

Диана Гаспарян

Насилие как обобщение и ненасилие как индивидуация¹

Diana Gasparyan

Violence as Generalization and Nonviolence as Individuation

Диана Гаспарян (Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», главный научный сотрудник, профессор; доктор философских наук) dgasparyan@hse.ru.

Diana Gasparyan (Dr. habil.; Chief Researcher, Professor, HSE University) dgasparyan@hse.ru.

Ключевые слова: насилие, ненасилие, этическое, ценности, индивидуальное, экзистенциализм, неокантианство

Key words: violence, nonviolence, ethical, values, individual, existentialism, neo-Kantianism

УДК: 60.027.3

DOI: 10.53953/08696365_2023_184_6_116

UDC: 60.027.3

DOI: 10.53953/08696365_2023_184_6_116

В эссе я пытаюсь проследить один из аспектов, позволяющий пролить свет на сущность насилия. Начинается ли насилие в момент разрушения или искажения формы, агрессии в действии, прямом физическом или психологическом нападении? Безусловно, насилие отчетливо продолжается во всех названных состояниях, но при поисках существенного, возможно, начинается задолго до них. Можно показать, что насилие реализуется как акт обобщения, примененный к принципиально частному, а именно индивидуальности человеческого существования. Это наиболее явственно проступает при толковании этической природы индивида, существенным образом предполагающей нередуцируемость в пассивное активных выборов и поступков.

In the essay, I am trying to trace one of the aspects that allows us to shed light on the essence of violence. Does violence begin at the moment of destruction or distortion of form, aggression in action, direct physical or psychological attack? Of course, violence clearly continues in all these states, but in the search for the essential, it may begin long before them. It can be shown that violence is realized as an act of generalization applied to a fundamentally particular, namely, the individuality of human existence. This is most clearly evident in the interpretation of the ethical nature of the individual, which essentially assumes the non-reducibility of active choices and actions into the passive.

...обратимся, например, к феномену нравственной нормы. Это очень странный феномен. Странное определение, с помощью которого, казалось бы, можно получить ответ на вопрос, что такое добро или зло. То есть как если бы у нас было понятие добра и мы на основе этого понятия могли бы определить частные или эмпирические случаи происхождения добра. Ведь именно так мы используем понятия. Скажем, у нас есть понятие птицы, и мы какое-то существо, сидящее на ветке, сопоставляя с этим понятием, называем птицей.

Но дело в том, что в области нравственных явлений этого сделать нельзя. Никакое конкретное, частное определение морального поступка из общей формулы (или понятия) добра получить невозможно. Такой формулы просто не существует [Мамардашвили 1992: 357].

1 Исследование осуществлено в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ в 2023 году.

Дискуссии о насилии и ненасилии можно рубрицировать не единственно возможным способом, однако я возьму за точку отсчета два возможных полемических русла. Первое я обозначу как дискуссии практического свойства — до какой степени насилие допустимо и необходимо или, напротив, недопустимо и нецелесообразно в принципе, а второе — как дискуссии вокруг того, что именно есть насилие и, соответственно, ненасилие. В отношении первого цикла дискуссий ясность возможных аргументов при сохраняющейся полемичности кажется довольно прозрачной. Поскольку объектом борьбы является само насилие как форма проявления зла, то метод противодействия ему никак не может совпадать с самим насилием. Во избежание перформативного парадокса очевидным представляется утверждение, что методом борьбы с насилием не может быть насилие. Ненасилие борется с самим злом, а не с его вынужденными манифестаторами согласно понятной логике обращенности к сущности, а не подчиненно-служебным проявлением. Ненасилие осуществляет противодействие не симптомам, но патогенетической области зла, которое и есть воплощенное насилие. Несмотря на убедительность данной аргументации, полемичность сохраняется в прояснении природы «противодействия» — до какой степени она есть форма насилия или его производное. Если более-менее ясно, что с насилием нельзя бороться с помощью самого насилия, то открытым остается вопрос, что именно мы посчитаем насилием. Что существенно для насилия? По-видимому, это важно для того, чтобы суметь разглядеть его в разных формах и пропорциях, включая дискуссии о возможной неустранимости и неизбежности. Например, возможен вопрос: до какой степени вообще можно исключить язык отвержения в случае образования этического суждения, самого пространства этического? Если насилие неприемлемо, то сама неприемлемость как форма отторжения не лишена потенциала насилия. В связи с сохранением подобных трудностей важным представляется удержание во внимании вопроса *о сущности того, что есть насилие*. Когда речь идет о противопоставлении насилия и ненасилия, важно понимать, что не всегда ясно, как не ошибиться в истолковании каждого из них. Ведь практически трюизмом выглядит указание на тот факт, что недопроясненность субстанциальных вопросов может сыграть злую шутку в случае как обретения теоретического знания, так и применения этого знания на практике. Таким образом, нетривиальным представляется вопрос, есть ли у насилия существенно опознавательные черты, при фиксации которых мы не ошибемся с тем, что это, когда его встретим.

По-видимому, первое, что мы можем заметить, что насилие является объектом этической категоризации. Определения в области этических интуиций — занятие неблагодарное, но до известной степени необходимое. Содержательно определять этическое сложно, потому что здесь появляются понятия блага, добра, зла и прочее. Традиционно этическое поведение определяется как осознанное различие между добром и злом. Если нам сложно проследить, как то или иное событие связано с интуицией добра и зла — мы не назовем его эти-

ческим, оно покажется нам ценностно нейтральным. Даже на лингвистическом уровне существуют формулировки, в которых использование модальностей «хорошо/плохо» почти бессмысленно. Если кто-то спросит: «Хорошо ли то, что одуванчик желтый?», — то наиболее естественен ответ: «Это не хорошо и не плохо». Вопрос покажется бессмысленным, поскольку задан к ценностно нейтральному факту. Есть большой класс этически нейтральных утверждений: одуванчик желтый, трава зеленая, камень твердый. Если спросить, почему капля овальной формы, то на этот вопрос ответит физика, но если спросить, почему ложка отталкивает, то придется прибегнуть к этике. Нетрудно заметить, что событие окрашивается как этическое тогда, когда в нем присутствует человеческая включенность. Следовательно, нужно определить, как мы определяем само *человеческое*. По-видимому, ответ будет заключаться в указании на свободу и свободный выбор. Но этого недостаточно. Необходимо также добавить представление об индивидуализированной единичности человека. Человеком является тот, кто *интерпретирует себя в качестве человека* и реализует свою общеродовую человечность так, как считает нужным. По большому счету, индивидуальное в человеке и есть человек, которого нельзя пояснять видовым сходством с себе подобными, проявлением общих принципов и причастности к универсальной природе «человека вообще». Напротив, принципиальная невозможность свести единичное к всеобщему, но необходимость принимать во внимание частное из него самого позволяет идентифицировать человека как уникальное бытие. Как мы хорошо знаем из философии экзистенциализма, человек — это единственное существо, в котором все, что отклоняется от сущности, и составляет самое существенное. Как пишет Сартр, неверно думать, что «человек обладает некой человеческой природой» или что «отдельный человек — лишь частный случай общего понятия “человек”».

У Канта... вытекает, что и житель лесов... и буржуа подводятся под одно определение, обладают одними и теми же основными качествами. <...> ...экзистенциализм... более последователен. Он учит, что... есть по крайней мере одно бытие, у которого существование предшествует сущности, бытие, которое существует прежде, чем его можно определить каким-нибудь понятием, и этим бытием является человек, или, по Хайдеггеру, человеческая реальность. Что это означает — «существование предшествует сущности»? Это означает, что человек сначала существует, встречается, появляется в мире, и только потом он определяется [Сартр 1989: 322—323].

Эти весьма известные строки призваны указать на принципиальную неопределенность человека, которая в его способности к абсолютному самоопределению делает его неограниченно свободным. Но я бы подчеркнула здесь дополнительный нюанс. Человеческое в человеке (и, конечно, подобных понятийных конструкций следует по возможности избегать) систематически ускользает, если только не мыслить его как каждый раз особенное. Человек — это не человеческая природа, а *что-то особое* отношение к ней.

Таким образом, единичное в «человеке» и есть человек. Эту мысль тоже можно счесть до определенной степени классической. Она хорошо известна нам по уже упомянутой философии неокантианства. Природные объекты и природные события подчиняются жестким универсальным и всеобщим закономерностям. Физическое событие есть не что иное, как ретрансляция, реактуализация закона. Например, событие падения любого тела не является индивидуальным, сингулярным, случайным и неповторяющимся. Напротив, оно

является абсолютно повторяющимся, поскольку всегда можно обнаружить некий закон, стоящий по ту сторону события, и объяснить это событие как частный случай существующего закона. Так устроены природные события и природные объекты, которые объясняет номотетическая методология естественных наук. В отличие от них, духовные или исторические объекты не описываются в терминах присутствия внешних законов. Духовное и, в частности, историческое событие не позволяет обнаружить позади себя некий закон, который регулирует появление этого события; мы не можем его вскрыть, как бы ни старались. На этом основана идиографическая методология гуманитарных наук. Науки о человеке («о духе») предполагают выявление чего-то неповторимого и фокусируются не на том, что есть всегда, а на том, что возникает только однажды в континуальном потоке жизни. Согласно неокантианской традиции (баденской школы), отнесение к нормативному закону или общей природе характерно для объектов и вещей или, в терминах М. Хайдеггера, «не присутствие размерной», «оптической» реальности [Хайдеггер 2003: 32]. Неокантианцы (В. Виндельбанд, Г. Риккерт, а до них В. Дильтей) специально акцентировали принципиальную единичность исторических событий — они не воспроизводимы и однократны [Дильтей 2001: 44]. Однократность события является важнейшим условием его ценности. Тиражируемость события переводит его ценность в область эйдетических принципов. Важен закон, который лишь *необязательно* проявляется в манифестации. Сворачивание возможностей к демонстрации ничего не поменяет в законе. Напротив, если нечто совершается не по закону или вопреки ему, то оно самоценно. В этих положениях звучит вполне традиционный мотив христианской эсхатологии. Как некогда философия сформулировала для себя концепт истории, благодаря тому, что событие распятия Христа может иметь смысл и ценность только в том случае, если оно свершилось в первый и последний раз, так и экзистенциализм, равно как неокантианство, настаивают на принципиальной единичности всего, имеющего отношение к человеку, не только историческому, но и этическому существу.

По-видимому, значительная часть этических проблем связана с различиями сформулированных положений. Кому-то совершаемое действие может показаться принадлежащим области, составленной из ценностно-нейтральных фактов. Если событие представляется этически нерелевантным, то ценность в отношении этого события переживается как то, что «ни хорошо и ни плохо», по меньшей мере в значении добра и зла. К примеру, является ли бросание раков в горячую воду этическим или этически нейтральным событием? Из какой перспективы значимости оно должно оцениваться? При онтическом толковании данного действия как объектного обращения с объектным курсом об этическом не возникнет. Однако, если впоследствии откроется неверность толкования данного действия как этически нейтрального, то оно предстанет насильственным. Поэтому одно из базовых значений насилия можно свести к *воздействию из перспективы ценностной нейтральности там, где это перспектива является искажением.*

3

Одна из самых больших и недопустимых ошибок, на которые мы способны, — это отношение к человеку как к абстракции. Ни один человек не может быть

абстракцией, поскольку само своеобразие человека заключается в его радикальной единичности.

В часто цитируемой работе Г. Гегеля «Кто мыслит абстрактно?» приводится блестящий этический пример, хотя сама работа посвящена метафизической проблематике. Гегель предлагает представить преступника, которого ведут на казнь. Одна из женщин, стоящая в толпе зевает, преисполнена, как и многие присутствующие, глубочайшей неприязнью к осужденному. Она считает его отъявленным злодеем, хотя мало что о нем знает. Но тут из-за туч появляется солнце, яркие лучи падают на лицо осужденного, и женщина замечает, как он молод, как трагичны и благородны его черты. Чувства ужаса и презрения мгновенно сменяются нежностью и сочувствием. Теперь она думает, что «преступник» слишком красив и молод, чтобы быть казненным. Приведенный Гегелем пример поучителен тем, что наглядно показывает: как первое состояние аффективной ненависти к осужденному, так и второе чувство доброго расположения отмечены отношением к другому как к *чистой абстракции*. «Это и называется “мыслить абстрактно” — видеть в убийце только одно абстрактное — что он убийца, и называнием такого качества уничтожать в нем все остальное, что составляет человеческое существо» [Гегель 1973: 41–42]. Когда мы говорим о человеке как о представителе социальной группы, рода, этноса, то производим редуцирующую абстракцию, поскольку во всяком человеческом существе есть не просто «еще много другого», но и сам он есть скорее *отношение* к своим содержаниям, а не само это содержание. Пока нам не откроется это отношение, мы не узнаем ничего о том или ином человеке, сами содержания нам мало что скажут. Отношение же единично и непредсказуемо, оно определяется тем, что экзистенциалисты называли свободой. Отношение к обстоятельствам не есть еще одно обстоятельство, и, как пишет Сартр, как бы ни складывались обстоятельства, они не в силах определить мое поведение.

Совсем не сложно убедить себя в том, что нет возможности

ни избежать судьбы своего класса, своей нации, своей семьи... Я родился рабочим, французом, наследственным сифилитиком или туберкулезником. Как бы ни казалось, что человек «делает себя», он представляет собой «бытие сделанное», сделанное климатом и почвой, расой и классом, языком, историей общности, частью которой он является... [Сартр 2001: 29].

Но вместе с тем есть «*мое место, мое тело, мое прошлое, моя позиция*, поскольку она уже определена указаниями Других», а есть «*мое фундаментальное отношение к Другому*». Свобода первоначально есть «*отношение к данному*» [Там же: 30].

Если человек определяется радикальными параметрами несводимости, то обратный взгляд, направленный на него, будет нести с собой насилие редукации. Пользуясь языком Гегеля, мы должны будем сказать, что абстрагирование другого к какой-либо общности — этносу, полу, языку, религии, культуре, профессии и пр. есть символическое убийство другого. Здесь больше нет кого-то, но есть то, что может быть представлено любым другим. Замещение кого-то другим есть акт утраты того, кто непосредственно перед нами. Как часть общего, элемент не имеет ценности, его «ценность» полностью реализована в общем принципе. Как раз здесь можно довольно определенно увидеть различие между онтическим и онтологическим или идиографическим и номотетическим. Когда мы относим другого к общим родовым формам, например

как представителя этноса, пола, социальной страты, профессии и пр., то осуществляем редукцию к объектности. Именно объекты представлены своей репрезентативной стороной — они всегда воплощают идеи и сводятся к ним без остатка. В каждой вещи нет ничего, чего не было бы в ее идее. Она может *недоволощать* идею, но не может *переволощать* ее. Если мы говорим об объектах, то существования в них не может быть больше, чем сущности. В следствии не может быть больше реальности, чем в причине. Мы понимаем, что ключ к пониманию того или иного объекта лежит в области ее/его сущности. Мы подводим частное к общему, и нам открывается практически все, что имеется в этом частном. А частное, в свою очередь, лишь выражает общий принцип или закон. Падение отдельного яблока с отдельного дерева призвано лишь проявлять закон гравитации, проводить его в жизнь. Именно поэтому падение другого яблока с другого дерева не является отдельным событием. Это тоже самое событие — событие гравитации. Именно оно является по-настоящему реальным, а его явления — условными, строго говоря их нет, они полностью растворяются в своей основе. Если этот принцип применяется к человеку, мы вновь осуществляем символическое убийство отдельно взятой экзистенции — личности, поскольку человек есть особое существо, которое всегда представлено только единичным способом. Несмотря на то что вещи тоже индивидуализированы, только для человека индивидуация — существенна, в то время как для вещи — акцидентальна. Для того чтобы понять, что есть стул, следует пренебречь его потертостью и рисунком царапин, но для того, чтобы понять кто таков Павел или Петр, нам придется принять во внимание в первую очередь их особенное и то, чем они отличаются друг от друга.

Очевидно, что пока перед нами нет кого-то, а есть лишь общий принцип, то устранение другого не воспринимается как значимое событие, поскольку он уже и так нейтрализован. Избыточно избавляться от того, кто уже устранен. Именно поэтому непосредственно фактическое насилие почти всегда опирается на деиндивидуацию жертвы. Это не тот, кто был замечен как *этот* Павел или *этот* Петр и с кем удалось вступить в особое *отношение*, но тот, кто выступает как *представитель* рода, клана, диаспоры, врага и пр. Пока картина сложна в своей индивидуации, насилие затруднено, ибо растеряно перед самой сложностью своего «объекта». Данный «объект» предстает скорее суммой несоответствий и отклонений от принятой идеации, следовательно с ним нужно каждый раз разбираться заново. Напротив, истирание некоего «вот» она/он облегчает уничтожение и фактически его воплощает, поскольку подразумевает замену одного «другим» точно *таким же*. Здесь присутствие чего-то одного уже виртуализировано. Незачем дорожить тем, что может быть повторено еще много раз. В данной логике принцип, который ценнее вещей (поскольку без него их не было бы), во всех вещах представлен одинаково. Строго говоря, на месте вещей (по истине) есть только принцип, а «вещи» грезятся лишь тем, кто не может созерцать принципы напрямую. Сущностью насилия тогда будет такая манифестация общности, где всякий элемент может быть легко заменен другим возобновимым материалом. Для этой оптики реально лишь общее, а не частное. Поэтому одна частность всегда замещает собой другую, эквивалентную, но в пределе все они замещают общий закон или принцип. Какой-то ребенок много раз повторен в других детях и поэтому не важен. Нет никакой трагедии в том, если его вдруг не станет. Ведь на его месте всегда окажется кто-то еще. Какой-то взрослый, если не этот, то другой, может выполнять ту же за-

дачу, поэтому его замещение никак не повредит делу. Можно осуществлять действие с помощью одного набора репрезентаций или другого — это никак не нарушит сохранность целого. Поэтому при необходимости от одной части репрезентаций можно отказаться в пользу другой. Ясно, что из такой перспективы насилие совершается как естественный акт. Если определенная группа людей должна быть устранена, то возможными благами, открывшимися вследствие этого действия, смогут воспользоваться другие. Здесь не возникнет противоречия, поскольку останется незамеченным, что при устранении тех, кто не сможет сам воспользоваться результатами, будет утрачен сам смысл добывания благ. Не будет тех, кто ими воспользуется. Напротив, пока сохраняется логика индивидуации, простым логическим противоречием будет являться обращение индивида в средство. Однако при переводе индивидуально-го в абстрактное это противоречие перестанет быть обнаружимым. Поэтому насилием будет уже простая констатация несущественности частной репрезентации. В свою очередь, практикой ненасилия будет наше удержание от того, чтобы превращать другого в абстракцию. Если индивидуальное сохраняется в своей неустранимости, то самим этим фактом оно становится неприкосновенно. Из этого не следует, что его нельзя судить с точки зрения этической оценки или права, оно может при этом даже осуждаться, однако отношение ненасилия учитывает единичность того, с чем имеет дело и инициирует само разбирательство исходя из этой единичности.

Если вернуться теперь к понятию ценностно-нейтрального действия, то можно заметить, что именно встреча с другим индивидуализированным «кто» переводит действие из этически нейтрального в этически нагруженное. Чем более объектна направленность внимания, тем более она ценностно нейтральна. Так происходит, потому что, как мы уже писали выше, описание объекта не предполагает этических категорий: например, в констатации «цветок желтый» нет места для оценки с точки зрения добра и зла. Именно поэтому пока мы взаимодействуем с миром людей из горизонта отношений, где другие только манифестируют свое общеродовое качество, насилие не замедлит себя проявить.

4

М. Мамардашвили принадлежит высказывание «Природа не рождает людей» [Мамардашвили 2012: 69]. Человеческое в человеке

вне причинно-следственной области, хотя одновременно в ней находится. То есть человек — это существо, которое одновременно сковано причинно-следственной цепью и в то же время находится где-то в другом месте, когда рождаются в нем какие-то человеческие состояния, для которых нет естественного механизма. Философия, или мысль, существует только потому, что мы не рождаемся естественным путем; это и есть необходимый элемент того органа, посредством которого в нас рождается человеческое, хотя определить его невозможно. Оно рождается на каких-то неестественных, неприродных, немеханических, неавтоматических основаниях... [Мамардашвили 2001: 72].

Целиком объяснить человека как продукт природы, по всей видимости, нельзя. Поведение, которое не исходит из обстоятельств и ожиданий, а зачастую

совершается вопреки ему, обычно и мыслится нами как этическое. В природном мире нет ценностей, они привносятся человеком и через них мир понимается. Этическое ускользает из мира природных объектов и вещей, поэтому быть существом этическим, равно как и сознательным, означает систематически выпадать из фактического, определенного обстоятельствами, положения дел. В природном мире нет ничего идеального, но следование идеалам, как если бы они были вполне реальны, и есть суть этической интуиции.

Важно уточнить понимание «идеального» в данном контексте.

Идеалом мы называем нечто, что является абстрактной высокой нормой, полностью не осуществляемой, но витающей перед нашим сознанием и нас направляющей. Но ведь от идеалов мы незаметно тоже только что отказались, потому что, называть это идеалами или не называть, идеалы есть то, что мы называем, *или считаем, или выбираем* в качестве идеала. То есть они — то, что мы представляем, хотя в данном случае представляемое мы не считаем реальным так, как реальны дерево, или стол, или конкретный человек [Мамардашвили 1996: 15].

Здесь существенно, что идеальное не обладает для нас внешним принуждением, это не то, что нас детерминирует, делаая пассивными проводниками. Парадоксальность идеала в том, что мы сами выбираем его в качестве такового, добровольно желаем ему подчиниться, но всегда не в качестве того, что нас в следующий раз (после однажды сделанного выбора) принудит к действию. Идеальное устанавливается каждый раз заново и всегда задним числом — я сначала чему-то следую, и лишь потом распознаю в содеянном установления идеала. Мамардашвили предлагает формулу: человек — это такое существо, для которого идеальное является реальным. Следуя ей, философ утверждает, что быть человеком — значит быть существом, вовлеченным в порядок идей и ценностей, выходящих за рамки, превышающих его текущее положение. Это в итоге и означает, что быть человеком — значит быть существом исторически-культурным («цивилизованным»), то есть в некотором роде встроенным в общность. Однако это та общность, которая не регулирует меня автоматически. Она вообще не обладает принудительной силой по отношению к тому, кому она известна. Если бы идеалы и ценности попросту принуждали бы нас к тому, чтобы им следовать, то ценность самого следования полностью обесценилась бы, что, в свою очередь, означало бы приостановку действия самой этики. Традиционный экзистенциалистский аргумент в пользу свободы оговаривает, что этическое действие, равно как этическое суждение, нуждается в свободе выбора между добром и злом самым существенным образом. Этическое действие не может быть осуществлено, а этический смысл не может быть извлечен, если только первое и второе не обеспечиваются свободой, а именно не мнимой, но актуальной возможностью выбрать одно из нескольких паритетно со-возможных событий.

Тогда во избежание наметившегося парадокса можно предварительно выдвинуть тезис, что человек есть *уникальная точка зрения на универсальные ценности*. Если кто-то уникален в такой степени, что ему вовсе не дано знать, что есть ценность и идеал, то такой мир в принципе будет трудно опознать как антропоразмерный. Но из одного только факта, что ценности даны и известны, еще не складывается этическое. Оно может появиться лишь как действие или поступок, начальной формой которых является уже упомянутое выше отношение — отношение к ценностям. Иными словами, ту или иную ценность

можно выбрать или не выбрать, ее можно полюбить или возненавидеть, желать сберечь или захотеть уничтожить. Высший порядок общностей, а именно сфера идеального, должна каждый раз заново выбираться и индивидуализироваться в своей идеальности. Ценность является общепонятной, но непосредственно ценностью для человека она становится только в момент личного выбора. Парадоксальность идеального заключается в том, что идеал выбирается единолично, но после этого добровольно устанавливается в качестве абсолютной ценности, имеющей в том числе характер регулятива (закона), то есть долженствования. Но это долженствование *должно быть* выбрано и принято на себя самолично.

Но если это так, тогда получается, что когда мы не обращены к индивидуальному выбору ценностного измерения другого, то сначала теряем из виду его этичность, а затем и саму человечность. Насилием является обращение к другому сквозь рамку его родовых признаков, а ненасилием, напротив, обращение к тому, что от родового отклоняется. Ненасилие заключается в признании за человеком способности и права самостоятельно выбирать всеобщее и устанавливать горизонт личного долженствования. Человек — носитель определенных ценностей и идеалов, и, возможно, совокупность этих идеалов распространяется за пределы индивида. Мы видим это расширение, экстенсивность, но эта экстенсивность — на самом деле интенсивность, то есть частное погружение в разбирательство с тем, что представлено всеобщей историей. И наоборот, когда сообщение с другим происходит без принятия во внимание личного выбора, то фактически над ним уже осуществляется насилие. Насилие начинается гораздо раньше, чем мы можем его заметить, а именно еще до прямого физического или психологического притеснения: отказывая человеку в его праве отнестись к порядку ценностей и идеалов, мы применяем к нему насилие. Когда мы взаимодействуем с другим, то апелляция к обстоятельствам его существования, например роду, полу, этносу и генетической природе, означает, что упущено собственно человеческое измерение — само отношение к какому-то наличному материалу. Отношение при этом всегда будет непредсказуемо и именно этим ценно. Мамардашвили говорит об этом следующее:

Добро есть нечто, что каждый раз нужно делать заново, специально, а зло делается само собой. И этим же свойством обладает, в частности, совесть, ибо когда я совестлив и «держусь» в своей совести, то я как бы впервые... совершаю акт совести в мире и не могу в этой связи воспользоваться тем, что сделали до меня. Обобщать или суммировать что-то здесь невозможно [Мамардашвили 2002: 51].

Пока человек чего-то не сказал и не сделал, предстоит ожидать ясности — когда его выбор явит себя миру, сделается известным и зримым. Этот период ожидания и есть основание этической ценности действия человека и его самого. Ненасилием тогда будет внимание к этой этической ценности, особенности воспроизводимости и окончательности человеческого поступка. Напротив, насилием будет попытка действовать за человека, отказ в собственной решимости или намерение завладеть ею. Порядок ценностей может утратить всякую антропоразмерность, если только их характер вскрыется как принудительный. Ценность или идеал (включая моральный закон) ценны не тогда, когда устанавливаются в обязательном к исполнению порядке, а когда добровольно в качестве обязательства выбираются. Здесь вновь происходит движение, обратное восходящей унификации. Не закон определяет выбор (это есть

насилие), но выбор устанавливает закон как закон (таково ненасилие). Апелляция к родовому и общезначимому окажется здесь неработающей. Люди выбирают определенные ценности не потому, что к этому их толкает природа, но потому, что они выбирают выбирать. И пока этот выбор ничем не оспаривается, действует режим ненасилия.

Лишь так душа может принять и прорасти «высшее» семя, возвыситься над собой и обстоятельствами, в силу чего и все, что происходит вокруг, оказывается... не задано целиком и полностью. Иначе говоря, не безнадежно. В вечно становящемся мире для меня и моего действия всегда есть место, если я готов начать все сначала, начать от себя, ставшего [Там же: 51].

Библиография / References

- [Гегель 1973] — *Гегель Г.В.* Кто мыслит абстрактно? / Пер. с нем. Э. Ильенкова // Знание — сила. 1973. № 10. С. 41—42.
(*Hegel G.* Wer denkt abstrakt // Znanie — sila. 1973. No. 10. P. 41—42. — In Russ.)
- [Дильтей 2001] — *Дильтей В.* Герменевтика и теория литературы / Пер. с нем. В.В. Библихина, В.С. Малахова // Дильтей В. Собрание сочинений: В 6 т. Т. 4. М.: Дом интеллектуальной книги, 2001.
(*Dilthey W.* Hermeneutik der Literatur // Dilthey V. Sbranie sochineniy: In 6 vols. Vol. 4. Moscow, 2001. — In Russ.)
- [Мамардашвили 1992] — *Мамардашвили М.К.* Философия и Свобода // Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. М.: Прогресс, 1992. С. 365—374.
(*Mamardashvili M.K.* Filosofiya i Svoboda // Mamardashvili M.K. Kak ya ponimayu filosofiyu. Moscow, 1992. P. 365—374.)
- [Мамардашвили 1996] — *Мамардашвили М.К.* Язык осуществившейся утопии. М.: Лабиринт, 1996.
(*Mamardashvili M.K.* Yazyk osushchestvivsheysya utopii. Moscow, 1996.)
- [Мамардашвили 2001] — *Мамардашвили М.К.* Эстетика мышления. М.: Московская школа политических исследований, 2001.
(*Mamardashvili M.K.* Estetika myshleniya. Moscow, 2001.)
- [Мамардашвили 2002] — *Мамардашвили М.К.* Философские чтения. СПб.: Азбука-классика, 2002.
(*Mamardashvili M.K.* Filosofskie chteniya. Saint Petersburg, 2002.)
- [Мамардашвили 2012] — *Мамардашвили М.К.* Опыт физической метафизики. СПб.: Азбука-Аттикус, 2012.
(*Mamardashvili M.K.* Opyt fizicheskoy metafiziki. Saint Petersburg, 2012.)
- [Сартр 1989] — *Сартр Ж.П.* Экзистенциализм — это гуманизм / Пер. с фр. А.А. Санина // Сумерки богов / Сост. и общ. ред. А.А. Яковлева. М.: Политиздат, 1989. С. 319—344.
(*Sartre J.P.* L'existentialisme est un humanisme // Sumerki bogov / Ed. by A.A. Yakovlev. Moscow, 1989. P. 319—344. — In Russ.)
- [Сартр 2001] — *Сартр Ж.П.* Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / Пер. с фр. В.И. Колядко. М.: Республика, 2001.
(*Sartre J.P.* L'etre et le neant. Essay d'ontologie phenomenologique. Moscow, 2001. — In Russ.)
- [Хайдеггер 2003] — *Хайдеггер М.* Бытие и время / Пер. с нем. В.В. Библихина. Харьков: Фолио, 2003.
(*Heidegger M.* Sein und Zeit. Kharkov, 2003. — In Russ.)