

М. Кастилио

**ПОЛИТИКА
КОСМОПОЛИТИЗМА:
ОТ УНИВЕРСАЛИЗМА
К ПЛЮРАЛИЗМУ**

Обосновывается современная политика космополитизма. Констатируется, что легитимация космополитизма носит скорее культурный, чем политический характер. Либеральный культурный плюрализм на универсальных политико-правовых основаниях (Кант и Ролз) оказывается недостаточным, но он дает средства для решения проблем и избегания крайностей культурного космополитизма, таких, как европейская «негативная идентичность», юридификация и новые современные формы идентичностного политического морализма на манер «гипердемократии масс».

This article is devoted to the search for an adequate justification for the modern policy of cosmopolitanism. The author maintains that the legitimation of cosmopolitanism is of rather cultural than political nature. Liberal cultural pluralism based on universal political and legal principles (Kant and Rawls) proves to be insufficient. However, it provides the means to solve the problems and to avoid the extremes of cultural cosmopolitanism, such as the European "negative identity", juridification, and new modern forms of identity-centred political moralism akin to the "hyperdemocracy of the masses".

Ключевые слова: космополитизм, универсализм, плюрализм, либерализм, идентичность, юридификация, политический морализм

Key words: cosmopolitanism, universalism, pluralism, liberalism, identity, juridification, political moralism.

Напомню вкратце о проблеме, послужившей истоком этих размышлений: плюрализм сепаратистский обычно путают и смешивают с плюрализмом гуманистическим. Считается, что культурный дифференциализм обязан своим успехом усилению гуманистических требований к равенству в той ситуации, когда культурный релятивизм рассматривается как расширение принципа равенства между людьми. Отсюда возникает эта двойственность: светский гуманизм парадоксальным образом может выступать нравственной основой культурного сепаратизма, уважение идентичности может превращаться в экзальтацию принадлежности.

Политическое значение этого смешения можно рассматривать на разных смысловых уровнях:

- Можно предположить, что это выгодно для дипломатов, журналистов или для идеологов (демагогов), поскольку это смешение заставляет сводить все к экономике. Эта путаница функционирует как полезная иллюзия, в ницшеанском смысле.

- С другой стороны, для таких сведущих наблюдателей, как ООН, или крупные НПО, это губительное смешение, поскольку оно позволяет авторитарным или диктаторским режимам, которые ведут себя явно антигуманно, легитимировать грубые нарушения прав человека, включая пытки, во имя уважения культурного партикуляризма.

- Для философии эта проблематика приобретает форму антиномии между двумя концепциями толерантности и прав человека, между уважением плюрализма людей и верой в единство человечества вообще. Если культурный плюрализм попросту отрицает возможность космополитической солидарности, то он рискует породить или возродить ситуацию межкультурной войны. Если же идеал космополитического единства попросту уничтожает межкультурные различия, то он рискует превратиться в идеологию господства.

Чтобы обратиться к специфически философскому содержанию этого затруднения, следует понять происхождение определенного числа парадоксов:

- Тот парадокс, что универсализм позиционирует себя как плюрализм и, наоборот, плюрализм демонстрирует стремления доподлинно универсалистские.

- Парадокс, который привел к тому, что Европа во имя своего космополитизма стремилась приписать себе в качестве идентичности отсутствие всякой идентичности, философски названной «негативной идентичностью».

- И наконец, тот парадокс, что в процессе перехода от культуры автономии к культуре идентичности меньшинства завоевывают влияние, занимаясь тем, что Кант называл «политическим морализмом», который он определял как ложную мораль, служащую настоящей воле к власти.

I

Кантовская модель космополитизма и первый обзор ее последователей

Напоминание о кантовской модели с учетом проблем современности

Для начала стоит отметить, что благодаря трудностям, которые мы не можем преодолеть в современном мире, в кантовской модели космополитизма вскрывается следующее: Кант никогда не представлял европейский универсализм как доминирующую власть, но скорее как некую способность *влияния*, которое создает условия его распространения в мире. Когда мы смотрим на кантовский космополитизм как на морализм, оптимизм или идеализирование (*angélisme*), в голове у нас возникает образ политического объединения, которое реализуется посредством доминирования, то есть посредством подчинения субъектов единой принуждающей власти во имя легитимности высшей и трансцендентной нормы. Конечно, требуется довольно большая доля утопизма, чтобы поверить в то, что возможно заставить один народ любить доминирование другого под предлогом того, что

мы принимаем некую великую философию... Но даже если кантианство и является ригоризмом, оно никогда не будет гегемонизмом, даже во имя универсальной морали. Каким же образом оно задалось вопросами, которые мы не можем решить и по сей день?

1. Первый вопрос: как в ситуации космополитической политики различать между собой все многообразие наций, рас и религий? Кантовский ответ, который, несомненно, следует оценивать в рамках его эпохи, критичен: плюрализм людей и народов, будь то природный, культурный или политический, имеет огромное преимущество и может воспрепятствовать образованию мирового государства. Но следует принять этот плюрализм, приняв это различие между людьми как факт, нужно рассматривать его рефлексивно, а не догматически (в противном случае мы эмпирически будем развивать политические разногласия без всякой надежды на космополитическое единство): необходимо рассматривать этот плюрализм как *знак* природы, который мы оцениваем, интеллектуально ставя себя внутрь способности суждения, критической и *гавтономной*, что благоприятно для космополитического проекта. Вследствие этого мы запретим себе создавать единство посредством силы (как это бывает в ситуации войны, колонизации или религиозного империализма). Нам бы хотелось, чтобы различия не были препятствием для космополитизма.

2. Второй вопрос: как возможно космополитическое объединение, не основывающееся при этом на доминировании? Кантовский ответ следует из юридической фактуры космополитического проекта, а не из проекта политического суверенитета, из его концепции Общества наций, которое было бы обществом свободных наций. Кант уничтожает весь теократический морализм («Но горе законодателю, который установления, направленные на этические цели, захочет осуществить путем принуждения!» [5, с. 100]), а также из принципа отвергает всякий материалистический редукционизм: его цель не идеологическая, он не агитирует за триумф одной партии над другой, критическая философия призвана преодолеть в равной степени и догматическую идеологию, и ее врага — скептическую идеологию. Говоря современным языком: превзойти как теократов, так и радикальных релятивистов.

3. Третий вопрос: каково последнее основание, которое придаст полную легитимность (то есть вызовет полное рациональное доверие) критической концепции политики космополитизма? Кант опирается на гуманизм, легитимированный в конечном счете посредством первоисточника космополитического трансцендентального права, которое возникает из чистой рациональности. Культурный релятивизм не может с ней соперничать, поскольку он вынужден признать случайную, исключительно историческую природу легитимации своих законов и попросту утилитаристские и политические основания для их введения¹.

4. Четвертый вопрос: На что могут надеяться различные народы в ситуации мирового распространения космополитической политики? Если мы сформулируем ответ в современных терминах необходимости признания, то космополитическая политика предполагает всеобщее равенство,

¹ Это то, что в первом дополнении «К вечному миру» возникает из спора между юристом-позитивистом («профессиональным юристом», который использует законы страны, чтобы служить местной власти) и философом-советником власти, который стремится направить право к наибольшей справедливости как во внутренней, так и в международной политике.

включение всех в универсальную человеческую идентичность, чьи возможности развиваются в ситуации космополитического мира, в состоянии культурного универсализма, которое в антропологии считается конечной целью развития человеческой истории. Итак, космополитическое уравнивание является мощным антропологическим средством космополитической политики. Кантианство не основывается ни на каком субстанциализме или на культурном эссенциализме, оно вводит новшества посредством своего рационального космополитизма: оно не стремится к отмене государств внутри единой империи, но оно стремится наделить государства пониманием их взаимозависимости. В будущем, предсказывает Кант, взаимозависимость между людьми не перестанет возрастать, так что государства должны будут принять во внимание *отношения*, которые в дальнейшем будут формировать публичное пространство². Таким образом, мир (*paix*) организовывается на основе новой политики интернациональных отношений, на интернационалистической политике интернациональных отношений. И если мы можем представить кантианскую доктрину как «первую последовательную интернациональную теорию истории» [8, р. 2], то это, вероятно, потому, что она разрабатывается на основе реляционной эпистемологии.

От универсализма к плюрализму (на примере Дж. Б. Ролза)

После этого краткого напоминания о кантианских основах космополитической политики попытаемся найти у Ролза первое обоснование причин, по которым универсализм превращается в плюрализм.

В «Теории справедливости» Ролз прибегает к тому, что он называет «кантовской концепцией контракта», дабы сделать справедливость устойчивой целью политики. Теория справедливости должна сделать справедливость объектом принципиального выбора. Гипотеза общественного договора вовсе не псевдоисторическое объяснение образования общества, так было уже и у Канта, а совершенно точно источник выбора принципов наиболее разумной и рациональной справедливости. Фактически, для Ролза кантианство способно примирить свободу и равенство, множество и единство, поскольку оно их равным образом соединяет в концепции морали личности. Итак, основание справедливости требует, чтобы универсальность принципов не зависела от случайности ценностей. Для этого нужна достаточная степень абстрагирования, чтобы рационально определить желаемое социальное сотрудничество. В этом вопросе Ролз, очевидно, заимствует из кантианства такое качество абстрагирования, которое способно сохранять автономию рационального. Нормы могут существовать только лишь как необходимые, и их нормативная ценность вытекает из их независимости от обстоятельств.

Но также надо, чтобы эта потребность консенсуса демократически противостояла «плюралистической запутанности», которая рассматривается Ролзом в работе, посвященной *политическому либерализму*. Разногласия во мнениях, если они принимают форму размежевания и даже соперничества между верованиями, или когда субъекты не сходятся в вопросе о целях своего существования, об определении ценностей и о применении право-

² Уже в «Идее всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» (1784) взаимозависимость между людьми полагалась в основу новой внутренней и внешней политики (восьмое положение).

судия — это все то, что характеризует *социальный* контекст потребности в справедливости. На более глубоком уровне религиозные и нравственные расколы приводят к противостоянию между мировоззрениями, которые требуют равноправия и мирного сосуществования, но на основе частных ценностных установок: «политический либерализм предполагает, что неразрешимые конфликты — это те, что заставляют поднимать вопросы о религии, о философских взглядах на мир, о различных моральных концепциях блага» [14, р. 28]. Это то, что может привести политический плюрализм к ценностному плюрализму, к плюрализму суверенитетов и плюрализму верований. Именно таким образом *универсализм и трансформируется в плюрализм*. Иными словами, кантовский космополитизм принципиально республиканский, в то время как Ролз представляет множественность скорее в демократической, чем в республиканской перспективе. Космополитизм Канта — это юридический плюрализм, который вполне вписывается в продолжение его же республиканских принципов. Это горизонт республиканской преемственности, которая приводит множество государств, не уничтожая их, к желаемому сосуществованию. Но процессуальное первенство справедливого над истинным, по Ролзу, стремится перенести космополитический плюрализм в область демократической потребности консенсуса.

Это вовсе не значит, что следует поддаваться релятивизму, который своим влиянием будет лишать идею демократического равенства всякой специфичности. Это означает, что нужно оправдать демократию на основе консенсуса о справедливости: рассматривать демократию как ценность, которая может быть достигнута только посредством длительного и непоколебимого соблюдения ее главных принципов. Вот почему Ролз пытался избежать скептической и релятивистской концепции плюрализма. Итак, адаптировать плюрализм — это избежать конфронтации между двумя противоборствующими типами толерантности внутри базовых демократических ценностей. С одной стороны, мы имеем кантовский и республиканский идеал толерантности, с правом дать одно гражданство всем. Какими бы ни были различия, связанные с происхождением или образованием, все люди в равной степени имеют право развивать свои способности в мире публичных ценностей, которые гарантированы правом. С другой стороны, поскольку тезис о свободе, понимаемой как подтверждение ее разнообразия, поистине либерален, наша забота состоит в достижении такого либерализма, который был бы демократическим. Итак, Ролз ищет в концепции «публичного разума» консенсуальное основание, которое будет максимально универсальным, поскольку оно будет независимым от философской концепции разума. Исключительно политическим консенсусом будет тот, что уклоняется от всяческих идеологических конфликтов. Демократия — это не некая философия среди прочих, прежде всего это культура, разделяемая огромным числом людей. Вместо невозможного философского единогласия следует стремиться к тому, что Ролз называет «консенсусом пересечения», минимальным относительно длительности и максимальным относительно протяженности. Этот консенсус с уверенностью полагается на свободу как на объект уважения: это и есть прочная консенсуальная основа, абстрактная и формальная. Он также может базироваться на убеждении, что политическая жизнь, которая уважает свободу, сама по себе добра, по собственному внутреннему устройству [14, р. 298]. Эти консенсуальные основы, в сущности, согласованы с теорией Ролза, поскольку они ставят справедливость над благом, то есть они ставят основания выбора демократии выше любой частной морали. Нет никаких оснований желать демокра-

тию, кроме самой демократии. Итак, можно подвести итог тому, что было выяснено: строго *политическая* версия консенсуса предполагает толерантность между различными верованиями, а также заставляет уважать свободу выбора каждого из создателей общих политических ценностей, «публичный разум», и при этом она не дает сделать выбор, который бы усилил какую-то одну идеологию, религию или этику среди всех остальных: «Политическая концепция имеет права на наши всеохватывающие понятия ввиду их фундаментальной ценности, так что те, кто отказывается от этой политической концепции, рискуют вести себя противоправно, выражаясь политически» [14, р. 297].

II

Космополитизм как европейская политика: негативная идентичность Европы?

После того как мы рассмотрели, почему демократический универсализм может по собственному выбору (или по принуждению) склониться к плюрализму, нам следует разобраться с парадоксом, который сходен с этим смещением. Это тот парадокс, который привел к тому, что Европа во имя своего космополитизма приписывает себе в качестве идентичности отсутствие какой-либо идентичности — то, что Ж.-М. Ферри³ назвал «негативной идентичностью».

И у Ульриха Бека⁴ мы можем найти подход к этой новой проблематике. В сущности, Бек вводит два изменения относительно кантовской модели:

1. Он говорит о том, что космополитизм в ситуации сосуществования различных культур на едином европейском пространстве не может довольствоваться только лишь ценностью своей рациональности, он должен утвердить и свою специфически *культурную* ценность: именно эта самокритика европейской цивилизации и обеспечивает ее фундамент.

2. Он считает, что космополитизм в качестве политики отныне должен быть внутренней политикой Европы, содействуя и беря на себя наглядный рост множества общин и отказ от суверенитетов.

К космокультурализму

Бек считал, что следует «скорректировать» Канта [1, с. 142; 7, р. 193], чтобы адаптировать его к тому, что социолог называл «вторым модерном».

Его тезис состоит в том, что космополитизм теперь должен стать внутренней европейской политикой, объединяя множество общин и отказываясь от превосходства национального принципа. Космополитизм более не является, как у Канта, внешней политикой, он является внутренней политикой некоего мирового региона в процессе построения. И в то время как Кант предполагал союз между государствами с целью определить правила мирного сосуществования, Бек предлагает создание *космополитического государства*. Он говорит о постнациональном и многонациональном государ-

³ Жан-Марк Ферри (Jean-Marc Ferry; род. 1946) — философ, профессор европейской философии в университете Нанта, бывший сотрудник Фонда Александра фон Гумбольда (Бонн). — *Примеч. пер.*

⁴ Ульрих Бек (Ulrich Beck; род. 1944) — социолог, политический философ, профессор Мюнхенского университета и Лондонской школы экономики. — *Примеч. пер.*

стве, которое наделено истинным космополитическим суверенитетом. Если и может существовать политическая Европа, то она, без сомнения, будет космополитической, ища максимально возможный баланс между внутренней и внешней деятельностью с максимально возможной субсидиарностью [7, р. 193]. «Европейская Конвенция должна осмелиться представить космополитическую модель конституции, чтобы, как советовал Бенжамин Франклин в 1787 году, повторить американский успех в радикальном изменении исторических обстоятельств» [1, с. 141; 7, р. 192]. Но, как известно, Кант не принимал американскую модель конгресса и хотел видеть Европу ассоциацией свободных государств, остающихся отзывчивыми. Но Бек решительно настроен изменить концепцию суверенитета, чтобы адаптировать ее к космополитическому суверенитету. По его мнению, теперь не возникает даже мысли о том, чтобы основывать космополитическую политику на принципах национальных государств. Он обвиняет национальные государства в высвобождении варварства и в том, что они являются причиной злодеяний XX века, так как считает, что государственные суверенитет «бесконечно увеличил и усовершенствовал жестокость, ненависть и бесчеловечное насилие» [1, с. 143; 7, р. 194]. Следуя этому взгляду, истинной причиной холокоста являются именно национальные государства. Вот почему теперь очень важно, по мнению Бека, отделить государство от нации, как когда-то в эпоху Вестфальского мира государство было отделено от религии [1, с. 139; 7, р. 189].

Итак, Бек использует следующее рассуждение, чтобы представить то, что он называет принципом «конституционной толерантности»: в то время как первый модерн адаптировал принцип толерантности к религиозной почве (а именно поэтому государства и становились нерелигиозными), второй модерн, в котором мы существуем, должен, по мнению Бека, адаптировать принцип толерантности к национальной почве (потому что государства должны стать постнациональными). Это будет первым условием перевода законности из национальной плоскости в космополитическую, это означает также первое открытое проявление космополитической власти, которая «черпает свою политическую силу в утверждении и обуздании национального многообразия этой части света, включая ее милые нелепости» [1, с. 141; 7, р. 192]. Эта формула заслуживает обдумывания. Рассматривая национальные государства, мы понимаем, что признание разнообразия служит уничтожению суверенитета, и что по сути это есть самоограничение, которое вытекает из признания разнообразия. Чтобы интуитивно понять это рассуждение, можно использовать аналогию: в семье множество детей подминает под себя ментальность одного уникального ребенка, точно так же в европейской семье национальное разнообразие должно уничтожить всякий национализм. Следовательно, суверенитет больше не может быть использован как аргумент в пользу защиты жизненных интересов государства. Разрушение национализма как идеологии на службе государственной власти — это первая цель космополитизма, изложенная Бекком.

Но эта плюралистическая настроенность меняется, когда заходит речь о месте этических и религиозных различий. Разнообразие здесь становится синонимом открытости и признания альтернативных взглядов других людей: «Космополитическое означает признание одновременно сходств и различий, а также ответственность за земной шар в целом. Мировые проблемы людей другой культуры должны быть представлены и услышаны в политической общности. Они должны иметь в ней свой голос в политическом и культурном отношении» [1, с. 141; 7, р. 191]. Здесь налицо противо-

речие: в то время как разнообразие наций должно служить уничтожению национальной гордости каждого, множество религий, культур и верований, наоборот, должно превозноситься. Кажется, что здесь мы имеем дело не с космополитизмом, а с космокультурализмом. Должна ли Европа, будучи культурно космополитической, отрицать национальные особенности и при этом поощрять особенности религиозные и культурные, которые, тем не менее, находятся за пределами ее собственной истории? Являются ли национальные различия более опасными, нежели метафизические или религиозные, которые касаются вопросов о высшем смысле жизни и, следовательно, об основаниях выбора между жизнью и смертью?

Самокритический плюрализм

Здесь мы приходим к пониманию одной вещи: легитимация космополитизма носит скорее культурный, чем политический характер. Отличие от кантовского проекта ощутимо: то, что сегодня Европа должна сделать ценностью, это не столько политически рациональная ценность космополитической политики, сколько культурно приемлемая. Мир по-прежнему остается конечной целью, а на данный момент средство его достижения — это признание культурного многообразия и содействие ему. Также следует скрывать, отрицать и уничтожать всякий соблазн поддаться культурной гегемонии. Но поскольку Европа изобрела космополитизм союзов и объединений, она также с необходимостью должна сражаться против себя ... Итак, сама Европа охотно занимается самокритикой, то есть плюрализм обращается против себя самого — это его характерная черта. Плюрализм европейцев отрицает собственную же концепцию национальных государств, называя эту концепцию варварской, отрицает свое имперское и колонизаторское прошлое, просит прощения и демонстрирует предпочтение Другого, которое стоит выше, чем предпочтение себя. Такой плюрализм является не политическим, а культурным. Он отрицает универсализм просвещенческого типа и признает, что критика Просвещения, гуманизма и европейского универсализма сейчас составляет часть процесса признания права на различие, на инаковость тех, кто не был рожден на Западе. Европейцы соглашаются признать, что пацифизм сам по себе не властвующий, а «гостеприимный по отношению к различиям», следуя известной формуле Чарльза Тейлора⁵.

Теперь мы, возможно, несколько лучше понимаем исходный парадокс: та Европа, которая превращает культурный плюрализм в настоящую космополитическую политику, обречена отрицать свою идентичность с того момента, когда она сакрализовала идентичность других. «Говорить об идентичности европейцев — это бессмыслица», — утверждает Хайнц Виссман⁶: «поскольку понятие идентичности приводит к парализации Европы в настоящем ее наследии, делая из него объективную сущность». А Жан-Марк Ферри выдвинул концепцию «негативной идентичности» Европы, охарактеризовав новую европейскую этику как готовность к открытию

⁵ Чарльз Маргрейв Тейлор (Charles Margrave Taylor; род. 1931) — канадский философ, лауреат премии Киото и Темплтоновской премии, профессор университета Макгилла (Квебек, Канада). — *Примеч. пер.*

⁶ Хайнц Виссман (Heinz Wiessmann; род. 1935) — французский философ немецкого происхождения, филолог, руководитель научной деятельности EHESS (Школы высших исследований в области социальных наук). — *Примеч. пер.*

других идентичностей: «...европейскую идентичность теперь следует осмысливать таким образом, чтобы сделать ее “негативной”, то есть она должна быть идентичностью, чей принцип состоит в готовности быть открытой другим идентичностям. Не той идентифицирующей идентичностью, которая сосредоточена на своих спиритических и социальных основах и стремится прежде всего утвердить свою специфичность. Политическая Европа допустила бы ошибку в своем философском принципе, если бы сосредоточилась на своих наследственных ценностях, тем самым сделав из их перечня аргумент для исключения всего того, что не является европейским в смысле культурного наследия» [10, р. 6].

III

Морализм и политика

Кратко подведем итоги хода мысли: с Ролзом мы увидели плюрализм с его конечной политической целью — различия верований не должны препятствовать принципам общей справедливости, чтобы служить общему основанию демократической общественной культуры; с Бекком — как культурный плюрализм становится последним оправданием космополитической политики, которая в глазах всего мира должна характеризоваться как новая политическая мораль Евросоюза. В этом мы увидели проявление самокритического плюрализма, который может привести к тому, что называется негативной идентичностью Европы, или к отказу европейцев осознавать свою идентичность в коммунитаристском смысле, что нуждается в анализе, чтобы окончательно прояснить идею космополитической политики или сформулировать решающие вопросы к ней. Здесь мы дадим уточнения или зададим последние вопросы. В сущности, негативную идентичность Европы мы можем воспринимать как утверждение общественного великодушия посредством открытия для себя инаковости других — это есть позиция принятия, позиция космополитического гостеприимства. С другой стороны, в этом открытии другого можно также усмотреть и попросту абстрактную позицию, комфортный образ себя, позволяющий избежать действий и обязательств по отношению к миру, — это форма интроспекции в современной версии, выраженная на языке ценностей, что хочется просто представлять или символизировать, не рискуя соотносить их с реальностью. Это форма осторожной демагогии⁷. В качестве третьей интерпретации мы можем видеть здесь снижение специфически политической роли космополитизма в пользу культурного и даже культурологического влияния. На этот последний пункт и стоит обратить внимание, а именно на деполитизацию космополитической политики, становящейся космокультурной.

⁷ «Что такое “европейские ценности”? Главная европейская ценность, которая объединяет все прочие, — это “открытость Другому”, это универсализм “без границ”. Итак, европейская особенность заключается в особенно щедрой открытости по отношению к человеческой общности или универсальности. Но что бы мы ни думали об этой щедрой оценке нашей же щедрости, совершенно ясно, что мы будем упоминать Европу только лишь для того, чтобы уничтожить ее. Мы хотим иметь дело только с человечеством! У нас больше нет собственного существования, мы не хотим этого, не хотим никакого собственного способа существования, ведь он с необходимостью будет всего лишь частным» [14].

Политика преклоняет колени...

Вспомним знаменитую кантовскую формулу из трактата «К вечному миру»: «Политика должна преклонить колени перед правом». Сформулировав это предписание, Кант остался в ситуации культурной автономии: как индивид превосходит себя самого, адаптируясь к максимам закона, чья универсальная ценность должна уравнивать людей в их свободе и достоинстве, так и государства способны преодолеть свой национальный эгоизм, чтобы решиться действовать в соответствии с всеобщим законом, законом мирного союза, который уравнивает их как носителей свободной политической воли, устанавливающих состояние всеобщего мира. Автономия государств манифестирует себя посредством самопреодоления в интересах законодательной системы, признанной всем обществом. Кантовская концепция политической автономии глубоко республиканская, движимая приоритетом общего интереса.

Но эта позиция существенно меняется, когда речь идет не о преодолении национального эгоизма самими государствами, а об отстранении от государства вообще. Это слово сегодня встречается в лексиконе растущей юридикализации⁸ общественной жизни. Юридикализация поддерживает доминирование норм права в регуляции коммерческой, социальной, культурной и политической деятельности, что приводит к отстранению от государства, от авторитета общего интереса и от влияния закона, исходящего из общей воли. Юристы, равно как и социологи права, исследуют прогрессирующее свертывание правового государства как объединяющую трансценденцию, создающую политический корпус граждан во благо растущей мощи цивилизованного общества как плюралистического источника «множества источников создания и регулирования юридической нормы» [9, р. 15]. Итак, авторитет закона более не способен реализовать коллективное единство, и он уступает место плюралистическому созданию юридических норм и расширенному управлению ими. Растущая потребность в праве теперь демонстрирует не столько авторитет государства, сколько диверсификацию индивидуальных запросов и рост их авторитета в общественном мнении.

Размышление, в свою очередь, есть та практика, которая способствует примирению. Оно избегает судебных разбирательств и быстро урегулирует споры; оно полезно, сдержанно и экономично в спорах на почве коммерции. Оно способствует налаживанию связей, снижает драматичность ситуаций и успокаивает души. Некоторые юристы интерпретируют его как приход нового духа закона, постмодернистского, сконцентрированного не на обвинении, а на понимании и компромиссе. Это одна из возможных интерпретаций отказа от общей воли и от трансценденции общественного закона в пользу «гибкости» права, которое становится приспособленным к различным ситуациям и меняющимся потребностям: «Законы и постановления все меньше и меньше будут элементами метасоциального разума, воплощением “метаюридических гарантий” и все больше и больше будут восприниматься и использоваться в качестве совокупности инструментов ходатайства и будут изменяться участниками в соответствии с их нуждами и с действующей властью, отношениями внутри нее» [9, р. 16]. Случай в

⁸ Увеличение количества и объема позитивного права в современном социальном государстве, «правовой взрыв». – *Примеч. пер.*

конце концов возобладает над правом, и нам придется иметь дело с изменением нравов, связанным с изменением юридической культуры. Родовое понятие «переговоры» обозначает вступление в постмодернистскую эру закона, ее характеристиками будут прагматизм и релятивизм, утилитаризм и дух компромисса.

Но успех юридикационных размышлений приводит к парадоксу: если размышление является подходящим инструментом (именно конфликтующие партии решают, каким способом разрешатся их различия, выбрав избегание нежелательных последствий публичных разбирательств), то это значит, что оно будет действовать как частное, приватизированное средство разрешения различий. Такое чувство, что на наших глазах приводится в действие демократический инструмент приватизации.

Здесь мы и подходим к вопросу о политике перед лицом космокультурализма; тот же опыт мы имеем в процессе перехода от культуры автономии к культуре идентичности, в переходе от демократии, которая основывается на суверенитете народа, к демократии, которая утверждает суверенитет индивида и идентичностей. Космополитизм больше не стремится к тому, чтобы все люди имели одинаковые стремления, одинаковое видение и одинаковое понятие государства и политической справедливости, нет, космополитизм спрашивает, как создать мир, как жить в объединении, как многоликая реальность во имя собственной множественности может создать реальность совместную.

Идентифицирующий политический плюрализм

Одно из средств, которым пользуются идентичности, чтобы завоевать внимание и влияние в публичном пространстве, состоит в том, чтобы доказать свое право на признание. Точнее, для этого следует превратить субъективную потребность признания в объективное право, противопоставленное всем *erga omnes*; необходимо добиться того, чтобы идентичностям предоставили частное право требования публичной легитимации. Феномен, который иногда называют приватизацией публичной сферы, наиболее часто достигался медийными средствами, в частности виктимизацией; право на восстановление, на компенсацию, на исправление следует признавать исходя из того, что человек страдал, будучи непонятым или угнетенным. Теперь антрополог-психиатр объясняет, что физический травматизм сегодня используется как средство быть услышанным и признанным в публичном пространстве; это не диагноз, который требует терапевтического ухода, а предостережение, которое требует политического подхода. «Сегодня мы прекрасно понимаем, что страдать – значит быть услышанным» [15, p. 184].

Здесь не имеют значения средства, важен сам феномен, поскольку он стремится сыграть роль *морализации политики* – роль, благодаря которой он завоевывает популярность, успех в самом широком смысле. Но отойдем от этого и вернемся к Канту: он осуждал практику политического морализма, поскольку видел в этом уловку стремления к власти. Именно политические суверенитеты он обвинял в том, что под предлогом морального превосходства общего права они поощряют собственную жажду власти. Во имя наивысших интересов государства, во имя спасения народа принимаются военные решения и ограничения свобод, что в конечном счете благоприятствует политике личной власти. В нашем случае речь идет не о государстве, а о религиозных или сексуальных общинах, которые используют политический морализм, ставя культурную неприкосновенность и куль-

турную восприимчивость выше общего права. Во имя религиозной, сексуальной или этнической принадлежности, во имя суверенитета идентичности общины ставят выше закона частную мораль, расцененную как превосходящую общее право. Итак, играя на эмоциях или виктимизации, они добиваются чего-то наподобие публичного рассмотрения дела, как будто бы для того чтобы потренироваться во власти, в точности на манер «гипердемократии» масс⁹. «Не надо переводить специфические требования на язык политики или включать их в логику программы, нет, надо повлиять на политику с помощью принципиально неполитического языка, взывая к этическим требованиям или к голосу разума» [11, р. 137].

Теперь мы лучше понимаем третий парадокс: в то время как для Канта принцип публичности (метод, разработанный во втором дополнении «К вечному миру») должен был отделить частное содержание максимы от ее публичной ценности и извлечь из нее интерес, который был бы предпочтителен для совместного проживания в общине, публичность, служащая культуре идентичности, все делает наоборот: она придает легитимность максимам, поскольку они являются частными, и именно потому, что они частные.

Мы можем подвести итог, только задав вопрос: какой мир мы можем ожидать от этой культуры идентичности, которая кажется приговоренной к бесконечному процессу борьбы за признание? Мы не испытываем недостатка в философских ресурсах: те, кто остаются близкими к кантианству, стараются диалогически реконструировать практический разум в коммуникации. Но абстракция принципов приводит только к «абстрактной солидарности», по словам Хабермаса, к сообществу, «составленному из посторонних»¹⁰, которое объединено только лишь порядком права.

И как кантианство, в свою очередь, может надеяться на построение культурной солидарности на базе критического гуманизма? Возможно, ее реально построить на вере в человеческую солидарность, более глубокую, чем любое разделение. Кантовский космополитизм не являлся просто суммой общих и абстрактных принципов, он также был основан на антропологии, способной утвердить ценность универсальной человеческой идентичности. Его совершенствующая антропология означала, в сущности, первоначальную солидарность всего человеческого рода: она образует истинную *связь* между поколениями. Способность к совершенствованию устремлена к тому, чтобы наши труды, наше участие и наши начинания были поняты и продолжены другими людьми, теми, кто придет после нас; эта способность есть продолжение жизни в другом, будь то индивид или народ. Человечество — это единое, коллективное существо, идущее к общей судьбе, которая заставит человечество либо объединиться, либо погибнуть. Это общечеловеческий интерес, который стоит выше границ и нравов. Без этого смыслового горизонта надежда на разрешение конфликтов невысказанна, разве что на время, посредством войны, то есть посредством перманентного поддержания состояния войны на планетарном уровне.

Сегодня мы совершенно точно выяснили, что демократии необходимо говорить честно, в смысле *паррезии*, как ее определил Фуко. Но для того

⁹ Х. Ортега-и-Гассет: «Сегодня, напротив, она [масса] убеждена, что вправе давать ход и силу закона своим трагическим фантазиям. Сомневаюсь, что когда-либо в истории большинству удавалось править так непосредственно, напрямую. Потому и говорю о гипердемократии» [6, с. 21].

¹⁰ Коллоквиум с А. Туреном (A. Touraine) и Д. Шнаперром (D. Schnapper) в Парижском университете VII [12].

чтобы истинная речь была распознана, нужно, чтобы у людей была вера в то, что говорят другие. Пока недоверие сильно, мы будем оставаться в ситуации культурной незащищенности — чувства, которое вытекает из отсутствия культурной сплоченности социального корпуса. Культурная незащищенность приводит к тому, что мы становимся чужими в своей собственной культуре, не в силах более найти ни защиты, ни ответа, ни признания в своей культуре, мы становимся чужими по отношению к своему языку, мы более не идентифицируем себя с нашими же практиками, будучи уверенными, что никакая социальная сплоченность не создаст пространство, где наши взгляды будут приняты, а наши ожидания будут оправданы. Культурная незащищенность приводит к страху быть осужденным прежде, чем ты будешь услышан и понят. Культурная незащищенность — это неспособность чувствовать себя оправданным в социальном целом, неспособность достичь согласия с ним, это уверенность в том, что ты никогда не добьешься от него гарантированной поддержки, потому что демократия, как и модерн, ведет постоянную войну сама с собой. Какая антропология сможет вернуть нам рациональное доверие?

Пер. с фр. Д. Е. Фетисовой

Список литературы

1. Бек У. Власть и ее оппоненты в эпоху глобализма. М., 2007.
2. Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Собр. соч.: в 8 т. М., 1994. Т. 8.
3. Кант И. К вечному миру // Там же. Т. 7.
4. Кант И. Критика способности суждения // Там же. Т. 5.
5. Кант И. Религия в пределах только разума // Там же. Т. 6.
6. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс. М., 2002.
7. Beck U. Pouvoir et contre-pouvoir à l'heure de la mondialisation / trad. A. Duthoo. Champs Flammarion, 2003.
8. Bruns Th. Kant et l'Europe. Saarbrücken, 1973.
9. Commaille J. Normes juridiques et régulation sociale. LGDJ, Collection Droit et Société, 191.
10. Ferry J.-M. Problèmes théoriques de la construction européenne. Première Partie: Le sens politique de l'Union européenne. Paris, 2005. URL: [http:// users. skynet. be/jean. marc. ferry/Europe_1.doc](http://users.skynet.be/jean.marc.ferry/Europe_1.doc) (accessed 23 Mars, 2012).
11. Gauchet M. La religion dans la démocratie. Folio Essais, 2001
12. La Nation, l'Europe et la démocratie. Conférence-débat // Cultures en mouvement. 2001. № 35,
13. Manent P. La raison des nations. Gallimard, 2006.
14. Rawls J. Libéralisme politique / trad. C. Audard. Puf, 1995.
15. Rechtman R. Enquête sur la condition de victime // Etudes. 2011. №4142. P. 175–186.

References

1. Beck, U. 2007, *Vlast' i ee opponenty v jepohu globalizma* [Government and its opponents in the era of globalization], Moscow.
2. Kant, I. 1994, *Ideja vseobshnej istorii vo vseмирно-grazhdanskom plane* [The idea of a universal history of the world-civil-term], T. 8, Moscow.
3. Kant, I. 1994, *K vechnomu miru* [Perpetual Peace], T. 7, Moscow.
4. Kant, I. 1994, *Kritika sposobnosti suzhdenija* [The Critique of Judgement], T. 5, Moscow.
5. Kant, I. 1994, *Religija v predelah tol'ko razuma* [Religion within the Limits of Reason Alone], T. 6, Moscow.
6. Ortega y Gasset, J. 2002, *Vosstanie mass* [The Revolt of the Masses], Moscow.

7. Beck, U. 2003, *Pouvoir et contre-pouvoir à l'heure de la mondialisation*, Paris, Flammarion.
8. Bruns, Th. 1973, *Kant et l'Europe* [Kant and Europe], Saarbrücken.
9. Commaille, J. 1991, *Normes juridiques et régulation sociale* [Legal norms and social regulation], LGDJ, Collection Droit et Société.
10. Ferry, J.-M. 2005, *Problèmes théoriques de la construction européenne* [Theoretical problems of European integration], Paris, Première Partie, Le sens politique de l'Union européenne, available at: [http:// users. skynet. be/jean. marc. ferry/Europe_1.doc](http://users.skynet.be/jean.marc.ferry/Europe_1.doc) (accessed 23 March, 2012).
11. Gauchet, M. 2001, *La religion dans la démocratie* [Religion in democracy], Folio Essais.
12. La Nation, l'Europe et la démocratie. Conférence-débat [The Nation, Europe and democracy. Conference-debate], 2001, *Cultures en mouvement*, no. 35.
13. Manent, P. 2006, *La raison des nations* [The reason nations], Gallimard.
14. Rawls, J. 1995, *Libéralisme politique* [Political liberalism].
15. Rechtman, R. 2011, Enquête sur la condition de victime [Survey on the Status of victim], *Etudes*, no. 4142, p. 175–186.

Об авторе

Моник *Кастиллио* — проф. философии Парижского университета XII, Валь-де-Марн, monique.castillo@gmx.net

About the author

Prof. Monique Castillo, Department of Philosophy, Paris 12 Val de Marne University, monique.castillo@gmx.net

О переводчике

Дарья *Евгеньевна Фетисова* — студентка кафедры истории зарубежной философии философского факультета Российского государственного гуманитарного университета, fetishhh@tamgdevesna.ru

About the translator

Darya Fetisova, Stud., Department of Western Philosophy, Faculty of Philosophy, Russian State University for Humanities, fetishhh@tamgdevesna.ru