

# К ПОНЯТИЮ ПОЛИТИЧЕСКОГО НАСИЛИЯ

## ПОСТАНОВКА ПРОБЛЕМЫ

Цель данного эссе — обосновать несколько положений, которые мне представляются ядром теории политического насилия. Их можно сформулировать в виде следующих тезисов.

1. По отношению к категории политики насилие является не акцидентией, а составляющей ее субстанции. Это означает, что насилие должно быть включено в определение политики как таковой, поскольку признается, что ее «природой» является организующая общество власть. Это означает также, что значение насилия для политики никоим образом не может быть сведено к той роли, которая отводится «средствам» (власти, государства...). Роль «средств» вторична по отношению к принадлежности насилия к субстанции политики и производна от этой принадлежности. Иными словами, политика насильственна всегда, хотя средства насилия, формы и цели их применения могут варьироваться в зависимости от характера политического контекста.
2. Ложно «застывшее» и вечное противопоставление разума и насилия, как его видит рационалистическая традиция. В ее рамках разум несовместим с насилием: их отношение можно передать формулой «где и в той мере, в какой правит разум, там и в такой нет места насилию — и наоборот». Этой формуле следует противопоставить другую: «способность осуществить насилие („править“) конституирует нечто в качестве разума, равно как и ту его противоположность (неразумие, преступление, зло...), насилие над которой представляется «разумным»». Иначе говоря, граница между разумом и насилием сохраняется всегда, но ее нужно понять в смысле гегелевской «*переплетенности с иным*»<sup>1</sup> и того взаимопо-

<sup>1</sup> См. Гегель Г. В. Ф. Наука логики. СПб.: Наука, 1997, с. 106.

лагания, в котором обе стороны (и разум, и насилие) только и получают свою определенность.

3. Неустраняемая «переплетенность» с насилием и бесконечная смена ее форм историоризируют и контекстуализируют разум (делают его разумом только данной ситуации, эпохи, культуры, а не чем-то трансцендентным и вечным). Но это не равнозначно обесценению разума и не предназначено служить «разоблачению» его в качестве орудия насилия (как это делают многие постмодернисты, а до них делали создатели «критической теории»<sup>2</sup>). В каждой ситуации «материализация» разума, «переплетенного» с насилием, может быть рассмотрена и оценена с точки зрения того, несет ли она освобождение от определяющих данный контекст форм угнетения и несправедливости, даже если неизбежной платой за это оказывается возникновение новых таких форм. Невозможность в истории «чистого царства разума» (без насилия) не должна приводить к равнодушию и презрению к той борьбе разума с неразумием, на которую он оказывается способен «сегодня и сейчас».
4. Если насилие входит в «сущностное» определение политики, то все же нельзя сказать, что оно сводится к насилию. Политика (поскольку она имеет место) есть исторически конкретное отношение разума и насилия, и в этом смысле она есть конфликт и никогда «окончательно» не разрешимое противоречие. *Отвлеченная теория* может видеть противоречие в том, что разум оборачивается насилием и неотделим от насилия. Раскрытие этого противоречия, особенно применительно к теории морали, — суть «ницшеанского переворота» в философии. Однако это — противоречие лишь в самой отвлеченной теории, но не в структуре практики, в которой насилие — необходимый способ утверждения и самосохранения разума данного исторического типа (полисного, космополитично-имперского, «христианского государства», либерального и любого другого). На практике противоречие политики состоит в том, что *насилие господствующего разума* способно породить *разумное насилие сопротивления*. Во всяком случае, пока история, а вместе с ней и политика, имеют место, т. е. не регрессируют к эволюции и технологиям управления, это противоречие воспроизводится и «движет» обществом. Итак, «разум и насилие» — это лишь абстрактная и, так сказать, стенографическая передача сущ-

<sup>2</sup> Своего рода ярчайшим манифестом такой деятельности стала книга Макса Хоркхаймера и Теодора Адорно «Диалектика Просвещения» (М.-СПб: Медум-Ювента, 1997).

ностного противоречия политики. Более адекватной его передачей является следующее: «разумное насилие господства и разумное насилие сопротивления».

5. Данная формула, кроме прочего, показывает, что насилие есть нормативное понятие, а не дескрипция некоторых будто бы самоочевидных фактов. Конфликт «разумного насилия господства» и «разумного насилия сопротивления» есть в первую очередь спор о том, *что* есть, вернее, *что должно* считать разумом и, соответственно, что *должно* считать насилием. В противоположных перспективах господства и сопротивления и разум, и насилие получают разные определения, и «истинность» их может быть выявлена только политической победой одной из сторон, но никак не философским созерцанием и еще меньше — «объективной наукой». И созерцание, и наука лишь *post factum* обеспечат санкционирование победы одного из видов разума, «переплетенного» с соответствующим видом насилия, которое будет мистифицированно представлено как «защита закона и порядка» *как таковых* или «легитимного насилия».

Основные идеи данного эссе отнюдь не являются открытиями его автора. Можно даже сказать, что часть их «устоялась» в определенных течениях современной общественной мысли. Другие же являются предметом дискуссии. Это обстоятельство, кстати, обусловило избранный метод изложения материала. Он состоит в последовательном и критическом рассмотрении пяти важнейших (по мнению автора) подходов к пониманию насилия в современной этической и политической литературе, позволяющем, как хочется надеяться, найти в них те «рациональные зерна», из которых может «взрасти» содержательно богатая концепция политического насилия, адекватная нашему «*постисторическому* миру», захваченному чудовищным глобальным смерчем террора-антитеррора.

Однако несомненна полемическая направленность настоящего эссе и его несогласие с тем пониманием политического насилия, которое, похоже, утвердилось в основном русле — особенно отечественной — этики и политологии. В мои задачи не входит дать обзор литературы, с которой я намерен полемизировать. Но для обозначения контекста полемики есть смысл привести некоторые суждения, которые могут послужить типическими примерами того, против чего она будет направлена.

С позиции *теоретической этики* А. А. Гусейнов определяет насилие как «узурпацию свободной воли». Поскольку для этики «свобод-

ная воля» и есть (нравственно) разумное в человеке и в то же время «субстанция» морали, постольку «насилие... не может быть вписано в пространство разума и морали», а ненасилие есть содержательное определение добра и потому — «синоним этики»<sup>3</sup>.

Проблемы с этими суждениями состоят в следующем. Чтобы была возможность узурпировать свободную волю, она должна, во-первых, сложиться, во-вторых, быть как действительно свободная. Оставим в стороне вопрос о формировании способности иметь свободную волю, которое в аспектах онто- и филогенеза может быть лишь принуждением (хотя бы «пастырским»). Обратим внимание на реализацию свободной воли, которая есть «самозаконотворчество». Давать закон себе означает как минимум определить, кто есть «я» или «мы». Такое определение есть отграничение «себя» или «нас» от других, кому этот закон не дается. Самоопределяясь, мы устанавливаем «иных себе».

Кто и по какому праву проводит эту границу? Думать ли, что она «самоочевидна» для всех и является продуктом столь же свободно-го «самозаконотворчества» «иных», как «нашего» «самозаконотворчества»? Последний вопрос нелеп по существу, ибо у «иных» — в отличие от «нас» — нет разума, а потому они не могут самоопределяться и устанавливать (или даже признавать) эту границу. Ее создаем только «мы» *против* «них».

Какое политическое значение имеет эта граница? Можно вспомнить о «естественном рабстве» и «естественной свободе» у Аристотеля. Или, чтобы не сводить дело к «языческому партикуляризму», подумать о политическом значении «универсального» «закона природы» в либерализме. Как *с этой точки зрения* относиться к тому, кто «несправедливо» применяет силу? Локк пишет: «...Распростившись с разумом, который является законом, установленным между человеком и человеком, он подлежит уничтожению со стороны того, против кого он применяет силу, как любой хищный зверь, опасный для существования человека»<sup>4</sup>. Но кто «распростился» с разумом и стал

<sup>3</sup> Цитаты приведены, соответственно, по работам — Гусейнов, А. А. Моральная демагогия как форма апологии насилия // Вопросы философии, 1995, № 5, с. 9; Гусейнов, А. А. Террористические акты 11 сентября и идеал ненасилия // Насилие и ненасилие: философия, политика, этика. Под ред. Р. Г. Апресяна. М.: Фонд независимого радиовещания, 2003, с. 73; Гусейнов, А. А. Этика ненасилия // Вопросы философии, 1992, № 3, с. 72.

<sup>4</sup> Локк, Д. Два трактата о правлении (гл. XVI) // Локк, Д. Сочинения в трех томах. Т. 3. М.: Мысль, 1988, с. 369.

«хищным зверем»? «Мы», занимающиеся работоторговлей, колониальными захватами чужих земель и «огораживанием» на родине, которое лишает хлеба сограждан, или те, кто пытаются противостоять этому и «нападают» на «нас»? У Локка «мы» так полно самоопределились с нашей свободной волей, что *узурпировали разум*: «иные» — это те, с кем мы «не связаны узами общего закона разума», ибо «ими руководят только сила и насилие» (указ. соч., с. 271). Насилие, как видно, опять «не вписывается в пространство разума и морали», которое есть *наше* пространство. В «их» же пространстве насилие господствует безраздельно. Оккупация «нами» «их» пространства есть благороднейшее дело распространения разума и представляет собою, строго говоря, не насилие (ведь разумная свободная воля не подавляется из-за ее отсутствия), а лишь применение «легитимной силы» против «хищных зверей». Или, говоря современным языком, «контртеррор».

Итак, сама свободная воля, взятая как политическая действительность, а не этическое мечтание, невозможна без разграничений с «иным» и уже поэтому предполагает ту или иную форму и степень насилия. Верно, что насилие не вписано в ее пространство как пространство ее *неоспоримого господства* (оспаривание такого господства и есть конфликт свободных волей, который может быть представлен в понятиях «узурпации»). Но это так лишь потому, что насилие конституирует само это пространство и образует его границы.

«Ненасилие» может выглядеть содержательным определением добра и быть «синонимом этики» лишь в рамках самой теоретической этики, своеобразии предмета которой и определяется абстрагированием от тех условий действительности свободной воли, о которых мы только что рассуждали. Если принять их во внимание, то ненасилие предстанет специфическим моментом и формой насилия (возможно, очень желанной в определенных обстоятельствах), но никак не равновесной и парной ему категорией.

Ненасилие как политическое понятие не может быть синонимом непротивления. Махатма Ганди — в отличие от Льва Толстого — потому и является политическим (в том числе) мыслителем, что он определил ненасилие как «моральный эквивалент войны»<sup>5</sup>. Добром ненасилие может быть исключительно в том случае, если оно *обладает силой* устранять существующие структуры насилия (угнетения, дискриминации и т. д.). Способность пересиливать насилие делает ненасилие

<sup>5</sup> Civil Disobedience and Violence. Ed. J. G. Murphy. Belmont (CA): Wadsworth Publishing Co, 1971, p. 94.

чем-то отличным от пособничества злу или маниловской мечтательности. Это и есть, как точно выразился Ганди, «война» (скажем, война справедливая) с присущим ей насилием. Но в этой «войне» насилие осуществляется в формах, «эквивалентных» морали. Это означает, что они не только имеют моральную санкцию, но и включают в себя определенные «универсалистские» моральные принципы<sup>6</sup>. («Эквивалентность» некоторых форм насилия морали — едва ли более парадоксальная идея, чем «легитимное насилие» как насилие, соответствующее разуму, противоположному насилию по определению).

Разве не был, к примеру, насилием над англичанами организованный Ганди эффективный бойкот английских товаров как метод *прямого экономического давления* с целью достижения политических результатов? У Ганди не было ни малейших иллюзий относительно того, что вследствие бойкота Ланкаширу (центру английского текстильного производства) «придется пережить некоторые потрясения»<sup>7</sup>. Ясно было и то, что эти «потрясения» *в первую очередь* затронут увольняемых в результате бойкота английских рабочих, а отнюдь не финансовую и бюрократическую элиту, угнетающую Индию. Но недовольство *невинных* жертв — вполне приемлемое для ненасилия Ганди средство давления на власть имущих как главной мишени его «военных» действий. Возможно, и это насилие гандистского ненасилия является с некоторой точки зрения «добром». Но политическая философия — в отличие от теоретической этики — лишена привилегии уходить от вопроса о том, *чьей* является эта точка зрения. А потому она и не может отождествить ненасилие с *добром вообще*.

С позиции *политологии* А. В. Дмитриев и И. Ю. Залысин определяют насилие следующим образом. Это — «физическое принуждение, используемое как средство навязывания воли субъекта с целью овладения властью, прежде всего государственной, ее использования, распределения, защиты»<sup>8</sup>. Данные авторы отмечают, что они «стремились не придавать ему (понятию насилия. — *Б. К.*) непосредственно нормативный характер», ибо «наличие ценностных компонентов в самом определении насилия мешает объективности научных исследований и дискуссий по данной проблеме...». Подчеркивание «физики» насилия вполне логично приводит их к отказу включать угрозу

<sup>6</sup> Я подробно рассматриваю эти вопросы в третьей части моей книги «Моральный выбор в политике», подготавливаемой в настоящее время к изданию.

<sup>7</sup> Ганди, М. К. Моя жизнь. М.: Наука, 1969, с. 468.

<sup>8</sup> Дмитриев, А. В., Залысин, И. Ю. Насилие: социально-политический анализ. М.: РОССПЭН, 2000, с. 23–24.

насилия в понятие «политическое насилие», поскольку угроза — явление духовного порядка, объектом воздействия которого выступает сознание людей (см. указ. соч., с. 24–26).

Итак, политическое насилие имеет объектом воздействия не сознание людей, а... Остается сказать «тела», но останавливает абсурдность такого завершения предыдущего предложения. Неужели хотя бы одна война в истории, если мы отличаем войны от геноцида, велась ради убийства или калечения людей в качестве самоцели, а не для того, чтобы посредством этого заставить *остающихся в живых* принять определенные условия, на которые они не соглашались до применения силы? Принятие условий, несомненно, результат воздействия на сознание, т. е., говоря языком наших авторов, плод «духовного принуждения». Война и есть крайняя форма осуществления «угрозы» остающимся в живых (ради кого она только и ведется, начиная с перехода обществ к рабовладению). Вся политика, как и любая человеческая деятельность вообще, осуществляется сугубо ради достижения тех или иных воздействий на сознание.

Физическое насилие — лишь одно из средств получить этот эффект, причем свидетельствующее о неспособности добиться его более выгодным путем, адекватным характеру власти *как человеческого отношения*, т. е. смыслового отношения между существами, обладающими сознанием. Никлас Луман совершенно верно пишет: «...В ходе актуального применения физического принуждения на основе средств телесного воздействия власть, по крайней мере в ситуациях, в которых это действительно происходит, исчезает». И далее: политическая власть «должна отвечать неременному условию — не „вырождаться“ в физическое насилие»<sup>9</sup>.

Оставим в стороне политические выводы, вытекающие из приведенного понимания насилия, согласно которым, к примеру, гитлеровский шантаж западных союзников накануне Второй мировой войны, приведший к расчленению Чехословакии, насилием считаться не может. Приглядимся к попытке авторов добиться «объективного» понимания насилия за счет освобождения этого понятия от нормативной нагрузки. (Признаюсь, мне не вполне понятны формулировки авторов, объясняющие эту попытку. Если они против придания «насилию» «непосредственно нормативного характера» (с. 25), то им следовало бы показать, в чем состоит его «опосредованно нормативный характер», который они, вероятно, готовы принять. Если они полагают, что политическая наука — в отличие

<sup>9</sup> Луман, Н. Власть. М.: Праксис, 2001, с. 97.

от этики! — не должна придавать оценочному анализу «чрезмерного значения» (с. 26), то интересно было бы узнать, каково «умеренное значение» оценочного анализа, приемлемого для политической науки. Однако разъяснений на сей счет я не обнаружил.)

Насилие определяется как вид принуждения. Строгого определения «принуждения» у данных авторов я не нашел, однако они сочувственно цитируют тех исследователей, которые отождествляют его с «подавлением или принудительным ограничением свободы воли» (см. указ. соч., с. 13). Конечно, «свобода воли» — не вполне то же, что «свободная воля», но примечательна близость этого введенного в корпус политологии определения принуждения к тому, которое с позиций *теоретической этики* давал Гусейнов. «Свобода», «воля», любые их комбинации — *классические нормативные понятия*. «Объективному» — в позитивистском смысле «свободы от ценностей» — анализу они вообще не даны, поскольку не могут быть «фактами». Что получается? Общее понятие — «принуждение» — оказывается нормативным. Но «насилие», будучи разновидностью «принуждения», таковым уже не является (во всяком случае, «непосредственно»).

Но самое удивительное происходит в отношениях между насилием и властью. Мы уже знаем, что насилие определено в качестве разновидности принуждения, выступающей средством, которым власть захватывают, защищают, распределяют и т. д. В то же время власть «в духе Вебера» определяется авторами как способность ее субъекта навязывать свою волю вопреки сопротивлению других (см. указ. соч., с. 17, 28). Памятуя приведенное выше определение принуждения, мы можем сказать, что сущностью власти и является принуждение. Итак, логическая структура определений насилия и власти такова: насилие есть принуждение (как разновидность последнего), власть есть принуждение (как особое его проявление). Следовательно, и насилие, и власть имеют один и тот же предикат, принадлежат одной и той же «сущности», являются однородными понятиями. Но если так, то почему насилие изображается всего лишь в качестве акциденции власти, того, с чем она связана случайно и внешним образом как со своим «средством», существующим в ряду других средств, которые «рассчитаны, — пишут наши авторы, — на добровольное подчинение объекта власти субъекту» (указ соч., с. 18, см. с. 17)?

Неприемлемость, на мой взгляд, для исследования политики обоих упомянутых выше подходов к проблеме насилия, теоретико-этического и политологического (в его объективистско-позитивистском понимании), заставляет искать альтернативу им в сфере политической философии. К этим поискам мы сейчас и переходим.



## ПОЛИТИКО-ФИЛОСОФСКИЕ ПОДХОДЫ К ПРОБЛЕМЕ НАСИЛИЯ

Обзор политико-философской литературы о насилии также не может не вызывать чувства растерянности и недоумения. С одной стороны, о насилии — или о сопряженных, смежных с ним и производных от него явлениях и понятиях, таких как принуждение, угнетение, господство, диктат, беззаконие, противодействие, сопротивление и т. д. — писали и пишут чуть ли не все, кто так или иначе касались политических и моральных вопросов. Беглые (и неполные) обозрения использования и интерпретаций этого понятия только крупнейшими теоретиками последних двух веков составляют пухлые тома<sup>10</sup>. И как может быть иначе, коли насилие выступает парной категорией самому Разуму и Добру, а следовательно — всем производным от них понятиям, типа Порядка, Долга, Справедливости, Закона и т. д., без которых вообще ничего внятного и осмысленного нельзя сказать ни о политике, ни о нравственности?

С другой стороны, в той же самой литературе — и особенно в новейшей — рефреном проходят суждения о том, что политической теории почти нечего сказать о насилии, и она должна оставить эту тему «техникам» политики<sup>11</sup>, что «насилие» вообще вряд ли является полезным *понятием*<sup>12</sup>, что не разрешима проблема его определения<sup>13</sup>, что философии насилие не интересно<sup>14</sup>, что нет «общей теории насилия», и едва ли следует ждать ее появления<sup>15</sup>, что проблема насилия давно и надежно «маргинализирована» в западной политической философии, так что сам прорыв к ее пониманию требу-

<sup>10</sup> См., например, Rule, J. B. *Theories of Civil Violence*. Berkeley (CA): University of California Press, 1988.

<sup>11</sup> См. Arendt, H. *On Revolution*. N. Y.: Viking, 1963, p. 9. Такое утверждение слышать от Ханны Arendt вдвойне странно, учитывая то, что именно она написала одну из самых влиятельных в XX веке работ по насилию. См. Arendt, H. *On Violence*. San Diego: A Harvest Book, 1970. К этому парадоксу, возможно лишь мнимому, мы вернемся позднее.

<sup>12</sup> См. Riches, D. *The Phenomenon of Violence // The Anthropology of Violence*. Ed. D. Riches. Oxford: Basil Blackwell, 1986, p. 2.

<sup>13</sup> Jean Baudrillard: *The Disappearance of Art and Politics*. Ed. W. Stearns, et al. N. Y.: St. Martin's Press, 1992, p. 292.

<sup>14</sup> См. O'Neill, O. *Which Are the Offers You Can't Refuse? // Violence, Terrorism, and Justice*. Ed. R. G. Frey, et al. Cambridge: Cambridge University Press, 1991, p. 179.

<sup>15</sup> См. Muro-Ruiz, D. *The Logic of Violence // Politics*, 2002, vol. 22, no. 2, p. 116.

ет немалых усилий по «деконструкции» сложившихся философских конвенций<sup>16</sup>. Перечень подобных суждений можно продолжать, как жется, до бесконечности.

Как все это понимать? Что значит «политическая философия не может заниматься насилием», если она вводит насилие в определение своих *центральных* категорий, того же государства (оно есть монополия на легальное и /или легитимное насилие), вследствие чего Макс Вебер, но далеко не он один, прямо пишет о *существенности* и «интимности» связи понятия государства с насилием<sup>17</sup>? Что нам думать о якобы бесполезности понятия насилия, если оно и только оно может дать ключи к самому *происхождению* Разума и его Нравственного Порядка — ведь они должны же были в истории из чего-то и как-то начаться? «Начало же, — как говорил Ганс-Георг Гадамер, — всегда происходит во мраке»<sup>18</sup>, т. е. в том, что противоположно свету Разума, иными словами — в насилии. И почему проблема определения насилия «не разрешима»? На страницах политических и философских книг и журналов мы встречаем буквально десятки определений насилия. Некоторую тревогу может вызвать скорее то, что их слишком и *подозрительно* много.

Приглядевшись к определениям, наиболее *типичным* для современного дискурса или дискурсов о насилии (ибо в действительности их много, и они не говорят на общем языке), мы, будем надеяться, сможем лучше понять степень обоснованности озадачивших нас мнений о неспособности политической философии справиться с проблемой насилия и даже невозможности категориально отформулировать ее.

1. Самое незатейливое и в то же время популярное понимание насилия — отождествление его с нежелательным *физическим воздействием*. Для примера воспользуемся формулировками английского философа Джона Кина. «Насилие лучше понимать как нежелательное физическое воздействие групп (людей) и /или индивидов на тела других, которые в результате этого претерпевают ряд следствий, варьирующихся от шока, синяков, царапин... до увечий и даже смерти.

<sup>16</sup> См. Bolsinger, E. The Autonomy of the Political. Westport (CT): Greenwood Press, 2001, p. XII.

<sup>17</sup> См. Weber, M. The Theory of Social and Economic Organization. Tr. A. M. Henderson and T. Parsons. N. Y.: Oxford University Press, 1947, p. 155.

<sup>18</sup> Gadamer, H.-G. Historical Transformations of Reason // Rationality To-Day. Ed. T. Geraets. Ottawa: The University of Ottawa Press, 1979, p. 4.

Насилие — акт, выражающий отношение, в котором объект насилия недобровольно третируется не в качестве субъекта, чья „инаковость“ признана и уважаема, а как всего лишь предмет, потенциально заслуживающий того, чтобы ему нанесли урон или даже его ликвидировали»<sup>19</sup>.

Самые начальные курсы логики обучают тому, что определение должно обладать признаками необходимости и достаточности. Отвечает ли этим требованиям приведенное определение насилия? Поставленный вопрос можно конкретизировать так: необходимо ли физическое воздействие, чтобы некий акт был насилием? и достаточно ли указания на нежелательность физического воздействия, чтобы производящий его акт квалифицировался как насилие?

Известно, что слово способно убивать. Человек может подвергнуться такому словесному оскорблению, не оставляющему ни малейших синяков и царапин, что будет *принужден* к действиям, которые он никогда бы не совершил без этого по доброй воле — от дуэли до самоубийства. В таких случаях мы не имеем ни тени физического насилия, зато имеем примеры самого страшного принуждения воли. И это при том, что оскорбление само по себе есть отрицание «признания и уважения инаковости другого», которое Кин почему-то связывает только с физическим воздействием.

Известно, что есть «насилие» во благо<sup>20</sup>. Я могу силой препятствовать моему раскуражившемуся и нетрезвому приятелю сесть за руль автомобиля, стремясь предотвратить риск весьма вероятной аварии или ареста его полицией. Но есть ли это насилие? Если я и оставляю в результате моих действий на его теле синяки, то разве они говорят о том, что я не признаю и не уважаю его «инаковости» как человека, более того, не руководствуюсь моей дружеской солидарностью с ним, даже рискуя испортить наши отношения? Или точнее так: я, действительно, не уважаю и подавляю его нетрезвую волю, являющуюся по существу *произволом*, чтобы он был в состоянии практиковать свою свободную волю не на больничной койке или в тюремной

<sup>19</sup> Keane, J. *Reflections on Violence*. L. — N. Y.: Verso, 1996, p. 67.

<sup>20</sup> Я беру здесь слово «насилие» в кавычки, ибо то, о чем пойдет речь далее, является насилием по признакам физического порядка, но не является таковым по своему нравственному содержанию. Моя аргументация направлена как раз на то, чтобы, подчеркивая различие физического и нравственного, показать необходимость и возможность понимания насилия *сугубо* в соответствии с нравственными характеристиками рассматриваемого акта.

камере, а в тех жизненных обстоятельствах, которые его свободная воля выберет сама.

Учитывая оба приведенных примера, можно сказать, что определение насилия как нежелательного физического воздействия не обладает признаками ни необходимости, ни достаточности: нежелательное физическое воздействие не является необходимым признаком насилия, и в то же время оно недостаточно, чтобы отличить насилие от ненасилия. Иначе говоря, определение Кина таковым вообще не является.

Мне могут возразить: «Ваши примеры не вполне корректны. В первом случае самое тяжкое оскорбление не предопределяет с „железной“ неотвратимостью последующих действий оскорбленного. Он может «проглотить» обиду и не вызвать наглеца на дуэль. Или предпочесть самоубийству утешение бутылкой водки. Следовательно, слово не является насилием, поскольку оно не создает абсолютного принуждения и оставляет свободу выбора. Во втором же случае имеет место подмена понятий. У Кина явным образом речь идет о принуждении (физическим воздействием) *свободной* воли. В вашем же примере противодействие оказывается нетрезвому, помутненность разума которого уже есть свидетельство отсутствия или ущербности свободной разумной воли».

На эти возражения можно ответить так. Физическое воздействие в принципиальном смысле оставляет точно такую же свободу выбора, как и воздействие словом. В Риме говорили: «*Nemo ad praecise factum cogi potest*» («Никто не может до конца подчиняться принуждению»). Разве одни не молчат под пытками, тогда как другие предаются лишь при одной мысли о них? Любое воздействие на человека никогда не является прямым действием. Оно всегда *опосредовано* его нравственным разумом, переключающим стрелку поведения в ту или другую сторону. Мысль о том, что физическое воздействие — в отличие от воздействия словом — способно детерминировать реакцию человека абсолютно, сама по себе *безнравственна*, поскольку она представляет человека не человеком, а подобием «собаки Павлова».

Я выдвину тезис, развить который обязуюсь в дальнейшем: *кардинальной характеристикой насилия является столкновение и сохранение в его результате, хотя при измененной диспозиции, двух свобод — и насильника, и его жертвы. Если второй свободы нет или она исчезла, то пропадает феномен насилия, составляющий предмет политической философии. Наличествуют лишь те процессы и явления, которые остается описывать только физике согласно законам взаимодействия тел.* Соответственно, определение насилия как нежелательно-

го физического воздействия (тем паче — с акцентом на его телесный характер) находится за рамками политической мысли.

Второе же возражение справедливо в том, что ставит в центр исследования насилия свободную и разумную волю. Но это скорее подтверждает, чем опровергает мой пример. Я потому и *не* считаю противодействие нетрезвому сесть за руль насилием, хотя нежелательное для него физическое воздействие здесь применено, что оно не имеет своим объектом свободную и разумную волю, а потому и не может ее угнетать. Выраженное в этом противодействии непризнание нетрезвого *субъектом* есть не отрицание мной его субъектности, а всего лишь констатация того, что (в данной ситуации) он субъектом не является. Из этого соображения мы можем сделать три вывода, важных для наших последующих рассуждений.

*Первый:* нежелательное физическое воздействие есть лишь одно из возможных средств принуждения свободной воли, место которому — не в определении насилия, а в описаниях того, как оно практикуется в тех или иных ситуациях. *Второй:* имеет место насилие или нет — это может определить только свободная и разумная воля, *если она присутствует в данной ситуации* (если такой воли нет, то перед нами явление природы, а не культурная ситуация, даже при том условии, что в данном явлении участвуют те, кто обладают антропологическими характеристиками «человека»). Иными словами, *насилие есть функция ситуации*, а не существующая сама по себе сущность. *Третий:* второй вывод, отдающий ситуационное определение насилия «в ведение» свободной и разумной воле, может иметь страшные политические импликации, если *философский* вопрос «что есть свободная и разумная воля?» не будет конвертирован в *политический* вопрос «кто и как определяет то, что есть свободная и разумная воля?»

Мой пример с противодействием стремлению нетрезвого приятеля сесть за руль автомобиля *невинен* своей житейской тривиальностью. Но именно поэтому он не в состоянии осветить глубины проблемы насилия, которые обнаруживаются только при переводе ее в политическую плоскость, т. е. при осмыслении ее в качестве проблемы *политического насилия*. В моем примере критерии опознания свободной и разумной воли и принципы отличия ее от воли ущербной, т. е. от произвола, *самоочевидны* своей укорененностью в строе повседневности, к которому принадлежим мы все: я, мой нетрезвый товарищ, те, ради кого я остановил его...

Но бывают ситуации, в которых такой самоочевидности критериев и принципов нет, как нет и их укорененности в *общем* строе повседневности. Кто прав — Антигона, стремящаяся из верности семей-

ной нравственности похоронить павших братьев, или Креон, запрещающий это делать по соображениям заботы о стабильности полиса и долга политической справедливости? Ведь братья Антигоны — враги отечества? Даже близкое семейное родство Антигоны и Креона не позволяет сохранить общий им строй повседневности как хранилище «высших», «самоочевидных» и «объективных» принципов определения того, на чьей стороне правда и в чем заключается Разум *в данном случае*. И на сцену выходит насилие, уже не в киноском «физическом», а в «нравственном» представлении о нем.

Хотя не совсем так. В трагедии Софокла конфликт Антигоны и Креона — не политика, а Рок. Общего Разума нет. Он расколот, его части узурпированы каждой из противостоящих сторон и превращены в самостоятельные разумы, которые непримиримо сталкиваются, но не *играют* друг с другом, не вымогают друг у друга теми или иными маневрами некие более приемлемые для себя условия. Поэтому они *обречены* погибнуть. Обреченность есть Рок. Но это еще не политика, а «природа» — в том смысле, в каком Гегель писал о «природной нравственности» греков, подчеркивая вместе с тем необходимость «выхода» из нее свободного духа<sup>21</sup>.

Ни у Антигоны, ни у Креона нет самоопределяющейся свободной воли. Они — лишь воплощения Разума своей традиции и культуры, увы, *трагически* расколотого надвое. Свободная воля свободна, конечно, не *от* обстоятельств, в которых ей приходится действовать (так представляет свободу совершенно неприемлемая для нравственно-политической теории кантовская автономия), а *относительно* обстоятельств. Свободная воля реагирует на них, в том числе — перестраивая свое содержание. Но она не детерминируется их прямым воздействием, а относится к ним исходя из своего понимания и обстоятельств, и себя (поэтому мы и говорим о свободной и *разумной* воле). *Так* воля становится не только претерпеванием, но и действием, меняющим сами обстоятельства.

Сказанное — азы философии «праксиса». Важно понять, что это — и азы политики. А потому политика возможна лишь как игра свободных и разумных волей друг с другом, в которых взаимное насилие всегда присутствует необходимо *как условие* свободы и нравственного самоопределения людей. И эта игра предотвращает узурпацию Разума какой-либо одной стороной, ибо разум — всегда нечто оспариваемое в этой игре и в то же время формируемое ею. «Объективный разум» ситуации (признанные сторонами правила, нормы, принципы

<sup>21</sup> См. Гегель, Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3.

общежития) — всегда временный исход игры, никогда не совпадающий полностью с замыслами какой-либо из участвующих в игре сторон. Если в истории есть свобода и даже местами и временами бывает демократия, то это происходит только потому, что присутствующий в истории и демократии разум формируется не вполне разумно, т. е. не в соответствии с разумными планами каких-либо участников политики, которые, осуществившись они полностью, дали бы (и нередко давали) узурпацию.

Конечно, бывают очень тяжелые условия игры и самоопределения воля, вызванные огромным неравенством ресурсов, которые стороны используют друг против друга. Такая ресурсная асимметрия и называется угнетением, являющимся специфическим и неприемлемым для угнетенной стороны видом политического насилия. Но нам важно сейчас подчеркнуть другое. Непревращения философского вопроса «что есть свободная и разумная воля?» в политический вопрос «кто и как определяет, что есть свободная и разумная воля?» порождается узурпацией кем-то Разума, т. е. прекращением политической игры взаимных насилий. С этим кончается политика и начинается то страшное безмолвие угнетенных, которое равносильно их низвержению в «природу» и низведению их, действительно, к положению *тел*.

2. Неудовлетворенность «физическим» определением насилия нередко приводит к тому, что его узость пытаются преодолеть предельно широкой, воистину всеохватывающей трактовкой насилия. Так, насилие может определяться в качестве «любой силы, примененной к индивиду или группе и вынуждающей их соглашаться или действовать вопреки воле этого индивида или группы»<sup>22</sup>. Другая редакция той же всеохватности гласит: «Насилие... — это все то, что препятствует людям удовлетворять их фундаментальные потребности...»<sup>23</sup>.

Главное различие между этими определениями в том, что в центре первого находится свободная воля (индивида или группы), а вто-

<sup>22</sup> Sibley, M. Q. The Problem of Coercion // The Ethical Dimension of Political Life: Essays in Honor of John H. Hallowell. Ed. F. Canovan. Durham (N. C.): Duke University Press, 1983, p. 173 (курсив мой. — Б. К.). Автор тут же специально поясняет то, что его определение направлено против сведения насилия к действию физической силы и стремится охватить весь спектр «социальных давлений».

<sup>23</sup> George, S. Preface // Salmi, J. Violence and Democratic Society. L.: Zed Books, 1993, p. X.

рого — фундаментальные потребности. Присмотримся внимательнее к каждому из них.

Земное тяготение препятствует мне парить в пространстве подобно космонавтам, покинувшим пределы Земли, даже если я очень этого хочу. Устройство органов дыхания, равно как и некоторые другие особенности человеческого тела, принуждают меня отказаться от жизни под водой, даже если это является моей заветной мечтой. В обоих случаях я вынужден соглашаться на что-то и действовать как-то вопреки моим желаниям и воле. Означает ли это, что я подвергся насилию со стороны массы Земного шара в первом случае и анатомии собственного организма — во втором?

Наверное, признать все это насилием было бы равнозначно утрате всякого смысла понятия «насилие», хотя ничто в приведенном определении *логически* не препятствует такому признанию. Что еще важнее — в данном определении понятие насилия утрачивает свой *критический потенциал*. Оно ставит на одну доску естественное принуждение, заставляющее меня отказаться от исполнения абсурдных желаний (или социальное принуждение, подавляющее преступные вожеления), и предосудительное насилие, вынуждающее меня, скажем, отказаться говорить правду под угрозой расправы над моей семьей.

Кардинальный недостаток первого из рассматриваемых определений заключается в том, что оно берет насилие как *факт* — вместо того чтобы понять его как *нравственную интерпретацию*. С насилием как фактом соотносится трактовка свободной воли тоже в качестве факта. Она полагается наличествующей (поэтому противодействие воле уже изображается насилием), тогда как в действительности эта воля может оказаться не свободной, а абсурдной или преступной и потому в принципе не осуществимой или заслуживающей подавления. В то же время противодействие воле трактуется как *факт* насилия, хотя в действительности противодействовать может природная сила, вообще не подлежащая этическим оценкам, или же нравственная сила, действие которой не может быть квалифицировано как насилие (без утраты смысла и в особенности, повторю, критического потенциала этого понятия).

Такое полагание фактичности на обеих сторонах отношения насилия сообщает ему всеохватность совершенно подобно тому, как это происходит с кантовским противопоставлением гетерономии и автономии как наиболее универсальной формулировкой проблемы насилия (любая гетерономия всегда насилует автономию, которой *поэтому* и есть место только в трансцендентном). Но именно по этой



причине рассматриваемое определение насилия бессмысленно и совершенно не пригодно для понимания дел людей. Его всеохватность, как и кантовская универсальность, достигается за счет отказа от того, что единственно может дать осмысленное и в то же время нравственно критическое понимание насилия, а именно рассмотрение его *в перспективах* тех (каждого из тех), кто в это отношение вовлечен «эмпирически». Можно сказать (хотя это тоже будет неполноценно общая формулировка), что *насилие – это и есть конфликт перспектив*, т. е. противоречиво интерпретирующих друг друга волю. «Насилие, – как точно выразился один американский исследователь, – будь оно направленным или рассеянным, не есть „социальный факт“ или „культурный опыт“ – пока ему не придано соответствующее значение рассматривающими его субъектами»<sup>24</sup>.

Второе из приведенных определений выглядит противоположным первому, упирая на «имманентное» (фундаментальные потребности) в отличие от «трансцендентного» (автономной воли). Делает ли это его приемлемым?

«Фундаментальные потребности» – с точки зрения их *исторической фиктивности* – ничем не лучше «автономной воли». Можно, конечно, абстрактно сказать, что потребность в жилье, к примеру, фундаментальна для человека вообще. Однако если мою потребность в жилье удовлетворят самым идеальным по меркам каменного века образом, то я, несомненно, сочту это вопиющим актом насилия над моей «фундаментальной потребностью». Возможно, окажись неандерталец или даже сегодняшний папуас Новой Гвинеи в моей благоустроенной (по моим понятиям) квартире, он ощутит то же самое в отношении *его* «фундаментальной потребности».

Непригодность «фундаментальных потребностей» для понимания насилия состоит не в том, что их, так сказать, нет, а в их трактовке в качестве «объективных сущностей» человеческой жизни, не зависящих опять же от их интерпретаций теми, кто эти потребности испытывает и удовлетворяет – или мешает их удовлетворять. Если мы признаем, что «фундаментальные потребности» – такой же культурно-исторический продукт интерпретаций *и* их конфликтов в конкретных контекстах времени и пространства, т. е. продукт той самой политической игры взаимных насилий, о которой мы рассуждали ранее, то данное определение насилия совершенно ничего нового

<sup>24</sup> Warren, K. B. Introduction: Revealing Conflicts Across Cultures and Disciplines // The Violence Within: Cultural and Political Opposition in Divided Nations. Boulder (CO): Westview Press, 1993, p. 8.

и полезного нам не даст. Более того, оно окажется тавтологией: поставим в нем на место «фундаментальных потребностей» то, что мы только что о них сказали, и получим — «насилие есть все, что препятствует людям удовлетворять желания, сформированные насилием (историей конфликтов и насилий)».

Попутно отметим следующее. Логическая и теоретическая невозможность определить насилие через его соотношение и с «трансцендентной свободой», и с «имманентными константами» человеческого существования, чем в основном и занималась классическая политическая философия, заставила такого автора, как Мишель Фуко, вообще отказаться от использования этого понятия. Оно было без остатка растворено в лишенной какого-либо нормативного измерения концепции власти (как «дисциплинирования» и «нормализации») <sup>25</sup>. Многие исследователи, в том числе отечественные, обращали на данное обстоятельство должное внимание <sup>26</sup>, хотя не увязывали его явным образом с тем «банкротством» самого понятия насилия в классической политической философии, которое и побудило Фуко предпринять этот шаг. Насколько он продуктивен — особый разговор.

Однако на этом злоключения рассматриваемого определения насилия не заканчиваются. Представим себе узника совести (без кавычек), который объявляет голодовку в знак протеста против беззакония. Против его «фундаментальнейшей потребности» в питании совершается очевидное насилие. Или представим себе группу потерпевших бедствие и ждущих спасения, большинство которых, видя истощение их скудных запасов, решают резко сократить ежедневные пайки каждого, чтобы, пусть ценой недоедания, растянуть имеющееся у них продовольствие на больший срок. Если меньшинство против этого решения и настаивает на том, чтобы их «фундаментальные потребности» удовлетворялись в полном объеме, то должны ли мы рассматривать отказ пойти им навстречу в качестве насилия?

<sup>25</sup> Как выражается Фуко, «каждое человеческое отношение является в определенной степени властным отношением. Мы движемся в мире неизменно стратегических отношений. Каждое властное отношение само по себе не является ни хорошим, ни плохим, но оно есть *факт*, всегда включающий опасность». Foucault, M. *Social Security* // Michel Foucault: Politics, Philosophy, Culture. Interviews and Other Writings, 1977–1984. Ed. L. D. Kritzman. L.—N. Y.: Routledge, 1988, p. 168 (курсив мой. — Б. К.).

<sup>26</sup> См. Кравченко, И. И. Введение в исследование политики (философские аспекты). М.: Институт философии РАН, 1998, с. 108–109.

Оба решения, узника совести и большинства потерпевших бедствие, есть высокие проявления *свободы воли* против «диктата» природы (в первом примере — и против диктата политических насильников). Они есть обнаружения, действительно, фундаментальных потребностей этих людей в нравственном образе жизни, хотя эти потребности и подавляют другие — природного порядка. Для понимания такого *конфликта потребностей* и присущей ему динамики свободы — несвободы рассматриваемое определение насилия ничего не может дать вследствие своего *натурализма*, т. е. почти эксплицитного сведения «фундаментальных потребностей» к «физике» человека. В этом плане оно столь же и по той же причине *безнравственно*, как и рассмотренное в первом пункте «физическое» определение насилия.

3. Рассмотренные до сих пор попытки определить насилие — при всех их концептуальных и даже логических изъянах — тем не менее стремились соответствовать другому правилу логики: определение должно строиться по принципу *genus proximum* и *differentia specifica*. Иными словами, необходимо указать ближайший вид предметов, к которому относится тот, который мы определяем, и его специфические отличия от видовых «сородичей». Этот принцип соблюдался, когда нам говорили, к примеру, что насилие — это физическое воздействие (или неудовлетворенность «фундаментальных потребностей»), специфика которого в том, что оно выражает непризнание «инаковости» (или возникает из-за подавления этих потребностей устройством общежития).

Поскольку структура определения насилия была таковой, т. е. строилась на соотнесении его с чем-то, непосредственно морали не принадлежащим (воздействием, неудовлетворенностью...), постольку складывалось впечатление, будто это определение несет какое-то свое особенное содержание, а не просто повторяет то, что уже дано в морали. Это особенное содержание насилия, отличное от морали и противоположное ей, придавало свойство *предметности* паре «Насилие — Разум», предметности, которую можно полезным образом изучить и изучение которой способно обогатить саму этико-политическую теорию. Другими словами, определение насилия согласно правилу *genus proximum* и *differentia specifica* придавало теоретическую *серьезность* разговору о насилии и обещало *значительность* этических и политических выводов, которые из него могут последовать.

Мы, как я надеюсь, уже убедились в том, что эта серьезность оказалась надуманной, а обещания значительности — ложными. Сомнительность определений насилия предыдущих двух типов породила

соблазн замкнуть эти определения *прямо* на мораль, устраняя те *опосредования* связи между нею и насилием (в виде понятий воздействия, неудовлетворенности и т. д.), которые считались «повинными» в возникших трудностях, но одновременно придавали этой связи предметность, достойную внимания теории. В результате получились совсем простые определения. Что такое насилие? Это нарушение заповедей Декалога (особенно первых трех), отвечает американский философ Бернард Герт<sup>27</sup>. Это «не санкционированное законом использование силы», пишет в своей ставшей своего рода классикой статье другой американский философ Роберт Пол Волф<sup>28</sup>.

В отношении подобных определений можно было ограничиться кратким замечанием, что они безупречны, поскольку абсолютно бесспорны. Насилие не обладает ничем, чего бы не было в морали. Оно лишь придает этому обратный знак. Но ведь и в морали самой по себе нет никакого содержания. (Откуда же ему взяться? Ведь сама по себе мораль — лишь форма мысли. Какое может быть содержание в «золотом правиле», откуда оно не применено к чему-то, что от него не зависит и ему противостоит *как материя?*). Тот же Герт очень логично переходит от своего определения насилия как нарушения правил морали к определению морали как тех правил, которые защищают от зла насилия (указ. соч., с. 619). Я думаю, не вполне справедливы те авторы, которые, имея в виду подобные определения насилия, пишут, что они являются «паразитическими» по отношению к морали или праву<sup>29</sup> (причем такой «паразитизм» отнюдь не обязательно осуждается). «Паразитировать» в *таком* отношении морали и насилия ни одному из них невозможно, ибо оба бесплотны, и поживиться им чем-либо друг у друга просто нельзя.

Отметить, вероятно, следует еще то, что из этих бесплотных взаимоотношений морали и насилия не может проистекать та динамика, которая присуща, к примеру, фихтевской паре «я — не-я». Ведь у Фихте они как дух и материя качественно различны и уж чем-чем, а бесплотностью отнюдь не страдают. Сторонники рассматриваемого определения насилия тоже рано или поздно должны прийти к его «материализации», ибо в противном случае им просто не о чем было говорить (ведь ничего не то что теоретически серьезного, а просто нового из этого определения вывести нельзя!).

<sup>27</sup> См. Gert, B. Justifying Violence // The Journal of Philosophy, 1969, vol. LXVI, no. 19, p. 616.

<sup>28</sup> Wolff, R. P. On Violence // The Journal of Philosophy, 1969, vol. LXVI, no. 19, p. 606.

<sup>29</sup> См. Pogge, T. Coercion and Violence // Justice, Law, and Violence..., p. 67.

«Материализация» означает представление насилия и морали как противостоящих *сил*. В случае морали она превращается в Законное Насилие. Было бы утомительным пересказывать бесконечные и очень логичные издевательства анархистов над этим, с позволения сказать, понятием (остроумный образец их можно найти в той же работе Волфа, которую я процитировал чуть выше). Но суть их проста и ясна: либо это насилие — законное, т. е. совпадает с законом, но тогда оно не может быть насилием, определяемым как нарушение закона, либо оно все же — насилие как противоречие закону, но в таком случае нелепо говорить о его законности.

Но интереснее другое — во *что* «материализуется» насилие? Оно не может «материализоваться» в Незаконное Насилие, ибо оно именно так и определялось *до* своей «материализации» в чистом соотношении со столь же не «материализованной» моралью. В соотношении с «материализованной» моралью как Законным Насилием оно должно также обрести *новое качество*. Какое?

Здесь начинается Великая фигура умолчания любой рассуждающей о насилии морали. Вернее, она дает заведомо нелогичный и прямо-таки *обманный* ответ о том, что в «материализованном» насилии ничего не меняется по сравнению с его бесплотным состоянием, что будто бы оно и остается Незаконным Насилием. Но мы-то знаем, что закон превращения — «материализации», уже осуществивший превращение морали, должен *аналогичным образом* проявить себя и по отношению к насилию. И оно, действительно, превращается — в Насильственный Закон. Другое имя этому — революция. Именно она снимает с того, что было лишь насилием, проклятие тех, кто узурпировал мораль, «материализовав» ее в виде Законного Насилия. Теперь это последнее становится лишь (контрреволюционным) насилием, тогда как то, что было насилием, превращается в новый Закон.

Но здесь нам нужна осторожность, чтобы избежать того *идеализма* революционного сознания, который оно неизменно проявляет, становясь действующим сознанием. Каждая серьезная революция видит себя последней, т. е. окончательно устанавливающей «Царство Разума» (если бы она не видела себя такой, ей не хватило бы энергии сделать то, что она *может* сделать). Но никакая революция не в состоянии принести полное и законченное освобождение, в котором восставшее и победившее насилие совпало бы с Разумом «как таковым». Любая революция порождает свою структуру господства, возможно, более приемлемую для современников или их большинства, чем предыдущая (хотя случается и наоборот), но не более того. Следовательно, восставшее насилие, проходя стадию Насильственного Закона,

уже недиалектически *окостеневают* в новое Законное Насилие. Если не начинается сопротивление ему и новый раунд насилия, то наступает очередной «конец истории».

4. Бессодержательность рассмотренного определения насилия как перевернутого зеркального отражения морали и его полная непригодность для исследования реальной человеческой жизни подвигла некоторых теоретиков к тому, чтобы попытаться наполнить «насилие» более конкретным *культурным* содержанием. Насилие стало пониматься в качестве явления определенных культур, уже в силу этого несущее на себе отпечаток присущих им символов, правил, кодов коммуникации и т.д. Уже по этой причине насилие перестало выглядеть абсолютной противоположностью Разуму, т.е. Неразумием. Оно оказалось причастным Разуму, вобрав в себя значительную часть его культурного содержания (символов, кодов коммуникации, даже институциональных форм), но сделало это *конфликтным образом*. Неудивительно, что наиболее активными разработчиками такой трактовки насилия оказались антропологи, философы и социологи культуры, а также те политические ученые, профессиональная специализация которых не позволяла им парить в заоблачных высях «моральной философии», а принуждала объяснять *ratio* конкретных форм и явлений насилия.

Пожалуй, общим знаменателем определений насилия этого типа можно считать то, что оно рассматривается как сообщение, как то, что некоторым образом *говорит*<sup>30</sup>. Нужно сразу подчеркнуть: именно это отличает данный подход от того классического *рационалистического* понимания насилия, которое столь афористически было представлено Ханной Арендт — «насилие — это действия без аргументации и речи и без расчета следствий...»<sup>31</sup>. Именно такая рационалистическая трактовка насилия позволяла представить его как фиксированную противоположность Разуму (у самой Арендт — «власти»), даже если он понимался не в качестве «трансцендентного» морального разума в духе кантовской теории, а «экзистенциально» — как «коммуникативный разум» (у Арендт). В «культурных» определениях насилия как способа коммуникации эта противоположность упразднялась.

Несомненным, на мой взгляд, достоинством таких определений является категориальное разведение насилия как символического

<sup>30</sup> Насилие — «отличное коммуникативное средство», пишет Дэвид Ричс. Riches, D. The Phenomenon of Violence..., p. 12.

<sup>31</sup> Arendt, H. On Violence..., p. 64.

и культурного акта, с одной стороны, и явления физической деструкции, возможно, *сопровожающей* его, — с другой. В некоторых случаях такое разведение подчеркивается тем, что статусом этического и политического понятия наделяется «принуждение», отражающее «смысловую игру» вовлеченных в данное отношение сторон, тогда как за «насилием» закрепляется философски малоинтересное значение «технических» средств и методов, используемых в такой «игре» против жертвы<sup>32</sup>. Поясним сказанное примером.

В чем смысл террористического акта, и кто его подлинные объекты? Ясно, что смысл его — не нанести физический урон (вплоть до убийства) его непосредственным жертвам, и не они — объекты такого акта. Смысл — некоторое сообщение (требование), которое доносится до тех, кто обычно пребывает в полнейшей физической безопасности, но от кого ожидается соответствующая, т. е. осмысленная, *понимающая* реакция на это сообщение — будь то правительство или какие-то его органы или широкая общественность (обычно сообщение доносится до первого посредством реакции второй). Именно поэтому террор сейчас все более становится явлением СМИ и без СМИ вообще был бы невозможен.

Но то же самое в решающей степени можно сказать и о такой крайней форме насилия, как война. Я не имею в виду только такую откровенно «телевизионную» войну, какой является англо-американская интервенция в Ирак 2003 года, смысл которой по сути столь же мало исчерпывается прямым воздействием на Ирак, как и террористического акта — воздействием на захваченных заложников. Я говорю почти о любой войне, которая ставит противнику *условия* — будь то даже полная капитуляция, тем самым в конечном счете имея цель «образумить» его. Чисто физическое устранение жертв — будь то геноцид индейцев в США, устроенный нацистами Холокост или те нашествия кочевников прошлых веков, которые расчищали под пастбища окультуренные оседлыми народами территории — не имеют смысла послания кому-либо (хотя он может быть вложен в эти явления *другими* — потомками или наблюдающими их современниками, подобно тому как в нашествии Атиллы христиане увидели «бич божий», что вряд ли входило в его собственный замысел). В таких событиях нет постановки условий и нет ожидания реакции на них от объектов воздействия. В этом смысле они — не насилие, а деструкция, подобная той, которая происходит в природе. Поэтому они и порождают у остаю-

<sup>32</sup> См. Geuss, R. *History and Illusion in Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, p. 21; O'Neill, O. *Op. cit.*, p. 172.

щегося культурным человечества совершенно специфический ужас, не сопоставимый ни с чем, что может вызвать самая кровавая, но обладающая понятным культурным смыслом война.

Настороженность в отношении этого подхода к пониманию насилия (или принуждения) возникает тогда, когда мы замечаем, что собственно *определений* насилия он не дает. В некоторых случаях его сторонники признают это открыто (я приводил примеры таких суждений в начале статьи). В других случаях пытаются выйти из затруднения путем перечисления признаков или «элементов» насилия, нередко весьма эклектично подобранных<sup>33</sup>, что никак не равносильно формулировке определения.

Положение еще более осложняется в результате того, что насилие перестает отождествляться только с тем, что «препятствует» и «подавляет». Напротив, за насилием признается творческая способность. Все, что нарушает статус-кво, что принуждает людей делать нечто *новое*, к чему они не были готовы в их прежнем состоянии, есть в известном смысле «насилие» над ними. В этой перспективе становится явным, что самая невинная, как казалось бы, фраза «заставить думать» несет в себе очевидный заряд насилия. Ведь что-то принуждает нас *потрудиться* в чем-то переосмыслить себя или окружающий мир (в действительности эти два переосмысления едва ли полностью разделимы), а труд всегда есть бремя, по своему определению предполагающее некий элемент недобровольности. Можно очень логично, как это делает Теодор Адорно в его интерпретации духа и смысла гегелевской философии, выстроить уравнение «мысль = труд = насилие»<sup>34</sup>. А можно — вслед за Людвигом Витгенштейном и Робертом Нозиком — прийти к выводу о том, что *любая* логически строгая (осо-

<sup>33</sup> Так, авторы одной из новейших работ, выполненных в русле рассматриваемого подхода, перечисляют в ряду характерных «элементов» насилия злой умысел насильника в отношении жертвы, подчинение ее «агрессору» в качестве цели насильственного действия, роль угрозы в структуре символической коммуникации, а вместе с этим — не вполне логично, на мой взгляд — применение *физической силы*, «законность» которого спорна с противоположных точек зрения сторон насильственного действия. Этот перечень завершается следующей формулировкой: «Насилие — это всегда по своей природе двусмысленная интеракция». См. Abbink, J. Preface: Violation and Violence as Cultural Phenomena // Meanings of Violence: A Cross-Cultural Perspective. Ed. G. Aijmer and J. Abbink. Oxford: Berg, 2000, p. XI–XII.

<sup>34</sup> См. Adorno, T. Aspects of Hegel's Philosophy // Adorno, T. Hegel: Three Studies. Tr. S. W. Nicholson. Cambridge (MA): MIT Press, 1993, p. 21.



бенно — философская) аргументация имеет насильственный характер. Ведь она принуждает нас принять ту точку зрения, которой мы не только противостояли до начала дискуссии, но которой, возможно, противится все наше «экзистенциальное» нутро, подавляемое логической силой разума<sup>35</sup>. Необычайно яркие примеры такого противостояния и такого «экзистенциального» неприятия дают многие беседы Сократа с его оппонентами в более ранних платоновских диалогах (что и позволяет некоторым комментаторам говорить о систематическом насилии Сократа над собеседниками<sup>36</sup>).

Как *обобщенно* представить все эти сопряжения насилия с мыслью и трудом (а не только с репрессиями и преступлениями)? Видимо, только так, как это делает выдающийся французский философ Поль Рикер в его формуле «история есть насилие». Коли так, и коли мы не хотим больше моралистически рассуждать о ненасилии как об императиве и «содержании» трансцендентного Разума, то нам придется принять и обратную сторону этой формулы: ненасилие есть требование «конца истории»<sup>37</sup>.

Мы еще вернемся к значению этого требования в философии Рикера, а пока отметим следующее. Если «история есть насилие», то это означает невозможность определения насилия как специфического исторического акта, отличного от других исторических актов. Ведь

<sup>35</sup> См. Wittgenstein, L. W. *Remarks on the Foundations of Mathematics*. Tr. G. E. M. Anscombe. Oxford: Basil Blackwell, 1964, p. 193; Nozick, R. *Philosophical Explanations*. Cambridge (MA): Harvard University Press, 1981, p. 4. В свете этого, кстати, и нужно оценивать степень серьезности рассуждений Хабермаса о «ненасильственной коммуникации», в которой признается исключительно сила «лучшего аргумента», и всех этических и политических выводов, вытекающих у него из данной концепции, о чем мы подробно рассуждали во второй части книги.

<sup>36</sup> Блестящий анализ этого аспекта сократических диалогов см. Irwin, T. H. *Coercion and Objectivity in Plato's Dialectic // Socrates: Critical Assessments*. Vol. II. Ed. W. J. Prior. L. — N. Y.: Routledge, 1996.

<sup>37</sup> Ricoeur, P. *History and Truth*. Tr. C. A. Kelbley. Evanston (IL): Northwestern University Press, 1965, p. 228. Примечательно, что, как показывает Рикер, это означает принятие Марксовой концепции «классовой борьбы» в качестве описания универсальной логики истории, даже если не соглашаться с тем, каким «эмпирическим» содержанием Маркс и его последователи наполняют это описание (к примеру, как борьбы определенным образом понятых пролетариата и буржуазии, ведущей или долженствующей привести к определенным последствиям). См. указ соч., с. 226.

определить значит *ограничить*. Ограничить насилие в рамках истории оказывается невозможным. Его можно ограничить лишь по отношению к природе, где, как мы уже говорили, есть внекультурная и внеисторическая деструкция, но нет «насилия как истории» (у самого Рикера формула «история есть насилие» конвертируется в «террор становится историей»). Здесь мы получаем самое фундаментальное объяснение того, почему рассматриваемый «культурный» подход к насилию оказывается не в состоянии дать определение насилия. Равным образом мы понимаем, почему подмена такого определения любым перечнем признаков или «элементов» насилия (типа того, который был воспроизведен в сноске 36), оказывается несостоятельной: такой перечень, сколь бы широк он ни был, всегда относится к какой-то специфической группе явлений насилия, тогда как оно само «покрывает» всю совокупность явлений истории.

Чисто логически можно сказать, что этот четвертый тип концепций насилия сталкивается с той же трудностью, что и рассмотренный выше второй тип. Это – трудность, рожденная «всеохватностью» концепций насилия и неспособностью указать его *differentia specificis*. Но содержательно концепции второго и четвертого типов не имеют между собою почти ничего общего. Логический изъян первых был вызван их стремлением опереться в определении насилия на некие внеисторические константы, трансцендентные или имманентные (автономию воли или «фундаментальные потребности»). Тот же логический изъян последних вызван прямо противоположным – радикально историцистской трактовкой насилия. Речь идет даже не столько о его релятивизации (что характерно скорее для антропологов, чем для философов, работающих в русле «культурного» подхода), сколько об утрате «точки отсчета» и стандарта, относительно которых насилие можно было бы опознать, отличить от других исторических актов и явлений и благодаря этому – определить. Вероятно, трактовка насилия Эммануэлем Левинасом, отождествившим его с любым действием, которое осуществляется без нашего эксплицитного «сотрудничества» в «каждом его (действия) пункте», вследствие чего насилием оказывается любая причинность, страсть и даже вдохновение<sup>38</sup>, можно считать экстравагантной крайностью. Но эта крайность есть доведение до конца того понимания насилия, который характерен для рассматриваемого подхода в целом.

<sup>38</sup> См. Levinas, E. *Difficult Freedom: Essays on Judaism*. Tr. S. Hand. L.: Athlone Press, 1990, p. 6, 16.

Однако вернемся к рикеровскому пониманию ненасилия как «конца истории», ибо это может помочь нам в дальнейшем исследовании.

В этом понимании нет ничего эсхатологического, мистического и тем более «трансцендентного». Ненасилие трактуется как этическая установка реальных деятелей истории, которая реализуется (и формируется) целиком в лоне истории и потому неизбежно насильственным образом. Но это — установка на то, чтобы «отменить» ту историческую каузальность, которая действовала «до сих пор» и которая привела, в том числе, к появлению и существованию конкретного явления насилия, вызвавшего деятельное сопротивление носителей установки на ненасилие. Поскольку политическое действие, вдохновляемое такой установкой, оказывается успешным, и объект борьбы и производимое им насилие устраняются, можно сказать, что такое действие «прерывает» логику истории, какой она конкретно была «до сих пор». Так актуализирует ценности, которым в действительности место только «после» истории. «Прерывание» логики истории и есть свобода, т. е. единственно возможный способ ее прихода в реальный исторический мир — через сопротивление его неподатливой, а нередко и «свинцовой» тяжести, вместо воспарения от нее в безвоздушное пространство трансцендентного.

Вместе с тем действие, руководимое ненасилием — уже вследствие неопределенности, непредсказуемости его результатов — «размыкает» историю, устраняет детерминированность будущего прошлым, в котором воплотилась «отменяемая» историческая каузальность. Только это и сохраняет историю в качестве истории — как творчества и качественного обновления политики и культуры — и предотвращает ее дегенерацию в эволюцию как детерминированный процесс количественного увеличения-уменьшения одного и того же в качественном отношении социального «вещества». Таким образом, ненасилие как «конец истории» оказывается необходимым для самого сохранения истории.

Отметим попутно, что то же самое, но переставляя знаки, можно сказать о демократии. Она широко понимается как форма ненасильственного разрешения или регулирования тех конфликтов, которые в противном случае разрешались бы насилем. Но без насильственного (не обязательно вооруженного) сопротивления окостенению демократии как суммы процедур и технологий она сама вырождается в форму воспроизводства статус-кво, *своими* методами глушащая те голоса недовольства, которые могут потревожить ее самодовольное спокойствие. Именно поэтому один из отцов-основателей США Томас Джефферсон когда-то писал: «Какая страна в прошлом существо-

вала хотя бы полтора века без восстания? И какая страна может уберечь свои свободы, если ее правителям время от времени не напоминают, что народ сохраняет дух сопротивления? Пусть люди возьмут оружие... Что значит потеря нескольких жизней в масштабе одного-двух веков? Дерево свободы должно подпитываться время от времени кровью патриотов и тиранов. Это — его естественное удобрение»<sup>39</sup>.

Но само «прерывание» исторической каузальности не может быть чем-либо иным, кроме насильственного акта, направленного против насилия, и в то же время выковывывающего новую цепочку исторической каузальности, которая вновь скреплена насилием. Осознание этого обстоятельства может вызвать консервативно-благоразумное неприятие революции и «прогресса» вообще, поскольку последний всякий раз осуществляет насилие над имеющимся в данный момент статус-кво. Историческая «игра» предстает не стоящей свеч, коли одно насилие может смениться лишь другим. Или же осознание неустранимости насилия может вызвать ту усталость и ту «левую» разочарованность в борьбе, которые столь сочно выразил Фуко: «Нет постепенного прогресса человечества, идущего от одного сражения к другому, пока оно не достигнет универсальной взаимности [аллюзия к гегелевской диалектике раба и господина. — Б. К.], в которой закон, наконец-то, заменит войну; человечество вводит каждое из своих насилий в систему правил и таким образом переходит от одного вида господства к другому»<sup>40</sup>.

Действительно, пока не проведено *этическое* различие между разными видами насилия, не говоря уже об отличении политического насилия от любовных страстей или поэтического вдохновения, любая освободительная борьба предстанет, по Шекспиру, «историей, рассказанной идиотом...» Но как провести такое различие? До тех пор пока мы остаемся на уровне формулы «история есть насилие», сделать это невозможно.

<sup>39</sup> Jefferson, T. Letter to William Stevens Smith, November 13, 1787 // The Papers of Thomas Jefferson. Vol. 12. Ed. J. P. Boyd. Princeton (N. J.): Princeton University Press, 1955, p. 356–357. Очень показательны и поучительны то, как при всем пиетете к отцам-основателям современная *апологетическая* «демократическая теория» пытается найти смысл в этих словах Джефферсона. См. Le Vine, V. T. Violence and the Paradox of Democratic Renewal: A Preliminary Assessment // The Democratic Experience and Political Violence. Ed. D. C. Rapoport, et al. L.: Frank Cass, 2001.

<sup>40</sup> Foucault, M. Nietzsche, Genealogy, History // The Foucault Reader. Ed. P. Rabinow. N. Y.: Pantheon Books, 1984, p. 85.

5. У Фуко сведение истории к смене одной формы господства другой — это то, что и делает невозможным проведение этических различий между разными видами насилия. Да, он готов описывать никогда не кончающуюся игру власти и контрвласти, но не готов наделять ее каким-либо этическим значением, т. е. показать то, чем контрвласть «лучше» власти (или наоборот) и почему нам, его читателям, следует принять сторону той или другой. Именно поэтому Фуко не оперирует понятиями не только ненасилия, но и насилия. Именно поэтому власть у него — в этически бессмысленной игре с контрвластью — «течет» по капиллярам социальных тел подобно природному процессу<sup>41</sup>. Иначе и быть не может, ибо «автор» у Фуко «умер».

Представление истории как череды форм господства явным образом направлено против гегелевско-марксистского обоснования этического различия между разными видами насилия, строящегося на идее исторического прогресса. Гегельянцы и марксисты готовы оправдать насилие со стороны той исторической силы, как бы она ни понималась, которая способна «продвинуть» общество на более высокую ступень развития<sup>42</sup>. Мы не будем обсуждать сейчас разные — до противоположности — понимания критериев прогресса. Нас больше занимает другой вопрос: действительно ли (какое-то) прогрессистское представление об истории необходимо для того, чтобы обосновать этические различия между видами насилия? Не являются ли такие представления не только «избыточными» для этой цели, но и опасными в нравственном отношении — вследствие их доступно-

<sup>41</sup> Комментаторы справедливо отмечают, что у Фуко и власть, и контрвласть не допускают никаких нормативных оценок, поскольку напрочь лишены нормативной составляющей, и потому нравственно бессмысленны. По существу, они допускают не этико-политическое, а лишь, так сказать, физикалистское описание согласно принципу «действие — противодействие» (см. Neocleous, M. *Administering Civil Society: Towards a Theory of State Power*. Basingstoke — L.: Macmillan, 1996, p. 79). Иного и не дано, коли сам Фуко говорит: «Ведут борьбу для того, чтобы победить, а не потому, что это справедливо». Согласно данной формуле он и рассматривает сопротивление рабочего класса власти имущим (см. Foucault, M. *Human Nature: Justice versus Power // Reflexive Waters: The Basic Concepts of Mankind*. Ed. F. Elders. L.: Souvenir, 1974, p. 85).

<sup>42</sup> Аргументацию, более философски искусственную, чем в «советском марксизме» или марксизме II Интернационала, но в сущности воспроизводящую ту же логику, можно найти, к примеру, у Герберта Маркузе. См. Marcuse, H. *Ethics and Revolution // Ethics and Society: Original Essays on Contemporary Moral Problems*. Ed. R. de George. Garden City (N. Y.): Anchor Books, 1966, p. 133–147.

сти всяческим мерзавцам, стремящимся вещать от имени «объективных» законов истории и совести человечества и превращать их в дешевую индульгенцию для себя.

Примечательно следующее. Я взял рассуждение об истории как череде форм господства из того эссе Фуко, которое представляет собой своего рода развернутый комментарий к Ницше. Совершенно ясно, что многие ключевые темы Фуко — от «смерти автора» до неустранимости господства и отождествления социальной жизни с непрекращающейся войной — являются «переработанными» заимствованиями у Ницше. Но между Ницше и Фуко в плане понимания насилия есть кардинальное различие, которое французский философ то ли не замечает, то ли замалчивает. Оно состоит в том, что Ницше, которому всяческие идеи прогресса столь же чужды, как и Фуко, все же находит основания для оправдания и даже экзальтированного восхваления одних видов насилия и осуждения других. В этом смысле (и только в этом!) насилие у него *этически дифференцируется*. Как это делается?

По Ницше, как известно, «чернь», включая Сократа, отточившего «кинжал диалектики», успешно воевала с аристократией (духа), нанеся ей в конце концов *поражение*<sup>43</sup>. Либеральное общество во всех его проявлениях — от господствующей кантианско-утилитаристской морали и (в качестве ее оборотной стороны) нигилизма до парламентаризма, машинного производства и национально-государственного устройства Европы — и есть материализация этой победы. Против этого рутинного, анонимного, механического, измельчившего человека мира должны подняться «мы — имморалисты». Такое восстание, конечно, будет насилием и разрушением (в грандиозных масштабах «большой политики»), и приведет оно к новой форме господства («моя философия направлена в сторону иерархии», а не индивидуализма, подчеркивал Ницше<sup>44</sup>). Но это насилие и это господство — *во благо*, причем в смысле восстановления не только здоровой *животности* человека, с брутально-зоологическими метафорами которой Ницше особенно часто играет в «Воле к власти», но и, между прочим, «высшего вида *морали*». Он сохраняется именно «нами» («имморалистами» и «критиками») — теми, кому приходится «подстрели-

<sup>43</sup> Именно это Ницше именует победоносным восстанием рабов в морали. См. Ницше, Ф. К генеалогии морали // Ницше, Ф. Сочинения в 2-х томах. Т. 2. М.: Мысль, 1990, с. 422.

<sup>44</sup> Ницше, Ф. Воля к власти // Ницше, Ф. Сочинения в 3-х томах. Т. 1. М.: REFL-book, 1994, с. 121.

вать» мораль, чтобы она *жила* (подобно тому как подстреливают монархов террористы, тем самым оживляющие монархию)<sup>45</sup>.

Как можно *этико-политически* резюмировать ницшеанскую дифференциацию видов насилия — того, который осуществляется господствующей «чернью», и другого, к которому Ницше призывает «нас», характеризуемых в качестве «иммoralистов», «безродных», «критиков», «активных нигилистов» или как-то иначе? Причем такое резюмирование должно — *в противовес мысли Фуко* — отвечать установке Ницше на «оправдание истории»<sup>46</sup>.

В чем главная миссия «нас, иммoralистов» и в чем оправдание «нашего» насилия? По словам Заратустры, они — в том, что мы «из себя» создаем новые ценности как цели для человека. «Мы» делаем это в том мире и *против* того мира, который утратил их со «смертью Бога», стер их до пруденциальных пошлостей «презренных последних человек», населяющих либеральное общество и своей жалкой *удовлетворенностью*, своей неспособностью к творчеству и самопониманию представляющих «плен воли». «Мы» впервые *создаем* добро и зло после того, как выяснилось, что у них нет непреходящих значений, и «мы» несем *освобождение* воли из «плена»<sup>47</sup>.

В этом суть дела и в этом — отличие Ницше от Фуко. «Иммoralисты» Ницше в первую очередь — творцы, *авторы* новых ценностей. У Фуко же «автор» (а вместе с ним и творчество) «основательно умер», как выразился Ницше о *Боге*, т. е. о строе будто бы непреходящей нравственности, а отнюдь не о творцах. И их насилие — в отличие от бессмысленных проявлений контрвласти у Фуко — есть именно освобождение. Оно наделяет насилие смыслом, точнее, делает его собственно насилием.

Конечно, об этическом значении насилия у Ницше можно говорить только в том специфическом и ограниченном смысле, какой мы только что выявили. Этот смысл — восстановление «высшего человека» (можно сказать — высших творческих начал в человеке), подавлен-

<sup>45</sup> Эти формулировки и их развертывание Ницше см. Ницше, Ф. Сочинения в 2-х томах. Т. 2, с. 320–321, 561; Ницше, Ф. Утренняя заря. Минск—М.: Харвест—АСТ, 2000, с. 7 и др.

<sup>46</sup> См. Ницше, Ф. Воля к власти..., с. 70 (курсив мой. — Б. К.).

<sup>47</sup> См. Ницше, Ф. Так говорил Заратустра // Сочинения в 2-х томах. Т. 2, с. 19, 83, 101, 141 и др. В «Воле к власти» Ницше прямо призывает «иммoralистов» смотреть на себя как на «творцов ценностей» в мире, редуцированном к функциям питания и усвоения пищи, к реагированию на среду обитания. См. Ницше, Ф. Воля к власти, с. 43, 70.

ного пошлой удовлетворенностью «средних и низесредних типов», господство которых над «высшим человеком» представляется Ницше (в либеральном обществе) даже чем-то неизбежным<sup>48</sup>. В более широком и принятом смысле этика предполагает нравственное отношение к *другому* и прежде всего — такое отношение, в рамках которого Другой выступает *свободным* существом. Такого отношения к другим, противостоящим «нам», у Ницше нет. Грядущее «общество иерархии», между прочим, вовсе не предполагает, по Ницше, систематической жестокости по отношению к подчиненным. Более того, он пишет даже о естественном для господ «добродушии» по отношению к ним. Но то — добродушие *презрения*<sup>49</sup>. В качестве такового оно не имеет ничего общего с полаганием свободы Другого, а потому — согласно общепринятым критериям — может быть оценено скорее *эстетически* (как красота духа господ), чем *этически* (как нравственная взаимность).

Точнее сказать так. Между господами и рабами у Ницше нет генерирующей культуру и этику борьбы, взаимного обусловливания в ней их этической и культурной «идентичностей» — всего того, что было *главным* в диалектике господства и рабства Гегеля, насквозь проникнутой насилием, более того — *ужасом* насилия, но вместе с тем обладающей глубочайшим *этическим* содержанием. Аристократы духа у Ницше самодостаточны и в этом — совершенны. Ницше предельно точно передает эту мысль: они *не борются*, а просто («естественно») исходят из «так хочу, а вас пусть черт возьмет!»<sup>50</sup>.

Итак, мы имеем у Ницше этически значимое различие видов насилия, в основе которого лежат критерии «авторства» и освобождения. При этом под «авторством» мы договорились понимать творческую способность созидать (ценности, цели, *историю* в самом широком смысле), *неудовлетворенную*, а потому протестующую и бунтующую против гнета *удовлетворенности* статус-кво и требующую освобождения от этого гнета, т. е. освобождения от *насилия*.

Действительно, в каждой исторической ситуации, совершенно независимо от того, как эти ситуации выстраиваются на «лестнице» прогресса и выстраиваются ли вообще, мы можем различить такую оппозицию удовлетворенности — неудовлетворенности, которая в то же время является оппозицией господства и рабства. Мы можем также различным образом отнестись к силам, являющимся сторонами этой оппозиции. Этически осмысленным основанием того, с какой из сто-

<sup>48</sup> См. Ницше, Ф. Воля к власти, с. 324.

<sup>49</sup> См. Ницше, Ф. Утренняя заря, с. 867 и др.

<sup>50</sup> Ницше, Ф. Воля к власти, с. 151.



рон этой оппозиции отождествить себя, окажется наше признание или непризнание творческого созидательного начала в качестве определяющей характеристики самого способа быть человеком, угнетение которой *не должно* терпеть. Ницше отчетливо отождествляет себя со стороной неудовлетворенности. В таком отождествлении нет ни грана логики витальности — вопреки всей его риторике на сей счет (ибо такая логика привела бы его к поддержке «черни», доказавшей *превосходство своей витальности* уже фактом триумфа над «аристократами духа»), но есть не признаваемая им самим *этическая* подоплека.

Однако, вновь повторю это, если «авторство»<sup>51</sup> и освобождение — необходимые составляющие полноценного этического различения между видами и проявлениями насилия, то сами по себе они еще не достаточны для него. Это и показала «эстетизация» данного вопроса у Ницше. Нужно, чтобы «авторство» и освобождение нашли себе место и на противоположной стороне отношения насилия — на той, *против которой* оно применяется. Только при этом условии мы можем этически отличить насилие «неудовлетворенных», восстанавливающее «высшего человека» и во вчерашних угнетателях, от насилия «удовлетворенных», сохраняющего статус-кво. Как можно концептуализировать насилие и различие между его видами и проявлениями с учетом этого этического условия?

Обратимся к произведению другого автора, также испытывавшего мощное влияние Ницше (наряду с влиянием Маркса и Анри Бергсона) — «Размышлениям о насилии» Жоржа Сореля, написавшего, пожалуй, самую знаменитую в XX веке книгу по данной теме.

В философско-методологическом плане главный тезис Сореля заключается в том, что насилие *в действительности* исполняет функции морали, которые сама она реализовать не в состоянии<sup>52</sup>. Чему,

<sup>51</sup> В контексте политики «авторство» не нужно понимать сугобо метафорически, как некий троп «философской поэзии», мало говорящий о том, что происходит в «реальной жизни». Используя несложные приемы перевода, «авторство» можно представить и социологически. К примеру, когда известный политический социолог Адам Пжеворский пишет о том, что классовая борьба в начале является борьбой за само существование *организованного* класса, чтобы затем стать борьбой между организованными классами, он по существу языком своей дисциплины рассуждает о том, как и благодаря чему в определенном историческом контексте становится возможным «авторство». См. Wright, E. O. *Class, Crisis, and the State*. L.: Verso, 1979, p. 101.

<sup>52</sup> Как пишет Сорель в имеющей ключевое философское значение для всей его книги главе «Этическая ценность насилия», «...зададимся вопросом, не спо-

в самом деле, учит мораль? Тому, чтобы поддерживать *человеческое достоинство* в себе и в других. Поддержка и защита его как практическое *социальное отношение* и есть Справедливость. Что может быть реальной *движущей силой* такой поддержки и защиты, учитывая то, что этой силе приходится противостоять колоссальной мощи не только наших «внутренних» эгоистических побуждений, но и давлению всей «внешней» среды? Ведь она *навязывает* нам конформистское примирение с бесконечными несправедливостями повседневной жизни и автоматическим попранием достоинства человека ключевыми институтами современного общества, начиная с рынка и государства (они инструментализируют человека, который для них — только средство, идет ли речь о средстве функционирования капитала или о средстве служения — обслуживания государства).

«Внутренние» убеждения человека, остающегося одиночкой, т. е. его «внутренний голос», ассоциируемый с моралью как таковой, слишком слабы в качестве движущей силы, способной противостоять собственному эгоизму и давлению среды. Убеждения, обладающие достаточной силой для этого, могут быть только «плодом участия человека в той или иной войне», но никак не его «уединенных» размышлений или сугубо индивидуального воспитания (см. указ. соч., с. 126). Динамика коллективной жизни, обусловленная конфликтом и обладающая собственной формирующей человека логикой, приходит у Сореля на место кантовского трансцендентного «практического разума» в качестве источника морали, но морали действующей и действительной, а не созерцательной.

Чем в действительности оборачивается эта действенная и действующая мораль? Конечно, насилием. Оно отвергает ту «механическую систему» современного буржуазного и демократического общества (понимая под «демократией» процедуры «представительства» и партийно-парламентского управления обществом), которая своим «автоматизмом» инструментализирует человека и лишает его достоинства. Происходит насилие над «механической системой» (см. указ. соч., с. 92). Такое насилие есть практическая мораль не только в *негативном смысле* отвержения, говоря кантовским языком, гетерономии, но и в очень важном *позитивном смысле*: оно есть реализация авто-

собно ли было бы пролетарское насилие достигнуть тех результатов, которых напрасно было бы требовать от каких-либо средств, проникнутых мягкосердечием». Вся данная глава, как, впрочем, и остальные части книги — развернутый утвердительный ответ на этот вопрос. Сорель, Ж. Размышления о насилии. Пер. В. М. Фриче. М.: изд-во «Польза», 1907, с. 123.

номии как действия в логике «свободной причинности». Ведь насилие опрокидывает детерминирующую силу «механической системы» и выражает *спонтанность* свободного действия, движимого убеждением относительно достоинства человека и справедливости.

Идеальную модель такого действия синдикалист Сорель видит во «всеобщей пролетарской стачке». У нее, разумеется, всегда есть материальные, так сказать, эгоистические причины, обусловленные положением рабочего класса в современной системе производства (в этой части своих рассуждений Сорель предстает «марксистом»). Но такого рода причины Сорелю, строго говоря, не особенно интересны. Важно лишь то, чтобы были какие-то причины, инициирующие конфликт, который в дальнейшем приобретает собственную логику, ведущую к описанному выше спонтанному действию. Мы оставим без рассмотрения сорелевское описание «всеобщей стачки» как идеальной модели такого действия и сосредоточимся на интересующем нас вопросе об этическом значении насилия.

Это значение вполне очевидно, как мы уже отметили, на той стороне отношения насилия, которая к нему прибегает и его развязывает, т. е. на стороне пролетариата. Восстание против «механической системы», подавляющей субъектность как творческую способность свободного воления, превращает пролетариат в субъект, в того самого «автора» общественной жизни, о котором мы рассуждали в связи с Ницше. В более глубоком смысле Сорель и определяет пролетариат как «авторскую» силу истории, по отношению к чему его «экономическое» определение в качестве класса, занимающего определенную позицию в капиталистической системе производства, выступает не только неполным, но и «снимаемым» в дальнейшем развитии сорелевской концепции *начальным* определением.

Равным образом понятийно «насилие» определяется в качестве действия, восстанавливающего субъектность, а отнюдь не как любое подавляющее, принуждающее или разрушительное применение силы. Такое понимание насилия выражается в том, что оно неразрывно связывается с действием субъекта, «автора» истории, тогда как противодействие (творческому) насилию, сохраняющее «механистичность» статус-кво, передается понятием «силы». «Сила» — просто выход некой энергии, будь то объекта физической природы или «механической системы», как таковой — свободный от этических характеристик. Противопоставление «насилия» и «силы» получает здесь значение противоположности между «этическим» и «внеэтическим». Соответственно, действие пролетариата — «насилие», контрдействие буржуазии — проявление «силы» (см. указ. соч., с. 92, 97 и др.).

Однако сказав все это, мы никуда не продвинулись дальше *односторонней* этики «авторского» действия Ницше, которая оборачивается лишь эстетизацией «наильника». Но в том-то и дело, что Сорель продвигает этику насилия дальше. У него получается так, что становление пролетарита субъектом вынуждает и *буржуазию превращаться в субъект*. Ведь пока «механическая система» находится в режиме автоматического воспроизводства, объективирована и буржуазия. Она тоже целиком находится в подчинении у «гетерономной» причинности механизмов рынка и государственной власти и в этом смысле так же лишена человеческого достоинства, как и пролетариат. Хотя для нее такое подчинение и лишенность имеют значение удовлетворенности, тогда как для пролетариата — неудовлетворенности. Необходимость противодействовать выступлению пролетариата вырывает буржуазию из рутины и автоматизма «механической системы», заставляет действовать нестандартно, принуждает *иметь волю и производить* обстоятельства жизни вместо того, чтобы следовать им.

В этом смысле Сорель дает сильнейшую формулировку пролетарского насилия как того, что «возвращает хозяев к их роли *производителей*» (какую они играли в период великих революций, заложивших основы современного мира). Более того, достоинство пролетарского насилия видится *и* в том, что оно способно «вдохнуть в буржуазию некоторую долю ее прежней энергии», и именно это обозначается буквально как его «*великая цель*» (указ. соч., с. 27, 32. Курсив мой. — Б. К.).

Эти рассуждения Сореля о *двустороннем* этическом эффекте насилия необычайно многозначительны. Рассмотрим лишь те выводы из них, которые наиболее интересны для нас и которые мы отчасти находим в его книге, а отчасти сделаем сами.

*Первое.* Строго говоря, этическим эффектом обладает не победа над противником, а борьба с ним, такая, которая превращает в «высших человек» обоих борцов. Победа — по мере ее институционализации — восстанавливает в том или ином виде «гетерономию» «механической системы». Этическое значение победы — отраженное. Оно — след, оставленный в ней этикой борьбы. Сорель нередко упрекали в том, что он в отличие от его оппонентов — марксистов II Интернационала — не имел почти ничего сказать об устройстве «будущего общества». Сорель довольно убедительно отвечал на это в духе демократической «критики экспертного знания», что спонтанность, каковой является описываемая им борьба, не может быть уложена в формы «научного» предсказания, по своей природе опирающегося на действие «механической», а не «свободной» причинности. Думаю,

не менее важной причиной его молчания о «будущем» была этическая невозможность для теоретика синдикализма описать обратное превращение этики борьбы в «механическую систему». Способом молчать о будущем и был его радикальный анархизм — мечтательная экстраполяция этики борьбы «по ту сторону» победы, в неопределенное будущее. Этим «грешна» любая теория «отмирания государства», включая марксистскую.

*Второе.* У Сореля насилие — в противоположность представлениям о нем тех, кто отождествляет его с применением физической силы (см. рассмотренный нами первый тип определений насилия) — есть не отрицание признания достоинства Другого, а наоборот — само это признание. Вызов насилия бросают тем, кто может на него ответить *с честью*. В этом, как мы видели, «великая цель» пролетарского насилия, по Сорелю. Поэтому сорелевское насилие не имеет ничего общего со сметанием противника «как класса» на «мусорную свалку истории», пользуясь печально известным по советской практике выражением. По Сорелю, такое сметание может быть понято только как катастрофическая неудача достичь «великую цель» — вновь превратить в людей чести буржуа, т. е. тех, кто стал «презренными последними человеками».

*Третье.* Ясно, что применение насилия само по себе есть отказ руководствоваться «общепризнанной» кантианско-утилитаристской моралью. Означает ли это, как напишет в 1938 году Лев Троцкий, что есть «наша» мораль, а есть — «их», что у каждого класса имеется собственная мораль, и весь вопрос заключается только в том, кто кому навяжет свою мораль<sup>53</sup>? Мне кажется, Сорель с легкостью принял бы крамольную для «кафедральной этики» формулировку Троцкого о том, что «мораль есть функция классово-борьбы», но отверг бы представление о «нашей» и «их» морали.

Дело в том, что мораль — *одна*. Это — мораль достоинства человека как спонтанно (свободно) действующего субъекта истории. По Сорелю, пролетариат утверждает эту мораль для себя в той же мере, в какой пробуждает (или надеется пробудить) ее у своего противника. Насилие, таким образом, есть не противоборство разных видов морали, а борьба за *общую мораль* против общей для обеих сторон аморальности «механической системы» (хотя, как говорилось, эта аморальность воспринимается одной из них с удовлетворением, другой — с возмущением). Разница между Троцким и Сорелем именно в том,

<sup>53</sup> См. Троцкий, Л. Д. Их мораль и наша // <http://magister.msk.ru/library/trotsky/trotm436.htm>

что у первого этика борьбы является односторонней, т. е. она присутствует только на стороне пролетариата (этически борьба возвышает только его, и только его возвышение имеет значение), тогда как у второго она предстает двусторонней. То же самое можно передать иначе. Для Троцкого мораль — «служебный и преходящий продукт классовой борьбы» (см. указ. соч.). Для Сореля она (как мораль достоинства человека) — самоцель.

*Четвертое.* Сореля часто обвиняли в «культе насилия». Если под этим подразумевается упоение разрушительным действием силы, то в отношении него такое обвинение — вопиющая и, думается, сознательная ложь. Она очевидна каждому хоть немного внимательному читателю его книги, который, конечно же, не может пройти мимо прямого разъяснения автором смысла «доктрины насилия»: она призвана объяснить рабочим, что для их борьбы «совершенно не представляется необходимым, чтобы значительно развита была жестокость и чтобы кровь лилась ручьями» (указ. соч., с. 100).

Но теоретически интереснее другое. Если насилие — все же не обнаружение животной витальности (подобно нашествию Агиллы или походам ранних викингов), а этико-политическое явление, то у него не может не быть *внутренних* границ, которые оно кладет само себе, а не вследствие сопротивления своего объекта. У него должны быть такие границы уже в силу его природы как разумного явления, поскольку разум вообще может существовать, лишь отличая себя от неразумия и тем самым ограничивая себя. Каковы же границы насилия при понимании этики борьбы как односторонней и двусторонней, точнее, какие принципы в том и в другом случаях определяют такие границы?

Для уяснения этого вновь сравним концепции Троцкого и Сореля. Для первого это — вопрос о том, *какие средства* допустимы в классовой борьбе. После достаточно банального высказывания о том, что «борьба на жизнь и смерть немыслима без военной хитрости», Троцкий пишет: «Допустимы и обязательны те и только те средства... которые сплачивают революционный пролетариат, наполняют его душу непримиримой враждой к угнетению, научают презирать официальную мораль и ее демократических подголосков, пропитывают его сознанием собственной исторической миссии, повышают его мужество и самоотверженность в борьбе. Именно из этого вытекает, что не все средства позволены». За этим следует эффектный выпад в сторону сталинизма, т. е. пример вождизма как «недопустимого средства», применение которого подрывает самосознание пролетариата в качестве *самодетельной* исторической силы (указ. соч.).

Таким образом, селекция Троцким «допустимых средств» проводит границу насилия. Но она полностью соответствует односторонней этике борьбы, выражающей тот убийственный и, как показывает история, самоубийственный классовый эгоизм, который может быть умерен лишь ницшеанским эстетическим добродушным презрением к противнику. К противнику, согласно Троцкому, оправдано применить самые чудовищные средства подавления, *если* они не подрывают боеспособность пролетариата. Но что понимать под «боеспособностью»? Входит ли в нее уверенность в нравственной правоте своего дела, которая — по определению — возможна лишь тогда, когда оно понимается в качестве *общего дела человечества*, а не служения собственному эгоизму? Противоречие односторонней этики борьбы, не замеченное Троцким, приводит к тому ее слиянию с «вопросами революционной стратегии и тактики» (указ. соч.), которое делает их «стратегией и тактикой» исторического поражения. Трагическая судьба большевизма — наглядное тому свидетельство<sup>54</sup>.

<sup>54</sup> Этику насилия Троцкого, даже *принимая* его отвержение «общечеловеческой», «абсолютистской» морали, можно критиковать с иных позиций, чем те, с которых критиковал ее я. С точки зрения прагматизма это показал Джон Дьюи. Для американского философа проблема заключается *не* в оправдании средств целью (иного оправдания, согласно прагматизму, они не могут иметь), а в «абсолютистской», нерелективной увязке Троцким цели, каковой является освобождение, со средством, понимаемым как классовая борьба. С точки зрения Дьюи, дефект рассуждений Троцкого состоит, во-первых, в том, что он не показал вариативность связи освобождения со средствами его достижения, лишь одним из которых (в зависимости от характера ситуации) может быть классовая борьба, тем паче — те ее формы, которые описаны Троцким. Во-вторых, имеет место непонимание *взаимозависимости* цели и средств: цель заставляет искать подходящие средства, но в зависимости от того, какие из них имеются в наличии, происходит корректировка цели как ориентира действий. См. Dewey, J. Means and Ends: Their Interdependence, and Leon Trotsky's Essay on «Their Morals and Ours» // Dewey, J. The Political Writings. Ed. D. Morris and I. Shapiro. Indianapolis: Hackett Publishing Co, 1993, p. 230–233. Как таковой подход Дьюи к пониманию связи целей и средств вполне оправдан. Но применение его в полемике с Троцким, выражающееся в интерпретации классовой борьбы лишь как одного из возможных средств политики, резко снижает степень остроты и значимости дискуссии. Чтобы не девальвировать ее этический смысл, нам следует понимать под «классовой борьбой» не специфически марксистское ее описание, тем более — не конкретное описание ее Троцким, а конфликтную, «агональную» (от греческого слова, обозначающего борьбу) природу любой политики вообще.

Сорель тоже ограничивает насилие: оно «может быть опасно для нравственности, если переходить известную границу» (указ. соч., с. 99). Что делает эту границу «известной»? Все то, что было сказано ранее о «великой цели» субъектного возрождения на обеих сторонах отношения насилия. Ведь само оно есть, в конце концов, «вмешательство *разумной* воли в действия... механических причин» (указ. соч., с. 92. Курсив мой. — *Б. К.*). Разумная воля, чтобы не отрицать себя, не должна переходить через границу, отделяющую ее от неразумия. Применение всех тех методов и средств насилия, которые могут воспрепятствовать обретению буржуазией свойств спонтанно действующего субъекта, не допустимы.

Да, такая формулировка принципа ограничения насилия не содержит точных и неизменных предписаний относительно того, что можно, а что нельзя делать, и уж совершенно ясно, что она не исключает априори физического насилия. На все вопросы можно ответить лишь в контексте конкретной ситуации. Это кажется слишком ненадежным ограничением насилия? Это смущает отсутствием гарантий от его чрезмерности? Это слишком туманно? Но в истории вообще нет гарантий, и единственной надеждой, что насилие все же будет эффективно ограничено является сама разумность воли, его применяющей. Или разум способен справиться с конкретной ситуацией, в которой ему приходится действовать, и тогда насилие останется подконтрольным, или он бежит от нее в моралистическую болтовню о неизменно-абсолютных «разрешено-запрещено», и тогда насилие превратится в ничем не обузданную чистую деструкцию. С осознанием этой дилеммы Сорель и работает с проблемой насилия.

В заключение попытаемся подытожить ответ на поставленный в самом начале вопрос: почему получается так, что политическая философия вроде бы постоянно говорит о насилии и в то же время (как считают многие, в том числе сами политические философы) все никак не может сказать о нем что-то дельное, во всяком случае — создать его развитую теорию?

Если проделанная нами работа может дать какой-то внятный вывод, то он состоит в том, что оппозиция Разум — Насилие — это не выдумка моралистов, хотя моралисты могут превратить ее в ту выдумку, которую мы рассмотрели, разбирая третий тип определений насилия. Разум, понятый в смысле гегелевского «объективного духа», т. е. как рациональная организация жизни людей в обществе, есть *подавление* насилия — преступлений, незаконных вождедений, необоснованных притязаний, словом, хаоса, который несет необузданная стихия частных эгоизмов. Философия как артикуляция Разума



способна дать (с той или иной степенью достоверности) теорию его развития и строения, т. е. того, *как* происходит подавление насилия. Но в этой *теории подавления* насилие всегда будет лишь чем-то вытесняемым, предполагаемым и в то же время ускользающим.

Жак Деррида придумал очень удачное выражение, чтобы уловить этот феномен — «конституирующее Другое». Без подавляемого насилия само существование Разума не оправдано и не понятно, и в этом смысле Разум зависит от насилия и конституируется им. Но Разум может существовать только так, что насилие оказывается его Другим, находящимся «по ту сторону» от него. Хотя «по ту сторону» означает не разграниченную рядоположенность, а скорее обратную сторону или изнанку. Если же посмотреть на взаимоотношение Разума и его Другого в его динамике, т. е. в истории, то нам понадобится иной образ — что-то вроде петли Мебиуса, двигаясь по которому Разум и Другое будут меняться местами, чередуясь в плане положений «вверху-внизу». Но в истории к тому же будет еще меняться и их содержание.

Однако всякий раз Другое, т. е. насилие, будет чем-то вытесняемым и ускользающим относительно того, что в данный момент «вверху», и потому оказывающимся Разумом. Говорить — не только посредством философской артикуляции, но через право, устройство экономики, легальную политику и т. д. — может только Разум. В этом смысле Ханна Арендт права, обозначая насилие как молчание, как действие силы без слов. Ее книга о насилии — тоже не о насилии, а о том, как насилие разрушает то, что она отождествляет с политикой. В этом смысле Арендт строго воспроизводит модальность репрезентации насилия всей классической философией: оно обозревается не само по себе, а через «косвенные» признаки его присутствия в другом — в политике ли, как у нее самой, в праве ли (в форме «неправа»), как у Гегеля в «Философии права», или в чем-то другом. Так и современная физика «обозревает» неуловимый электрон по признакам его прохождения через действительно наблюдаемые объекты.

Но все же возможно ли как-то иметь с насилием дело «напрямую», как-то теоретически ухватить его? То, что с достойной постмодернизма неопределенностью называется «постмодернизмом», кажется, только этим и занимается. Способом достичь улавливания насилия выступает деконструкция самого Разума (под какими бы наименованиями он не выступал в тех или иных версиях постмодернизма). Таким образом удастся, конечно, открыть всеприсутствие насилия и его конституирующую роль в отношении всего — от языка до любого общественного института, но эффект вытеснения и ускользания

остаётся и даже, так сказать, удваивается. Не только насилие оказывается «трансцендентным» по отношению ко всему актуально существующему, но и ранее обозримый и теоретически описываемый Разум *как не-насилие* превращается из «сущности» всего лишь в «телос насилия»<sup>55</sup>. Последнее, впрочем, было ясно и до постмодернизма и даже неплохо описано в историзированных версиях связи Разума и Неразумия (будь то у Гегеля или Ницше).

Есть ли другие возможности уловить насилие?

Я полагаю, что да, и пятый тип определений насилия, пожалуй, свидетельствует об этом. Такая возможность открывается, когда Разум сопрягается не с ускользающим Насилием, а с покоящимся Господством. Такое сопряжение позволяет рассматривать Насилие, во-первых, в форме ложно претендующего на разумность Господства, что и делает эту форму доступной для критикующего ее Разума, во-вторых, в форме действия самого Разума против Господства, доступной Разуму в виде самопознания. Но такое сопряжение Разума и Господства никак не может быть осмыслено умозрительной философией, стремящейся стоять на «точке зрения вечности». Оно создается таким специфическим контекстом, как революции нового времени, и познается в форме герменевтики революций<sup>56</sup>. Абрис ее и дает Сорель. Умонастроения же правого или «лево-разочарованного» консерватизма, а также морализирующего либерализма, относящиеся к этим событиям как к музейным экспонатам, а не к живому в настоящем или *достойному жить* в настоящем прошлому, делают герменевтику революций невозможной. А без нее в очередной раз наступает «конец истории», названный или не названный так по имени. В условиях же такого «конца» насилие ускользает окончательно и обнаруживает себя только в совершенно дегенеративных формах террора и контртеррора, преступности низов и коррупции верхов.

<sup>55</sup> См. Деррида, Ж. Насилие и метафизика // Деррида, Ж. Письмо и различие. СПб.: Академический проект, 2000, с. 147, 161 и др.

<sup>56</sup> В этих рассуждениях я во многом опирался на критику хабермасовского «коммуникативного разума» и его отношения к действительности, которую развивает П. Коннертон. См. Connerton, P. *The Tragedy of Enlightenment: An Essay on the Frankfurt School*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980, p. 107 ff.