



Жак Деррида: космополитизм как философская проблема

Дмитрий Ольшанский

*«Против всего можно
добыть себе безопасности,
а что касается смерти, все мы
живем в неукрепленном городе».*
Эпикур.

Проблема города рассматривается Жаком Деррида как в правовом, так и в политическом аспектах. В первых, автор фокусирует внимание на праве города предоставлять убежище, а значит, выступать источником права (как в широком смысле, так и права на спасение). Во вторых, его интересует взаимосвязь права и того пространства, которым оно гарантировано и в котором имеет силу. Хотя правовые нормы часто провозглашаются в качестве универсальных, тем не менее они всегда действуют в определенных границах, на той или иной суверенной территории — вольного города, субъекта федерации, независимого государства, а равно и в пределах одной ментальности и системы ценностей. Поэтому вопрос о праве содержит в себе и вопрос о том, где это право имеет силу или откуда оно исходит, то есть вопрос

политический. Данное противоречие, как указывает М. Гай-Никодимов [Гай-Никодимов 2004: 71–82], было подмечено еще Х. Арендт: хотя права человека присущи всем от рождения, провозглашаются они всякий раз отдельной нацией, которая суверенна и не подчиняется никаким всеобщим законам. Поэтому, казалось бы, универсальные права человека перестают действовать за пределами некоего невидимого правового пространства и еще более иллюзорной европейской рациональности, которая все более ясно указывает на свою условность. Вместе с тем эти невидимые рубежи оказываются гораздо менее надежными, чем границы политические. С юридической же точки зрения, проблема состоит в том, что права человека фактически сводятся к правам гражданина, а апатриды на практике не могут воспользоваться теми всеобщими правами человека, которые, казалось бы, принадлежат каждому по праву рождения.

Эта мысль принадлежит не Арендт. Первая книга «Институций» Гая начинается

ся словами: «Все народы, которые управляются законами и обычаями, пользуются частью своим собственным правом, частью общим правом всех людей: итак, то право, которое каждый народ сам для себя установил, есть его собственное право и называется правом гражданским (*ius civile*), как бы собственным правом, свойственным самим гражданам. А то право, которое между всеми людьми установил естественный разум (*naturalis ratio*), применяется и защищается одинаково у всех народов и называется правом общенародным (*ius gentium*), как бы правом, которым пользуются все народы» [Гай 1892: 5]. Задолго до эпохи Просвещения римский юрист II в. апеллировал к естественному разуму, сила которого распространяется на все народы. Основанием для общенародного права Гай считал именно ту всеобщую рациональность, которая одинакова повсюду, а вовсе не право, которое имеет силу лишь в пределах одного полиса. Хотя Гай сделал это обобщение, которое позднее было названо европоцентризмом, конечно, римская ментальность вряд ли была родиной глобализации, как и греческая философия, которая также предполагала единый разум у всех народов. Тем не менее и та и другая стали благодатной почвой для новоевропейского рационализма и развития представлений о едином мире как в философии, так и в науке XVIII в., утверждавшей всеобщий характер законов физики и сознания. Понятие о всеобщем всегда возникает на основании опыта единичного, поэтому не удивительно, что любая политическая идеология выдает частность за всеобщее. Но если гражданское право у Гая дополняет общенародное, ко-

торое считается естественным минимумом правовой жизни, то для Арндт эти положения вступают в противоречие, так как именно представление о праве всех людей (*communi omnium iure*) исходит из гражданского права, а не наоборот.

Источником права всегда выступает город, субъектом же права по-прежнему остается гражданин, за которым стоит сила его полиса, а не отдельный человек как представитель рода человеческого. Всякий раз право оказывается гарантировано той политической силой, которая за ним стоит, теми стенами, которые огораживают территорию применения этого права. В данной формулировке можно увидеть противоречие иного рода: со времени появления теории общественного договора Руссо всякое государство опирается на право, делегированное ему народом, в то же время любое право существует в стенах конкретного города и от него зависит. Бытийствуя внутри полиса, право, всегда опирающееся на силу, является продуктом власти, предписывающей и оформляющей нормы или легитимизирующей в качестве законов те или иные традиции. По сути, оно предстает как сублимация последней. Поэтому сфера права де-факто не может быть автономной. Гипотеза о правовом государстве оказывается идеологической мистификацией, потому что политическая сила всегда первична по отношению к норме права, которое не имеет ни собственной силы, ни собственного голоса. Более того, всякое политическое обращение обладает характером *urbi et orbi*^{*}, то есть является обращением к городу как источнику права и к миру как пространству космополитизма. Однако на практике первое (права гражд-

* *urbi et orbi* (лат.) — «городу и миру», крылатое выражение, обозначающее публичное обращение, не адресованное конкретному группе слушателей. — *Прим. авт.*

данина) не только доминирует, но и подменяет последнее (права человека).

По этой причине понятие «человек» можно считать несостоятельным юридическим понятием. С точки зрения практики, выгоднее пользоваться понятием «гражданин». Иметь дело с людьми не удобно именно потому, что право находится в зависимости от полиса и функционирует как право члена того или иного полиса, обладающего силой. За человеком же не стоит никакого большего авторитета, чем принадлежность к роду человеческому, который, конечно, не обладает необходимым политическим влиянием для того, чтобы уважать себя заставить. Причин тому несколько: во-первых, слово «человек» предельно абстрактно и неопределимо с точки зрения юридической рациональности, хотя его смысл очевиден для каждого; во-вторых, оно слишком часто встречается в различных декларациях, которые, по определению, не имеют практической силы. Тем не менее Деррида придает большое значение появлению таких понятий, как «человечество», «человечность», в реальной практике судопроизводства [Derrida 2002: 382]. В формулировках «преступление против человечности» или «преступление против человечества» прослеживается апелляция к естественному значению этих слов, которые понятны без дополнительных юридических дефиниций. Хотя юридическая наука до сих пор не дала точных определений этим понятиям (и, вообще, они вряд ли могут быть даны), прецеденты их употребления юристами подтверждают, что они носят не только оценочный характер категорий морали и содержат не только эпический пафос расплывчатых заявлений, но и получают практическое применение. Именно эти прецеденты обращения к общечеловеческим ценностям в судебной

практике свидетельствуют о расширении юридического языка, его выходе за пределы частных правовых традиций. В частности, в ходе Нюрнбергского процесса был предложен ряд принципиально новых формулировок, которые, хотя и не являются окончательными, дают основание для дальнейшего развития норм международного права.

Однако эти прецеденты единичны, поэтому привлекают к себе столь пристальное внимание, хотя в повседневной жизни человек не обладает реальным правовым статусом. Философская антропология со времен Канта спрашивала о человеке, но никогда не интересовалась тем, как формируется понятие «человек». Таким образом, на протяжении более двухсот лет философы отвечали на вопрос, «что или кто такой человек», упуская при этом из виду то пространство, в котором этот вопрос звучал. Пространство, создававшее перспективу для взгляда на человека, каждый раз оказывалось пространством полиса, а потому недоступным для философского видения. Не только вопрос о праве, но и любое вопрошание до сих пор было возможно только с той или иной позиции, с того или иного места, наконец, в стенах того или иного города. Всякий голос зависим от пространства, в котором он звучит, в частности, от пространства европейской культуры, европейской морали, европейской рациональности, «не только создавшей историю как таковую, а прежде всего, научную, не только создавшей философию как таковую, а прежде всего, научную, но также имеющей миссию создания рациональной философской (не вымышленной) истории, которая «однажды создаст законы» для всех других континентов» [Derrida 1997: 27]. Критика европоцентризма и морализма И. Канта (хотя именно он одним из первых разграничил

сферы права и морали*) стала уже общим местом в истории философии. Тем не менее Деррида посвящает книгу «Право на философию с космополитической точки зрения» именно анализу взглядов Канта [см. о праве на философию и философии права у Деррида: Derrida 1985a; 1985b; 1990]. Категорический императив основывается на том же естественном европоцентризме, что и представление о всеобщих правах человека, выработанных в рамках той или иной правовой системы. На это намекал еще Гай: все люди обладают одним естественным разумом, априорными формами, моральным законом, теми же, которыми обладаем мы, следовательно, жизнь всех людей подчиняется тем законам, которые открыты и познаны нами. Начиная с эпохи Просвещения Европа научилась принимать иную систему ценностей, и в мире установился шаткий баланс между разнородными культурами и традициями, поддерживаемый многочисленными международными правовыми институтами. Однако оказалось, что мир до сих пор не готов к тому, чтобы принять право, не опирающееся на политическую силу, то есть право космополита, право, обладающее собственным голосом вне городских стен.

Обладает ли правом тот, кто не имеет места? Или иначе: может ли человек сам по себе не быть пустым местом для

права? Может ли он быть субъектом права лишь потому, что является человеком? Эти вопросы Деррида тесно связывает с правом на философию, которая, по определению, не имеет места в системе государства. Полис стремится соединить философию то с политикой, превращая ее в идеологию, то с нравованием, превращая ее в мораль, то с наукой. Так или иначе, он ищет в ней пользу, равно как и во всяком гражданине, которому предоставляет убежище. Философ, как и апатрид, находится вне городских стен, а значит, вне закона, поэтому он связывает вопрос о космополитизме с вопросом о праве на философию, точнее о праве философа на свое место. Деррида «хочет, чтобы философия была не судьей-заседателем, а, скорее, путешественником и скитальцем, не имеющим места, чтобы преклонить голову, спешащей то туда, то сюда, на призыв “другого” к действию» [Deconstruction in a Nutshell 1997: 51]. Философ выступает источником своего права и своей свободы, равно как и человек достоин быть субъектом права вне зависимости от принадлежности (по факту рождения, прописке или временной регистрации) к тому или иному городу. Философия находится по ту сторону общественной или государственной пользы, не обладая ни силой (которая есть у

* Именно Кант в работе «Критика способностей суждений» (Kritik der Urteils kraft) отделял юридический долг человека от его морального императива и проводил различия между юридически-гражданским и этически-гражданским сообществами. Если первое стало продуктом деятельности людей и вполне успешно функционирует в современном обществе, то этически-гражданское сообщество таковым не является, а представляет собой божественный проект, который никогда не воплотится в объективной истории общества. Этически-гражданское сообщество существует в церкви, которая стремится установить, по мнению Канта, моральное царство божье на земле. Таким образом, данное сообщество также функционирует как социальный институт и отличается от юридически-гражданского сообщества лишь системой добровольного членства. — *Прим. авт.*

риторики), ни последовательностью (которую предлагает логика), ни даже истиной (к которой стремится наука). Тем не менее ее голос, единственный голос в поддержку космополитизма, звучащий скорее вопреки желаниям государства, уже слышно. Деррида пишет: «У философии нет единой памяти. Под своим греческим именем и на своей европейской памяти она всегда была ложной, гибридной, привитой, разнонаправленной и многоязычной» [Derrida 1997: 33]. Поэтому любые попытки поставить философию на службу полису сводились к ее порабощению и нарушению права человека иметь свое частное пространство. Ведь каждый человек имеет право занимать собственное место и апеллировать к роду человеческому как к источнику права (на последнем принципе как раз и основывалось средневековое право на убежище).

Другим важным вопросом современных городов, наряду с правом на убежище, Деррида считает вопрос о гостеприимстве, которое жителям мегаполисов, озабоченных своей успешностью, деловитостью, а с недавних пор и безопасностью, представляется или пережитком прошлого, или непозволительной роскошью. Сегодня иногородним все чаще отказывают в праве на убежище, вводя новые и все более совершенные формы контроля за гражданами. В этом кризисе гостеприимства просматривается общий упадок города как автономного правового пространства. Можно даже говорить о «конце города» в том смысле, что он перестал быть убежищем и больше не выполняет защитной функции. В связи с этим изменились юридическое и культурное представления об иностранцах, иммигрантах, депортированных, беженцах, перед которыми города склонны все чаще закрывать двери, считая их

опасными для себя. Современный город уже не является убежищем не из-за неконтролируемого наплыва иностранцев, а именно потому, что он утратил правовую и культурную, языковую и политическую тождественность; нелегальная эмиграция в этом движении — лишь второстепенное явление. Не только статус, задаваемый местоположением района, но и сам уклад жизни в разных местах столь сильно различаются, что легче предположить сходство между жителями двух небольших городов, чем единство тех, кто живет на Манхэттене и в Бронксе, на бульваре Распэль и в Сен Дени, на Пикадили лайн и в Ист энде, на Васильевском острове и в Красном селе. Да и они сами вряд ли чувствуют, что живут в одних и тех же городах.

Социальные контрасты современной городской жизни свидетельствуют не только о распаде города, но и о кризисе права, привыкшего существовать внутри городских стен. Вопросы о праве на убежище, праве на покаяние и о гостеприимстве еще не стали предметом серьезного юридического разбирательства отчасти потому, что они, строго говоря, не являются нормами, а отсылают нас к тем естественным межчеловеческим отношениям, которые апостол Павел называл братством, а Маркс — родовыми отношениями. Именно язык Павла, по мнению Деррида, не только продолжает структурировать и определять современные понятия прав человека или преступлений против человечности, но и говорить о правах тех, кого на этом языке называют «*гражданами мира*» (*sympolitai*, согражданами [*concityoyens*] святых в доме Господнем), братьями, ближними, соседями, в той мере, в какой они являются творениями и сынами Божьими» [Derrida 2002: 374; Деррида 2004: 128–129]. Деррида разделяет веру в то, что братские отношения между людьми более очевидны,

чем нормы права, и более прочны, чем стены европейской рациональности. Гостеприимство не может считаться юридическим актом физического лица, оно не несет в себе ни общественной, ни политической нагрузки. Этот акт принадлежит тому, кого Маркс называл человеческим человеком (*Der menschliche Mensch*), поэтому именно гостеприимство демонстрирует естественность братских отношений между людьми. Право должно быть гарантировано не политической силой, стоящей за статусом гражданина, а самим бытием человека, его принадлежностью к роду человеческому. Но как раз эти ближайшие для человека связи странным образом вытесняются на задний план в системе общественных отношений, или же, как сказал бы Хайдеггер, онтически самое близкое оказывается онтологически самым далеким.

Мир предстает взгляду христианина как абсолютная данность; созданный богом, он обладает тождественностью, поэтому и законы природы всюду одинаковы. Мир представляет собой не систему пространства, а систему отношений между людьми, то есть он имеет антропологическое измерение. Познание мира превращается из поиска новых мест и систем пространства в поиск универсальных законов, которые обладают силой в любой точке пространства. Мир в представлении христианина создан одним Богом, поэтому он един и неизменен, а Бог — как у Декарта — является гарантом его тождественности. Бог из милости делает мир понятным разуму человека, он транслирует знание, а человек воспринимает его, превращаясь таким образом из субъекта познания в объект, которому даруют знание о мире. Христианский Бог утверждает пространство в его неизменности и тождественности, поэтому, во-первых, в христи-

анстве нет понятия хаоса, а есть представление об ошибке, отступлении или грехопадении, которые должны быть исправлены; во-вторых, христианский мир не нуждается в освоении и познании, но реальность должна быть приведена в соответствие с истинным замыслом Бога о мире.

В то же время все люди на земле в равной мере являются сынами Божьими, поэтому и мир (то есть связи между людьми) в любой точке пространства одинаков. Павел утверждает, что, с одной стороны, основным принципом мироустройства является братство сынов Божьих, а с другой, — все люди независимо от их воли уже обладают членством в этом сообществе (в сообществе, которое Руссо — не менее важный для Деррида автор — позже называл родом человеческим). По мнению А. Бадью, Павел одним из первых сформулировал понятие о человечестве и человечности в отношениях между людьми.

Деррида выступает одновременно последователем христианского понимания пространства и противником абстрагирования и идеализированного образа глобализации как однородного открытия границ. Даже если глобализация и не уничтожает индивидуальных особенностей и реализуется именно как взаимное открытие границ, она всегда испытывает на себе влияние тех или иных частных интересов и политических стратегий. Взаимности в этом процессе очень мало, так как Европа привыкла диктовать свои правила, к тому же языком международного общения в силу объективных причин является английский язык. В результате глобализация нередко оказывается частным, а не всеобщим диалогом. Исходя из тезиса о неоднородности пространства, Деррида задается вопросом: откуда мы получаем образ космополитизма [Derrida 2001: 3]?

Он спрашивает это так, как будто именно от ответа на этот вопрос зависит не только результат, но и сам ход глобализации. Деррида верит в то, что образ космополитизма не может быть импортирован, в этом случае мы будем иметь дело с центризмом, против которого глобализация, по идее, и должна быть направлена.

Деррида нельзя упрекнуть в абстрактности, ведь говоря о праве на убежище, он упоминает в том числе и конкретные проблемы современных больших городов. По его мнению, «конец города» связан не только с тем, что гостеприимство, право на убежище или право на прощение стали фактами истории, но и с тем, что город перестал быть единым правовым пространством. Мегалополис превращается в скопище «мест всеобщей коммуникации» (по выражению Ж. Бодрийяра); это аэропорты, метро, огромные супермаркеты и прочие места, где люди лишаются своего гражданства, подданства, территории. Разделяя в целом мнение Бодрийяра, Деррида приходит к принципиально иным выводам. Если Бодрийяр связывает потерю гражданства с утратой идентичности, то для Деррида идентичность может быть обретена (если это вообще возможно) только в своем собственном месте, в городе тела своего. Выход за пределы прежнего правового пространства, «конец города» и глобализацию Деррида рассматривает как закономерные и необратимые процессы, а потому он не склонен выносить им оценки или ностальгировать по поводу славного прошлого. Если Бодрийяр считает космополитизм синонимом дезорганизации и всеобщего столпотворения, то Деррида делает глобализацию предметом философской рефлексии. С одной стороны, он, как и Маркс, понимает, что бесполезно идти против движения истории, которое носит необратимый характер, а с другой, — не видит смысла в сослагательном

наклонении, которого история тоже не терпит. Поэтому, в отличие от некоторых других французских интеллектуалов, Деррида выступает с позиции наступающей глобализации, не сожалея о прошлом или об упущенных возможностях.

Рассматривая проблему права, Деррида ставит в том числе и вопрос о философском вопрошании. По его мнению, любой «вопрос должен быть сначала санкционирован местом, допущен определяющим его пространством, которое делает его как правомерным и осмысленным, так и возможным и, с той же самой необходимостью, правомерным и неизбежным» [Derrida 1997: 3]. В связи с этим вопрос о статусе и силе права (равно как идеологии или религии) сегодня формулируется не как «кто?» (авторитет) или «когда?» (актуальность), а как «где?» или «откуда?» (тем самым задается пространственное измерение проблемы права). Да и любое размышление о природе власти сводится к очертанию «городских стен», внутри которых эта власть осуществляется, будь то границы государства или пределы влияния той или иной системы идей, ценностей и прав. Как показывает Арендт, даже права человека не такие уж всеобщие, на что так уповали европейцы. Ведь всякая мысль сильна лишь в том случае, если она находится на своем месте, что как раз и свидетельствует о невозможности существования всеобщих идей, ценностей и прав. Такой вывод отсылает нас напрямик к размышлению над проблемой космополитизма. Кажется, что «городские стены» стали общими для европейцев, для всех, кто разделяет ценности, которые принято называть европейскими. В условиях глобализации все мы (порой неосознанно) ощущаем себя жителями одного города, постоянно оказываемся в новом месте. У. Эко, например, связывает с глобализацией определенные

надежды*, тогда как Деррида не лишен опасений и, как подобает философу, занимает позицию вопрошания, а не оценки. Он верит в необратимость истории и считает, что нужно стремиться не к тому, чтобы остановить этот процесс или указать на его недостатки, а к тому, чтобы осмыслить проблемы современного общества с философских позиций. Главный вопрос глобализации заключается не в том, какой силой обладают современные города, и не в том,

насколько это общее пространство однородно, а в том, на что мы можем опираться в нашем праве в условиях отсутствия централизованного мира с единообразными языком, культурой, правом. Констатируя выход права за пределы полиса, Деррида намечает перспективы его развития в русле движения от политического к человеческому, родовому праву, которое гарантирует все остальные права, в конечном счете, и право на коммуникацию и общность.

примечания

<p>Гай. 1892. Институции. Варшава.</p> <p>Гай-Никодимов М. 2004. Возможна ли гуманистическая философия гостеприимства?// «Новое литературное обозрение», № 1(56).</p> <p>Деррида Ж. 2004. Глобализация, мир и космополитизм / Пер. с англ. Д. Ольшанского // «Космополис», № 2(8).</p> <p>Deconstruction in a Nutshell. A Conversation with Jacques Derrida. 1997. Ed., comm. by J.D. Caputo. N.Y.: Fordham University Press.</p> <p>Derrida J. 1985a.</p>	<p>Popularités, du droit à la philosophie du droit, avant-propos à les sauvages dans la cité. P.: ChampVallon.</p> <p>Derrida J. 1985b. Lecture de droit de regards, de M.-F. Plissart. P.: Les Éditions du Minuit.</p> <p>Derrida J. 1990. Du droit à la philosophie. P.: Les Éditions du Galilée.</p> <p>Derrida J. 1997. Des Humanités et de la discipline philosophique. Le droit à la philosophie du point de vue cosmopolitique (l'exemple d'une institution internationale). P.: Les</p>	<p>Éditions du UNESCO/Verdier PUF.</p> <p>Derrida J. 2001. On Cosmopolitanism and Forgiveness (Thinking in Action). N.Y.; L.: Routledge.</p> <p>Derrida J. 2002. Globalization, Peace and Cosmopolitanism // Derrida J. Negotiations. Interventions and Interviews, 1971–2001. Ed., transl. and introd. by E. Rottenberg. Stanford: Stanford University Press.</p> <p>Eco U. 1993. For a Polyglot Federation // «New Perspectives Quarterly», Winter.</p>
--	---	---

* Речь идет о замечании У. Эко, касающемся культурного многообразия в объединенной Европе: «В Европе, в которой больше нет франков и марок, но есть евро, по крайней мере для меня, ничего не изменилось. Но это должна быть по-прежнему Европа, в которой вы, находясь в Париже, будете находиться в Париже, а, находясь в Берлине, будете находиться в Берлине! В этих городах мы должны ощущать две совершенно разные цивилизации, которые могут быть понятны нам и любимы» [Eco 1993]. — *Прим. авт.*