

Глобализация, мир и КОСМОПОЛИТИЗМ

Жак Деррида



Я хочу начать с выражения глубокой признательности господину Федерико Майору и моим друзьям из ЮНЕСКО за приглашение, которым они оказали мне большую честь. Жиром Бинде может подтвердить многочисленные сомнения, которые мне пришлось преодолеть. Выполнить сложную и крайне насущную задачу — высказаться по поводу понятий «глобализация», «мир» и «космополитизм», которые стоят на повестке дня настоящего заседания, в течение двадцати минут (семь о глобализации, семь о мире и не больше шести о космополитизме) перед широкой, разносторонней и тре-

бовательной аудиторией — это огромный риск, если не сказать пытка, которой из уважения к правам человека не следовало бы подвергать людей, особенно в этой среде. По этому пункту, по крайней мере, было бы легко прийти к соглашению сторонникам естественного и универсального характера прав человека, с одной стороны, и тем, кто, принимая или не принимая установки культурного релятивизма или историцизма, склонен рассматривать права человека и международное право в целом как все еще отмеченные влиянием европейского или греко-романо-авраамического (под этим я имею в виду греческое,

* Речь «Глобализация, мир и космополитизм» была произнесена в штаб-квартире ЮНЕСКО в Париже 6 ноября 1999 г. как часть цикла лекций «Размышления о двадцать первом веке». Главной темой, предложенной тогдашним Генеральным секретарем ЮНЕСКО Ф. Майором, было «Новое мировое соглашение». Речь была произнесена на английском языке, но некоторые термины Ж. Деррида уточнял французскими эквивалентами, которые приводятся в квадратных скобках. После расшифровки текст впервые был опубликован в журнале «Regards» в феврале 2000 г. Настоящий перевод выполнен по изданию: Derrida J. Globalization, Peace and Cosmopolitanism // Derrida J. Negotiations. Interventions and Interviews, 1971–2001 / Ed., transl. and introd. by E. Rottenberg. Stanford: Stanford Univ. Press. 2002. P. 371–386. — *Прим. пер.*

римское, еврейское, христианское и исламское) наследия, в той мере, в какой они укоренены в истории, в отдельных языках и текстах, даже там, где отсечение самих этих корней является конституитивным принципом самой их истории, их предназначения и их структуры.

Как видите, я уже сэкономил немного времени. И даже сказал кое-что конкретное по моей теме. Хотя никто, а особенно тот, чьей профессией является философия, не должен навязывать человеку задачу, подобную этой, и поэтому неизбежный провал, который меня подстерегает... Хорошо, тогда единственным выходом для меня будет двигаться все быстрее и быстрее к неизбежному провалу, не теряя больше времени на положенные по этикету высказывания и протесты по поводу нехватки времени, какими бы искренними и риторическими они не были.

Итак, позвольте сразу перейти к выдвигению ряда утверждений. Я предлагаю их для обсуждения скорее в качестве составных частей моего исповедания веры, чем как тезисы или гипотезы. Эти вероисповедные положения будут сформулированы в виде апорий, противоречащих друг другу и очевидно несовместимых предписаний, которые (и это первый пункт, выносимый мной на обсуждение), по моему мнению, создают уникальную ситуацию: вынужденный подчиняться двум несомненно антиномичным императивам, я буквально не знаю, что делать, на что решиться, что предпочесть, и поэтому должен совершить то, что называется *решением* и принятием *ответственности*, ответственным решением; я должен определить себя, открыть для себя правило сделки, компромисса, переговоров, которое не обусловлено всецело никаким наличным знанием, не запрограммировано наукой или интуи-

цией. Даже если бы я имел в своем распоряжении или мог получить любые сведения, привлечь всю возможную науку или интуицию (что, в принципе, и должно быть сделано, в этом наша обязанность), бесконечная пропасть все еще оставалась бы перед нами. Дело в том, что ответственное решение, если речь идет о решении перед лицом двух противоположных императивов, не может быть просто продиктовано, запрограммировано, предписано знанием как таковым. Поэтому я склонен говорить об *исповедании веры*.

Утверждая эту аксиому, давайте используем французское слово «mondialisation», которое, по моему мнению, должно употребляться вопреки, и я скажу почему, предполагаемым английским и немецким эквивалентам — «Globalization» и «Globalisierung». Понятие «mondialisation» стало примером наиболее симптоматичного использования и злоупотребления в наше время, особенно в последнее десятилетие, и это часто подтверждала статистика. Инфляция и даже риторическая напыщенность, которые влияют на это понятие, и не только в политическом дискурсе или в средствах массовой информации, часто скрывает противоречие, с которого мне бы хотелось начать, и по отношению к которому необходима подлинная культурная критика, *соглашение* о новом обучении или переобучении. Поэтому следует избегать как наивного прославления, так и демонизации феномена вышеупомянутого «mondialisation». Прославление и демонизация часто скрывают интересы и стратегии, которые нам необходимо обнаружить.

С одной стороны, как известно, введение в обиход этого понятия объясняется значительным количеством беспрецедентных и неоспоримых явлений. Эффекты глобализации [mondialisation], в сущности, —

производные от достижений техно-науки (производство и приносимые блага которых, кроме всего прочего, неравно и несправедливо распределены в мире). Они включают в себя — мы все знаем об этом, и здесь я буду краток, — и скорости, и объем перемещения, и телекоммуникации в век электроники (компьютеризации, электронной почты, Интернета и т.п.), а также обращение людей, товаров, видов продукции и социально-политических моделей на рынке, открытом более или менее управляемым образом. Что касается весьма относительного открытия границ (которое в то же время привело к столь многим актам насилия по отношению к иностранцам, запретам, дискриминационным мерам и т.д.), прогресса в области законодательства и особенно применения международного права, так же, как ограничений и смещений суверенитета, подразумеваемых понятием глобализации, то глобализация в беспрецедентно малой степени может считаться следствием некоего *факта* бытия или научно-технического знания-силы [savoir-pouvoir] как такового. На самом деле она требует и этико-политических решений, и политико-экономико-военных стратегий. Здесь идеальный или эйфорический образ глобализации как процесса открытия границ, делающего мир более гомогенным, надо оспорить с абсолютной серьезностью и бдительностью. Не только потому, что указанная гомогенизация там, где она произведена в действительности или предположении, имеет как лицевую, так и оборотную стороны (ужасающий риск, слишком очевидный для меня, чтобы тратить время на его описание), но также и потому, что видимая *гомогенизация* часто скрывает за собой старые или новые формы социального неравенства или гегемонии (то, что я называю

гомо-гегемонизацией), которые мы должны знать, чтобы распознавать в новых обликах и бороться с ними. Международные институты — государственные и негосударственные — занимают в этом отношении привилегированное положение, выступая одновременно в качестве источника знания, пространства анализа или экспериментирования, а также пространства столкновения или места открытой конфронтации. Вместе с тем они являются наилучшими площадками для организации сопротивления нарушающим баланс факторам, наиболее явные и масштабные из которых заключены в языке. Этот дисбаланс сложно оспорить (и в этом заключается еще одно противоречие), потому что, с одной стороны, гегемония очень полезна для мировой коммуникации, столь двусмысленной по своим результатам. С другой стороны, потому, что культурно-языковая гегемония (конечно, я намекаю на англо-американскую гегемонию) накладывает все больший отпечаток или утверждает себя во всех формах научно-технического обмена, в Сети, Интернете, академических исследованиях и т.п., содействует властным институтам, как в виде национальных и суверенных, так и сверхнациональных государств, под которыми в настоящий момент следует понимать корпорации или некие новые разновидности концентрации капитала. Поскольку все это хорошо известно, я буду настаивать здесь всего лишь на неустранимом противоречии, необходимо сопутствующем ответственным решениям, которые будут приниматься, и соглашениям, которые будут оформляться. Если культурно-языковая гегемония (и все те этические, религиозные и правовые модели, которые она обуславливает) предстает в то же самое время как интегрирующая гомогени-

зация, положительное условие и конечный демократический полюс желаемой глобализации, открывающей доступ к общему языку, обмену, техно-науке, к экономическому и социальному прогрессу национальным или каким-то другим сообществам, которые в ином случае такого доступа были бы лишены и без англо-американского вмешательства не смогли бы принять участие в международном диалоге, тогда как можно бороться против такой гегемонии, не препятствуя при этом расширению сферы обмена и распределения [partage]? Значит, компромиссное решение следует искать в каждый момент, для каждого конкретного стечения обстоятельств. Значит, компромисс должен быть открыт и переоткрыт без предварительных критериев и общеобязательных норм. Человек, принимающий решение (и в этом состоит громадная ответственность самого решения), должен переоткрыть сами нормы, сам язык нормы, определяющий данный компромисс. Даже если в процессе открытия и введения нормы рождается нечто, не имеющее аналогов и прецедентов, лишенное предварительной гарантии успеха и никогда не имеющее ясных критериев оценки, нельзя впадать в релятивизм, эмпиризм, прагматизм или оппортунизм. Ибо это новое должно оправдать себя, произведя свой принцип универсализации универсально убедительным образом, делая этот принцип легитимным в процессе самого его открытия. Таким образом, я формулирую (и прекрасно отдаю себе в этом отчет) задачу, которая кажется противоречивой и *невыполнимой*. Невыполнимой, по крайней мере, для ответа, который был бы немедленным, моментальным, сразу же прочитываемым и тождественным самому себе. Но я утверждаю, что только невозможное достигает успеха,

что событие и, следовательно, внезапное и исключительное решение возникают только в тех ситуациях, когда производится нечто большее, чем развертывание возможного знания, допускающего исключение в качестве возможности.

Не продолжая анализ за недостатком времени, я попытаюсь проиллюстрировать сказанное аналогией, выбрав для сравнения понятия мира [monde] и мондиализации [mondialisation]. На мой взгляд, имеется различие между этим набором понятий и между понятиями глобализации [globalization] или Globalisierung (слово «глобализация» становится само по себе глобальным до такой степени, что оно все более и более вторгается, даже во Франции, в риторику политиков и средств массовой информации). Понятие «мир» отсылает нас к некоторому историческому прошлому, оно имеет память, которая отличает его от других понятий: земной шар (globe), универсум (universe), Земля или даже *космос* (по крайней мере, космос в его дохристианском значении, который впоследствии христианизировал апостол Павел именно для того, чтобы утвердить понимание космоса как *мира, братского* сообщества людей, ближних, братьев, сынов Божьих и соседей друг друга). Причина этого кроется в том, что понятие мира возникает и стремится удержаться в авраамической традиции (иудео-христианско-исламской, но, главным образом, христианской) для обозначения особого хронотопа, определенным образом ориентированной истории человеческого братства. Речь идет о тех, кого на языке Павла — языке, который и по сей день структурирует и обуславливает такие современные понятия, как права человека или преступления против человечности (горизонты международного права в его фактичес-

кой форме, к которой я хотел бы вернуться, форме, которая определяет, в принципе и по праву, развитие глобализации [mondialisation]), — называют *гражданами мира* (sympolitai, согражданами [concitoyens] святых в доме Господнем), братьями, ближними, соседями, в той мере, в какой они являются творениями и сынами Божьими.

Давайте согласимся за недостатком времени, что, в принципе, можно доказать христианское происхождение понятия мира и всех этико-политико-юридических терминов, посредством которых регулируются процессы глобализации [mondialisation], миростановления (становления мира *миром*), особенно через международное право, в том числе международное уголовное право (которое переживает сегодня наиболее интересное, наиболее многообещающее, наиболее бурное развитие), через трудности международных космополитических институтов и даже через успешные кризисы суверенитета национальных государств. Тогда наша ответственность, наиболее рискованная ставка и наиболее важная задача будут состоять в том, чтобы удерживать одновременно две вещи, не отбрасывая ни одну из них. С одной стороны, анализируя строго и без тени благодушия все те генеалогические особенности, которые определяют понятие мира, геополитические аксиомы и предпосылки международного права, а также все то, что обуславливает его интерпретацию, необходимо проследить их истоки в европейском, авраамическом и по преимуществу христианском, то есть на самом деле римском, наследии (с теми эффектами ге-

гемонизма, которые имплицитно или эксплицитно присущи этому наследию). С другой стороны, мы никогда не должны, — ни в форме культурного релятивизма, ни в виде поверхностной критики европоцентризма, — отказываться от универсального, от острой потребности в универсализации, совершенно революционного стремления, которое постоянно влечет нас к тому, чтобы искоренять, де-территоризировать (вымещать*), де-историоризировать это наследие, оспаривать его ограничения и эффекты свойственного ему гегемонизма (вплоть до теолого-политического концепта суверенитета, который сейчас не может найти для себя устойчивого положения в границах войны и мира и даже в этих границах колеблется между космополитизмом, который также как мировое гражданство, предполагает суверенитет государств, и другим, демократическим Интернационалом, поднимающимся над нацией-государством, даже над гражданством). Следовательно, нельзя отказываться от переоткрытия, понимаемого в данном случае как постижение того, что уже потенциально содержится в данном наследии, данном культурном преемстве, принципа его избыточности, его прорыва за собственные пределы, его само-деконструкции. Без всякого уклоня в эмпирицистский релятивизм следует сказать: это и есть требующий рассмотрения вопрос о том, что в данной, давайте для краткости называть ее «европейской», генеалогии переносится, перерастает себя посредством само-экспорта (даже если этот экспорт предполагал и, может быть, все еще предполагает бесконечное насилие, используем ли мы

* В оригинале — «de-territorialize», переведено как «вы-местить», чтобы сохранить авторское написание. — *Прим. пер.*

при его описании более или менее заезженные слова — империализм, колониализм, нео-колониализм, нео-империализм, или имеются в виду формы господства, более рафинированные, завуалированные, более виртуальные и в будущем менее отождествляемые с названиями наций-государств или объединений наций-государств).

В этом случае задачей философа (как я вижу ее поставленной и определенной новым «мировым соглашением», о котором мы размышляем, кто бы не стремился принять на себя политическую или правовую ответственность за него) также должно стать раскрытие того, *что* в этом наследии понятия мира и в процессе глобализации делает возможным и необходимым, — принимая это, наряду с исповеданием веры, — действительную универсализацию, которая освобождает саму себя от своих собственных корней или исторических, географических, национально-государственных ограничений и, в то же время, *что* вне всякой приверженности (а приверженность есть акт веры) наилучшим образом сохраняет память об этом наследии и борется против проявлений неравенства и гегемонии, гомо-гегемонизации, которую эта же самая традиция продуцировала и, может быть, продолжает продуцировать до сих пор. Ибо из глубин этого наследия сами собой поднимаются некоторые темы, которые сегодня, особенно в результате изменений в международном праве и его новых концепций, имеют потенциал, чтобы универсализировать европейско-христианское наследие и, таким образом, расколоть или, если угодно, экспроприировать его.

Вместо того, чтобы оставаться на прежнем уровне абстракции в то короткое время, которое у меня осталось, я хо-

тел бы указать или, по крайней мере, обозначить четыре близких друг другу случая, переводя тем самым все высказанные утверждения в практическое русло. На эти примеры я и хочу ориентировать нашу дискуссию. Названия этих четырех связанных между собой примеров в общей последовательности таковы: *труд* (*work*), *прощение* (*forgiveness*), *мир* (*peace*) и *смертная казнь* (*death penalty*). Общие предпосылки того, что я выбрал все эти темы для рассмотрения в контексте одной проблематики, проявились в процессе глобализации, который ускорился и достиг точки подлинного изменения, то есть прорыва. Юридические последствия этого прорыва, который к настоящему моменту представляет собой нечто большее, чем просто набор симптомов, предположительно таковы:

1. Обновленное переутверждение в многочисленных декларациях постоянно увеличивающихся «прав человека».

2. Показательное (performative) введение в 1945 г. понятия «преступление против человечности», которое, наряду с понятиями «военное преступление», «геноцид» и «агрессия», изменило мировое публичное пространство и открыло дорогу для международных инстанций, ведающих уголовными делами. Мы можем предвидеть и надеяться на необратимость их развития, вследствие чего суверенитет национальных государств будет и далее подвергаться ограничению. Четыре преступных деяния, которые я только что перечислил, подпадают под юрисдикцию Международного уголовного суда.

3. Как следствие — проблематизация (весьма неравная, это правда, и это действительно внушает беспокойство, но вместе с тем решительная и необратимая) едва ли вполне секуляризованного теоло-

гического принципа суверенитета наций-государств.

Итак, несколько слов о труде, а затем перейдем к разговору о прощении, мире и смертной казни.

1. *Труд*. Давайте скажем или допустим, что мир начинается там, где заканчивается труд, как будто глобализация мира имеет как свои горизонты, так и свое происхождение в исчезновении того, что мы называем *трудом*, этим старым словом, болезненно обремененным таким большим смыслом и историей — труд, *работа*, *потуги** и т.д. — и которое все еще означает действительный, производительный и не виртуальный труд.

Когда мы говорим «как будто», мы не находимся ни в процессе выдумывания возможного будущего, ни накануне воскрешения исторического или мифического прошлого, прошлого источника откровения. Риторика этого «как будто» не принадлежит ни научной фантастике о грядущей утопии (о мире без труда, «в конце без конца», *in fine, sine fine* вечного шавбата, Субботы без ночи, как говорится в книге «О граде Божьем» Августина), ни поэтике ностальгии, которая должна вернуть нас к первоначальному золотому веку или раю на земле, к тому эпизоду в Книге Бытия, предшествующему грехопадению, когда труд в поте лица еще не стал обязательным, ни в качестве тяжелой работы или пахоты [*la labeur et le labour*] для мужчины, ни в качестве деторождения для женщин. Обе эти интерпретации выражения «как будто», в духе научной фантастики или

воспоминания о незапамятном, предполагают, что *как будто*, в самом деле, у своих истоков мир изначально не знал труда: труда еще нет или же больше нет. Дело представляется так, как будто между понятием мира и понятием труда нет изначальной гармонии, и, таким образом, нет установленной гармонии или допустимого согласования. Первородный грех привнес труд в мир, а конец труда возвестит конечную фазу искупления. Придется выбирать между миром и трудом, тогда как, с точки зрения здравого смысла, сложно представить мир без труда или же труд, который не производился бы миром и не совершался в мире. Христианский мир и измененное Павлом греческое понятие космоса открывает, помимо многих других связанных с ним смыслов, предназначение искупительного труда. Понятие труда нагружено значением, историей и амбивалентностью; его трудно помыслить по ту сторону добра и зла. Даже если труд всегда связывался одновременно с достоинством, жизнью, производством, историей, благами и свободой, он, тем не менее, столь же часто имел в качестве одного из своих значений зло, страдание, наказание, грех, угнетение. Нет. Эти моменты «как будто» отсылают нас к двум общим местам, в которых они могут быть зафиксированы: с одной стороны, часто говорят о конце труда, а с другой стороны, также часто, о глобализации мира [*mondialisation du monde*], о становлении мира глобальным [*devenir-mondial du monde*]. И одно всегда ассоциируется с другим. Я заимствую выражение «конец труда» из назва-

* Слово «*travail*» может быть переведено и как «тяжелый труд», и как «муки в родах». Перевод «потуги» обусловлен тем, что в анализе труда Деррида ссылается на библейское разделение труда: работа на земле для мужчин и родовые муки для женщин. — *Прим. пер.*

ния хорошо известной книги Джереми Рифкина «Конец труда: упадок мировой рабочей силы и заря пост-рыночной эры» [Rifkin 1995]. Эта книга фокусирует широко распространенное убеждение о «третьей индустриальной революции», которая, если следовать автору, будет «мощной силой для доброго и злого» в силу того, что «новая информация и телекоммуникационные технологии имеют потенциал как освободить, так и дестабилизировать цивилизацию». Я не знаю, справедливо ли утверждение Рифкина о том, что мы входим в «новую фазу мировой истории»: «все меньшее и меньшее число рабочих», говорит он, «должно производить товары и услуги для населения земли». «Конец труда», добавляет он, называя так свою книгу, «рассматривает технологические инновации и управляющие рынком силы, которые движут нас к краю уже близкого мира без труда».

Чтобы узнать, соответствуют ли эти утверждения «истине», необходимо достичь согласия относительно значения каждого из этих терминов (конец, история, мир, труд, производство, блага и т.д.). У меня сейчас нет ни возможности, ни, соответственно, намерения продолжать обсуждение этой серьезной и крайне сложной проблематики, в частности, используемых здесь понятий мира и труда. Действительно совершается [arriver*] нечто серьезное, в самом процессе этого совершения или в его конечном пункте, с тем, что мы называем *трудом*, *теле-трудом*, *виртуальным трудом*, и с тем, что мы называем *миром*, и, таким образом, с бытием-в-мире того, кто все еще носит имя *человек*. По большей части, это зависит от научно-технических

перемен, которые в киберпространстве, в мире Интернета, электронной почты, сотовых телефонов оказывают воздействие на теле-труд, время и виртуализацию работы; перемен, которые вместе с тем влияют на коммуникацию знаний, любые формы обобществления и все «сообщество», а также — на ощущение пространства, нахождения в пространстве, на переживание события и произведения [œuvre**]: того, что совершается.

Проблематику вышеупомянутого «конца труда» можно обнаружить на страницах некоторых трудов Маркса или Ленина. Ленин связывал постепенное сокращение рабочего дня с процессом, который должен был вести к полному исчезновению государства. Для Рифкина третья технологическая революция знаменует собой абсолютную трансформацию. Первые две революции: открытие парового двигателя, угольного топлива, стали и ткацкого станка (в XIX в.), изобретение электричества, бензина и автомобиля (в XX в.) — оказали на историю труда не столь радикальное воздействие. Обе предшествующие революции оставляли нетронутым определенный сектор, куда машины еще не проникли, и где человеческий, не механический и не заменимый машинами труд был все еще востребован. Вслед за этими двумя техническими революциями пришла наша, третья, революция киберпространства, персональных компьютеров и робототехники. Кажется, уже не осталось четвертой зоны, которая могла бы принять безработных. Насыщение производства машинами ведет к исчезновению трудящегося, а значит, и к не-

* arriver (фр.) — прибывать, наступать, случаться. — Прим. пер.

** œuvre (фр.) — дело, работа, произведение. — Прим. пер.

сомненному концу труда (к концу «рабочего» [der Arbeiter] и его эры, как сказал бы Юнгер*). В книге Рифкина, однако, допускается возможность трансформации в будущем того сектора, который обычно называется *индустрией знания*. В прошлом, когда новые технологии вытесняли рабочих в разных секторах экономики, возникали новые области производства, которые поглощали тех, кто потерял свою работу. Но сегодня, в то время как технологический прогресс в сельском хозяйстве, промышленности и сфере услуг обрекает миллионы людей на безработицу, единственной и исключительной категорией рабочих, которых пока не коснулся этот процесс, является класс трудящихся, занятых в сфере «индустрии знания». Это элита инноваторов производства, ученых, инженеров, компьютерных программистов, преподавателей и т.д. Но этот сектор остается узкой областью, не способной вобрать в себя большое число безработных. В этом, по-видимому, и состоит опасная особенность нашего времени.

Я не собираюсь обращаться к возражениям, которые могли бы последовать на эти замечания, как к тем, которые относились бы к высказанной концепции «конца труда», так и к тем, которые касались бы глобализации [mondialisation]. В обоих случаях, которые, к тому же, тесно связаны, я бы начал (как если бы мне пришлось обсуждать этот предмет сходу, без подготовки) с того, что провел различие между массой неопровержимых феноменов, зафиксированных этими словами, и той выгодой, которую кто-либо может извлечь для себя из данных слов вне их понятийно-

го содержания. В действительности, никто не будет отрицать, что нечто совершается с трудом в этом веке, и с реальностью, и с понятием труда, то есть активной или эффективной работы. То, что совершается с трудом, на самом деле, обусловлено научно-техническими достижениями, наряду с виртуализацией и глобальной дислокацией теле-труда (даже если признать, как показал Ле Гофф, что противоречия, связанные со временем труда, появляются очень рано, в эпоху христианского средневековья). То, что совершается [arrive], действительно подчеркивает определенную тенденцию к незаметному сокращению времени труда, как работы, производимой в реальном времени и локализованной в том же самом месте, где расположено тело рабочего. Все это влияет на труд в его классических формах, в тех формах, которые мы унаследовали, посредством нашего нового ощущения границ, виртуальной коммуникации, скорости перемещения и объема информации. Эта эволюция очевидным образом движется в направлении глобализации; все это неоспоримо и хорошо известно. Но эти эмпирические показатели остаются частичными, неоднородными, неравными по уровню развития; они призывают к подробному анализу и, без сомнения, к новым понятиям. С одной стороны, имеется разрыв между этими безусловно истинными показателями и их использованием в чисто гипотетических утверждениях, — другие сказали бы об идеологической инфляции, риторическом и часто очень сомнительном, самоуверенном благодушии, с которым произносятся такие слова, как «конец труда» и

* См. перевод книги «Der Arbeiter» (1932) на русском языке: Юнгер Э. Рабочий. СПб., 2000. — *Прим. пер.*

«глобализация». И я думаю, что тех, кто забывает об этом разрыве, следует подвергать суровой критике. Потому что в этом случае они пытаются скрыть или на самом деле скрывают от самих себя те регионы мира, народности, нации, группы, классы, индивиды, которые в подавляющем большинстве являются изгоями движения, обозначенного нами терминами «конец труда» и «глобализация». Эти изгои страдают либо потому, что не имеют работы, в которой нуждаются, либо потому, что работают слишком много за ту зарплату, которую они получают за свой труд на мировом рынке, столь жестоко не-эгалитарном. Эта капиталистическая ситуация (где капитал выполняет существенную роль между действительным и виртуальным) еще более трагична по чисто количественным показателям, чем когда-либо в истории человечества. По мнению многих наблюдателей, человечество, возможно, никогда не было столь далеко от глобализирующей или глобализированной однородности, от «труда» и состояния «вне труда». Большая часть человечества находится «вне труда», тогда как она хочет трудиться или трудиться больше. Другая же часть слишком загружена трудом и хочет трудиться меньше или даже положить конец труду, который так дешево оплачивается на рынке. Любое красноречивое исследование прав человека, которое не принимает во внимание это экономическое неравенство, может превратиться в болтовню, формализм или пошлость (здесь следовало бы упомянуть ГАТТ, МВФ, внешний долг и т.п.). Эта история началась довольно давно. С ней переплелась реальная и семантическая история слов «ремесло» [trade, métier] и «профессия» [profession]. Рифкин создает трагедию, которая может быть вызвана «концом труда», отнюдь не имеющим того

«субботного» или успокоительного значения, как в книге Августина «О граде Божьем». Но, подходя к определению обязательств, которые должны быть приняты перед лицом «сгущающихся технологических грозовых облаков на горизонте», перед лицом «новой эры глобализации и автоматизации», он в своих моральных и политических выводах переоткрывает (не думаю, что это можно назвать случайностью или какой-то аксиомой, не требующей обоснования) христианский язык «братских уз», достоинств, «не сводимых без проблем к ... машинам», «обновленного смысла» жизни, «воскрешения» сектора услуг, «возрождения человеческого духа». Он даже допускает новые формы благотворительности, например, «теневую зарплату» волонтерам общественного сектора, налог на «добавленную стоимость» на высокотехнологичные продукты и услуги, «который будет взиматься исключительно ради того, чтобы гарантировать социальные выплаты бедным в обмен на ... общественно-полезные услуги» и т.д. Итак, он немного мистическим образом переоткрывает акценты (и больше, чем просто акценты) того самого дискурса, который я имел в виду, когда говорил, что он требует проведения комплексного генеалогического анализа, без всякого благодушия.

Если бы я имел возможность проследить вместе с вами эту генеалогию, я бы, конечно, обратил особое внимание на время труда, вдохновляясь сочинением моего коллеги Жака Ле Гоффа. В главе «Время и труд» из книги «Другие средние века» [см.: Le Goff 1999; о роли труда в средние века см. также первое издание книги, вышедшее под другим названием: Le Goff 1991] он показывает, насколько актуальными были требования увеличения и сокращения рабочего дня уже в XIV в.

Здесь мы уже имеем предпосылки для трудового права и для права на труд, в том смысле, в каком они позднее будут утверждены в качестве прав человека. Фигура гуманиста представляет собой ответ на вопрос о труде. Гуманистом является тот, кто в теологии труда, которая царил в тот период и, конечно, еще и сегодня не ушла в прошлое, начинает секуляризировать как время труда, так и использование монашеского времени [*l'emploi du temps monastique*]. Время, которое больше не является просто божественным даром, может быть рассчитано и продано. В иконографии XIV в. часы порой выступают атрибутом гуманиста, ... те часы, на которые я вынужден сейчас посматривать, и которые надежно присматривают за светским работником, каковым я являюсь. Ле Гофф показывает, что единство мира труда, сталкиваясь с миром молитвы и миром войны, не удерживалось на продолжительное время, если оно вообще существовало. Вслед за традицией «презрения к труду как ремеслу [*métier*]» устанавливается «новая грань этого презрения, та, что проходит прямо через сердцевину новых классов, прямо через сердцевину производительной силы [*professions**]». Хотя Ле Гофф (как мне кажется) и не проводит различия между «ремеслом» (*métier*) и «профессией» (*professions*), — а его, я думаю, следовало бы провести, — он все же описывает процесс, давший начало в XII в. «теологии труда» и развитию трехчастной схемы (*oratores, bellatores, laboratores*) в схеме «более сложные», которые можно объяснить посредством дифференциации

экономических и социальных структур и более существенного разделения труда.

2. *Прощение*. Сегодня на наших глазах происходит глобализация, глобальная драматизация картины раскаяния и просьбы о прощении. Она обусловлена как подводными течениями нашего авраамического наследия, так и новым положением международного права и, соответственно, новым образом глобализации, который был выработан со времен последней войны трансформированными представлениями о правах человека, преступлениях против человечности, геноциде, войне и агрессии — привожу здесь основные обвинения из списка этих самообвинений. Сложно разобраться в пределах данного вопроса. Слишком часто в современном мире, особенно в политических дебатах, которые реактивируют и смещают границы понятия «прощение», возникает двусмысленность. Прощение часто смешивается, иногда даже умышленно, с целым рядом других родственных понятий: извинением, сожалением, амнистией, снятием вины по давности и т.п., со множеством различных категорий, некоторые из которых имеют отношение к праву, уголовному праву. Тем не менее прощение нельзя сводить ни к одному из них. Такими же таинственными, как понятие прощения, могут быть и действие, и образ, и язык, посредством которых это понятие приспосабливают для того, чтобы связать его с наследием авраамических религий (иудаизма, христианства и ислама). Действительно, сколь бы разнообразной и даже внутренне конфликтной не была бы данная

* *profession (фр.)* означает и профессию, и вероисповедание [*profession de foi (фр.)* — символ веры]. Ранее Деррида уже использовал этот двойной смысл, когда говорил о том, что его «квазиисповедание веры будет сформулировано в виде апорий». — *Прим. пер.*

традиция, именно благодаря ей — в силу ее специфичности и движения к универсализации — появляется на свет этот театр прощения. Похоже, дело идет к тому, что всякие границы прощения будут отвергнуты в ходе этой глобализации, а вместе с ними — и любая мера прощения, любое ее концептуальное ограничение. Во всех картинах покаяния, исповеди, прощения или извинения, число которых неуклонно растет на геополитической сцене со времен последней мировой войны, особенно бурно в течение последних несколько лет, мы видим не только отдельных людей, просящих «прощения», но и целые сообщества, профессиональные союзы, представители духовной иерархии, монархов и глав государств. Они просят об этом на языке, далеко не всегда совпадающем с тем, который принят господствующей в их обществах религией (например, в случае с Японией и Кореей). Таким образом, используемый язык становится универсальной идиомой права, политики, экономики и дипломатии, что является одновременно и причиной, и наиболее очевидным симптомом этой интернационализации. Распространение сцен покаяния и просьб о «прощении» несомненно выражает, кроме всего прочего, *il faut** припоминания, *il faut* без границ, безграничный долг перед прошлым. Без границ, потому что это действие памяти, на которую также распространяется самообвинение, это «покаяние», явка (в суд) [*comparution*] должны быть произведены вне пределов компетенции закона и авторитета нации-государства. Поэтому любопытно было бы узнать, что происходит, когда покаяние достигает такого раз-

маха, как сегодня. Что до рефлексии относительно предпосылок данного явления, то, выбрав определенное направление, мы вернемся к серии беспрецедентных событий, которые в течение и после Второй мировой войны сделали возможной, во всяком случае «санкционированной» посредством Нюрнбергского трибунала, институционализацию на международном уровне такого правового понятия, как «преступление против человечности». Тогда произошло «перформативное», показательное событие, воздействие которого пока еще сложно оценить. Однако понятия, подобные «преступлениям против человечности», сегодня уже кажутся обыденными и вполне доступными для понимания. Это изменение в свое время было спровоцировано и узаконено международным авторитетом и, если судить по его общему характеру, определено самой историей. Эта история неотделима от переутверждения прав человека, от новой Декларации прав человека, хотя она и не может быть сведена к этому. Фазовый переход подобного рода структурирует пространство, на котором разыгрывается большое помилование и располагается величайшая мировая сцена раскаяния — может быть, иногда и не искреннего. Все это часто приводит нас к ожиданию больших потрясений (*convulsion*). Было бы неприлично и излишне провокационно говорить о том, что это потрясение часто напоминает нерепрессивное и скрытое принуждение (*compulsion*), всегда двусмысленное в своих бессознательных мотивациях. Ибо оно также, к счастью, подчинено тому, что можно назвать движением *в пра-*

* *il faut* (*фр.*) — непере译имый безличный оборот долженствования: надо, должно быть. —
Прим. пер.

вильном направлении. Но нельзя забывать о том, что притворство, недобровольное исполнение ритуала, иногда крайняя лживость, проявляющаяся в самом признании своих грехов, расчет и подделка наблюдаются здесь также часто. Они разлагают изнутри этот трогательный обряд раскаяния: все человечество выведено из равновесия жестом этой единодушной исповеди (confession)! Род человеческий как будто вдруг решился не больше не меньше, как публично и театрально обвинить себя во всех преступлениях, которые действительно были совершены им против него самого, «против человечности». Если бы только можно было, прося прощения, составить перечень всех предыдущих преступлений против человечности, на земле не осталось бы ни одного невинного человека. Кто тогда, в этом случае, должен был бы занять место судьи или арбитра? Все люди являются, по крайней мере, наследниками тех людей или тех событий, которые оказались навсегда запечатлены в памяти как «преступления против человечности». Побочный, но существенный парадокс: те феномены прошлого, которые иногда приводили к планомерному истреблению людей, а иной раз принимали формы великих революций («законных» и, во всяком случае, прославляемых еще и сегодня в национальной или обще-

человеческой памяти), способствовали появлению и постепенному усовершенствованию правовых деклараций, касающихся прав человека, преступлений против человечности, геноцида, военной агрессии и т.п.

Сегодня это потрясение выглядит как обращение (conversion). «Объективное» обращение, стремящееся преодолеть все национальные границы, продвигаясь по пути глобализации. Если преступления против человечности — главное обвинение в этих самообвинениях и в этой мольбе о прощении; если только священность человеческого может, в конечном счете, оправдать это обвинение (ибо, если следовать данной логике, нет большего зла, нет худшего злодеяния, чем преступление против человечности человека и против прав человека); если наиболее четкий или даже единственный ключ к пониманию священности человека и человеческого обнаруживается в наследии религий книги и в иудейской, но, прежде всего, христианской интерпретации понятий «сосед» или «ближний»; если, следовательно, любое преступление против человечности касается наиболее святого, что есть в живом существе, и таким образом затрагивает в человеке нечто божественное, богочеловеческое или обожившееся, приобщенное к Богу по велению Бога* (смерть человека и смерть

* Оригинальные понятия «God-become-man» и «man-become-God-by-God» переведены здесь как «богочеловек» и «обожившийся». Существует определенный соблазн перевести последнее понятие как «человекобожие», тем не менее Деррида не противопоставляет эти понятия, как это делает Ф. Достоевский. Поэтому для перевода использовано слово «обожившийся» — ставший Богом по воле Бога, а не «обожествленный», то есть вознесенный до уровня Бога, без участия самого Бога. В своих семинарах в том же 1999 г. в l'École des hautes études en sciences sociales Деррида употребляет французские аналоги этих терминов: «Dieu-fait-homme» и «L'homme-fait-Dieu-par-Dieu», которые также адекватны нашему переводу [см.: Derrida 1999]. — *Прим. пер.*

Бога представляли бы здесь одно и то же преступление), — тогда «глобализация [mondialisation]» прощения становится похожей на набирающий обороты гигантский процесс, бесконечную процессию кающихся и тем самым на виртуально христианское потрясение-обращение-исповедание (convulsion-conversion-confession), на «работу» по христианизации, которая более не нуждается в миссионерах или церкви. Эта «работа» иногда кажется похожей на атеизм, гуманизм или торжествующую секуляризацию. Но разница несущественна. Все человечество как единый человек должно быть готово обвинить себя в преступлении против человечности. Чтобы дать свидетельские показания от своего имени против себя же самого, то есть обвинить себя надлежащим образом как другого. Это ужасно экономично.

Некоторые видят в понятии «преступление против человечности» колоссальный прогресс, точку исторического перелома. Другие считают, что этот термин лишен определенности и сомнителен по своим основаниям. Кто-то, возможно, склоняется и к тому, и к другому видению (именно такой вариант меня и *соблазняет*, если я, исповедуясь, все еще могу использовать это слово). При этом один факт остается неоспоримым: в настоящее время данное понятие управляет всей геополитикой покаяния. Оно дает ей и кодекс законов, и оправдание. Давайте подумаем о чрезвычайной Комиссии по истине и примирению (extraordinary Commission for Truth and Reconciliation) в Южной Африке. Это уникальный феномен, даже несмотря на имеющиеся у него южно-американские прецеденты, в частности, в Чили. Ведь в самом деле, что же придало комиссии декларированный ею законный статус, как не признание апартеида международным со-

обществом, представляемым ООН, преступлением против человечности. Можно с полной уверенностью утверждать: если бы кто-то привел хоть сотню других примеров, все они отсылали бы нас к тому же самому положению.

3. *Мир (peace)*. У меня нет достаточно времени, чтобы провести анализ проблемы мира, который был бы более адекватным и подходящим для сложной темы, стоящей на повестке дня нынешнего заседания. Поэтому о новом «мировом соглашении» я скажу лишь несколько слов, которые непосредственно вызваны названием наших многочисленных дискуссий. Недавние события — уже упоминавшаяся война в Персидском заливе, конфликты в Руанде, Конго, Косово, Тиморе и т.д. (вряд ли кто-то осмелится назвать их *войной* в силу семантических изменений, которые очевидно указывали на двусмысленную роль государства в такого рода «интервенциях») — преподнесли нам урок. Он состоит в следующем: запоздало или нет, безукоризненно или нет, но эти интервенции, проводимые во имя универсальных прав человека с целью совершить суд над руководителями государства и военными командирами еще до появления международных уголовных инстанций, действительно успешно бросили вызов сакральному принципу государственного суверенитета, но то, как это делалось, часто внушало беспокойство. Как отмечает Арендт [см.: Arendt 1951; перевод на русский язык: Арендт 1996], маленькие государства имеют полное основание считать, что только их суверенитет оспаривается и ставится под сомнение могущественными державами, даже во имя универсальных принципов. Сильные государства никогда не позволили бы бросить вызов их собственно-

му суверенитету. Более того, они оказывают влияние на ход обсуждения и принятие решений признанными международными организациями в соответствии с их собственной политико-военно-экономической стратегией, поскольку только эти государства обладают экономической и военно-технической силой, необходимой для выполнения этих решений. Предстоящее «мировое соглашение» должно признать следующий факт: до тех пор, пока эти международные организации не обладают независимостью в плане обсуждения и принятия решений, особенно в вопросе о военной интервенции, до тех пор, пока отсутствует власть закона, представлять которую и призваны данные организации, — все нарушения суверенитета во имя прав человека (в принципе, их следовало бы считать справедливыми) будут вызывать подозрение и казаться скомпрометированными теми стратегиями, по отношению к которым нужно всегда (*de rigueur**) проявлять бдительность.

4. Серьезный вопрос о *смертной казни* в мире не может рассматриваться отдельно от того, что здесь уже было сказано. Не углубляясь в рассказ о затяжной борьбе за отмену данного вида наказания, которая велась на протяжении нескольких веков, и даже в Соединенных Штатах, напомним, по крайней мере, один факт. Со времени последней мировой войны большой пакет соглашений и международных деклараций относительно прав человека, в том числе права на жизнь, и запрещения жестокого обращения с заключенными, едва ли совместимого со смертной казнью

(я не могу здесь цитировать эти декларации, но, замечу, что почти все они исходят от Организации Объединенных Наций), способствовал созданию прямого или опосредованного над-государственного давления. Большое число демократических стран оказались, скажем так, весьма восприимчивы к этому давлению в тот момент, когда они отменили смертную казнь. Именно международные и над-государственные структуры, преодолевая национальный суверенитет, предписывают государствам (и смертная казнь, и право на помилование всегда были отличительными признаками государственного суверенитета) отказываться от смертной казни — с внешней точки зрения по собственной инициативе, но на самом деле по международному обязательству. Очевидно, что именно так обстояло дело в Европе, во Франции на протяжении последних двадцати лет и еще примерно в пятидесяти странах мира. По словам некоторых юристов, эта усиливающаяся тенденция к отказу от смертной казни становится тем, что в английском языке называют *обычной практикой международного права*** , а по-латыни — нормой *jus cogens*. Однако среди стран, сопротивляющихся данной тенденции, и наций-государств, представляющих себя великими западными демократиями в духе христианско-европейской традиции, Соединенные Штаты сегодня, насколько мне известно, — единственная держава, которая после бурной истории смертной казни (у меня нет времени напоминать эту древнюю и недавнюю историю) не только не отказалась от этого вида наказания, но и стала применять его все

* *de rigueur* (*фр.*) — необходимый, обязательный. — *Прим. пер.*

** Customary norm of International law. — *Прим. пер.*

Франция: дом и мир

чаще и даже более жестким и, надо признать, дискриминационным, если не безрассудным образом (об этом свидетельствуют многие недавние примеры). От имени ряда международных ассоциаций, Международного парламента писателей, в котором я имею честь состоять, а также от моего собственного имени позвольте обратиться с просьбой о включении вопроса об отмене смертной казни в каче-

стве официального призыва в любой контекст, касающийся «мирового соглашения». Я воздержусь от высказывания других положений моей веры. Спасибо.

**Перевод с английского
Дмитрия Ольшанского***

© Д.А. Ольшанский
© 2002 by the Board of Trustees of Leland Stanford Jr. University. All rights reserved. With permission from the publisher

примечания

Арендт Х. 1996. Истоки тоталитаризма. М.

Юнгер Э. 2000. Рабочий. СПб.

Arendt H. 1951. The Origins of Totalitarianism. N.Y.: Harcourt Brace and World.

Derrida J. 1999. Le siècle et le pardon // «Le Monde des Débats», Décembre.

Le Goff J. 1991. Pour un autre moyen age — Temps, Travail, Culture. P.: Gallimard Éditions.

Le Goff J. 1999. Un autre moyen age. P.: Gallimard Éditions.

Rifkin J. 1995. The End of Work: The Decline of the Global Labour Force and the Dawn of the Post-Market Era. N.Y.: Warner Books.