

Б. Бэрри

ГОСУДАРСТВЕННОСТЬ И НАЦИОНАЛИЗМ: КОСМОПОЛИТИЧЕСКАЯ КРИТИКА*

Автор размышляет о международной морали, которая оказывается второстепенной в условиях господства идеологии государственничества и национализма. Последней в статье противопоставляется мораль и позиция космополитизма, мультикультурализм, универсалистский либерализм. Доказывается, что в ситуации совершенной неудовлетворительности мирового распределения доходов ничто не препятствует выведению здравых заключений в пользу международного перераспределения и вмешательства.

I. Введение

Простой — а некоторые сказали бы, слишком упрощенный — способ размышлять о международной морали состоит в том, чтобы признать здесь основополагающим благо (well-being) индивида. Руководствуясь этим положением, мы легко придем к выводу о совершенной неудовлетворительности мирового распределения доходов, поскольку более миллиарда людей на земном шаре живут в условиях униженной бедности, осуждены беспомощно смотреть на то, как их дети умирают от плохого питания и легко предотвращаемых болезней, тогда как пятая часть населения пользуется львиной долей мирового богатства. Также мы должны будем признать, если, конечно, примем это положение за отправной пункт, что многие мировые государства совершенно не справляются с задачей увеличения благосостояния живущего на их территории населения. Некоторые из них просто преступны в том элементарном смысле, что военные или гражданские силы здесь официально или неофициально применяются для пыток и убийства части населения на основании ее этнической принадлежности, политических взглядов или экономического статуса. Другие совершенно коррумпированы: те, кто правит ими, заинтересованы лишь в выкачивании из страны всего, что только можно, и притом по какой угодно цене для ее жителей. Третьи некомпетентны до

* Перевод с английского языка выполнен М.Б. Хомяковым с издания: **Barry B. Statism and Nationalism: A Cosmopolitan Critique // I. Shapiro and L. Brilmayer (eds.) Global Justice (Nomos 41). New York University Press, New York and London, 1999. Pp. 12–62** в рамках работы по проекту, поддержанному Президентским грантом для молодых докторов наук (грант № МД-6030.2006.6).

такой степени, что не способны осуществлять основной функции государства: гарантирования безопасности личности и собственности в соответствии с известными законами.

Эти неоспоримые факты, казалось бы, требуют широкомасштабного трансфера ресурсов из богатых стран в бедные и предполагают оказание международного давления (вплоть до вооруженной интервенции) на самые неспособные к исполнению своих функций правительства с тем, чтобы принудить их либо к исправлению положения дел, либо к отказу от власти. Но современные теоретики международных отношений и политической философии по большей части не согласны с такими выводами. Господствующие парадигмы в этих дисциплинах могут быть описаны как государственный и национализм. Связь между этими двумя подходами является сложной, и одной из моих целей здесь будет раскрытие их отношений. Но на практике они идут рука об руку, утверждая, что перераспределение и вмешательство во внутренние дела гораздо более проблематичны, нежели это можно себе представить из того, что только что было сказано. Вопреки им, я хочу выступить в защиту как моего отправного пункта, который я называю космополитизмом, так и тех выводов, которые я из него вывожу. Конечно, интуиции государственничества и национализма должны быть усвоены, но это вовсе не препятствует выведению здравых заключений в пользу международного перераспределения и вмешательства. (...)

II. Государственный и национализм: основные идеи

Государственный представляет собой (по легко понятным причинам) доктрину, популярную среди правительств, вне зависимости от их прочих идеологических предпочтений. Кроме того, оно особенно признано и среди теоретиков международных отношений, особенно в Соединенных Штатах в форме «реализма» и его ответвлений. Для некоторых, как, например, для Ханса Моргентау, оно было способом передачи традиций европейского государственного искусства простоватым «идеалистам» — американцам. Для других, как Кеннет Уолц, оно содержало в себе обещание возможности априорной науки международных отношений, одного рода с той, к какой стремился Гоббс в отношении внутренней политики (Morgenthau 1948; Waltz 1959). (...)

Гоббс посвящает всего один параграф *Левиафана* международным отношениям и явно распространяет здесь применение законов природы с индивидов на государства: «Закон Наций и Закон Природы составляют одно целое... И Закон, указывающий то, что должны делать и чего должны избегать по отношению друг к другу люди, не имеющие Гражданского Правительства, указывает это же и Государствам» (Hobbes 1991: 244). Концепция государственной морали развивает эту идею: некоторые из норм международной морали верны букве «законов природы» Гоббса, такому, например, как максима *pacta sunt servanda*; другие, как запрет захватнических (в противоположность оборонительным) войн, явно сформулированы в их духе. Однако и эквивалент гоббсова «естественного права» оказывается применимым в международных отношениях: в конечном итоге, государство может и должно делать то, что (по мнению им управляющих) необходимо для его выживания, а международная мораль, чтобы этому соответствовать, как отмечает

Гоббс*, должна содержать в себе специальный пункт, избавляющий государства от ответственности. Сьюзан Стрэндж с характерной резкостью выразилась о морали государств: «взаимная заинтересованность правительств в выживании служит основой целого ряда правил, которые в целом можно суммировать как “собака не ест собаку”» (Strange 1995: 154–174, 170).

Является ли эта мораль государств вообще моралью? Если всеобщий эгоизм считается моралью, то таковой может быть признан и ее государственный аналог, поскольку и эта мораль предписывает полную беспристрастность. Философский эгоизм говорит, что я должен преследовать свои интересы, и все остальные люди также должны преследовать свои; его нельзя путать с себялюбием, утверждающим, что и я, и все остальные должны преследовать мои интересы. Здесь вполне можно в духе Дэвида Готье доказывать, что всякий набор правил выполняет функции морали до тех пор, пока он предусматривает ограничения для действия, даже если историком этих ограничений и является, в конечном счете, эгоизм (Gauthier 1995)**. В таком случае и мораль государств вполне может считаться моралью.

Среди государственников есть разногласия, опущенные мною при описании этой стилизованной версии государственничества, но оно не так многообразно, как национализм. Для наших целей наиболее важным будет различие между теми заявлениями, которые обычно делают сами националисты, и теми утверждениями, которые делаются в защиту национализма симпатизирующими ему учеными. Национализм националистов реального мира обыкновенно содержит в себе два элемента, часто описываемые как кровь и почва. Не в столь поэтической форме, первый означает определение нации или народа как группы, связанной общим происхождением; второй же состоит в утверждении существования определенной национальной территории или родины, правом на контроль над которой имеют члены этой связанной общим происхождением группы. Рассмотрим эти два пункта по порядку. Общеизвестен тот факт, что практически все что угодно может служить для различения тех, кто считает себя принадлежащими к одной национальности, от всех других людей. Но почему лишь в некоторых случаях фенотип, язык, религия или место проживания (среди прочего) являются маркерами национальности? Ответ заключается в том, что почти для всех националистско-практиков та или иная характеристика будет маркером национальности только при условии ее совпадения с некоторой связанной общим происхождением группой. (...)

Такая концепция национальности подразумевает, что национальность приобретает рождением. Другие могут стать «натурализованными гражданами» государства, но не становятся в силу этого членами нации. Так, например, Германия автоматически принимает в ряды своих граждан тех, кто может подтвердить немецкое происхождение своих предков, даже если они

* «И всякий Суверен, обеспечивая безопасность своего Народа, имеет то же Право, что и любой частный человек, обеспечивающий свою собственную безопасность» (Hobbes 1991: 244). Академические сторонники морали государств, такие как Хедли Булл и Тэрри Нардин, склонны преуменьшать этот гоббсовский элемент, но я не вижу того, каким образом они могли бы апеллировать к чему-то выходящему за пределы долгосрочного государственного интереса. (Bull 1977; Nardin 1983).

** В книге «Справедливость как беспристрастность» я показал, что именно по этой причине мораль взаимной выгоды вполне может считаться моралью (Barry 1995: 44–45).

совершенно не знакомы с немецким языком и культурой, и это правило представляет собой не более чем формализацию этого понимания национальности. Даже в тех странах, которые не определяют гражданство (национальность в юридическом смысле этого слова) по происхождению, таких как, например, Британия или Франция, концепция национальности как группы, связанной общим происхождением, все же остается популярной. Так, широко распространено мнение, что потомки иммигрантов из Индии или островов Карибского бассейна не могут поистине вступить в английскую нацию (хотя, быть может, они и могут стремиться к тому, чтобы стать британцами), а потомки иммигрантов из Северной Африки не могут быть действительными членами нации французской.

Другим аспектом национализма, влияние которого сохраняется в реальном мире, является то, что каждой нации соответствует национальная территория или национальная родина, на которую она имеет некоторое легитимное право. Приводится целый ряд оснований для подобных требований. Такое основание может быть теологическим (Бог дал землю Израиля евреям) или квазитеологическим (судьбой белых людей является вытеснение коренного населения Американского Запада). Оно может быть географическим: Ирландия, будучи островом, «естественным образом» является одной страной, а границы Италии «естественно» определены Альпами. Но много более популярно понятие о некоем историческом праве: Слободан Милошевич говорил, что Сербия — там, где живут или похоронены сербы, и потому считал Косово частью национальной родины, несмотря на то, что его население практически на сто процентов сербским не является. Обыкновенно границы, на которые заявляет свое право национальное государство, включают в себя наибольшую территорию из тех, которые когда-либо в истории контролировала данная национальная группа (Brilmayer 1995: 20). «Почти каждая восточно- и центральноевропейская нация имеет в своем историческом и культурном репертуаре память о “Великой” родине вместе с трагическими историями о том, как эти границы были урезаны до их нынешнего состояния» (Kiss 1996: 310).

Важно признать тот факт, что требования национального самоопределения, вытекающие из этой концепции национальной территории, не принимают во внимание желаний нынешнего населения этой территории. Скорее, идея заключается в том, что нация должна иметь свою национальную территорию, даже если в результате будут созданы значительные области, занятые гомогенными национальными меньшинствами, которые могли бы либо сформировать независимые государства, либо быть присоединены к какому-нибудь другому государству. Так, заявления представителей национальностей в Версале были основаны на требованиях национальной территории, обычно включавшей в себя значительные меньшинства. Конечно, эти требования не могли быть удовлетворены одновременно, поскольку всегда находились разные претенденты на одну и ту же область. Их требования неизбежно урезались, но результатом был компромисс между этими историческими притязаниями, а не проведение границ с целью минимизации размеров национальных меньшинств.

Логика национализма крови и почвы предполагает, что согласие населения национальной территории (или той ее части, которую национальная группа может контролировать) не является необходимым условием легитим-

ности государства. Если же, однако, проводится референдум, то «народ», которому задаются вопросы, рассматривается как одно целое — как население государства, чьи границы должны быть подтверждены — а не как «народ» в значении совокупности индивидов. Референдум считается «выигранным», если большинство населения данной территории высказывается в пользу государства в этих границах, условие, которое обыкновенно автоматически выполняется, покуда члены национальности, заявляющей о своих правах на данную территорию, образуют на ней большинство. Говард Адельман так выразил эти идеи: требования «суверенного государства» обоснованы при следующих «двух условиях». «Во-первых, большинство индивидов в созданной политической юрисдикции должно быть согласно на существование государства как выражающего волю народа. Во-вторых, большинство людей в юрисдикции государства должно идентифицировать себя с конкретной нацией» (Adelman 1995: 182). Адельман искусно использует это двойное условие для объяснения того, почему Квебек имеет право отделиться от Канады, если за это выступает большинство населения существующей провинции, и того, почему такого права нет у меньших территорий внутри Квебека, даже если на них проживает гомогенное население, не желающее быть частью Квебека независимого. «Народ» представляет собой заранее определенную группу, к которой относятся так, как если бы большинство могло выступать за целое, даже если это целое явным образом разделено. Следствием этого, конечно, является то, что тот, кто определяет территорию голосования, способен в большой степени определить и его результаты. Так, ирландские националисты хотели бы провести референдум в пределах острова как целого. Юнионисты же настаивают, что легитимность Ольстера в границах, созданных разделением 1921 г., доказывается тем, что большинство жителей этой территории высказываются за сохранение статус-кво. Точно так же, референдумы по поводу границ Версальского Договора не предусматривали никакой возможности для предпочитавших иметь другие границы попытаться получить большинство при каком-то ином распределении территорий голосования.

Леа Брилмайер доказала, что подобный национализм и в самом деле представляет собой некую мораль. Здесь имеются вполне определенные правовые требования: «заявления националистов обыкновенно принимают форму утверждения «мы имеем право на то-то и то-то, потому что это было несправедливо отнято у нас», или «потому что нам был нанесен вред, за который это является единственно возможным возмещением», или «потому что Бог предназначил это для нас», или чего-то подобного» (Brilmayer 1995: 8). Отсюда, полагает она, заявления националистов «вообще основываются на положении, что всякая группа, имеющая обоснованное моральное притязание на некоторый ресурс, имеет право за него бороться и должна его получить. Этому общему правилу не препятствует то, что националисты отрицают обоснованность претензий своих оппонентов». Ведь «общий принцип состоит в том, что группы, имеющие обоснованные моральные претензии, должны за них бороться» (Ibid: 20). Как и в случае государственной морали, я не буду пока оценивать ее качество. Здесь моей целью является простое ее изложение в противопоставлении тому, что обычно защищается симпатизирующими национализму учеными.

Этот второй, академический тип национализма, отличается от национа-

лизма крови и почвы в двух отношениях. Вместо того чтобы делать национальность вопросом происхождения, чем-то таким, с чем люди ничего не могут поделать, он ставит эту проблему как вопрос воли: национальность воспринимается как вопрос идентификации, а не рождения. И вместо исторического (или какого-либо другого) права на какую-то особую территорию, он полагает в центре моральных притязаний нации требование *какой-то* территории, на которой нация могла бы преследовать свои цели. Существование национальных меньшинств может неохотно признаваться, но управление ими не должно рассматриваться как существенная часть национального проекта. Национализм в этой форме легко может рассматриваться как универсальный проект. Ведь идеал его состоит в том, что каждая нация должна иметь государство, а всякое государство должно содержать в себе одну и только одну нацию.

Ценность национального государства точно так же выражается с универсальной точки зрения. Предполагается, что нации являются благом для своих членов, поскольку обеспечивают им необходимые для процветания условия. Фундаментально здесь то явно укорененное в немецком романтическом национализме девятнадцатого века положение, что для благоденствия человеку требуется погружение в язык и культуру. Это погружение придает значение его жизни, предписывает ценности и обеспечивает его повседневной жизненной моралью. В идеале люди должны вырастать носителями такого языка и культуры, проводить свою жизнь в погружении в них, и так воспитывать своих детей, чтобы они имели волю и способность к их сохранению. Нация, понимаемая как совокупность людей, объединенных языком и культурой, нуждается в государстве для создания институциональных рамок, в которых можно защитить общий язык и культуру и в которых общих ценностей достигают разными политическими средствами*. Более слабая версия того же допускает, что различные территории (кантоны, провинции, штаты) в федеральном государстве могут — при условии контроля вопросов языка и культуры — служить удовлетворительной альтернативой независимому государству (Kymlicka 1995). Во всяком случае, идея состоит в том, что политическая власть должна иметь достаточную автономию для того, чтобы воплощать и защищать определенный язык и культуру своего народа.

Многие разновидности национализма, однако, не имеют никакого отношения к этой картине. Антагонизм сербов и хорватов в бывшей Югославии или протестантов и католиков в Северной Ирландии, например, не имеет никакого отношения ни к языку, ни к культуре, но отражает лишь конкурирующие требования групп, определяемых по своему происхождению. В обоих случаях маркером является религия, но она остается лишь маркером: не она здесь причина конфликта. Важно признать и то, что язык, как и религия, также может служить маркером для групп, объединенных общим происхождением. Материнский язык относится к тем вещам, которые приобретаются в силу происхождения — язык, который люди узнают от своих матерей (или,

* «Поскольку идея романтиков состоит в том, что нам нужен язык в самом широком смысле для того, чтобы раскрыть нашу человеческую природу, и что этот язык есть что-то такое, что мы получаем через наше общество, вполне естественно, что общество, определенное национальным языком, должно стать одной из важнейших столпов цивилизации, наследующей романтикам». (Taylor 1993: 46–47). (на с. 136 Тэйлор открыто признает влияние Гердера на свои идеи).

сегодня было бы лучше сказать, родителей). Таким образом, даже если язык и служит для выделения национальной группы, вполне может быть и так, что для самих ее членов именно общее происхождение является тем, что делает эту группу нацией. Другими словами, они вполне могут думать, что значение имеет именно их общая «плоть и кровь». Значимость общего языка состоит лишь в том, что обладание им как родным языком в высокой степени согласуется с членством в соответствующей группе, объединенной общим происхождением. Следует помнить, что Гердер, сегодня цитируемый как источник лингвокультурной интерпретации национальности, нераздельно соединял язык с пониманием нации как расширения семьи.

Немного усилим эти общие замечания, применив их к вопросам, вдохновляющим теории двух самых известных академических защитников национализма, Чарльза Тэйлора и Майкла Уолцера. Тэйлор в течение многих лет выступал неутомимым представителем франкоязычного национализма в Квебеке, представляя его перед международной аудиторией политических теоретиков, которые, по его мнению, слишком скептически настроены к его притязаниям. Не защищая полное отделение Квебека от остальной Канады, он выступает за изменение канадской конституции с целью получения этой провинцией значительно большей автономии и поддерживает языковые политики различных следующих друг за другом правительств Квебека. Его концепция во многом основывается на идее государства как покровителя языка и культуры. Но я очень сомневаюсь, чтобы то, что он защищает, было хоть сколько-нибудь похоже на реальное положение дел. Все это ставит его в положение, аналогичное ситуации тех, кто доказывал, что общественная ответственность в принципе лучше капитализма выражает идею равенства и заботы об общем благе, а потом использовал это положение (которое, конечно, само еще должно было быть доказано) для того, чтобы защитить Советский Союз, невзирая на его угнетенных рабочих, гигантские привилегии *номенклатуры* и экологические катастрофы, куда худшие, чем те, за которые был ответственен западноевропейский капитализм.

Говоря прямо, нужно страдать клинической паранойей по поводу тайной власти английского языка, чтобы вообразить, что выживание французского языка в Квебеке зависит от наличия закона, считающего преступлением, например, помещать вывески в магазинах на любом другом языке, кроме французского. Но если французский язык в Квебеке вовсе не подвергается опасности вымирания, в чем вообще тогда смысл языкового законодательства? Мне кажется, что подобное законодательство эффективно достигает цели именно потому, что оно избыточно. Его фикция того же рода, что и фикция ежегодного марша Оранжевых Лож в Северной Ирландии. Цель маршей, с игрой на барабанах и дудках и размахиванием флагами, через районы проживания католиков, состоит в том, чтобы поставить меньшинство на свое — низшее — место. (...)

Тэйлор, конечно, прав, говоря, что запрет на размещение вывесок на любом языке по выбору владельца не является нарушением какого-либо фундаментального права человека. В том же духе можно сказать, что шествие перед твоей входной дверью людей, празднующих прошлые победы их племени над твоим, также не нарушает какого-то фундаментального права человека. И то, и другое, если угодно, символические политики, но ведь Тэйлор претендует быть специалистом именно по символическим политикам. *Kristallnacht* была

способом указания евреям на тот факт, что если можно безнаказанно разбить их окна, то же можно сделать и с их телами. Многие восприняли намек, а всех прочих успешно запугали. Точно так же, если правительство Квебека было готово (как оно однажды было готово) опереться на положение конституции, позволяющее ему отвергнуть решение Верховного Суда (так называемое «положение вопреки» (*notwithstanding clause*)) и вновь ввести свой закон о вывесках, это должно было быть сигналом того, что в Квебеке нельзя полагаться на конституционную защиту. И этот сигнал был принят англоязычным обществом, многих членов которого за последние тридцать лет чувство полной незащищенности привело к выезду из Квебека. (...)

Пример Майкла Уолцера, возможно, любопытен еще более, нежели теория Чарльза Тэйлора, поскольку там хотя бы можно установить какую-то связь между лингво-культурной концепцией национальности и реальной политикой Квебека. Но этого нельзя сказать об особом предмете заботы Уолцера, государстве Израиль. Пристрастность Уолцера к Израилю довольно известна. Но культурная интерпретация национализма, которой придерживается Уолцер, совершенно непригодна ни для защиты создания государства Израиль, ни его последующей истории (Walzer 1983, 1980, 1994). Израиль можно непосредственно оправдывать исходя из основанной на идее крови и почвы концепции нации и ее легитимных требований. Так, фундаментальный для Израиля «закон возвращения» имеет ту же самую форму, что и соответствующий закон Германии. Все, что требуется в обоих случаях — это доказательство происхождения. И очень трудно, не прибегая к историко-геологическим соображениям, дать какое-то обоснование перемещению существующего палестинского населения. (Подчас встречающееся утверждение, что создание государства Израиль представляет собой компенсацию за Холокост, не может объяснить того, почему палестинцы, никак в Холокосте не участвовавшие, должны платить за него столь высокую цену). Более того, культурная концепция нации предполагает существование языка и культуры, которые национальное государство должно хранить и лелеять. Но это не имеет ни малейшего отношения к случаю Израиля. Целью его основателей был решительный разрыв с еврейской культурой Восточной Европы, из которой вышло большинство из них. Язык, современный иврит, является искусственным созданием: он был специально разработан для того, чтобы поставить всех членов нового государства на одну ступень, поскольку каждый должен был бы выучить его.

Можно было бы сказать, что сегодня, во всяком случае, имеется и общий язык, и культура евреев Израиля, и что государство вполне может быть понято как их защитник в рамках культурного национализма. Но такое представление совершенно невозможно согласовать с отношением к палестинскому национальному меньшинству («израильским арабам», по официальному словоупотреблению). Пятая часть населения не служит в армии, и потому не получает благ, со службой связанных; им запрещено жить в большей части страны, которая является «еврейской территорией»; качество коммунальных услуг на территории их проживания ниже, чем в остальной части страны; они не защищены от дискриминации в отношении найма; а политика государства направлена на их исключение из участия в управлении основными учреждениями (Ghanem 1998). Ни одна из этих мер не является необходимой для гарантии безопасности еврейской культуры в Израиле. Но, как и в Кве-

беке, все встает на свое место, если мы понимаем положение дел как ситуацию, когда большинство поддерживает систему разделения по этническому признаку граждан первого и второго сорта в соответствии с прописанным в законе определением Израиля как еврейского государства. Здесь вновь очевидна разница между тем, что делают националисты, и тем, что защищают их апологеты среди политических теоретиков.

III. Государственничество и национализм: главные следствия

Государственничество, в сущности, является учением, защищающим *статус-кво* государств, практически независимо от того, какими эти государства являются. ООН как трэйд-юнион государств защищает территориальную целостность существующих государств и поддерживает их сопротивление сепаратистским движениям, таким, например, как движение за отделение Биафры и Катанги. Однако ее политика следует линии реализма, защитником которой был Гоббс. Согласно последнему, ошибочно будет стремиться к свержению суверена, но рациональность требует того, чтобы лояльность перешла от уже низложенного суверена к той политической власти, которая сможет пообещать эффективную защиту. Точно так же сепаратистское движение, сумевшее получить постоянный контроль над территорией, будет допущено в этот клуб другими государствами, как в случае с Бангладеш. (...)

Поскольку ООН в действительности является лишь трэйд-юнионом государств, единственная признаваемая ею форма национального самоопределения принимает в качестве своих единицы границы, созданные колониальными властями, сколь бы произвольными эти границы ни были. Более того, даже когда международное сообщество вынуждено признать безнадежное распадение существующего государства, как это было в бывшей Югославии, оно просто признает более мелкие политические единицы первоначального государства. Так, единственным видом самоопределения, поощряемым международным сообществом в бывшей Югославии, было «право граждан отдельных югославских республик на демократическое решение в рамках существующих границ ... должны ли быть и до какой степени должны быть частью Югославского государства их республики»*. Извращенное следствие этого правила, между прочим, состоит и в том, что государства, обеспокоенные возможностью раскола, должны избегать допущения в могущих отделиться областях политической автономии такого рода, какой пользуется, например, регион Альто Адидже в немецкоговорящем Южном Тироле в Италии, поскольку международное сообщество с большей охотой поддержит отделение такого автономного региона, нежели признает раскол унитарного государства. (...)

Фундаментальной нормой государственной морали является юридическое равенство всех государств. Сколь бы неравными они ни были по силе и богатству, государства не признают никакого высшего юридического авторитета, а потому принудительная сила международных договоров должна основываться на согласии сторон. Государство является государством, если оно признано другими государствами. Даже если оно неспособно к осуществлению элементарных государственных функций на территории, номиналь-

* Роберт Хэйден (Hayden 1995) на с. 64 цитирует «Recognition of the Yugoslav Successor States», официальный документ Министерства Иностранных Дел Германии, Бонн, 10 марта 1993.

но находящейся в его юрисдикции, нормы международной морали все же защищают его от вмешательства лучше организованных соседей и от потенциальных нарушителей единства внутри него (Jackson 1990). Вспомним, что собака не ест собаки. (...)

Весьма значим тот факт, что даже хотя страны третьего мира и хотели бы трансфера из богатых стран, наибольший их энтузиазм вызывают такие формы этого трансфера, которые не нарушают самой государственнической парадигмы. Так, Новый Международный Экономический Порядок, предложенный при содействии «Группы 77-и» в конце 1970-х, был основан на повышении цен на основные виды сырья, которое должно было стать следствием некоей комбинации ограничительного производства и накопления запасов (*restricting production and stockpiling*) (Schachter 1997: 87–105). Это потребовало бы такой кооперации западных стран, до которой тогда было еще далеко. И уж во всяком случае, это было бы весьма неэффективным способом осуществления относительно небольшого трансфера (особенные экономические характеристики нефти не были адекватно оценены) и сделало бы самые отсталые страны — испытывающие недостаток в природных богатствах — еще более отсталыми. И все же, эта политика стала основной политикой третьего мира, превратив помощь в доход — и, таким образом, выведя ее (на основе договорных государственнических принципов) из сферы контроля любой внешней организации. Модный ныне способ трансфера, а именно, прощение долгов, точно так же является государственническим. Нужно сказать, что и он ничего не делает для беднейших стран: даже коллективное безумие, охватившее мировых банкиров в отчаянных попытках найти вложение нефтяных доходов после 1975 г., не означало готовности одолжить денег Буркина-Фасо и другим таким же бедным ресурсами странам. (...)

Национализм в обеих его рассмотренных нами формах противостоит равным образом и вмешательству, и перераспределению. Национализм крови и почвы утверждает абсолютные права коллективной собственности на национальную территорию и склонен всеми силами противиться внешней критике своих внутренних дел, включая отношение к «своим» национальным меньшинствам. Академические теоретики национализма приходят по существу к тем же выводам. Так, Уолцер настаивает на том, что если члены нации живут в соответствии с их «общими понятиями» (*shared understandings*), то они находятся в состоянии справедливости *для них*, а потому любое внешнее вмешательство несправедливо. Здесь нет даже какой-либо легитимной основы для внешней критики. Что же касается международного перераспределения, Уолцер вообще отрицает наличие международной распределительной справедливости, поскольку не существует международного сообщества, объединенного общими понятиями о значениях благ (Walzer 1995). Это положение, однако, как кажется, основано на понимании государства как дома одной нации. А что можно сказать об остальных? Как заметила Маргарет Канован, «к сущности национализма относится то, что он является... революционной доктриной, требующей разрушения государств существующих и создания новых, имеющих другие границы государств, а потому доктриной, нарушающей существующий юридический порядок» (Conovan 1996: 11). (...)

В недавней книге Миллера «О национальности» можно увидеть любопытный пример использования предпосылок национализма для выведения

государственных заключений (Miller 1995: 281–297). По Миллеру, нации должны иметь возможность работать над своей собственной судьбой без внешнего вмешательства и не могут требовать ресурсов от других наций, поскольку внутреннее перераспределение ресурсов для борьбы с бедностью является их неотъемлемым правом. Но даже если мы и признаем это положение для наций (я стану оспаривать его позднее), кажется неестественно странным, что Миллер использует его для объяснения того, почему западные страны не должны вмешиваться во внутренние дела южных африканских государств (под тем предлогом, что это было бы нарушением национальной автономии или «самоопределения»), и того, почему они не обязаны предоставлять экономическую помощь (поскольку это было бы нарушением коллективной ответственности) (Miller 1995: 65–79). Многие из этих стран никогда даже и не приближались к выполнению требований, необходимых для того, чтобы говорить о ценностях национальной автономии и национальной ответственности. В число таких стран входят Ангола и Руанда, на которые Миллер специально ссылается как на примеры применения принципа национальной автономии, и Сомали, на которое указывается как на иллюстрацию того, каким образом принцип национальной ответственности избавляет богатые страны от обязанности помогать странам бедным» (Miller 1995: 63–64, 78).

Очевидно, что здесь идея национализма преобразуется в доктрину государственной автономии и государственной ответственности, которая признается применимой даже если государство расколото в разрушительном конфликте противостоящих друг другу групп, а правительство, в сущности, является бандой мародеров, стремящихся выжать из населения все что возможно и несмотря на любые последствия для будущего страны. В полной противоположности тому, что Миллер столь уверенно заявляет, лишь практические соображения (которые, конечно, иногда могут быть достаточно сильными) могут удерживать от вмешательства и экономической помощи там, где государства столь радикально неспособны к обеспечению минимальной физической и экономической безопасности для своих граждан. По Миллеру, решающим возражением космополитизму является тот факт, что он ведет к этому заключению. Я же настаиваю на том, что именно отрицание этого заключения является решающим возражением его собственной партикуляристской теории.

Поскольку Миллер в последние годы стал признанным учеником Уолцера, нам не будет удивительно обнаружить то же государственническое искажение национализма и в работах последнего. Уолцер принадлежит к той давней традиции коммунитаристского мышления о нации, сущность которой была выражена Энтони Смитом следующим образом: «Обладая общей (communal) индивидуальностью, группа должна быть свободна от внешнего вмешательства и внутреннего разделения для того, чтобы выработать свои правила и установить собственные институты в соответствии со своими нуждами и своим «характером»» (Smith 1971: 171). Этот «идеал *volonté generale*», как описывает его Смит, очень редко реализовывался в каком-либо действительном государстве. И, конечно, ясно, что государственная автономия может быть оправдана по этой теории только тогда, когда государство является воплощением чего-то вроде национального консенсуса. Несмотря на это, Уолцер выступает в защиту «легалистской» парадигмы, которая в точности

соответствует тому, что я называю государственным делом. Международные отношения должны, по Уолцеру, осуществляться на основании «морально необходимого» предположения, что существует «соответствие» (a fit) между правительством и обществом (Walzer 1980: 210–212). Как сам признает Уолцер, этот принцип должен быть ограничен геноцидом и рабством, но и это не отмечает разрыва с государственным делом, поскольку существуют международные конвенции, ставящие эти явления вне закона*. Из аргумента Уолцера явно следует, что не нужно обращать внимания на то, что едва ли какие-то страны в мире являются историческим местом проживания групп с общими ценностями того рода, который он описывает, но большинство стран является, скорее, местом конфликта как внутри этнических групп, так и между ними. Вместо этого нам следует сделать «предположение», аннулируемое только в случае его нарушения самыми серьезными из возможных способов.

Для описания последнего примера того же самого любопытного явления я обращаюсь к «Мультикультурному гражданству» Уилла Кимлики. Кимлика отходит от культурного национализма Уолцера/Миллера и следует Тэйлору, подчеркивая, что контроль над политической субединицей может быть вполне достаточен в качестве коллективной автономии. Но он разделяет стандартное положение академического национализма о погружении в культуру как о верховном благе. По нему, именно оно является сущностным контекстом для развития способности к индивидуальной автономии. Именно поэтому он считает себя вправе дать своей книге подзаголовок «Либеральная теория прав меньшинств».

Если бы Кимлика последовательно проводил это свое положение о том, что групповая автономия узаконивается ее вкладом в автономию индивидуальную, он, конечно, должен был бы сказать, что только национальные меньшинства с либеральными культурами могут обоснованно претендовать на коллективную автономию, поскольку только они содействуют развитию автономии индивидуальной. Вместо этого он говорит, что «как зарубежные государства, так и национальные меньшинства образуют особые политические общества со своими собственными требованиями самоуправления» и что этот факт исключает вмешательство, даже когда политическое сообщество нарушает элементарные либеральные предписания (Kymlicka 1995: 167). (Как и Уолцер, он делает исключение только для рабства и геноцида). Но откуда возникает само это безусловное требование национальной независимости? Оно может появиться, только если мы откажемся признать фундаментальным правом человека право жить в либеральном обществе и вместо этого признаем таким правом право жить в интегральной национальной культуре, либеральной или не либеральной. Такое признание, конечно, будет полной капитуляцией перед доктриной романтического национализма и отказом от либерализма.

Кимлика любопытным образом аргументирует свой вывод, что национальным меньшинствам в либеральных государствах должно быть позволено следовать не-либеральным курсом. Он начинает с того, что западные страны не собираются вторгаться в Саудовскую Аравию с миссией приведения

* Об этих конвенциях см. (Warwick 1983, глава 7). По поводу Конвенции о Геноциде, Международный Суд ООН определил, что ее целью является «утверждение и поддержка самых элементарных принципов морали» (Warwick 1983: 105).

там дел в соответствие с либеральными правилами и использует этот факт в качестве основы для доказательства того, что национальные меньшинства должны иметь возможность угнетать женщин, отрицать религиозную свободу и вообще вести себя варварским образом, если этого требует от них их культура (Kumlicha 1995: 165). Очевидно, есть много причин для того, чтобы не вторгаться в Саудовскую Аравию, включая благоразумное опасение встретиться с грозной военной техникой, которую правительства Запада усиленно продавали Саудовскому правительству в течение последних двадцати лет, и такое же нежелание взять на себя (на неопределенный период) управление той страной, которая привела к внезапному окончанию операции «Буря в Пустыне». (Вполне можно было бы показать, что международное сообщество имело обязанность силового вмешательства во внутренние дела Ирака на условиях конвенции о геноциде). Ни одно из этих оснований нежелания захватить власть в Ираке (или, *a fortiori*, в Саудовской Аравии) не дает какой-либо основы для утверждения, что страна, приверженная либеральным ценностям, должна допускать нелиберальное поведение национальных меньшинств.

Если мы хотим прояснить наши мысли по поводу обоснованности некоторого принципа, нам следует сосредоточиться на каком-либо примере, в котором применение этого принципа является наиболее прямым. Мне представляется абсурдной аргументация Кимлики от того, что является примером насильственного международного вмешательства к тому, что является случаем, в котором суд вполне может запретить половую дискриминацию или религиозное гонение посредством вынесения обязательного для исполнения решения. Здесь имеется прямой конфликт между ценностями групповой автономии и либерализмом, и космополит обязан отдать предпочтение последнему *(...)

IV. Космополитизм против государственничества

Космополитизм поддерживается некоторыми философами морали и политики, такими как Чарльз Бейтц, Томас Подж и Питер Сингер (Beitz 1979, 1994; Pogge 1989, 1994; Singer 1972). Также, по всей видимости, он является и действующим символом веры чиновников некоторых агентств ООН, таких как ЮНИСЕФ и ВОЗ, и таких некоммерческих организаций, как Эмнести Интернэшнл, Оксфам и Гринпис. Насколько ощутимо его присутствие среди населения западных стран, сказать нелегко. И все же, я полагаю, что граждане находятся в шорах государственнического воззрения гораздо менее своих правительств. Одним из признаков этого является широкая поддержка некоммерческих организаций вроде указанных мною выше (а также и многих других, чья деятельность посвящена в принципе похожим вещам). Более того, на протяжении развития боснийской трагедии, общественное мнение на западе постоянно шло впереди правительств, благоприятствуя силовому вмешательству для прекращения кровопролития и «этнической чистки» (...)

Космополит является, по определению, гражданином мира. Но это нужно понимать правильно. Космополитизм — моральное мировоззрение, а не институциональное предписание. Первыми, кто назвал себя космополитами,

* Кимлика заявляет, что коллективная автономия является конкурирующей либеральной ценностью, см. (Kumlicka 1995: 167–168).

были стоики, которые уже принадлежали государству, заключавшему в себе весь цивилизованный мир (и некоторые нецивилизованные, вроде Британии, части). Их идея состояла в указании на то, что они были, прежде всего, людьми, живущими в мире людей, и лишь привходящим образом членами политических обществ. Именно этот дух вдохновляет и современный космополитизм, являющийся моральной позицией, состоящей из трех элементов: индивидуализма, равенства и универсальности. Единицей ценности для него являются индивидуальные люди; он не признает каких-либо категорий людей, имеющих больший или меньший моральный вес; и он включает всех людей вообще. Мне кажется, что эта логика космополитизма подразумевает и то, что интересы людей будущего имеют такое же значение, как и интересы современников, но я не стану останавливаться здесь на этом. (...)

Поскольку космополитизм определяется скорее в терминах моральной установки, а не институциональной панaceи (как в случае государственничества и национализма), здесь имеется довольно места для дискуссий о том, каким образом лучше всего было бы адаптировать существующие институты для осуществления космополитического понимания справедливого мира. Ключевым моментом космополитического подхода является «отказ от рассмотрения существующих политических структур как источника высшей ценности» (Brown 1992: 24). Я распространил бы это положение на *все* политические структуры: ценность любой политической структуры (включая мировое государство) зависит от того, каков ее вклад в развитие прав человека, благосостояния людей и т.д. Я не стану говорить здесь о животных и окружающей среде, но прибавление этих элементов никак не изменит основной идеи о том, что политические структуры не обладают независимой ценностью.

Исключительно яркой иллюстрацией того, как государственничество приходит в противоречие с космополитизмом, является отношение этих подходов к понятию терроризма. Одним из того немногочисленного, по поводу чего трэйд-юнион государств легко приходит к согласию, является зло «терроризма», определяемого таким образом, чтобы включать в себя только такое насилие, которое не осуществляется с согласия или при участии властей. Книгу Бенджамина Натаньяху *Борьба с терроризмом* описывали как исполненную «неосознанной иронии», и в наибольшей степени таковым явно является его «определение терроризма как сознательного систематического насилия над мирным населением для запугивания его ради политических целей»*. Согласно этому определению, Израиль — один из лидеров кампании за то, чтобы борьба с терроризмом была поставлена главным вопросом повестки дня — должен был бы считаться одним из главных правонарушителей, поскольку он начал свое существование с массовых «этнических чисток» посредством террора, а впоследствии применял насилие по отношению ко многим тысячам мирных людей на Оккупированных Территориях, и (прямо или косвенно) в Ливане, поскольку каждый из мирных жителей последнего так или иначе пострадал от террористического нападения. Другого великого приверженца борьбы с терроризмом, США, вполне можно было бы считать главным спонсором мирового терроризма в силу оказания финансовой, военной и дипломатической поддержки Израилю, а также целому ряду правых режимов в Латинской Америке (таких как режимы Боливии, Чили, Сальва-

* См. (Avi Shlaim 1996: 18), где (*inter alia*) рецензируется (Netanyahu 1995).

дора, Гаити, Гватемалы, Бразилии и Аргентины) и других местах (например, хунты в Греции). (...)

Я полагаю совершенно ясным, что ни один космополит не может считать мораль государств самодовлеющей. Здесь, очевидно, космополитизм лишь следует здравому смыслу. Что-то безумное есть в приписывании ценности государствам как таковым. Национализм, конечно, может объяснить, почему (некоторые) государства обладают ценностью для своих членов. Но единственный способ, которым можно защищать чистое государственничество, состоит в демонстрации того, что оно представляет собой договор, соблюдение которого является более эффективным средством защиты индивидуальных интересов, нежели любой другой порядок. Самым убедительным кандидатом на среднюю посылку, соединяющую положения космополитизма с государственнымскими заключениями, является утверждение, что «сохранению мира между народами лучше всего способствует такая система, в которой имеется соглашение уважать автономную внутреннюю юрисдикцию государств» (Beitz 1994: 129). Однако, как заметил Чарльз Бейтц, можно сомневаться в истине этого утверждения, или же просто не соглашаться с тем, что мир нужно сохранять любой ценой (Beitz 1994). Государственность вовсе не обязательно приводило за собой мир, а потому вряд ли можно отвергнуть возможность того, что какое-то альтернативное установление сможет выполнить эту функцию лучше. В некоторых случаях международное признание передела границ могло бы ослабить конфликт, поскольку альтернативой этому признанию является война, а не мир (Freeman 1996: 752). И если «мир» означает дать волю тиранам, это и в самом деле слишком высокая цена за него. (...)

Точно так же космополитический идеал в отношении глобального распределения дохода состоит в системе подоходного налога, одинакового для людей с одинаковым доходом вне зависимости от места их проживания. (Подобно федеральному подоходному налогу в США, государства могли бы добавлять к нему свой собственный подоходный налог для выполнения своих целей). Получателями этих средств должны быть бедные люди вновь независимо от места своего проживания. Но все это требует международной системы сбора налогов. Поэтому космополиты неизбежно приходят, в условиях существующих институциональных рамок, к рекомендации перераспределения дохода от богатых стран к бедным. Но даже и внутри государственной системы это недостаточно, поскольку космополиты не могут быть безразличны к тому, как переданные средства распределяются в стране-получателе. Потому космополитическая поддержка международного перераспределения с государствами в качестве ее единиц всегда должна быть условной. Если какие бы то ни было средства, переданные стране, обнаружатся на счетах членов правительства в Швейцарском банке, исчезнет повод для оказания помощи. Но, тем самым, возникнет сильное *prima facie* основание в пользу международного вмешательства с целью смены существующего правительства.

V. Космополитизм versus национализм

Как мы видели в разделе III, предложения о международном принуждении к соблюдению прав человека и о международном перераспределении ресурсов (особенно в форме индивидуального налога и системы перевода

средств) скорее всего, встретят возражения со стороны националистов. Но я хочу показать, что пока национализм ведет к таким выводам, он никак не совместим с космополитизмом. Лишь две формы национализма, приемлемые с космополитической точки зрения, могут быть вполне последовательно объединены с вмешательством и перераспределением, а на деле даже требуют их для того, чтобы быть морально легитимными. Одним случаем является этнически чистое государство, которое (как я доказываю в этом разделе ниже) терпимо только в качестве последнего прибежища. Другим, к которому я обращусь в следующем и последнем разделе, является гражданский национализм (*civic nationalism*).

Начнем с национализма крови и почвы. Я принял аргумент Леа Брилмайер, что претензии на национальную территорию вполне могут считаться моральными, поскольку они относятся к утверждениям определенно морального рода, а именно, утверждениям, основанным на праве (*entitlement*). Я не могу, однако, принять ее утверждение, что современные политические философы не правы в том, что не принимают этих требований всерьез. Напротив, я сожалею о том, что симпатизирующие национализму философы, хотя и говорят на другом языке, фактически действуют как прикрытие для национализма крови и почвы.

По Брилмайер, и философы, и мировое сообщество должны всерьез воспринимать требования национальной территории и пытаться оценивать их обоснованность (Brilmayer 1995: 21). Но можем ли мы вообразить себе вердикт международного трибунала по столь конкурирующим друг с другом требованиям, который при этом не был бы совершенным произвольным? Какого рода доказательства могли бы быть представлены сторонами? Утверждение, что Бог дал землю Израиля евреям, вероятно, было бы подкреплено Пятикнижием. Положение, что Италия явно составляет полуостров вплоть до Альп (а потому включает в себя Южный Тироль), было бы, мне кажется, подкреплено крупной физической картой. Утверждение, что Сербия включает в себя Косово, подкреплялось бы тележкой, нагруженной историческими книгами. Но что делал бы суд перед лицом других людей, отрицающих существование Бога, или заявляющих, что слова его были неверно истолкованы, отвергающих очевидность заключений, основанных на изучении карты и доказывающих, что забота о тех, кто в настоящее время живет на данной территории, имеет преимущество перед утверждениями, основанными на том, что эту территорию раньше населяли люди другой группы? Брилмайер говорит о трудности проблемы подобной оценки, но это, по ее словам, не делает ее сколько-нибудь менее достойной рассмотрения. По-моему, однако, это больше похоже на вопрошание философов и адвокатов, является ли число семь оранжевым. (...)

Отложив теологические/географические/исторические основания требований националистов, спросим теперь о том, как национализм, понятый просто как утверждение, что каждая нация должна иметь свое государство, расходится с космополитической точкой зрения. Явное возражение состоит в том, что на практике всякая территория, включающая в себя одну национальную группу, почти постоянно будет содержать в себе и членов по крайней мере одной другой группы. Национализм, в таком случае — формула для системы граждан первого и второго класса, фундаментально противоречащая принципу равных гражданских прав, которым привержены

космополиты. Сказанное о государствах, возникших на территории бывшей Югославии, можно применить вообще ко многим бывшим колониальным и советским государствам: «Хотя эти республики действительно были основаны на утверждении “правительства народа, созданного народом для народа”, они не выступали за “новое рождение свободы” Линкольна. Вместо этого в них обнаруживается другая идеология, правительство одного вида народа, созданного этим видом народа для этого вида народа за счет всех других людей в государстве, положение которых не является столь удачным. Эти конституции определяли и должны были осуществлять вовсе не идею свободного равенства, но скорее систему постоянной дискриминации и неравенства, созданную большинством для большинства, для этнически понятой “нации” или *naroda (narod)*» (Hayden 1995: 64). (...)

Если явное возражение национализму состоит в том, что он производит разделение граждан первого и второго сорта, имеется и равно очевидный ответ, что эта проблема не может возникнуть в этнически чистом государстве. Покуда национальное сообщество в точности совпадает с государством, можно сказать, что здесь существует только один разряд граждан: равное уважение всех будет правилом; и вклад каждого гражданина в публичную политику будет считаться равно ценным. До того, однако, как принять этот вывод за решение проблемы, следует обратить внимание на огромную цену, которую придется заплатить за создание этнически чистых государств на тех территориях, где национальности смешаны. Обыкновенно способами достижения этого состояния дел являются геноцид, или же то, что в последнее время стали называть этническими чистками, но что представляет собой старую практику: изгнание членов некоторой этнической группы под угрозой (зачастую усиленной реальностью) насилия. Убийства и другие преступления против человечности, связанные с разделением Боснии *de facto*, помнят все, но все они бледнеют перед той смертью и разрушением, которые последовали за разделением Индии в 1947 г. Последний способ состоит в упорядоченном вывозе населения в соответствии с международными соглашениями. Редкость этого выхода удостоверяется единственностью постоянно цитируемого примера. Это — обмен населением между Грецией и Турцией, оговоренный Севрским договором, который был частью территориального передела после Первой мировой войны. Даже здесь человеческая стоимость такого решения недооценивается, поскольку людей буквально выкорчевывают из их домов и принуждают к перемещению: некоторые пожилые греки и турки все еще мечтают о деревне, которую они оставили на другой стороне границы. (...)

Важно, однако, помнить, что возражения против этнически чистых государств с космополитической точки зрения не сводятся лишь к стоимости их создания. Как указал Зигмунд Бауман, оптимистическая картина этнически чистого государства как такого, в котором все граждане обязательно будут иметь равное гражданство, далека от действительности. «Философские доброжелатели с обеих сторон либерально-коммунитаристского водораздела слишком часто закрывают глаза на реальное положение тех “меньшинств”, чьи требования они слишком спешат поддержать в своей похвальной симпатии к забытым и брошенным. Зачастую эта реальность при близком ее рассмотрении, и особенно при взгляде изнутри, выглядит не слишком благоприятно. Очень часто постулат выживания превращается в ужасающее оружие

притеснения и тирании, осуществляемых признанными или самопровозглашенными стражами «сообщества» (этнического, расового, религиозного) и его традиционных ценностей для того, чтобы обязать к повиновению своих несчастных подопечных и стереть всякий намек на автономный выбор» (Bauman 1995: 551).

Защита политик правительства Квебека у Чарльза Тэйлора служит хорошей тому иллюстрацией: «Коллективная цель состоит не только в том, чтобы франкоязычное население обслуживалось (правительственными органами) на французском языке, но и чтобы франкоязычное население сохранилось и в следующем поколении ... Она не может быть переведена на язык прав ныне живущих франкоязычных людей. На деле преследование этой цели может даже подразумевать сокращение их индивидуальной свободы выбора, как это делает Билль 101 в Квебеке, где франкоговорящие родители должны посылать своих детей в школы с преподаванием на французском языке» (Taylor 1993: 165–166). И вновь, даже более прямо: «Политическое общество не нейтрально между теми, кто ценит приверженность культуре наших предков, и теми, кто хотел бы от нее освободиться во имя некоторой цели индивидуального саморазвития» (Taylor 1993: 175–176). Очевидно, что в Квебеке будут говорить по-французски, пока достаточное число людей выбирает именно этот язык для общения и побуждает своих детей говорить на нем. То, что утверждает здесь Тэйлор — это насаждение «коллективной цели» «политического общества» на тех, кто отрекается от нее и потому (несмотря на то, что является членом этнической нации) не принадлежит к обществу, определяемому приверженностью этой цели. (...)

Одной линией доказательства в пользу национальных государств является аргумент, что чувство солидарности и общие ценности содействуют перераспределению дохода от богатого бедному (Miller 1988/89: 51–73; Miller 1995: 92–96). Это просто плохая политическая социология. Хорошо известен тот факт, что карту национализма обычно разыгрывают правые партии. Теоретики национализма любят приводить аналогию между нацией и семьей, и в самом деле, этническая нация является (мифической) расширенной семьей. Но апеллирование к «интересам семьи» против претензий индивидуальных ее членов вполне может быть прикрытием преследований интересов и целей того, кто отвечает за составление программы действий. Точно так же, возвышение до того же уровня «интересов нации» обыкновенно сопровождается предположением о том, что разделять нацию посредством выдвижения требований одной социоэкономической группы против другой в лучшем случае неуместно, а в худшем — вероломно*. Перераспределение никогда не происходит придуманным Уолцером и Миллером способом, так, что его требуют общие ценности. Скорее, оно постоянно требует создания политической партии, намеренно ищущей разделения электората по социоэкономическому признаку. (...)

Несмотря на все эти недостатки, я признал, что в некоторых условиях этнически чистое государство может быть лучше, чем альтернативное состояние дел при том направлении движения, которое в реальности принимает история. Это создало бы затруднения для космополитизма, если бы нацио-

* Как говорит об этом Роза Люксембург, «национальная идея органического существования людей “как гомогенного социального и политического тела” является “туманным покровом”, затемняющим классы с антагонистическими интересами и правами» (Cocks 1996: 522).

нальные государства могли при этом легитимно противостоять требованиям международного перераспределения и претендовать на неприкосновенность от международного вмешательства, направленного на принудительное внедрение основ космополитической морали. Но я хочу показать, что нет ничего, что можно было бы сказать в пользу выводов теоретиков национализма, направленных против перераспределения и вмешательства, которые я изложил в разделе III.

На мгновение примем всерьез аналогию между нацией и семьей, которую так любят проводить националисты. С космополитизмом вполне совместим тот факт, что члены семьи должны иметь такие обязанности по отношению друг к другу, которых они не имеют по отношению к другим людям. (Я объясню это в следующем разделе). Но что если эти обязанности не выполняются? Дэвид Миллер (как мы видели в разделе III) заявляет, что неспособность национальных государств выполнять свои обязанности не создает обязательства для других вмешиваться в ход дел. Но когда дети брошены или испытывают жестокое обращение со стороны родителей, практически все (включая, я уверен, Миллера) считают, что государство должно встать на их защиту. Точно так же, если политические власти неспособны исполнить свои обязанности, этот факт должен стать основанием для обязанности вмешательства.

В параллельном направлении идет и анализ перераспределения ресурсов. Предположим, что мы согласны с тем, что семьи должны иметь автономию при размещении своих доходов согласно некоему внутреннему процессу принятия решений. Это не означает, что внутреннее распределение закрыто для внешнего контроля: в самом деле, в Британии (и, без сомнения, еще где-нибудь) мужчина может быть лишен свободы за умышленное не обеспечение своей семьи в финансовом отношении. И Миллер был бы среди первых, кто настаивал на том, что это не означает, что семьи должны быть брошены выживать (или не выживать) за счет тех доходов, который дает им рынок. Но если пример (ограниченной) автономии семей не исключает перераспределения среди них, то и (ограниченная) автономия национальных государств не исключает перераспределения среди государств.

Уолцер, как мы видели в разделе III, выдвигает «морально необходимое» предположение, что существует «соответствие» между обществом и государством, от которого можно отказаться только в случае огромных злоупотреблений, таких как рабство и геноцид. Космополит должен, я думаю, доказывать обратное данному предположению в следующем смысле. Нам знакомо направление, взятое многими правительствами третьего мира в международных совещаниях таких как, например, Венская Всемирная Конференция по правам человека 1993 г., а именно, что требования соблюдения прав человека представляют собой западный «культурный империализм» (Boyle 1995: 84). Но разве на самом деле есть общества с консенсусом по поводу добродетелей ареста без суда, общепринятой пытки подозреваемых, детского труда, подавления профсоюзов и строгих ограничений на образование и занятость женщин? Или эти практики поддерживаются лишь господствующими в обществе группами? Я полагаю, что бремя доказательства наличия этого консенсуса должно лежать на тех, кто утверждает его существование.

Что было бы необходимо для установления консенсуса в поддержку репрессивных и радикально неравных институтов? Чтобы иметь хоть какую-то ценность, консенсус должен был бы возникнуть в условиях, в которых каж-

дый (в особенности жертвы этих институтов) имел бы способность и возможность оценить альтернативы. Более того, элементарен тот факт, что консенсус, для того чтобы иметь силу, должен быть добровольным. А это подразумевает, что противники *status quo* могут публично выражать свое несогласие, не имея причин бояться неблагоприятных последствий со стороны государства или властных частных сил (к примеру, землевладельцев и работодателей). При выполнении всех этих условий я буду очень удивлен, если действительно возникнет консенсус, направленный против основных прав человека. В самом деле, есть очевидные логические ограничения для возможности установления условий имеющего силу согласия. Женщины, которые не допускаются к образованию, не способны на согласие, поскольку не удовлетворяют условию информированного согласия, а режим, пытающийся и убивающий подозреваемых «смутьянов», с самого начала исключается из рассмотрения.

Я не думаю, что космополит обязан делать какие-либо уступки культурному релятивизму типа уолцеровского, «расслабленной интеллектуальной моде, которой потакают люди, производящие впечатление, что они никогда не были вблизи от какого-нибудь нарушения прав человека» (Halliday 1995: 166). Много можно сказать в пользу здравого подхода Майкла Фримана: «Доктрина прав человека не подразумевает интолерантности к чему бы то ни было, кроме несправедливости, и не включает в себя неуважения к каким бы то ни было культурам, кроме несправедливых культур» (Freeman 1996: 150). Но даже если бы мы и согласились с теоретической возможностью того, что государство может ходатайствовать перед международным судом об исключении из правил на том основании, что некоторые права человека противоречат важной общей ценности, я не думаю, что это имело бы какое-либо практическое значение, если бы суд настаивал на наличии условий имеющего силу согласия.

VI. Космополитический национализм?

Национализм есть двуликий Янус. С одной своей стороны он является идеологическим конструктом в смысле Маркса и Энгельса: отвлекающей внимание идеализацией отвратительной реальности. Эту форму национализма я и оценивал до сих пор. Я должен теперь добавить, что у него есть и более благопристойное лицо. В этой своей форме он принципиально важен для успешного функционирования либерально-демократического политического общества. Если космополитизм во внутренних делах является, как я утверждаю, либеральной демократией, можно сказать, что национализм в этой форме требуется космополитической моралью. Это было бы проблемой, если бы такой национализм был несовместимым с внешнеполитическим аспектом космополитизма. Однако, не будучи таковыми, его принципы естественным образом поддерживают перераспределение и вмешательство.

Основой либерализма является идея равного гражданства. Она, конечно, влечет за собой положение о том, что юридические права не должны различаться в зависимости от каких-либо социальных характеристик: здесь не может быть каст или сословий, равно как и дискриминации, основанной на этничности, расе или поле. Но равное гражданство требует большего. Оно несовместимо с политическим или правовым разделением на граждан первого и второго класса. Лучше всего это можно понять, припомнив ситуацию, описанную в предыдущем разделе, когда (даже при наличии всеобщего из-

бирательного права) большинство считает себя единственным легитимным источником определения будущего направления движения государства. В полной противоположности этому, равное политическое гражданство требует, чтобы всякий вклад в такие споры рассматривался бы на основании его достоинств и не исключался бы автоматически на основе идентичности делающей его личности.

Это требует политики включения, а не политики исключения, характерной для этнического национализма. Суть заключается в том, что лояльность к группам, объединенным общим происхождением, должна быть подчинена более широкой лояльности; первичной лояльностью граждан должна быть лояльность к другим гражданам. Как говорит об этом Маргарет Канован, либеральная демократия может быть устойчивой, только если выполняются два основных условия: «существование, с одной стороны, автономных индивидов, чувствующих себя свободными от аскриптивных (ascriptive) идентичностей, и наличия, с другой стороны, доверия среди членов общества вне зависимости от их членства в группах. Эти условия не разумеются сами собой. Во многих местах мира идентичность и солидарность в подавляющем большинстве аскриптивны и относятся к коллективу (communal)» (Canovan 1998: 40; Seligman 1992). (...)

Но как нам следует назвать состояние такого рода? Маурицио Вироли в своей книге «За любовь к стране» предлагает термин «патриотизм», который он отличает от национализма (Viroli 1995). Конечно, самое распространенное современное употребление термина «патриотизм» приравнивает его к ксенофобии. По замыслу Вироли, он обозначает лояльность государству, которое должно быть, по определению, привержено свободе и гражданскому равенству. Юрген Хабермас «предлагает «патриотизм конституции» (*Verfassungspatriotismus*): то есть, патриотизм (для немцев), основанный на лояльности универсальным политическим принципам свободы и демократии, воплощенным в конституции Федеральной Республики Германия» (Viroli 1995: 169–170). Но имеются и весомые исторические основания для того, чтобы назвать такое состояние национализмом. Там, где нам нужно отличить его от этнокультурного национализма, мы можем называть его национализмом гражданским. (...)

(...) Современный гражданский национализм должен примириться с культурным разнообразием. Проблема состоит в том, чтобы найти средоточие лояльности своим согражданам и основу для равного уважения к ним, которые превосходили бы все прочие идентификации. «Патриотизм конституции» Хабермаса слишком тонок: он не дает основы для отношений между гражданами Германии в отличие от граждан других либеральных демократических государств. Бессмысленно воображать, что можно ослабить частные лояльности, без более широкого средоточия лояльности, который может быть нагружен некоторой эмоциональной силой. Нам действительно нужны национальные государства. Но это не означает государства как собственности какой-то предсуществующей этнокультурной нации. Скорее, нация должна быть составлена из имеющегося под руками материала. Это требует доброй воли, интеллекта и воображения. Поскольку всего этого обычно недостаточно в политике, неудивительно, что национальные государства, приближающиеся к идеалу, представляют собой столь редкое явление. Так, в противоположность рецептам этнокультурных националистов, это потре-

бовало бы от большинства в Квебеке и Израиле принимать во внимание интересы меньшинства, развивать культурное разнообразие и включать членов меньшинств в национальную жизнь, гарантируя их представленность в каждом из важных органов принятия решений.

В отличие от государственничества и этнокультурного национализма, у космополитического национализма нет принципиальной позиции по поводу границ. Если распадение существующего государства делает функционирование либеральных институтов более легким (или, по крайней мере, не менее вероятным) и желательно для населения данной территории (без какого либо различия по поводу его желательности между разными группами, на ней проживающими), космополит не имеет оснований выступать против него. Так, шотландский национализм в новое время всегда был территориальным, а не этнокультурным. (В отличие от национализма валлийского, например, он не ставил газельский язык в центр своей концепции шотландской идентичности). Поэтому, если бы большинство на территории Шотландии выступало за независимость, космополит поддержал бы это требование. Нелиберальные сторонники разделения, однако, не заслуживают такой симпатии. Во имя гражданского национализма следует противостоять этнонационалистам, чье требование отдельного государства «с большой вероятностью приведет к оправданию институциональных моделей исключения и маргинализации» (Kiss 1996: 312). (...)

В противоположность заявлениям Миллера, гражданский национализм вполне совместим с космополитизмом. Совершенно верно, что люди, принадлежащие одной нации (то есть сограждане) имеют такие обязательства по отношению друг к другу, каких у них нет в отношении всех прочих людей. Но это никоим образом не противоречит универсалистским принципам космополитизма. Мораль действительно универсальна по своей природе — и фундаментальная ошибка Миллера заключается в отрицании этого. Но эта универсальная мораль состоит главным образом в общих предписаниях, которые, в действительных условиях повседневной жизни, порождают особые обязанности: сдерживать обещания, отвечать взаимностью на благо (to reciprocate benefits) и играть свою роль в обществе. Если я спрашиваю, почему я должен вносить свой вклад в пенсионное обеспечение кого-то, живущего в Ротереме, кого я никогда не встречал и в ком я никак не заинтересован, но не того, кто, будучи равно удаленным от меня, живет в Рене, ответ заключается в том, что я отношусь к той же самой схеме социального страхования, что и первый.

Можно сказать, что здесь делается слишком большая уступка партикуляризму, поскольку схемы социального страхования в богатой стране обеспечивают блага, о которых люди в бедных странах могут только мечтать. Но это вовсе не ставит под сомнение положение, что именно страны являются надлежащими единицами для осуществления таких схем. Ведь вполне законно, чтобы приоритеты отличались друг от друга в соответствии с коллективными предпочтениями. Если, например, немцы желают очень высоких пенсий, а французы — очень щедрых детских пособий, это их дело. Что следует добавить, однако — это необходимость перераспределения ресурсов через государственные границы так, чтобы решения по поводу распределения ресурсов встречались бы с более похожими общими ограничениями ресурсов.

Нет оснований для того, чтобы гражданский национализм противоречил

бы такому перераспределению. Напротив, всякий, кто хочет видеть распространение гражданского национализма, должен признать, что для его существования должны выполняться некоторые материальные условия. Перераспределение средств от богатых стран к бедным не производит никакого ущемления гражданского национализма в странах богатых (почти все из них останутся в этом отношении точно такими же, если их богатство уменьшится наполовину), но, по крайней мере, дает бедным странам шанс развить свой собственный гражданский национализм. Что же касается вмешательства во внутренние дела, либеральные демократии должны приветствовать внешний суд с тем, чтобы поддерживать свою марку. Европейский Суд и Европейский Международный Суд по Правам Человека не представляют собой угрозы либерально-демократическим государствам, составляющим Европейский Союз, но являются ценной гарантией против нарушения ими своих же принципов.

Мне хотелось бы завершить эту статью рассмотрением еще одного аргумента Миллера против космополитизма. Он заключается в том, что космополитизм не может быть правым, потому что его выводы — например, о необходимости международного перераспределения — противоречат широко распространенным убеждениям. То же самое, без сомнения, было бы верно два столетия назад по поводу всемирной отмены рабства. И прото-Миллер всего сто лет назад с пренебрежением осмеял бы идею того, что женщины должны иметь те же самые политические и гражданские права, что и мужчины. Быть может, в следующем столетии изумление будет вызывать тот факт, что трансфер 0,2 или 0,3 процента валового национального продукта из богатых стран в бедные когда-то считался соответствующим моральным обязательствам людей в богатых странах. Приводить в качестве аргумента против существования такого обязательства тот факт, что многие люди в него не верят, что бы они ни думали на самом деле, кажется мне в высшей степени слабым. Коли уж у нас есть убеждения, давайте иметь мужество в отношении них.

Перевод с английского М.Б. Хомякова

Литература

- Adelman H. Quebec: the Morality of Secession // Joseph H. Carens (ed.). *Is Quebec Nationalism Just? Perspectives from Anglophone Canada*. Montreal and Kingston: McGill/Queen's University Press, 1995. Pp. 160–192.
- Barry B. *Justice as Impartiality*. Oxford: Clarendon Press, 1995.
- Bauman Z. *Communitarianism, Freedom, and the Nation-State* // *Critical Review*. 1995. No. 9. Pp. 539–553.
- Beitz Ch. *Political Theory and International Relations*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1979.
- Beitz Ch. *Cosmopolitan Nationalism and the States System* // Chris Brown (ed.). *Political Restructuring in Europe*. London, New York: Routledge, 1994. Pp. 123–136.
- Boyle K. *Stock-Taking on Human Rights: The World Conference on Human Rights, Vienna, 1993* // David Beetham (ed.). *Politics and Human Rights*. Oxford: Basil Blackwell, 1995. Pp. 79–85.
- Brilmayer L. *The Moral Significance of Nationalism* // *Notre Dame Law Review*. 1995. No. 71. Pp. 7–33.
- Brown C. *International Relations Theory: New Normative Approaches*. Hemel Hempstead: Harvester-Wheatsheaf, 1992.
- Bull H. *The Anarchical Society*. London: Macmillan, 1977.
- Canovan M. *Nationhood and Political Theory*. Cheltenham: Edward Elgar, 1998.

- Cocks J. From Politics to Paralysis: Critical Intellectuals Answer the National Question. // *Political Theory*. 1996. No. 24. Pp. 518–537.
- Conovan M. *Nationhood and Political Theory*. Cheltenham: Edward Elgar, 1996.
- Freeman M. Democracy and Dynamite: the People's Right to Self-Determination // *Political Studies*. 1996. No. 44. Pp. 746–761.
- Freeman M. Nation-States and Minority Rights: A Cosmopolitan Perspective // Moorhead Wright (ed.) *Morality and International Relations: Concepts and Issues*. Aldershot: Avebury, 1996. Pp. 37–51.
- Gauthier D. *Morals by Agreement*. Oxford: Clarendon Press, 1986.
- Ghanem A. State and Minority in Israel: the Case of Ethnic State and the Predicament of Its Minority // *Ethnic and Racial Studies*. 1998. No. 21. Pp. 428–448.
- Halliday F. Relativism and Universalism in Human Rights: The Case of The Islamic Middle East // Beetham (ed.) *Politics and Human Rights*. 1995. Pp. 152–167.
- Hayden R. Focus: Constitutionalism and Nationalism in the Balkans // *East European Constitutional Review*. 1995. No. 4. Pp. 59–68.
- Hobbes T. *Leviathan*. / Ed. R. Tuck. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Jackson R. *Quasi-States: Sovereignty, International Relations and the Third World*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Kiss E. Five Theses on Nationalism // Ian Shapiro and Russell Hardin (eds.) *NOMOS XXXVIII: Political Order*. New York: New York University Press, 1996. Pp. 288–332.
- Kymlicka W. *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford: Clarendon Press, 1995.
- McKean W. *Equality and Discrimination under International Law*. Oxford: Clarendon Press, 1983.
- Miller D. In What Sense Must Socialism be Communitarian? // *Social Philosophy and Policy*. 1988/1989. No 6. Pp. 51–73.
- Miller D. *On Nationality*. Oxford: Clarendon Press, 1995.
- Morgenthau H. *Politics among Nations*. New York: Knopf, 1948.
- Nardin T. *Law, Morality, and the Relations of the States*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1983.
- Netanyahu B. *Fighting Terrorism: How Democracies Can Defeat Domestic and International Terrorism*. New York: Farrar, Straus & Giroux, 1995.
- Pogge Th. W. *Realizing Rawls*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1989.
- Pogge Th. W. *Cosmopolitanism and Sovereignty* // Chris Brown (ed.). *Political Restructuring in Europe*. London, New York: Routledge, 1994. Pp. 89–122.
- Schachter O. *Sharing the World's Resources*. New York: Columbia University Press, 1977.
- Seligman A.B. *The Idea of a Civil Society*. New York: Free Press, 1992.
- Shlaim A. The Fighting Family // *London Review of Books*. 1996. May 9. Pp. 16–18.
- Singer P. *Famine, Affluence, and Morality* // *Philosophy and Public Affairs*. 1972. No. 1. Pp. 229–243.
- Smith A. *Theories of Nationalism*. London: Duckworth, 1971.
- Strange S. *Political Economy and International Relations* // Ken Booth and Steve Smith (eds.). *International Relations Theory Today*. Cambridge: Polity Press, 1995.
- Taylor Ch. *Reconciling the Solitudes: Essays on Canadian Federalism and Nationalism*. Montreal and Kingston: McGill/Queen's University Press, 1993.
- Viroli M. *For Love of the Country: An Essay on Patriotism and Nationalism*. Oxford: Clarendon Press, 1995.
- Walz K. *Man, the State and War*. New York: Columbia University Press, 1959.
- Walzer M. The Moral Standing of States: A Response to Four Critics // *Philosophy and Public Affairs*. 1980. No. 9. Pp. 209–225.
- Walzer M. *Spheres of Justice*. New York: Basic Books, 1983.
- Walzer M. Notes on the New Tribanism // Chris Brown (ed.) *Political Restructuring in Europe: Ethical Perspectives*. London: Routledge, 1994. Pp. 187–200.
- Walzer M. Response // David Miller, Michael Walzer (eds.) *Pluralism, Justice and Equality*. Oxford: Clarendon Press, 1995. Pp. 281–297.