот момент, когда мы там оказались, или хотя бы местом, где злые поступки по своей природе, — и она снова цитирует, — не таковы, что они “требуют, чтобы вы совершали несправедливость по отношению к другим”». «Ведь только в этом случае, — продолжает она, завершая предложение еще одной (точной) цитатой из Торо, — “я посоветую [нарушать закон]”». Арендт подтверждает этим свой вердикт: «Торо был прав: личная совесть не требует большего» (Arendt 1972b: 60). Но последние две обрезанные цитаты из эссе Торо не касаются, как считает Арендт, доэтического и дополитического существования людей как живых существ в мире — в этом месте Торо пишет о «правительственной машине» (Торо 1996). Когда Арендт пишет: «Конечно, так пришли в этот мир мы все; нам повезло, если мир или его часть, куда мы пришли, была хорошим местом для жизни в тот момент, когда мы там оказались, или хотя бы местом, где злые поступки по своей природе, — Арендт завершает цитатой из Торо, — не таковы, что они “требуют, чтобы вы совершали несправедливость по отношению к другим”», — множественные «злые поступки» у Арендт (молчаливо) заменяют «несправедливость» в единственном числе из текста

Торо. В этом отрывке Торо говорит не о моральных вопросах, а о трении политико-юридической машины, которое временами требует сопротивления:

Если несправедливость — это часть необходимого трения правительственной машины, то и пусть его; понятно, что машина будет снашиваться. Если же несправедливость становится всем механизмом, действующим только для себя, то вы, вероятно, можете подумать: не будет ли лекарство хуже болезни, а если этот механизм к тому же требует, чтобы вы совершали несправедливость по отношению к другим, то я посоветую разбить его, нарушить закон [англ. *break the law*] (Торо 1996).

Арендт делает следующий вывод из своего вердикта в отношении Торо, говорящего лишь о *личной совести*: «Здесь, как и в других местах, совесть предстает неполитической... она трепещет за индивидуальную личность и ее цельность» (Arendt 1972b: 61). Но за командой Торо, которая сама звучит как закон: «я посоветую нарушить закон», — следует предложение, прямо противоположное интерпретации Арендт: «Пусть ваша жизнь станет тем, что остановит подобную машину» (Торо 1996). Человек, нарушающий закон, чтобы остановить правительственную машину, рискует жизнью. Но что это значит: не только нарушить закон, не только сказать о нарушении закона, но и слушать — чтобы послушаться или не послушаться — слова, как будто создающие новый закон или контрзакон: «Нарушайте закон»? Говорят ли законы? Требуют ли они чего-то вроде текстуального послушания? И если да, то послушания чему: духу? Букве? И тому и другому? Ни тому ни другому? Но что, если законы не говорят? Что в таком случае я нарушаю или призываю нарушить, когда говорю: «Нарушайте закон»? Что, если голос закона, который я слышу, — слуховая галлюцинация? Не рискую ли я жизнью только из-за своих ушей, из-за нарушения слуха? Слушай свои уши! Что им есть сказать?

Эти вопросы вместе с множеством других окружают Сократа в тюрьме, приговоренного к смерти и ждущего исполнения приговора, — в соответствии с наглядным, постановочным описанием в диалогах Платона «Горгий» и «Критон». Мнение Арендт о Сократе в тюрьме аналогично ее мнению о Торо. Сократ пребывает в *моральном*, не *политическом* или *юридическом* разногласии. Он слушает увещевания совести: для Арендт, которая в этом следует долгой традиции (не ставя ее под вопрос), совесть *говорит* (или — более скрыто — призывает). Арендт настаивает на устном характере совести. Слушайте: «Это правила совести, они являются... полностью негативными. Они не говорят, что делать; они говорят, чего делать не следует» (Arendt 1972b: 63). Но чего Арендт здесь не упоминает, так

это того, где она слышала, что совесть и ее правила *говорят* в принципе. Она как будто молчаливо соглашается (с тем, что кажется общим местом: другими словами, политическим чтением моральных проблем). Но ее утверждение о том, что говорят правила совести, распадается, если его применить к фразе Торо «я посоветую [нарушить закон]». Эта подобная закону команда нарушить закон, — направленная ли на одного человека или множество, — не говорит, чего делать не следует; напротив, она говорит, что нужно делать. *Устный* характер совести, если применить его к Сократу, по-видимому, означает, что слова Сократа, пребывающего в *моральном* разногласии с полисом, есть услышанный им голос совести. В его случае так же, по-видимому, присутствует строгое разграничение личного морального разногласия и политического разногласия множества. Так Арендт подходит к цитате из «Горгия» Платона: «Увещевания совести не просто неполитические; они выражаются в абсолютно субъективных заявлениях. Когда Сократ говорит, что “лучше терпеть несправедливость, чем творить ее” (Платон, Горгий 489а–b), он, очевидно, имеет в виду лучше *для него*, точно так же как он имеет в виду, что для него “лучше вступить в разногласие со множеством людей, чем с одним человеком — с самим собой (Платон, Горгий 482b–c)”» (Arendt 1972b: 62). Эта фраза представляет особый интерес из-за трудности в различении множества или большинства людей — *pleíستous anthrópous* — и одного, бытия-одним — *onta ... emauto*. Фраза вращается вокруг уха, больше чем одного уха. Она о том, как слушать других, — чтобы согласиться или не согласиться, — о том, как слушать самого себя. Слушайте:

А между тем, как мне представляется, милейший ты мой, пусть лучше лира у меня скверно настроена и звучит не в лад, пусть нестройно поет хор, который я снаряжу, пусть большинство людей со мной не соглашается и спорит, лишь бы только не вступить в разногласие и в спор с одним человеком — с собою самим (Горгий 482b, Платон 1990b: 314).

Здесь Сократ, вступивший едва ли не в телепатическую связь с другим известным узником, Торо (столь далеким во времени и пространстве), говорит следующее: я хочу быть в *согласии* (с самим собой). Я лучше соглашусь не соглашаться с тем, что говорят другие, им может не нравиться моя лира, звучащая не в лад, *diaphonein*, моя диффоническая музыка, пусть большинство со мной не согласится, *te homologein*, не будут мне гомологичны, нежели я стану противоречить, *enantía légein* (здесь используется глагол *antilegein*, антоним *homolegein*), себе и вступлю в разногласие, *asúmphonon*, с собой. Я хочу, чтобы мое отношение к себе было симфоничным и гомологичным, ему не угрожали *diaphonia* and *antilogía*. То, что я ищу, к чему

я стремлюсь, — фонетическое и семантическое (ориентированное на содержание) согласие с самим собой. Другими словами, я не един, един с собой. Или, если выразить это с помощью сократовской иронии, — я тот, кто не един. Единство, тождество человека, его индивидуальность или неделимость — вот что на кону в этой фразе. Сократ — не данность, но обещание или желание *homología* с самим собой. Выполнение этого обещания, сокращение [contraction], против-противоречие [contra-contradiction] или договор [contract], чтобы избежать или исключить разногласие или *asymphonia*, зависит от ушей, от того, как они слушают звуки и голоса в воздухе, включая голос закона или голоса закона (осциллирующие между одним и многими). Обещание *homología* — не только ядро проекта по превращению в самого себя, соединению и примирению (как будто впервые) с самим собой. Но *homología*, — и это нарушает строгое разделение на хорошего человека и хорошего гражданина, моральное и политическое подчинение или неподчинение, — обещание *homología* на кону в отношении Сократа к афинским законам. Это еще одна сцена (связанная со сценой Сократа в тюрьме), которая вращается вокруг *ушей*, вокруг вопроса о том, как слушать свои уши, как если бы они слушали законы, возвышающие свой голос и обращающиеся к ним. Этот пассаж, в котором Сократ придает облик и голос не только афинским законам, *nomoi*, но и городу в целом, *koine polis* (как будто законы и полис говорят, и говорят одним голосом), момент *prosopopoeia*, риторической махинации на грани слуховой галлюцинации, обнаруживается в диалоге Платона «Критон» (Платон 1990а). В ходе диалога Сократ признается, что всегда подчиняется убеждению (*logos*), «которое после тщательного рассмотрения представляется мне наилучшим» (Критон 46b, Платон 1990а: 123). Одно такое убеждение касается того, что следовать нужно тому, что справедливо (*dike, dikaiosúne*), но не тому, что несправедливо (*adikía*). Имея это убеждение (слыша его ушами), мы не можем повернуться спиной к Государству и Законам, нарушив соглашения, *homología*, о том, что ранее считали справедливым (*dikaia*) (Критон 52, Платон 1990а: 132). *Homología*, здесь переведенная как «соглашения» (в немецком переводе Шлейермахера как «обещание» — *Versprechen*), всегда соглашается (только) с тем, чтобы согласиться. *Homología* соглашается с тем, чтобы согласиться. Ее обещание расколото, двулично, ведь *homología* должна обещать то, что уже однажды (когда-то) обещала, как и то, что ее обещание когда-нибудь (в ближайшем или далеком будущем) будет исполнено. Но ни ее археологическая, ни ее телеологическая тенденция не может быть подтверждена. *Homología* в «Горгии» и «Критоне» Платона — это сущность отношения Сократа не только к самому себе, но и к законам, и она остается нарушенной, внутренне расколотой, изолированной от того *logos*, который она обещала нашим ушам как один и тот же — *homologos* — в согласии или в *лад* с ним самим и с нами,

слушающими. В этот важнейший момент диалога, когда Сократ призывает к *homología* (с законами), а Критон признается, что не понимает, Сократ дает законам голос (Критон 50, Платон 1990а: 128). Представьте, что законы появляются перед нами, когда мы покидаем полис навсегда. Что скажут законы, *потои*, если они могут говорить? Что мы услышим, слушая их слова? (Но они не говорят, не так ли? Как я могу слышать, что закон говорит, слышать, когда закон не говорит?) Подчиняется ли или не подчиняется закону тот, кто дает ему *голос*? Первой вещью (или словом), о которой они нам напомнят, говорит Сократ, станет *homología*: «В таком случае, — могут они сказать, — не нарушаешь ли ты обязательств и соглашений, которые ты с нами заключил...?» (Критон 52d, Платон 1990а: 132). Но этот момент персонификации, заставляющий законы говорить то, что, как я думаю, они сказали бы, будь у них голос, — этот момент подрывает обещание *homología* между законами и Сократом, между тем, что законам есть сказать (но они не говорят), и тем, что я слышу от них. Какое соглашение, *homología*, на кону между законами и Сократом? Если бы они могли говорить, утверждает Сократ, они сказали бы: не удивляйся, — а затем задали бы ряд риторических вопросов: «...не мы ли породили тебя [*egennésamen*]? И разве не благодаря нам взяла в жены твою мать отец твой и произвел тебя на свет?» Соглашение, по-видимому, относится к рождению, жизни и смерти Сократа: он не был бы рожден, не пришел бы в этот мир, *биополитический* мир, если бы не *homología* с законами. Не согласиться с ними, с тем, что они говорят, будет означать разрушение не только законов, но и самого себя, своего существования, или разрушение шанса быть осужденным на смерть согласно законам. Но кто будет решать, был ли я рожден (и умер ли я) в согласии с тем или иным законом? Живы ли или мертвы законы, которые управляют жизнью и смертью? Умер ли закон? Сократ (в «Критоне» Платона) понимает, что придание законам облика и голоса, слушание того, что они говорят, — не открытие истины (о *homología*), но момент галлюцинации. Слуховой галлюцинации. Сократ говорит об этом после того, как сказали свое законы, после того, как он прислушался к их словам:

Уверяю тебя, милый друг Критон, мне кажется, что я все это слышу [*ego doko akoúein*], как и корибантствующим кажется, что они слышат флейты, и отголосок этих речей гудит во мне так, что я не могу слышать ничего другого (Критон 54d, Платон 1990а: 134).

Сократ и Критон как будто пребывают в молчаливом согласии о галлюцинаторном, или фантазматическом характере *homología* и *antilogía*, симфоничной и асимфоничной тенденции фонических событий. Вопрос о том, соглашаться или не соглашаться (то есть согласиться не соглашаться), подчиниться или не подчиниться, может

всегда быть связан с моментами слуховой одержимости [possession] (и обездоленности [dispossession]). Но как, в соответствии с тем, о чем я говорил ранее, молчаливо соглашаться? Не является ли молчаливое согласие другой, не менее галлюцинаторной стороной гражданского повиновения или неповиновения (когда речь заходит о том, чтобы доверять своим ушам)?

Эта галлюцинаторная сцена (слушание голоса законов в воздухе, создание *homología*) в конце «Критона» читалась, перечитывалась и слушалась на протяжении веков, пока, наконец, в XVII–XVIII веках, особенно в работах Джона Локка и Давида Юма, она не превратилась в изначальную сцену происхождения *политических* сообществ, основанных на понятии молчаливого согласия. Так пишет Юм о Сократе в эссе «О первоначальном договоре»: «[Он] отказывается бежать из тюрьмы, потому что он негласно обещал подчиняться законам» (Юм 1987 [1748]: 675). Слово «обещание» здесь не в меньшей степени, чем слово «согласие», переводится как греческое *homología*: молчаливое обещание — молчаливое согласие — молчаливая *homología*. В третьей и последней части своего эссе «Гражданское неповиновение» Арендт подходит к вопросу о молчаливом согласии, обсуждая различные теории общественного договора из XVII века. Отвергнув вертикальную версию общественного договора Гоббса, она поддерживает горизонтальную версию Локка, в которой люди соединены друг с другом «силой взаимных обещаний» (Arendt 1972b: 87). Другими словами, посредством (обещания) (явной или менее явной) *homología*. Но что такое молчаливое обещание, предшествующее явному обещанию, и как прислушаться к нему? В следующем таинственном, эллиптическом, сжатом отрывке Арендт раскрывает свою теорию молчаливого согласия. Это молчаливое открытие, ребенок, пришедший в мир (и его крик); момент рождения:

Каждый человек рождается членом конкретного сообщества и может выжить, лишь если он признан и принят им. В фактической ситуации новорожденного заключено своего рода согласие; а именно согласие с правилами великой мировой игры в той конкретной группе, к которой он принадлежит по рождению. Все мы выживаем и живем посредством чего-то вроде молчаливого согласия, которое, однако, трудно назвать добровольным (Arendt 1972b: 87–88).

Вы, возможно, услышали: фраза разворачивается сдержанно, нерешительно, осторожно, часто прерываясь выражением «своего рода». Что это за согласие — «своего рода согласие» и «нечто вроде молчаливого согласия»? Как слушать, до того как речь заходит об обещании или желании различить между согласием и несогласием, если говорится о «чем-то вроде» (молчаливого) согласия? Временами полезно позволить себе прислушаться к текстам Арендт, написанным

по-английски, обращая внимание на слова из других языков, скрывающиеся внутри английских слов. В данном случае — изнутри выражения «своего рода» [a kind of]. На поверхность (едва ли не молчаливо) выходит «ребенок»: *ein Kind. A kind of — Kind*. Неуверенность, заметная в этом отрывке: «своего рода согласие», «нечто вроде молчаливого согласия», — затрагивает не только вопрос об истоках политических сообществ, но и другой, детский вопрос: «Откуда берется дети?» (И принадлежат ли они и их уши к частной или публичной сфере?) «Своего рода» политический вопрос, на грани языка, бессловесности, *phásis* и *aphasia*, молчания и немоты, на грани молчаливого согласия. Но в данном случае согласие — вопрос не столько «молчаливого принятия сообществом новых членов, внутренней миграции, с помощью которой оно постоянно обновляет себя», как пишет Арендт далее (Arendt 1972b: 88). Оно указывает на вопрос *сексуального контакта*, предшествующего *сексуальному контракту*, и эротических импликаций в том, что Руссо называл *consentement tacite* между теми, кто еще не влюбился, но скоро влюбится⁵. Трудно говорить о молчании и слушать его, а затем явным образом интерпретировать его как согласие. (Так молчание читалось, слушалось и интерпретировалось веками, особенно в римском и каноническом праве: как будто пребывая в согласии или *homología*, как будто без слов говоря «да»). «Молчаливое согласие, — пишет Арендт в конце этого отрывка, — присуще человеческой ситуации» (Arendt 1972b: 88). Вы знаете, потому что все еще можете это слышать: ситуация [condition] — это соединение латинской приставки *con-* и глагола *dicere*: говорить вместе, в согласии, — другой перевод (или интерпретация) *homología*. Но только безусловно вслушиваясь в то, что говорит и не говорит слово «ситуация» (называем ли мы ее «человеческой» или нет), можно исправить галлюцинаторный характер того, что мы называем согласием или разногласием с собой или другими. Научиться (или не научиться) слушать и раскрывать паузу между этими двумя предложениями: «Закон умер» и «Да здравствует закон!», как будто ушами ребенка, — вот что решит будущее наших политических и *парapolитических*, лингвистических и *паралингвистических* контактов, ситуаций, договоров и сообществ, особенно здесь, где, кажется, один-единственный человек находится в *homología* с самим собой.

Перев. с англ. Ильи Матвеева

⁵ В сноске к своему “Lettre à d’Alembert” Руссо пишет: “Arracher ce consentement tacite, c’est user de toute la violence permise en amour. Le lire dans les yeux, le voir dans les manières, malgré le refus de la bouche, c’est l’art de celui qui sait aimer” (Rousseau 1995 [1758]: 78). Здесь Руссо открывает для филологии молчаливое согласие влюбленной, зависящее от искусства чтения любовника: от молчаливого чувства (*sense*), не согласия (*consent*).

Библиография

- Арендт, Ханна (2008). *Банальность зла: Эйхман в Иерусалиме* [1963]. М.: Европа.
- Платон (1990а). «Критон», в Платон, *Собрание сочинений в 4 т.*, т. 1. М.: Мысль, 1990, с. 116–134.
- Платон (1990b). «Горгий», в Платон, *Собрание сочинений в 4 т.*, т. 1. М.: Мысль, с. 261–374.
- Торо, Генри Дэвид (1996). «О гражданском неповиновении». В кн.: *Новые пророки. Торо. Толстой. Ганди. Эмерсон*. СПб.: Алетейя.
- Шекспир, Уильям (1958). *Король Ричард третий*. М.: Государственное издательство художественной литературы.
- Юм, Давид (1987). О первоначальном договоре, в Юм, Давид, *Сочинения в 2 т.*, т. 2. М.: Мысль.
- Arendt, Hannah (1970). “Civil Disobedience”. *New Yorker*, September 12: 46.
- Arendt, Hannah (1972a). “Civil Disobedience”. In *Is Law Dead?* Ed. Eugene V. Rostow, 212–243. New York: Simon & Schuster.
- Arendt, Hannah (1972b). “Civil Disobedience”. In *Crises of the Republic*, 49–102. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- Arendt, Hannah (2006). *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil* [1963]. London: Penguin Books.
- Rousseau, Jean-Jacques (1995). *Œuvres complètes*, vol. 5 [1758]. Eds. Bernard Gagnebin and Marcel Raymond. Paris: Gallimard.
- Stangneth, Bettina (2014). *Eichmann Before Jerusalem: The Unexamined Life of a Mass Murderer*. Trans. Ruth Martin. New York: Alfred A. Knopf.