

К ПОНЯТИЮ ПОЛИТИЧЕСКОГО НАСИЛИЯ

Б.Г. Капустин

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

1. Насилие — не акциденция, но часть самой субстанции категории “политика”. Оно должно быть включено в определение таковой, поскольку “природой” политики является организующая общество власть. Отсюда следует, что значение насилия для политики никоим образом не сводимо к роли “средства”. Последняя вторична по отношению к принадлежности насилия к субстанции политики и производна от этой принадлежности. Иначе говоря, политика насильственна всегда, хотя формы насилия и цели его применения могут варьироваться в зависимости от политического контекста.

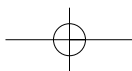
2. Присущее рационалистической традиции “застывшее” противопоставление разума и насилия — ложно. Формула “там, где правит разум (и в той мере, в какой он правит), нет места насилию — и наоборот” должна быть заменена другой: “способность осуществлять насилие (‘править’), конституируя нечто в качестве разума, одновременно устанавливает и его противоположность (неразумие, преступление, зло), насилие над которой представляется ‘разумным’”. Другими словами, граница между разумом и насилием сохраняется во всех случаях, но ее нужно понимать в смысле гегелевской “*переплетенности с иным*” [Гегель 1997: 106] и того взаимополагания, в котором обе стороны (и разум, и насилие) получают свою определенность.

3. Неустраняемая “переплетенность” с насилием и бесконечная смена форм такой “переплетенности” историоризируют и контекстуализируют разум (делают его разумом некой конкретной ситуации, эпохи, культуры, а не чем-то трансцендентным и вечным). Но это не равнозначно обесценению разума и низведению его к орудию насилия*. В каждой ситуации “материализация” разума, “переплетенного” с насилием, может быть оценена с точки зрения того, несет ли она освобождение от определяющих данный контекст видов угнетения и несправедливости, даже если неизбежной платой за это становится возникновение новых. Невозможность “царства чистого разума” (без насилия) не должна приводить к равнодушию и презрению к той борьбе разума с неразумием, на которую он оказывается способен “здесь и сейчас”.

4. Политика есть исторически конкретное отношение разума и насилия, и в этом смысле она представляет собой конфликт и никогда “окончательно” не разрешимое противоречие. Однако это противоречие заключается не в том, что разум оборачивается насилием и неотделим от насилия. Подобное противоречие присутствует лишь в *отвлеченной теории*, но не в структуре практики, в которой насилие — необходимый способ утверждения и самосохранения разума данного исторического типа (политического, космополитично-имперского, либерального и любого другого). На практике противоречие политики состоит в том, что *насилие господствующего разума* может порождать *разумное насилие сопротивления*. Именно это противоречие и “движет” обществом — во всяком случае пока история, а вместе с ней и политика, не регрессировала к эволюции и технологиям управления. “Разум и насилие” — лишь абстрактная, так сказать, стенографическая передача сущностного противоречия политики. Более адекватной его передачей является формула: “разумное насилие господства и разумное насилие сопротивления”.

КАПУСТИН Борис Гурьевич, доктор философских наук, профессор факультета политической науки Московской школы социальных и экономических наук, главный научный сотрудник ИФ РАН.

* Подобного взгляда, который отстаивали еще создатели “критической теории”, сегодня придерживаются многие постмодернисты [см., напр. Хоркхаймер, Адорно 1997].



5. Данная формула, помимо прочего, показывает, что насилие есть нормативное понятие, а не дескрипция неких, казалось бы, самоочевидных фактов. Конфликт “разумного насилия господства” и “разумного насилия сопротивления” — это, в первую очередь, спор о том, что есть, вернее, что *должно* считать разумом и, следовательно, что *должно* считать насилием. В противоположных перспективах господства и сопротивления разум и насилие получат разные определения, “истинность” которых 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* санкционируют победу одного из видов разума, “переплетенного” с соответствующим видом насилия, и эта победа оказывается представлена в качестве “защиты закона и порядка” как *таковых*, или “легитимного насилия”.

Приведенные постулаты — отнюдь не мои открытия. Часть их уже “устоялась”, по крайней мере в некоторых течениях общественной мысли, другие являются предметом дискуссии. Данное обстоятельство и обусловило избранный здесь метод изложения материала. Он состоит в последовательном и критическом рассмотрении важнейших (на мой взгляд) подходов к пониманию насилия в современной политико-философской литературе в поисках тех “рациональных зерен”, из которых может “вырасти” содержательно богатая концепция политического насилия, адекватная нашему “постисторическому миру”, захваченному глобальным смерчем террора-антитеррора.

* * *

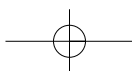
Прежде чем приступить к решению этой задачи, целесообразно сказать несколько слов о том понимании политического насилия, которое, похоже, утвердилось в основном русле этики и политологии (особенно отечественной). Не вдаваясь в детальный анализ соответствующей литературы, приведу лишь некоторые наиболее показательные для подобного понимания суждения.

С ПОЗИЦИЙ *теоретической этики* А.А.Гусейнов определяет насилие как “узурпацию свободной воли”. И поскольку для этики “свободная воля” есть (нравственно) разумное в человеке и в то же время “субстанция” морали, “насилие... не может быть вписано в пространство разума и морали”, а насилие становится содержательным определением добра и потому “синонимом этики” [Гусейнов 1992: 72; 1995: 9; 2003: 73].

Но чтобы была возможность узурпировать свободную волю, та должна, во-первых, сложиться, во-вторых, быть действительно свободной. Оставим в стороне вопрос о формировании свободной воли, которое в аспектах онто- и филогенеза может быть лишь принуждением (хотя бы “пастырским”), и обратимся к проблеме ее реализации, т.е. “самозаконодательства”. Дабы дать себе закон, требуется, как минимум, определить, кто есть “я” (или “мы”), а значит — отграничить “себя” (“нас”) от других, кому этот закон не дается. Самоопределяясь, мы устанавливаем “иных себе”.

Кто и по какому праву проводит эту границу? Думать, что она “самоочевидна” для всех и является продуктом столь же свободного “самозаконодательства” “иных”, нелепо по существу, ибо у “иных” — в отличие от “нас” — нет разума и потому они не могут самоопределяться и устанавливать (или даже признавать) такую границу. Ее создаем только “мы” против “них”.

Каков политический смысл данной границы? Отвечая на этот вопрос, полезно вспомнить о “естественном рабстве” и “естественной свободе” у Аристотеля или, чтобы не сводить дело к “языческому партикуляризму”, подумать о глубинном значении “универсального” “закона природы” в либерализме. Как *с этой точки зрения* отнестись к тому, кто “несправедливо” применяет силу? Согласно Локку, распростившийся “с разумом, который является законом, установленным между человеком и человеком... подлежит уничтожению со стороны того, против кого он применяет силу, как любой хищный зверь, опасный для существования человека” [Локк 1988: 369]. Но кто “распрострил-



ся” с разумом и стал “хищным зверем”? “Мы”, занимающиеся работоторговлей, колониальными захватами и т.п., или те, кто пытается противостоять этому и “нападает” 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” [Локк 1988: 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, 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 пространство ее *неоспоримого господства* (оспаривание такого господства и есть конфликт свободных волей, который может быть представлен в понятиях “узурпации”). Но это так лишь постольку, поскольку насилие конституирует само это пространство и образует его границы.

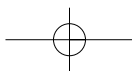
“Ненасилие” может выглядеть содержательным определением добра и быть “синонимом этики” лишь в рамках самой теоретической этики, своеобразие предмета которой и определяется абстрагированием от описанных выше условий реализации свободной воли. Если принять их во внимание, то ненасилие предстанет специфическим моментом и формой насилия (возможно, весьма желательной в некоторых обстоятельствах), но никак не равновесной и парной ему категорией.

Ненасилие как политическое понятие не равнозначно непротивлению. М.Ганди — в противовес Л.Толстому — потому и является политическим (в т.ч.) мыслителем, что он видел в ненасилии “моральный эквивалент войны” [Murphy 1971: 94]. *Добром* оно может быть исключительно в том случае, если *в состоянии* устранять существующие структуры насилия (угнетения, дискриминации и т.д.). Способность *пересиливать насилие* и отличает ненасилие от пособничества злу или маниловской мечтательности. Оно есть, как точно выразился Ганди, “война”, 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 [подробнее см. Капустин б.г.]*.

Разве не был, к примеру, насилием над англичанами организованный Ганди бойкот английских товаров? Ганди прекрасно понимал, что вследствие бойкота Ланкаширу (центру английского текстильного производства) “придется пережить некоторые потрясения” [Ганди 1969: 468]. Осознавал он и то, что эти “потрясения” в первую очередь затронут английских рабочих, а отнюдь не финансовую и бюрократическую элиту, угнетавшую Индию. Но недовольство невинных жертв — вполне приемлемое для ненасилия Ганди средство давления на власть имущих как главную мишень его “военных” действий. Возможно, с какой-то точки зрения подобное насилие гандистского ненасилия покажется “добром”. Но политическая философия — в отличие от теоретической этики — лишена привилегии уходить от вопроса о том, *чья* это точка зрения. А потому она и не может отождествить ненасилие с *добром вообще*.

ОПРЕДЕЛЯЯ НАСИЛИЕ с позиций *политологии*, А.В.Дмитриев и И.Ю.Залысин видят в нем “физическое принуждение, используемое как средство навязывания воли субъекта с целью овладения властью, прежде всего государст-

* “Эквивалентность” некоторых форм насилия морали — едва ли более парадоксальная идея, чем “легитимное насилие” как насилие, соответствующее разуму, противоположному насилию по определению.



венной, ее использования, распределения, защиты” [Дмитриев, Залысин 2000: 23-24]. При этом исследователи подчеркивают, что они стремились не придавать понятию насилия “непосредственно нормативный характер”, ибо “наличие ценностных компонентов в самом определении насилия мешает объективности научных исследований и дискуссий по данной проблеме”. Акцентирование “физики” рассматриваемого феномена вполне логично приводит их к отказу включать в политическое насилие угрозу силовых акций, поскольку угроза — явление духовного порядка, объектом воздействия которого выступает сознание людей [Дмитриев, Залысин 2000: 24-26].

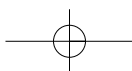
Итак, политическое насилие имеет объектом воздействие не сознание людей, а... Остается сказать “тела”, но останавливает нелепость подобного заключения. Неужели хоть одна война в истории (если мы отличаем войны от геноцида) велась ради убийства людей или нанесения им увечий, а не для того, чтобы посредством этого заставить *оставшихся в живых* принять некие условия? Но принятие условий, несомненно, — результат воздействия на сознание, т.е., говоря языком наших авторов, плод “духовного принуждения”. Вся политика, как и любая другая человеческая деятельность, 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*. Н.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” [Луман 2001: 97].

Оставим в стороне политические выводы, вытекающие из приведенного понимания насилия*, и приглядимся к попытке авторов добиться “объективности” за счет освобождения этого понятия от нормативной нагрузки. Дмитриев и Залысин характеризуют насилие как вид принуждения. Строгого определения “принуждения” у них я не нашел, однако они сочувственно цитируют тех исследователей, которые отождествляют его с “подавлением или принудительным ограничением свободы воли” [Дмитриев, Залысин 2000: 13]. Конечно, “свобода воли” не вполне идентична “свободной воле”, но примечательна близость этого введенного в корпус политологии определения тому, которое с позиций *теоретической этики* предложил 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”. То есть, общее понятие — “принуждение” — оказывается нормативным, а его разновидность — “насилие” — уже нет (во всяком случае, “непосредственно”).

Но самое удивительное происходит в отношениях между насилием и властью. Как уже говорилось, насилие трактуется авторами в качестве разновидности принуждения, выступающей средством захвата, защиты, распределения и т.д. власти. В то же время власть “в духе Вебера” характеризуется как способность навязывать свою волю вопреки сопротивлению других [Дмитриев, Залысин 2000: 17, 28]. Памятуя приведенное выше определение принуждения, мы можем сказать, что последнее и составляет сущность власти. Иными словами, логическая структура определений насилия и власти такова: насилие есть принуждение (как разновидность последнего), власть есть принуждение (как особое его проявление). Следовательно, насилие и власть имеют один и тот же предикат, принадлежат одной и той же “субстанции” и являются однородными понятиями. Но если так, то почему насилие изображается всего лишь акциденцией власти, с которой она связана случайно и внешним образом как с одним из

* Согласно этим выводам, к примеру, не может считаться насилием гитлеровский шантаж западных союзников накануне второй мировой войны, приведший к расчленению Чехословакии.



“средств”, существующим параллельно с другими, рассчитанными, “на добровольное подчинение объекта власти субъекту” [Дмитриев, Залысин 2000: 18]?

Очевидная неадекватность обоих рассмотренных выше подходов, теоретико-этического и политологического (в его объективистско-позитивистском понимании), и заставляет искать альтернативу им в сфере *политической философии*.

* * *

Обращение к политико-философской литературе о насилии также не может не вызывать чувства растерянности и недоумения. С одной стороны, о насилии — или о сопряженных, смежных с ним явлениях, таких как принуждение, угнетение, господство, диктат, беззаконие, противодействие, сопротивление и т.д., — пишут чуть ли не все, кто так или иначе касается политических и моральных вопросов. Беглые (и неполные) обозрения использования и интерпретаций этого понятия только крупнейшими теоретиками последних двух веков составляют пухлые тома [см., напр. Rule 1988]. И это неудивительно, ибо насилие выступает парной категорией 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.

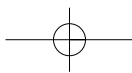
С другой стороны, в той же самой литературе — особенно в новейшей — рефреном проходят заявления о том, что политической теории почти нечего сказать о насилии и она должна оставить эту тему “техникам” политики [Arendt 1963: 9]*, что “насилие” вообще вряд ли относится к числу полезных понятий [Riches 1986: 2] и проблема его определения неразрешима [Stearns et al. 1992: 292], что философии насилие не интересно [O’Neil 1991: 179], что нет “общей теории насилия” и едва ли следует ждать ее появления [Muro-Ruiz 2002: 116], что проблема насилия давно “маргинализирована” в западной политической философии и прорыв к ее постижению потребует немалых усилий по “деконструкции” сложившихся философских конвенций [Bolsinger 2001: XII]. Перечень подобных суждений можно продолжать, кажется, до бесконечности.

Что все это значит? Почему “политическая философия не может заниматься насилием”, если она вводит его в определение своих центральных категорий, в частности государства [см., напр. Weber 1947: 155]? Откуда взялось представление о бесполезности понятия насилия, если только оно и способно дать ключ к происхождению Разума и Нравственного Порядка — ведь должны они были в истории из чего-то и как-то начаться? “Начало же, — как отмечал Г.-Г.Гадамер, — всегда происходит во мраке” [Gadamer 1979: 4], 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 десятки определений насилия. Тревогу вызывает скорее то, что их слишком и подозрительно много.

Чтобы уяснить степень обоснованности озадачивших нас мнений о неспособности политической философии не только справиться с проблемой насилия, но даже категориально сформулировать ее, приглядимся к определениям, наиболее типичным для современного дискурса или дискурсов (ибо в действительности их много) о насилии.

САМОЕ НЕЗАТЕЙЛИВОЕ и в то же время популярное понимание насилия — отождествление его с нежелательным *физическим воздействием*. Для примера воспользуемся формулировками английского философа Дж.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

* Слышать такое утверждение от Х.Арендт вдвойне странно, учитывая, что именно она написала одну из самых влиятельных в XX в. работ по насилию [см. Arendt 1970].



смерти. 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” [Keane 1996: 67].

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

Известно, что слово способно убивать. Человек может подвергнуться такому словесному оскорблению, что будет принужден к действиям, которые никогда бы не совершил по доброй воле, — от дуэли до самоубийства. В подобных случаях, не имея ни тени физического насилия, мы получаем примеры самого страшного принуждения воли. И это при том, что оскорбление само по себе есть отказ от “признания и уважения инаковости другого”, которое Кин почему-то связывает только с физическим воздействием.

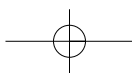
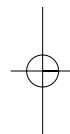
Кроме того, бывает “насилие” во благо*. Я могу силой воспрепятствовать своему нетрезвому приятелю сесть за руль автомобиля, стремясь предотвратить риск весьма вероятной аварии или ареста его полицией. Но есть ли это насилье? Если я в результате и оставляю на его теле синяки, то разве они говорят о том, что я не признаю и не уважаю его “инаковость” как человека? Или, точнее, так: я действительно не уважаю и подавляю его нетрезвую волю, по сути являющуюся произволом, чтобы он был в состоянии практиковать свою свободную волю не на больничной койке или в тюремной камере, а в тех жизненных обстоятельствах, которые его свободная воля выберет сама.

Приведенные примеры показывают, что определение насилия как нежелательного физического воздействия не обладает признаками ни необходимости, ни достаточности. Нежелательное физическое воздействие не есть необходимый признак насилия, и в то же время его недостаточно, чтобы отличить насилье от ненасиления. Иначе говоря, определение Кина таковым вообще не является.

Мне могут возразить: “Ваши примеры не вполне корректны. Что касается первого, то 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 нельзя считать насильем, ибо оно не создает абсолютного принуждения и оставляет свободу выбора. Во втором же случае имеет место подмена понятий. У Кина речь идет о принуждении (физическим воздействием) свободной воли. В вашем же примере противодействие оказывается нетрезвому, помутненность разума которого свидетельствует об отсутствии у него свободной разумной воли”.

На эти возражения можно ответить так. Физическое воздействие оставляет такую же свободу выбора, как и воздействие словом. В Риме говорили: “*Nemo ad praecise factum cogi potest*” (“Никого нельзя подчинить до конца”). Разве одни не молчат под пыткой, тогда как другие предают лишь при одной мысли о ней? Воздействие на человека никогда не бывает *прямодействием*. Оно всегда *опосредовано* разумом, переключающим стрелку поведения в ту или другую сторону. Предположение, будто физическое воздействие — в отличие от воздействия словом — способно детерминировать реакцию человека абсолютно, само по себе безнравственно, поскольку представляет человека не человеком, а подобием “собаки Павлова”.

* Я беру здесь слово “насилие” в кавычки, ибо то, о чем пойдет речь далее, будучи насильем по признакам физического порядка, 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 в соответствии с нравственными характеристиками рассматриваемого акта.



Я выдвину тезис, развить который обязуюсь в дальнейшем: *центральную характеристику насилия составляют столкновение и сохранение в его результате, хотя при измененной диспозиции, двух свобод — насильника и его жертвы*. Если второй свободы нет или она исчезла, то пропадает феномен насилия как предмет политической философии. Остаются лишь процессы и явления, которые описывает физика согласно законам взаимодействия *тел*. Другими словами, определение насилия как нежелательного физического воздействия (тем паче — с акцентом на его телесный характер) находится за рамками политической мысли.

Второе возражение справедливо в том отношении, что ставит в центр исследования насилия свободную и разумную волю. Но это скорее подтверждает, чем опровергает правомерность моего примера. Я потому и не считаю противодействие нетрезвому насилием, что оно не имеет своим объектом свободную и разумную волю, а значит — и не может ее угнетать. Выраженное в этом противодействии непризнание нетрезвого *субъектом* есть не отрицание его субъектности, но всего лишь констатация того, что в данной ситуации он таковым не является. Из этого соображения можно сделать три вывода, важных для наших последующих рассуждений.

Первый: нежелательное физическое воздействие есть одно из возможных средств принуждения свободной воли, место которому не в определении насилия, а в описаниях того, как оно практикуется в тех или иных случаях. *Второй:* наличествует ли насилие или нет, способна определить только свободная и разумная воля, *если она присутствует в данной ситуации* (если ее нет, то перед нами явление природы, а не культуры, даже когда его участники обладают антропологическими характеристиками “человека”). Иначе говоря, *насилие есть функция ситуации*, а не самостоятельная сущность. *Третий:* дабы предотвратить страшные политические импликации, которые может иметь передача ситуационного определения насилия “в ведение” свободной и разумной воли, философский вопрос “что есть свободная и разумная воля?” должен быть конвертирован в *политический* — “кто и как определяет, что есть свободная и разумная воля?”

Пример с противодействием попытке нетрезвого приятеля сесть за руль 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 семейным узам похоронить павшего брата, или Креон, запрещающий это делать по соображениям политической справедливости и ради стабильности полиса? Ведь брат Антигоны — враг отечества? Даже кровное родство Антигоны и Креонта не позволяет им сохранить общий строй повседневности как вместилища “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 Креонта — не политика, а Рок. Общего Разума нет. Он расколот, его части узурпированы противостоящими сторонами и превращены в самостоятельные разумы, которые непримиримо сталкиваются, но не *играют* друг с другом, не вымогают друг у друга 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 свободе” и

“субстанциальной нравственности” греков, подчеркивая вместе с тем необходимость “выхода” из них субъективного свободного духа [Гегель 1977: 245; 1990: 230 и сл.].

Ни у Антигоны, ни у Креонта нет самоопределяющейся свободной воли. Они — лишь воплощения Разума своей традиции и культуры, увь, *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 т.ч. перестраивая свое содержание. Но она не детерминируется ими, а воспринимает их 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 осознать, что это — и азы политики. А потому политика возможна лишь как игра свободных и разумных воль друг с другом, в которой взаимное насилие всегда присутствует *как условие* свободы и нравственного самоопределения людей. И эта игра предотвращает узурпацию Разума одной из сторон, ибо разум — всегда нечто оспариваемое в игре и вместе с тем формируемое ею. “Объективный разум” ситуации (признанные сторонами правила, нормы, принципы общежития) — всегда временный исход, никогда не совпадающий полностью с замыслами игроков. Если в истории есть свобода, а иногда — и демократия, то это происходит только потому, что присутствующий в истории разум формируется не вполне разумно, т.е. не в соответствии с разумными планами участников политики, которые, осуществившись они полностью, дали бы (и часто давали) узурпацию.

Конечно, бывают очень тяжелые условия игры и самоопределения воль, вызванные огромным неравенством ресурсов, находящихся в распоряжении игроков. Такая ресурсная асимметрия и называется угнетением, являющимся специфическим и неприемлемым для угнетенной стороны видом политического насилия. Но нам важно сейчас подчеркнуть другое. Отказ от превращения 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. приостановкой политической игры взаимных насилий. И тогда кончается политика и начинается то страшное безмолвие угнетенных, которое равносильно их низвержению в “природу” и низведению действительно к положению *тел*.

НЕУДОВЛЕТВОРЕННОСТЬ “физическим” определением насилия нередко приводит к тому, что его узость пытаются преодолеть предельно широкой, воистину всеохватывающей трактовкой. Так, насилие может определяться в качестве “любой силы, примененной к индивиду или группе и вынуждающей их соглашаться или действовать вопреки своей воле” (курсив мой. — *Б.К.*) [Sibley 1983: 173]. Другая версия всеохватывающей дефиниции: “Насилие... — это все то, что препятствует людям удовлетворять их фундаментальные потребности” [George 1993: X]. Главное различие между этими определениями в том, что в центре первого находится свободная воля (индивида или группы), а второго — фундаментальные потребности. Присмотримся внимательнее к каждому из них.

Земное тяготения препятствует мне парить в пространстве, даже если я очень того хочу. Устройство органов дыхания принуждает меня отказаться от жизни под водой, даже если это моя заветная мечта. В обоих случаях я вынужден соглашаться на что-то и действовать вопреки своим желаниям и воле. Означает ли это, что я подвергся насилию со стороны массы земного шара или анатомии собственного организма? Очевидно, что признание всего этого насилием лишает рассматриваемое понятие всякого смысла, хотя такое признание логически полностью вписывается в приведенное определение.

Что еще важнее — в данном определении понятие насилия утрачивает *критический потенциал*. Оно ставит на одну доску естественное принуждение, заставляющее отказаться от абсурдных желаний (или социальное принуждение, подавляющее преступные вожелания), и предосудительное насилие, вынуждающее человека, скажем, говорить заведомую ложь под угрозой расправы над его семьей.

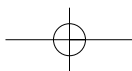
Кардинальный недостаток упомянутого определения заключается в том, что оно берет насилие как факт — вместо того, чтобы рассматривать его как *нравственную интерпретацию*. С насилием как фактом соотносится трактовка свободной воли тоже в качестве факта. Она полагается наличествующей, несмотря на то что на деле такая воля может оказаться не свободной, а абсурдной или преступной и, соответственно, 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 сила нравственная, действие которой неправомерно квалифицировать как насилие (без утраты смысла и в особенности, повторю, критического потенциала этого понятия).

Такое полагание фактичности на обеих сторонах отношения насилия сообщает ему всеохватность — подобно тому, как это происходит с кантовским противопоставлением гетерономии и автономии в качестве наиболее универсальной формулировки проблемы насилия (любая гетерономия всегда насилует автономию, которой *поэтому* и есть место лишь в трансцендентном). Но именно по этой причине приведенное определение бессмысленно и совершенно не пригодно для понимания дел людей. Его всеохватность, как и кантовская универсальность, достигается за счет отказа от того, что только и может дать осмысленное и вместе с тем нравственно критическое понимание насилия, — от рассмотрения его в перспективах тех (каждого из тех), кто в это отношение вовлечен “эмпирически”. Можно сказать (хотя это тоже будет чрезмерно обща формулировка), что *насилие 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” [Warren 1993: 8].

Второе из приведенных определений выглядит противоположным первому, поскольку выдвигает на первый план “имманентное” (“фундаментальные потребности”) в отличие от “трансцендентного” (“автономной воли”). Делает ли это его приемлемым?

“Фундаментальные потребности” — в плане их *исторической фиктивности* — ничем не лучше “автономной воли”. Конечно, с абстрактной точки зрения потребность, к примеру, в жилье можно назвать фундаментальной для человека вообще. Однако если мою потребность в жилье удовлетворят самым идеальным образом по меркам каменного века, то я, несомненно, сочту это вопиющим актом насилия над моей “фундаментальной потребностью”. Возможно, окажись неандерталец или даже сегодняшний папуас Новой Гвинеи в благоустроенной (на мой взгляд) городской квартире, его реакция будет аналогичной.

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. Если мы признаем, что “фундаментальные потребности” — такой же культурно-исторический продукт интерпретаций и их конфликтов в конкретных контекстах времени и пространства, т.е. той самой политической игры взаимных насилий, о которой шла речь выше, то данное определение насилия совершенно ничего нового и полезного нам не даст. Более того, оно окажется тавтологией: подставим 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)”*.

Однако на этом злоключения рассматриваемого определения не заканчиваются. Представим себе узника совести (без кавычек), который объявляет голодовку в знак протеста против беззакония. Против его “фундаментальнойшей потребности” в питании совершается очевидное насилие. Или возьмем группу потерпевших бедствие, большинство которых решает резко сократить ежедневные пайки каждого, чтобы растянуть имеющееся продовольствие на больший срок. Если меньшинство против этого и настаивает на удовлетворении в полном объеме их “фундаментальных потребностей”, то будет ли отказ пойти им навстречу насилием?

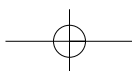
Оба решения, узника совести и большинства потерпевших бедствие, есть высокие проявления свободы воли против “диктата” природы (а в первом примере — и диктата политических насильников). Они суть обнаружения действительно фундаментальных потребностей данных людей, хотя эти потребности и подавляют другие — природного порядка. Для понимания такого конфликта потребностей и присущей ему динамики свободы/несвободы анализируемое определение 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 “физическое” определение.

ОПИСАННЫЕ ВЫШЕ дефиниции — при всех их концептуальных и даже логических изъянах — тем не менее отвечали одному из важнейших правил логики, согласно которому 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 строилась на соотношении насилия с чем-то, непосредственно морали не принадлежащим (воздействием, неудовлетворенностью и т.д.), складывалось впечатление, будто это определение несет в себе какое-то особое содержание, а не просто повторяет то, что уже сказано в морали. Это особое содержание сообщало паре “Насилие — Разум” свойство *предметности*, которую можно полезным образом изучить и изучение которой способно обогатить саму этико-политическую теорию. Другими словами, определение насилия в соответствии с правилом *genus proximum* и *differentia specifica* придавало теоретическую серьезность разговору о насилии и обещало, что из него могут последовать глубокие этические и политические выводы.

Мы, как я надеюсь, уже убедились, что эта серьезность оказалась надуманной, а обещания глубины — ложными. Сомнительность подобных определений насилия породила соблазн замкнуть их прямо на мораль, устраняя те *опосредования* связи между нею и насилием (в виде понятий воздействия, неудовлетворенности и т.п.), которые и наделяли эту связь предметностью, достойной внимания теории. В результате получились совсем простые определения.

* Логическая и теоретическая невозможность определить насилие через его соотношение как с “трансцендентной свободой”, так и с “имманентными константами” человеческого существования заставила М.Фуко вообще отказаться от использования этого понятия. Оно было без остатка растворено в лишенной какого-либо нормативного измерения концепции власти (как “дисциплинирования” и “нормализации”) [см., напр. Foucault 1988]. На данное обстоятельство обращали внимание многие исследователи, в т.ч. отечественные [см. Кравченко 1998: 108-109], хотя не увязывали его явным образом с “банкротством” самого понятия насилия в классической политической философии, которое и побудило Фуко предпринять этот шаг. Насколько он продуктивен — особый разговор.



Что такое насилие? Это — нарушение заповедей Декалога (особенно первых трех), считает американский философ Б.Герт [см. Gert 1969: 616]. Это — “не санкционированное законом использование силы”, пишет другой американский философ Р.П.Волф [Wolff 1969: 606].

Применительно к такого рода дефинициям можно было бы ограничиться кратким замечанием, что они безупречны, поскольку абсолютно бессодержательны. 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*. Тот же Герт очень логично переходит от определения насилия как нарушения правил морали к определению морали как тех правил, которые защищают от зла насилия [см. Gert 1969: 619]. Я думаю, не вполне справедливы те авторы, которые квалифицируют подобные определения как “паразитические” по отношению к морали или праву [Pogge 1991: 67]. При таком отношении морали и насилия “паразитировать” в принципе невозможно, ибо и одно, и другое бесплотно и поживиться им друг у друга заведомо нечем.

Отметить, вероятно, следует и то, что из этих бесплотных взаимоотражений морали и насилия не может проистекать та динамика, которая присуща, скажем, фихтевской паре “я — не-я”. 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 будут прийти к его “материализации”, ибо в противном случае им просто не о чем будет говорить (ведь из этого определения ничего не только теоретически серьезного, но и просто нового вывести нельзя!).

“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. Однако суть их ясна: либо насилие совпадает с законом, и тогда оно не может быть насилием, определяемым как нарушение закона, либо оно все же противоречит закону, но в такой ситуации нелепо говорить о его законности. Интереснее другое — во что “материализуется” насилие? Оно не может “материализоваться” в Незаконное Насилие, ибо именно так оно определялось до своей “материализации” в чистом соотношении со столь же “нематериализованной” моралью. В соотношении же с “материализованной” моралью как Законным Насилием оно должно обрести *новое качество*. Какое?

Здесь начинается Великая фигура умолчания любой рассуждающей о насилии морали. Вернее, она дает заведомо нелогичный и прямо-таки обманчивый ответ, согласно которому в “материализованном” насилии ничего по сравнению с его бесплотным состоянием не меняется и оно остается Незаконным Насилием. Но мы-то знаем, что закон превращения, уже осуществивший “материализацию” морали, должен *аналогичным образом* проявить себя и по отношению к насилию. И оно действительно “материализуется” — в Насильственный Закон. Другое имя ему — 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 просто (контрреволюционным) насилием, а то, что было насилием, превращается в новый Закон.

Но тут нужна осторожность, чтобы избежать *идеализма* революционного сознания, который оно неизменно проявляет, становясь действующим сознанием. Каждая серьезная революция видит себя последней, т.е. окончательно устанавливающей “Царство Разума” (в противном случае ей не хватило бы энергии сделать то, что она *может* сделать). Однако никакая революция не в состоянии принести полное освобождение, в котором восставшее и победившее насилие совпало бы с Разумом “как таковым”. Любая революция порождает свою струк-

* Да и откуда бы ему взяться, если мораль — лишь форма мысли? Какое может быть содержание в “золотом правиле”, пока оно не применено к чему-то, что от него не зависит и противостоит ему как *материя*?

туру господства — пусть даже и более приемлемую для современников или их большинства, чем предыдущая (хотя случается и наоборот). Иными словами, восставшее насилие, пройдя стадию Насильственного Закона, недialeктически *окостенева*ет в новое Законное Насилие. Если не начинается сопротивление ему и новый раунд насилия, то наступает очередной “конец истории”.

ОСОЗНАВАЯ БЕССОДЕРЖАТЕЛЬНОСТЬ определения насилия как перевернутого зеркального отражения морали, некоторые теоретики попытались наполнить его более конкретным *культурным* содержанием. Насилие стало трактоваться в качестве явления определенных культур, выражающего присущие им символы, правила, коды коммуникации и т.д., и уже по этой причине перестало выглядеть абсолютной противоположностью Разуму, т.е. Неразумием. Оно оказалось причастным Разуму, вобрав в себя значительную часть его культурного содержания, но сделав это *конфликтным образом*. Неудивительно, что среди наиболее активных разработчиков такой трактовки насилия преобладали антропологи, философы и социологи культуры, а также те политологи, чья профессиональная специализация требовала объяснения *ratio* конкретных форм и вариаций насилия.

Пожалуй, общим знаменателем определений данного типа можно считать то, что насилие рассматривается в них как своего рода *сообщение**. В этом и состоит отличие указанного подхода от классического *рационалистического* толкования насилия, которое столь афористически выразила Х.Арендт: “Насилие — это действия без аргументации и речи и без расчета следствий” [Arendt 1970: 64]. Именно такая трактовка насилия и позволяла представить его фиксированной противоположностью Разуму (у самой Арендт — “власти”), даже если тот 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.

Несомненное, на мой взгляд, достоинство подобных определений заключается в категориальном разведении насилия (как символического и культурного акта) и явления физической деструкции, возможно, *сопутствующей* ему. Дабы подчеркнуть такое разведение, некоторые теоретики наделяют статусом этического и политического понятия “принуждение”, отражающее “смысловую игру” сторон, отводя “насилию” философски малоинтересную роль “технических” средств и методов, используемых в данной “игре” [см. Geuss 2001: 21; O’Neill 1991: 172]**.

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

* Насилие — “отличное коммуникативное средство”, пишет Д.Рич [Riches 1986: 12].

** Поясню сказанное примером. В чем смысл террористического акта и кто его подлинные объекты? Ясно, что смысл его — отнюдь не нанесение физического урона непосредственным жертвам и не они — объекты такого акта. Смысл — некое сообщение (требование), которое доносится до тех, кто обычно пребывает в полнейшей физической безопасности, но от кого ожидается соответствующая, т.е. *понимающая*, реакция на это сообщение, — будь то правительство, частные корпорации или широкая общественность. Именно поэтому террор сейчас все больше становится явлением СМИ.

*** Так, в одной из новейших работ, выполненных в русле рассматриваемого подхода, в ряду характерных “элементов” насилия перечислены: злой умысел насильника, подчинение жертвы “агрессору”, роль угрозы в структуре символической коммуникации, а вместе с этим — что, на мой взгляд, не вполне логично — применение *физической силы*, “законность” которого спорна. Этот перечень завершается следующим тезисом: “Насилие — всегда по своей природе двусмысленная интраакция” [Abbink 2000: XI-XII].

Положение еще более осложняется вследствие того, что насилие перестает отождествляться только с тем, что “препятствует” и “подавляет”. Напротив, за ним признается творческая способность. Все, что нарушает статус-кво и принуждает людей делать нечто новое, к чему они не были готовы в их прежнем состоянии, в известном смысле есть “насилие”. В данной перспективе самая невинная, казалось бы, фраза “заставить думать” обретает очевидный заряд насилия. Ведь что-то вынуждает нас *заняться* переосмыслением, а труд всегда есть бремя, заведомо предполагающее элемент недобровольности.

Можно очень логично, подобно Т.Адорно, выстроить уравнение “мысль = труд = насилие” [см. Adorno 1993: 21]. А можно — вслед за Л.Витгенштейном и Р.Нозиком — прийти к выводу, что *любая* логически строгая аргументация имеет насильственный характер. Она принуждает нас принять точку зрения, которой мы противостояли в начале дискуссии. Более того, нам приходится сделать это, даже если данная точка зрения “экзистенциально” для нас неприемлема [см. Wittgenstein 1964; Nozick 1981: 4]*.

Как *обобщенно* представить все эти сопряжения насилия с мыслью и трудом (а не только с репрессиями и преступлениями)? Видимо, только так, как это делает П.Рикёр в его формуле “история есть насилие”. Но тогда, коли мы не хотим больше моралистически рассуждать о ненасилии как об императиве трансцендентного Разума, нам придется принять и обратную сторону этой формулы: ненасилие есть требование “конца истории”** [Ricoeur 1965: 228].

Если “история есть насилие”, то это указывает на невозможность определения насилия как специфического исторического акта, отличного от других. Ведь определить — значит *ограничить*. Сам Рикёр, конечно, пишет о возможности “включения ненасилия в историю”. Но в том и дело, что оно способно вносить “свой вклад в историю посредством той драматической связи, которую оно поддерживает с укоренившимся насилием, с ‘прогрессивистским насилием’” [Рикёр 2002: 270]. Иными словами, отграничить ненасилие от насилия оказывается невозможным.

18

Здесь мы получаем самое фундаментальное объяснение того, почему “культурный” подход не в состоянии дать определение насилия. Равным образом мы понимаем причины несостоятельности всех попыток подменить такое определение перечнем признаков или “элементов” насилия: любой перечень, сколь бы широк он ни был, всегда относится к какой-то специфической группе явлений насилия, тогда как оно само “покрывает” всю совокупность феноменов истории.

Чисто формально можно сказать, что подобные трактовки насилия сталкиваются с той же трудностью, что и рассмотренные выше трактовки “предельно широкого” типа, — трудностью, рожденной “всеохватностью” и неспособностью указать *differentia specifica* явления. Но содержательно данные концепции не имеют между собой почти ничего общего. Логический изъян первых вызван стремлением опереться в определении насилия на некие внеисторические константы, трансцендентные или имманентные (“автономию воли” или “фундаментальные потребности”). Логический изъян вторых обусловлен прямо противоположным — радикально историческим толкованием насилия. Речь идет даже не столько о 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 феноменов и благодаря этому — определить. Вероятно, трактовку насилия Э.Левинасом, отождествившим его с любым действием, которое осуществляется без

* Ярчайшим тому примером служат многие беседы Сократа, что позволяет некоторым комментаторам говорить о систематическом насилии мыслителя над собеседниками. Блестящий анализ этого аспекта сократических диалогов см. Irwin 1996.

** В русском переводе эта мысль Рикёра передается так: “Совесть отвергает историю” [Рикёр 2002: 264].

нашего эксплицитного “сотрудничества” в “каждом его (действия) пункте”, вследствие чего насилем оказывается любая причинность, страсть и даже вдохновение [см. Levinas 1990: 6, 16], кто-то сочтет экстравагантной крайностью. Но эта крайность есть доведение до конца того понимания насилия, который характерен для указанного подхода в целом.

Однако вернемся к рикёровскому пониманию ненасилия как “конца истории”, ибо оно может помочь нам в дальнейшем исследовании.

В этом понимании нет ничего эсхатологического, мистического и тем более “трансцендентного”. Ненасилие трактуется как этическая установка реальных деятелей, которая реализуется (и формируется) целиком в лоне истории и потому неизбежно насильственным образом. Но это — установка на то, чтобы “отменить” действовавшую “до сих пор” историческую каузальность, которая привела к появлению конкретного явления насилия, вызвавшего деятельное сопротивление носителей данной установки. И если вдохновляемое ею политическое действие оказывается успешным и объект борьбы и производимое им насилие устраняются, то можно сказать, что такое действие “прерывает” прежнюю логику истории. “Прерывание” логики истории и есть свобода, т.е. единственно возможный способ ее прихода в реальный исторический мир — через сопротивление его неподатливой тяжести.

Но Рикёр не зря писал о неразрывной драматической связи ненасилия с насилем. По отношению к прерываемой каузальности и обеспечивающим ее группам ненасилие есть насилие. В периоды подъема политического духа связь насилия со свободой признается открыто, более того, она осознается в качестве условия существования последней. В этом ключе, к примеру, Т.Джефферсон писал даже о демократии, не питая иллюзий, будто ее процедуры и технологии не могут окостеневать и становиться оковами свободы: “Какая страна в прошлом прожила 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? Древо свободы должно подпитываться время от времени кровью патриотов и тиранов. Это — его естественное удобрение” [Jefferson 1955: 356-357]*.

В периоды же упадка политического духа связь насилия и свободы порождает лишь усталую разочарованность и ощущение бессмысленности борьбы. Фуко точно выразил эти настроения: “Человечество не идет путем постепенного прогресса, переходя от одного сражения к другому, пока не достигнет той универсальной взаимности [аллюзия к гегелевской диалектике раба и господина. — Б.К.], в которой закон, наконец-то, заменит войну. Оно вводит каждое из своих насилий в систему правил и таким образом меняет один вид господства на другой” [Foucault 1984: 85].

Представление о бессмысленности борьбы могут вызывать два разных умозаключения. Согласно первому, окончательная и полная победа разума (замена “войны законом”) невозможна. Такое умозаключение равнозначно краху иллюзий относительно “прогресса”, но само по себе оно еще не объясняет, почему нам не следует противостоять — в т.ч. насильственным путем — нетерпимым “здесь и сейчас” формам насилия. Отказ от борьбы “здесь и сейчас” мотивируется вторым умозаключением — о том, что ненасилие (в его чистом виде, отграниченном от насилия) невозможно, а одно насилие не может быть лучше другого, ибо оно “в принципе” лишено способных оправдать его этических значений.

Тот факт, что сам Фуко не смог последовательно провести этот “пессимистический” взгляд на политику как сумму технологий власти, лишенной нравственных определений, не должен служить поводом для реставрации рационалистической дихотомии разума и насилия. Перед нами иная задача: выяснить,

* Очень поучительно, как при всем пиетете к “отцам-основателям” современная *апологетическая* “демократическая теория” пытается затушевать смысл этого высказывания [см. Le Vine 2001].

возможно ли различие двух видов насилия — того, который обладает этическими значениями, и другого, их лишенного. Без такого различия любая политика окажется, как говорил шекспировский Гамлет, “сказкой в пересказе глупца. Она полна трескучих слов и ничего не значит”. Но как провести подобное различие?

Фуко много пишет о никогда не кончающейся игре власти и контрвласти. Но он не готов наделять ее каким-либо этическим значением, т.е. показывать, чем контрвласть “лучше” власти (или наоборот) и почему нам, его читателям, следует принять сторону той или другой. Именно поэтому он избегает понятий не только ненасилия, но и насилия. Власть у него — в этически бессмысленной игре с контрвластью — “течет” по капиллярам социальных тел подобно природному процессу*. Иначе и быть не может, ибо для Фуко “автор”, создающий нравственные значения, “умер”.

Примечательно следующее. Я взял рассуждение об истории как череде форм господства из эссе Фуко, представляющего 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 есть кардинальное различие, которое французский философ то ли не замечает, то ли замалчивает. Оно состоит в том, что Ницше, которому идея “прогресса” столь же чужда, как и Фуко, все же находит основания для оправдания и даже экзальтированного восхваления одних видов насилия и осуждения других. В этом смысле (но только в этом!) насилие у него *этически* дифференцируется. Как это делается?

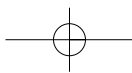
По Ницше, как известно, “чернь” успешно боролась с аристократией (духа), нанеся ей, в конце концов, *поражение*** . Либеральное общество во всех его проявлениях — от господствующей кантианско-утилитаристской морали и (в качестве ее оборотной стороны) нигилизма до парламентаризма, машинного производства и национально-государственного устройства Европы — 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***. Но эти насилие и господство — во благо, причем в смысле восстановления не только здоровой *животности* человека, с brutally-зоологическими метафорами которой Ницше особенно часто играет в “Воле к власти”, но и “высшего вида *морали*”. Ведь сохранять его призваны именно “мы”, “имморалисты” и “критики”, — те, кому приходится “подстреливать” мораль, чтобы она *жила* (так убивающие монархов террористы оживляют монархию) [см. Ницше 1990в: 320-321; 2000: 7 и сл.].

Как *этико-политически* резюмировать ницшеанскую дифференциацию видов насилия — осуждаемого, который осуществляется господствующей “чернью”, и того, к которому Ницше призывает “имморалистов”, “критиков” и “активных нигилистов”? Причем такое резюмирование должно — *в противовес мысли Фуко* — отвечать установке Ницше на “*оправдание истории*” [Ницше 1994: 70].

* Комментаторы справедливо отмечают, что у Фуко и власть, и контрвласть полностью лишены нормативной составляющей и потому нравственно бессмысленны. По существу, они допускают лишь, так сказать, физикалистское описание согласно принципу “действие — противодействие” [см. Neocleous 1996: 79]. И это понятно, коли сам Фуко говорит: “Ведут борьбу для того, чтобы победить, а не потому, что это справедливо” [см. Foucault 1974: 85].

** Именно это Ницше именует победоносным восстанием рабов в морали [см. Ницше 1990а: 422].

*** “Моя философия направлена в сторону иерархии”, а не индивидуализма, подчеркивал Ницше [Ницше 1994: 121].



В чем главная миссия “нас, имморалистов”, 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”, низвел их к пруденциальным пошлостям “презренных последних человеков”, населяющих либеральное общество и своей жалкой удовлетворенностью, неспособностью к творчеству и самопониманию являющих “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” [Ницше 1990б: 19, 83, 101, 141 и др.]*.

В этом суть дела и в этом — отличие Ницше от Фуко. “Имморалисты” 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. Насилие, осуществляемое творцами, в отличие от бессмысленных проявлений контрвласти у Фуко, есть именно освобождение. Оно наделяет насилие нравственным значением.

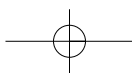
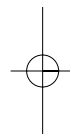
Конечно, о нравственном значении насилия у Ницше правомерно говорить только в весьма специфическом и ограниченном смысле. Этот смысл — восстановление “высшего человека” (можно сказать — высших творческих начал в человеке), подавленного пошлой удовлетворенностью “средних и низсредних типов”, господство которых в либеральном обществе представляется Ницше чем-то неизбежным [Ницше 1994: 324]. Характерное для этики в более широком понимании нравственное отношение к Другому, в рамках которого тот выступает *свободным* существом, Ницше чуждо. И хотя его грядущее “общество иерархии” отнюдь не предполагает систематической жестокости к подчиненным, более того, он даже пишет о естественном для господ “добродушии” по отношению к ним, это — добродушие *презрения* [Ницше 2000: 867]. Оно не имеет ничего общего с полаганием свободы Другого, а потому подлежит скорее *эстетической* оценке (как красота духа господ), чем этической (как нравственная взаимность). Между господами и рабами нет генерирующей культуру и этику *борьбы*, в которой происходит формирование культурных “идентичностей” и нравственности противоборствующих сторон — всего того, что было главным в диалектике господства и рабства у Гегеля, насквозь пронизанной *ужасом* насилия, но вместе с тем обладающей глубочайшим *этическим* содержанием. Аристократы духа у Ницше самодостаточны и в этом — совершенны. Они *не борются*, а просто (“естественно”) исходят из принципа: “так хоч, а вас пусть черт возьмет!” [Ницше 1994: 151].

Итак, мы имеем у Ницше этически значимое различие видов насилия, в основе которого лежат критерии “авторства” как творческой способности созидать (ценности, цели, *историю* в самом широком смысле) и освобождения. По Ницше, эта способность *не находит реализации*, а потому протестует и бунтует против *удовлетворенности* существующим положением и требует освобождения от ее гнета, т.е. от без- или *вненравственного насилия*.

Но хотя “авторство”** и освобождение — необходимые составляющие этического различения между видами насилия, самих по себе их еще не достаточно, чтобы его обоснованно провести. Нужно, чтобы они нашли место *и* на про-

* В “Воле к власти” Ницше прямо призывает “имморалистов” смотреть на себя как на “творцов ценностей” в мире, редуцированном к функциям питания и усвоения пищи, к реагированию на среду обитания [см. Ницше 1994: 43, 70].

** В контексте политики “авторство” не нужно понимать сугубо метафорически, как некий троп “философской поэзии”, мало говорящий о происходящем в “реальной жизни”. Используя сложные приемы перевода, “авторство” можно выразить и социологически. К примеру, когда известный политический социолог А.Пжеворский пишет, что классовая борьба вначале выступает в качестве борьбы за существование организованного класса, чтобы затем превратиться в борьбу между организованными классами, он на языке своей дисциплины рассуждает о том, как и благодаря чему в определенном историческом контексте становится возможным “авторство” [см. Wright 1979: 101].



типоволожной стороне отношения насилия — на той, *против* которой оно применяется. Только при этом условии мы сможем *этически* отличить насилие “неудовлетворенных”, восстанавливающее “высшего человека” и в своих угнетателях, от насилия “удовлетворенных”, направленного на сохранение статус-кво.

* * *

Как можно концептуализировать насилие и различие между его видами и проявлениями с учетом этого этического условия? Попробуем найти ответ на поставленный вопрос у другого автора (впрочем, испытавшего мощное влияние Ницше) — Ж.Сореля, написавшего, пожалуй, самую знаменитую в XX в. книгу по интересующей нас теме — “Размышления о насилии”.

В философско-методологическом плане главный тезис Сореля заключается в том, что насилие *в действительности* выполняет функции морали, которые сама она реализовать не в состоянии. Чему, в самом деле, учит мораль? Тому, чтобы поддерживать человеческое *достоинство* в себе и в других. Поддержка и защита его как практического *социального отношения* есть Справедливость, считает Сорель. Где найти реальную *силу* такой поддержки и защиты, учитывая, что ей придется противостоять колоссальной мощи не только наших “внутренних” эгоистических побуждений, но и давлению всей “внешней” среды? Ведь среда навязывает нам конформистское примирение с бесконечными несправедливостями повседневной жизни и автоматическим попранием нашего достоинства ключевыми институтами современного общества, начиная с рынка и государства, для которых человек — лишь средство.

“Внутренние” убеждения индивида, остающегося одиночкой, его “внутренний голос”, ассоциируемый с моралью как таковой, слишком слабы, чтобы играть эту роль. Подлинная сила убеждений может вырасти только из “участия человека в той или иной войне”, но никак не из его “уединенных” размышлений или сугубо индивидуального воспитания [Сорель 1907: 126]. Динамика коллективной жизни, обусловленная конфликтом и обладающая собственной, формирующей человека логикой, приходит у Сореля на смену кантовскому трансцендентному “практическому разуму” в качестве источника морали, но морали действующей и действенной, а не созерцательной.

Чем оборачивается подобная мораль? Конечно, насилием. Оно отвергает ту “механическую систему” современного либерального общества, которая своим “автоматизмом” инструментализирует человека и лишает его достоинства. Происходит насилие над “механической системой” [Сорель 1907: 92]. Такое насилие есть практическая мораль не только в негативном смысле отвержения, говоря кантовским языком, гетерономии, но и в очень важном позитивном смысле. Опрокидывая детерминирующую силу “механической системы” и выражая спонтанность свободного действия, движимого убеждением относительно достоинства человека и справедливости, оно есть реализация автономии как действия в логике “свободной причинности”.

Идеальную модель такого действия синдикалист Сорель видит во “всеобщей пролетарской стачке”. У нее, разумеется, всегда есть материальные, “эгоистические”, причины, обусловленные положением рабочего класса в системе производства (в этой части своих рассуждений Сорель предстает “марксистом”). Но подобного рода причины Сорелю, строго говоря, не интересны. Важно лишь то, чтобы конфликт был *чем-то* инициирован, а в дальнейшем он приобретет собственную логику, ведущую к упомянутому выше спонтанному действию. Однако оставим в стороне сорелевское описание “всеобщей стачки” и вернемся к вопросу об этическом значении насилия.

Это значение вполне очевидно, как уже отмечалось, 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. Сорель и описывает пролетариат как

“авторскую” силу истории, применительно к которой “экономическое” определение в качестве класса, занимающего особую позицию в капиталистической системе производства, выступает не только неполным, но и “сняемым” по мере дальнейшего развития концепции.

Аналогичным образом, “насилие” определяется в качестве акта, восстанавливающего субъектность, а отнюдь не как любое подавляющее, принуждающее или разрушительное применение силы. Такое понимание выражается в том, что насилие неразрывно связывается с действием субъекта, “автора” истории, тогда как противодействие (творческому) насилию, защищающее “механистичность” статус-кво, передается термином “сила”. “Сила” — просто выход некоей энергии, будь то энергия объекта физической природы или “механической системы”. Выход энергии как таковой свободен от этических характеристик. Противопоставление “насилия” и “силы” получает здесь значенные противоположности между “этическим” и “внеэтическим”. Соответственно, действие пролетариата — “насилие”, контрдействие буржуазии — проявление “силы” [см. Сорель 1907: 92, 97 и др.].

Сказав все это, мы, казалось бы, ничуть не продвинулись по сравнению с *односторонней* этикой “авторского” действия Ницше, которая оборачивается лишь эстетизацией “насильника”. Но в том-то и дело, что Сорель продвигает этику насилия дальше. Согласно его построениям, становление пролетариата 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, в отличие от последнего, для нее такие подчинение и лишенность есть источник удовлетворенности, а не 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.

Обобщая свои доводы, Сорель характеризует пролетарское насилие как то, что “возвращает хозяев к их роли *производителей*” (которую они играли в период великих революций, заложивших основы современного мира). Более того, “*великая цель*” пролетарского насилия видится именно в том, что оно способно “вдохнуть в буржуазию некоторую долю ее прежней энергии” (курсив мой. — Б.К.) [Сорель 1907: 27, 32].

Эти рассуждения Сореля о *двустороннем* этическом эффекте насилия необычайно многозначительны. Поэтому я ограничусь рассмотрением лишь тех выводов из них, которые представляются мне наиболее интересными с точки зрения анализируемой здесь проблемы.

1. Строго говоря, этическим эффектом обладает не победа над противником, а борьба с ним, которая превращает в “высших человек” обоих борцов. Победа — по мере ее институционализации — восстанавливает в том или ином виде “гетерономию” “механической системы”, хотя и устроенной иначе, нежели предшествовавшая. Этическое значение победы — отраженное. Оно — след, оставленный этикой борьбы. Сореля нередко упрекали в том, что он, в отличие от его оппонентов — марксистов II Интернационала, почти ничего не сказал об устройстве “будущего общества”. Отвечая на эти упреки, Сорель ссылался на то, 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. Однако не менее важным мотивом его молчания о “будущем”, видимо, была нравственная 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.

2. Насилие есть не отказ от признания достоинства Другого, а наоборот — само это признание. Вызов насилия бросают тем, кто может на него ответить *с честью*. Поэтому сорелевское насилие не имеет ничего общего со сметанием противника на “мусорную свалку истории”. В логике Сореля, такое сметание может быть понято как катастрофическая неудача в достижении стоящей перед насилием “великой цели”.

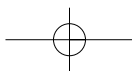
3. Ясно, что само применение насилия предполагает отвержение “обще-признанной” кантианско-утилитаристской морали. Означает ли это, как напишет в 1938 г. Л.Троцкий, что есть “наша” мораль, а есть — “их”, что у каждого класса имеется собственная мораль, и весь вопрос заключается в том, кто кому навязет свою [см. Троцкий б.г.]? Мне кажется, Сорель с легкостью принял бы крамольный для “кафедральной этики” тезис 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 аморальности “механической системы” (хотя, как говорилось, эта аморальность одними воспринимается с удовлетворением, а другими — с возмущением). Разница между Троцким и Сорелем именно в том, что у первого этика борьбы является односторонней, т.е. присутствует лишь на стороне пролетариата (этически борьба возвышает только его, и только его возвышение имеет значение), тогда как у второго она предстает *двусторонней*. Для Троцкого мораль — “служебный и преходящий продукт классово-борьбы” [см. Троцкий б.г.], для Сореля — самоцель.

4. Сореля часто обвиняли в “культе насилия”. Если под этим подразумевается упоение разрушительным действием силы, то такое обвинение — вопиющая и, думается, сознательная ложь. Она очевидна каждому хоть немного внимательно читателю его книги, который, конечно же, не может пройти мимо прямого разъяснения автором смысла “доктрины насилия”: она призвана показать рабочим, что их борьба отнюдь не требует “жестокости” и “ручьев крови” [Сорель 1907: 100]. Но теоретически интереснее другое. Если насилие — не обнаружение животной витальности (подобно нашествию Атиллы или походам ранних викингов), а этико-политический феномен, то у него не может не быть *внутренних* границ, которые оно кладет себе само, а не вследствие сопротивления объекта. Обязательность таких границ обусловлена уже его природой как разумного явления, ибо разум 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, по каким принципам они выстраиваются?

Чтобы ответить на этот вопрос, вновь сравним концепции Троцкого и Сореля. Для первого проблема границ сводится к тому, *какие средства* допустимы в классово-борьбе. После довольно банального заявления, 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: вождизм отнесен к числу “недопустимых средств”, использование которых подрывает самосознание пролетариата как *самодетельной* исторической силы [Троцкий б.г.].

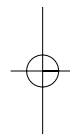
Осуществляя селекцию “допустимых средств”, Троцкий тем самым устанавливает границу насилию. Но она полностью соответствует односторонней



этике борьбы, выражающей тот убийственный и, как показывает история, *самоубийственный* классовый *эгоизм*, который может быть умерен лишь нищенским эстетическим презрением к противнику. К нему же, согласно Троцкому, оправдано применять 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 осмысляется в качестве *общего дела человечества*, а не служения собственному эгоизму? Противоречие односторонней этики борьбы, не замеченное Троцким, приводит к слиянию морали с “вопросами революционной стратегии и тактики” [Троцкий б.г.], которое делает их “стратегией и тактикой” исторического поражения. Трагическая судьба большевизма — наглядное тому свидетельство*.

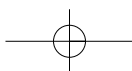
Сорель тоже ограничивает насилие: оно “может быть опасно для нравственности, если переходить известную границу” [Сорель 1907: 99]. Что делает эту границу “известной”? Все то, что было сказано ранее о “великой цели” субъектного возрождения на обеих сторонах отношения насилия. Ведь само оно есть, в конце концов, “вмешательство *разумной* воли в действия... механических причин” (курсив мой. — Б.К.) [Сорель 1907: 92]. Разумная воля, чтобы не отрицать себя, не должна выходить за рамки, отделяющие ее от неразумия. Применение методов и средств, которые могут воспрепятствовать обретению буржуазией способности действовать как субъект, не допустимы.

Да, такая формулировка принципа ограничения насилия не содержит точных и неизменных предписаний относительно того, что можно, а что нельзя делать, и, конечно, не исключает априори физического насилия. На конкретные вопросы можно ответить лишь в контексте конкретной ситуации. Это кажется слишком ненадежным ограничением насилия, не дающим гарантий против его чрезмерности? 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 остается подконтрольным, или он бежит от нее в моралистическую болтовню о неизменно-абсолютных “разрешено-запрещено”, и тогда насилие превращается в ничем не обузданную чистую деструкцию. Эту дилемму и осознает Сорель, предлагая свое понимание границ насилия.



- Ганди М.К. 1969. *Моя жизнь*. М.
 Гегель Г.В.Ф. 1977. *Энциклопедия философских наук*. Т. 3. М.
 Гегель Г.В.Ф. 1990. *Философия права*. М.
 Гегель Г.В.Ф. 1997. *Наука логики*. СПб.
 Гусейнов А.А. 1992. Этика ненасилия. — *Вопросы философии*, № 3.
 Гусейнов А.А. 1995. Моральная демагогия как форма апологии насилия. — *Вопросы философии*, № 5.
 Гусейнов А.А. 2003. Террористические акты 11 сентября и идеал ненасилия. — Апресян Р.Г. (ред.) *Насилие и ненасилие: философия, политика, этика*. М.
 Дмитриев А.В., Залысин И.Ю. 2000. *Насилие: социально-политический анализ*. М.
 Капустин Б.Г. (б.г.) *Моральный выбор в политике* (готовится к изданию).
 Кравченко И.И. 1998. *Введение в исследование политики (философские аспекты)*. М.
 Локк Д. 1988. Два трактата о правлении. — Локк Д. *Сочинения в трех томах*. Т. 3. М.
 Луман Н. 2001. *Власть*. М.
 Ницше Ф. 1990а. К генеалогии морали. — Ницше Ф. *Сочинения в 2-х томах*. Т. 2. М.
 Ницше Ф. 1990б. Так говорил Заратустра — Ницше Ф. *Сочинения в 2-х томах*. Т. 2. М.
 Ницше Ф. 1990в. *Сочинения в 2-х томах*. Т. 2. М.
 Ницше Ф. 1994. Воля к власти. — Ницше Ф. *Сочинения в 3-х томах*. Т. 1. М.
 Ницше Ф. 2000. *Утренняя заря*. Минск, М.
 Рикёр П. 2002. Человек насилия и его присутствие в истории. — Рикёр П. *История и истина*. СПб.

* Этику насилия Троцкого можно критиковать и с иных позиций. См., например, прагматистскую критику рассуждений Троцкого в работе американского философа Дж.Дьюи [Dewey 1993: 230-233].



- Сорель Ж. 1907. *Размышления о насилии*. М.
- Троцкий Л.Д. б.г. *Их мораль и наша* (<http://magister.msk.ru/library/trotsky/trotm436.htm>).
- Хоркхаймер М., Адорно Т. 1997. *Диалектика Просвещения*. М., СПб.
- Abbink J. 2000. Preface: Violation and Violence as Cultural Phenomena. — Aijmer G., Abbink J. (eds.) *Meanings of Violence: A Cross-Cultural Perspective*. Oxford.
- Adorno T. 1993. Aspects of Hegel's Philosophy. — Adorno T. *Hegel: Three Studies*. Cambridge (MA).
- Arendt H. 1963. *On Revolution*. N.Y.
- Arendt H. 1970. *On Violence*. San Diego.
- Bolsinger E. 2001. *The Autonomy of the Political*. Westport (CT).
- Dewey J. 1993. Means and Ends: Their Interdependence, and Leon Trotsky's Essay on "Their Morals and Ours". — Dewey J. *The Political Writings*. Indianapolis.
- Foucault M. 1974. Human Nature: Justice versus Power. — Elders F. (ed.) *Reflexive Waters: The Basic Concepts of Mankind*. L.
- Foucault M. 1984. Nietzsche, Genealogy, History. — Rabinow P. (ed.) *The Foucault Reader*. N.Y.
- Foucault M. 1988. Social Security. — *Michel Foucault: Politics, Philosophy, Culture. Interviews and Other Writings, 1977 — 1984*. L., N.Y.
- Gadamer H.-G. 1979. Historical Transformations of Reason. — Geraets T. (ed.) *Rationality Today*. Ottawa.
- George S. 1993. Preface. — Salmi J. *Violence and Democratic Society*. L.
- Gert B. 1969. Justifying Violence. — *The Journal of Philosophy*, vol. LXVI, № 19.
- Geuss R. 2001. *History and Illusion in Politics*. Cambridge.
- Irwin T.H. 1996. Coercion and Objectivity in Plato's Dialectic. — Prior W.J. (ed.) *Socrates: Critical Assessments*. Vol. II. L., N.Y.
- Jefferson T. 1955. Letter to William Stevens Smith, November 13, 1787. — *The Papers of Thomas Jefferson*. Vol. 12. Princeton (N.J.).
- Keane J. 1996. *Reflections on Violence*. L., N.Y.
- Le Vine V.T. 2001. Violence and the Paradox of Democratic Renewal: A Preliminary Assessment. — Rapoport D.C. et al. (eds.) *The Democratic Experience and Political Violence*. L.
- Levinas E. 1990. *Difficult Freedom: Essays on Judaism*. L.
- Muro-Ruiz D. 2002. The Logic of Violence. — *Politics*, vol. 22, № 2.
- Murphy J.G. (ed.) 1971. *Civil Disobedience and Violence*. Belmont (CA).
- Neocleous M. 1996. *Administering Civil Society: Towards a Theory of State Power*. Basingstoke, L.
- Nozick R. 1981. *Philosophical Explanations*. Cambridge (MA).
- O'Neill O. 1991. Which Are the Offers You Can't Refuse? — Frey R.G. et al. (eds.) *Violence, Terrorism, and Justice*. Cambridge.
- Pogge T. 1991. Coercion and Violence. — Brady J.B. et al. (eds.) *Justice, Law, and Violence*. Philadelphia.
- Riches D. 1986. The Phenomenon of Violence. — Riches D. (ed.) *The Anthropology of Violence*. Oxford.
- Ricoeur P. 1965. *History and Truth*. Evanston (IL).
- Rule J.B. 1988. *Theories of Civil Violence*. Berkeley (CA).
- Sibley M.Q. 1983. The Problem of Coercion. — Canovan F. (ed.) *The Ethical Dimension of Political Life: Essays in Honor of John H. Hallowell*. Durham (N.C.).
- Stearns W. et al. (eds.) 1992. *Jean Baudrillard: The Disappearance of Art and Politics*. N.Y.
- Warren K.B. 1993. Introduction: Revealing Conflicts Across Cultures and Disciplines. — *The Violence Within: Cultural and Political Opposition in Divided Nations*. Boulder (CO).
- Weber M. 1947. *The Theory of Social and Economic Organization*. N.Y.
- Wittgenstein L.W. 1964. *Remarks on the Foundations of Mathematics*. Oxford.
- Wolff R.P. 1969. On Violence. — *The Journal of Philosophy*, vol. LXVI, №. 19.
- Wright E.O. 1979. *Class, Crisis, and the State*. L.