

У. Бек

КОСМОПОЛИТИЧЕСКОЕ ОБЩЕСТВО И ЕГО ВРАГИ

В начале XXI века термин *conditio humana* может быть понят только на глобальном уровне, а не на национальном или локальном. Это приводит к революции в социальных науках. «Социологическое воображение» (Ч. Райт Миллс) до настоящего времени представляло собой по преимуществу воображение *национального государства*. Главная проблема заключается в том, как переопределить социологическую систему координат уже на уровне космополитического воображения. В целях эмпирического исследования я различаю три понятия: «*взаимосвязанность*» [1], «*текущая современность*» (Зигмунт Бауман) и «*космополитизация изнутри*». Последний термин представляет собой своего рода классовый анализ после классового анализа, который принимает во внимание уже усвоенную обществом глобализацию. Следовательно, в целях социального анализа необходимо систематически различать национальные проявления, с одной стороны, и космополитическую реальность с ее «глобальными потоками», потоками информации, символов, денег, рисков, людей, проявлений социального неравенства – с другой. Эта внутренняя космополитизация, произвольная и зачастую незаметная, идет снизу, от национальной сферы нашего опыта, но развивается благодаря энергии экономической глобализации. Так что же означает «внутренняя космополитизация»? Ключевые понятия и вопросы образа жизни, такие, как питание, производство, идентичность, страх, память, удовольствие, судьба, власть, политика, нельзя больше сводить к локальному уровню и осмысливать на этом уровне. Это возможно сделать лишь на глобальном уровне – в форме глобально разделяемого коллективного будущего, движений капитала, надвигающихся экологических или экономических катастроф, глобальных продовольственных сетей, транснациональных по-

литических игр или «эсперанто» поп-музыки. В этой работе я рассматриваю трансформации в понимании пространства и времени, идентичности, парадигмы производства, а также последствия этих трансформаций для ключевых социологических понятий, таких, как класс и власть. В рамках этой проблемы я анализирую некоторые дилеммы космополитизма.

В этой статье я попытаюсь ответить на три вопроса: Что такое космополитическая социология? Что представляет собой космополитическое общество? Кто враги космополитических обществ?

Что такое космополитическая социология?

Я бы хотел сразу взять быка за рога, то есть попытаться определить ключевые для нас термины: «глобализация» и «космополитизация». В начале XXI века термин *conditio humana* может быть понят только на глобальном уровне, а не на национальном или локальном. «Глобализация» — это нелинейный диалектический процесс, в котором глобальное и локальное существуют не как культурные противоположности, а как имплицитующие друг друга взаимосвязанные принципы. Эти процессы не только включают в себя взаимосвязи, пересекающие национальные границы, но и трансформируют содержание социального и политического внутри национальных государств. Именно это я и называю «космополитизацией»: космополитизация означает внутреннюю глобализацию, развивающуюся изнутри национальных обществ. Она в значительной мере трансформирует повседневное сознание и идентичность. Проблемы глобального уровня становятся частью повседневного локального опыта и «моральных жизненных миров». Они провоцируют серьезные конфликты во всем мире. Рассматривать эти глубочайшие онтологические изменения просто как миф означает положиться на искусственное и противоречащее истории понимание «глобализации», неверное представление о нелиберальном глобализме. Изучение глобализации и глобальности, космополитизации и космополитизма — это революция в социальных науках [2–8].

Конечно, новый интерес к космополитизму связывался критиками с теми представителями элиты Запада, в лице которых европейский буржуазный капитализм и политика колониальных империй нашли самое яркое выражение. Но, как утверждает Пол Рабиноу, мы должны выделять (само)критический космополитизм, который сочетает в себе «природу крупных независимых государств и острое сознание <..> неизбежности и специфичности мест, личностей, исторического пути и судьбы» [9]. При изучении космополитизации нельзя выдавать желаемое, которое может состоять в проекции космополитических устремлений ученого, за действительное. Между исследованием скрытой космополитизации в национальных государствах и возникновением «космополитического субъекта» нет неременной связи, даже если некоторые теоретики культуры, по-видимому, считают, что подобная связь имеется.

Для меня «тезис о космополитизации» означает методологическую концепцию, которая помогает преодолеть методологический национализм и сформировать систему отсчета для анализа новых социальных конфликтов, динамики и структуры Второго модерна [10–13]. Центральной характеристикой космополитической перспективы является «диалогическое воображение». Под этим понятием я подразумеваю столкновение культур и рациональностей в рамках одной человеческой жиз-

ни, «интернализированного другого». Диалогическое воображение соответствует сосуществованию конкурирующих образов жизни в индивидуальном опыте, которое делает неизбежным сравнение, рассмотрение, критику, понимание и сочетание противоположных уверенностей. Именно это имел в виду Фридрих Ницше, когда писал об «Эре Сравнения». Он имел в виду не только то, что человек свободен в выборе конкурирующих традиций и наследия. Еще более важной была мысль о том, что разные культуры мира начинают проникать друг в друга. Более того, Ницше предсказал, что этот процесс будет продолжаться, пока идеи, присущие каждой культуре, не начнут развиваться бок о бок, в сочетании, сравнении, противоречии и конкуренции всегда и везде.

Что касается национальной перспективы, то здесь мы имеем дело с «монологическим воображением», которое исключает инаковость Другого. Космополитическая перспектива – альтернативное воображение, воображение альтернативных способов жизни и рациональностей, которое включает инаковость Другого. В основу деятельности оно закладывает преодоление противоречивости культурных опытов: в политической, экономической, научной и социальной сферах.

Космополитизм означает, как 200 лет назад писал Иммануил Кант, жизнь в двух мирах – «космосе» и «полисе». Этому состоянию соответствуют пять измерений, различающих внешнюю и внутреннюю инаковость. На внешнем уровне космополитизм означает:

- а) допущение инаковости природы;
- б) допущение инаковости других цивилизаций и типов современности;
- в) допущение инаковости будущего.

На внутреннем уровне он означает:

- а) допущение инаковости объекта;
- б) преодоление (государственного) влияния (научной, линейной) рационализации.

Поскольку радикальные социальные изменения всегда были частью современности, переход к методологическому космополитизму предполагает коренную ломку координат, категорий и самого понятия изменения. Космополитическая социология (или космополитические социальные науки, что далеко не одно и то же) должны ответить на вопрос, каким же образом можно допустить инаковость природы. Как признать существование других типов современности и цивилизаций? Как включить объект в субъективность и интерсубъективность? Как допустить инаковость будущего? И, наконец, как преодолеть официальное научное господство рационализации в рамках социальных наук, используя их методы и понятия? Методологический космополитизм отвергает принцип «или..или» и взамен использует принцип «и..и»; примером могут служить «космополитические патриоты» – патриоты двух миров. Понятие «космо-логический» обозначает именно образ жизни и мышления с точки зрения *включающих оппозиций* (включающих природу в общество и т. д.), а логика *исключающих оппозиций*, характерная для методологического национализма и социологии Первого модерна, напротив, отрицается.

По сравнению с понятием «глобальности» [14; 15] космополитизм означает *укоренившийся* космополитизм, одновременно обладающий и «корнями», и «крыльями». То есть он отрицает оппозицию между космополитами и сторонниками локального опыта: не существует космополитизма без связи с местом.

Позвольте мне пояснить, что означает космополитизм в отношении социальной теории, обратившись к теории рефлексивной модернизации. Одним из центральных рабочих положений и основным индикатором рефлексивной модернизации является *плюрализация границ*. Считается, что идея плюрализации справедлива и для таких фундаментальных оппозиций и границ между ними, как «природа и общество», «субъект и объект», «жизнь и смерть», «мы и они», «война и мир». Если сконцентрировать внимание на глобализации, протекающей изнутри (как я это делаю в данной статье), то плюрализация границ будет означать *плюрализацию границ национальных государств или размывание оппозиции между национальным и интернациональным*. Насколько велико число возникающих неидентичных границ? В рамках каких тем и измерений эти границы функционируют? Наконец, каков эффект их функционирования (стратегические возможности действия для кого?), к примеру, в сфере экономики, культуры, политики, права, технологий и т. д.? С точки зрения методологического национализма, эти границы совпадают, с точки зрения методологического космополитизма, они расходятся. «Глобализация изнутри», таким образом, соответствует *аксиоме о несоответствии границ*. Другими словами: границы больше не предопределены, их можно выбирать (и интерпретировать), но при этом их необходимо переопределять и легитимировать заново. Имеют место два параллельных процесса: увеличение приемлемых способов определения новых границ и возрастающая тенденция ставить под вопрос уже существующие границы во всех возможных областях (например, климатический кризис, кризис BSE*, биополитика, модифицированная методами генной инженерии пища, террористическая угроза).

Когда культурные, политические, экономические и правовые границы перестают совпадать, обнаруживаются противоречия между различными принципами исключения. Другими словами, внутренняя глобализация в смысле плюрализации границ вызывает кризис легитимации национальной морали исключения. На каких же принципах базируются внутренние иерархии политических объединений и государств? Одновременно внутренняя глобализация ставит вопросы, связанные с распределением обязанностей на глобальном уровне: почему мы должны признать существование особых нравственных обязательств по отношению к другим людям только потому, что они случайно оказались той же национальности, что и мы? Почему они оказываются свободными от какой-либо моральной ответственности по отношению к другим людям по той лишь причине, что случилось так, что они родились по ту сторону национального забора? Абсолютно теряет легитимность в корне сомнительное предположение о том, что обязанности полностью замкнуты внутри границ и полностью отсутствуют за пределами этих границ.

Кризис исключения вызывает целую лавину космополитических вопросов: могут ли те основания, которые общество предлагает для исключения чужаков, ставиться под сомнение как членами этого общества, так и чужаками? Кто задает вопросы, кто решает, кто оправдывает, и, наконец, кто определяет, кто такой этот «кто»? К примеру, могут ли «иностранцы» принимать участие в обсуждении, поиске определений и принятии решений, когда речь идет о гражданских правах?

* Bovine Spongiform Encephalopathy или коровье бешенство.

Или это решение принадлежит исключительно членам общества? Могут ли члены общества апеллировать к праву гомогенности, чтобы исключить чужаков? А к праву «этнического самоопределения»? Праву «религиозной гомогенности»? «Расовой гомогенности»? «Этнической чистоты»? Таким образом, космополитическая система координат, несомненно, созданная в ответ на потребность в легитимации, проявляющуюся как внешне, так и внутренне, вызывает дискуссии, которые призваны допустить существование ранее исключенных групп, перераспределяет груз всякого рода доказательств, а также исключает некоторые принципы как нелегитимные или же ставит под сомнение их легитимность [16].

Все вышесказанное говорит о необходимости «мирового гражданства» (Кант), несмотря даже на недостаток управления в мире в целом; и со временем должно быть основано «космополитическое государство», опирающееся на инаковость другого [10]. Когда нет господства закона, правят лишь сила и хитрость, но подобного не должно случиться в космополитических обществах, к которым мы стремимся. Ведь и господство закона не статично, особенно в сегодняшнем мире рефлексивной модернизации. Необходимы общие принципы, согласно которым космополитическая память и нормы выражались бы через законы и соблюдались бы даже без помощи закона. В этом случае сможет существовать и общая, разделяемая всеми убежденность, этос, на фоне которого происходит институционализация глобальных норм (примером может служить транснационализация холокоста) [17].

Я сомневаюсь в том, что космополитические общества даже ненамного менее этничны и историчны, чем национальные общества. Но космополитизму не хватает четкости ориентации, возможно, потому, что он столь глобален и включает столь большое разнообразие людей, с их традициями, находящимися в отношениях конфликта друг с другом, разнородными надеждами и чувством стыда, возникающим по разным поводам, с множеством технологических и научных возможностей и рисков, наконец, потому, что он поднимает вопросы, с которыми люди никогда раньше не сталкивались. В любом случае, все острее ощущается потребность в четком определении этического аспекта решений, которые могут быть и приватными, и публичными и которые затрагивают все сферы жизни и входят в структуру космополитических обществ.

Несколько слов о политических решениях в мире, где именно различия формируют обычную картину современного государства. К числу подобных решений относится проблема границы, отделяющей внутреннюю политику от внешней политики, а внутреннюю безопасность — от внешней безопасности, в том числе вопрос, как бороться с терроризмом, как контролировать фондовую биржу, как проверять аудиторов. Все это нужно как-то делать, но никто не знает, как к этому подступиться. Поэтому вслед за коммунизмом и неолиберализмом возникает необходимость в зарождении новой идеи, и такой идеей мог бы стать космополитизм. Необходимо переосмыслить важнейшие понятия и ценности космополитических обществ и попытаться понять, почему же столь большое количество людей, явно не рассматривает их как само собой разумеющиеся, более того, активно борется с ними, и, наконец, отчего возникают новые дилеммы. И дело здесь не в постмодерне или не-модерне, а в новом режиме глобализованных взаимосвязанных современностей (модернов) [18], подчеркивающих безотлагательность требований нового всемирного общества риска.

Таким образом, космополитическая социология поднимает фундаментальные вопросы переопределения понятий, повторного изобретения и реорганизации. Эти вызовы связаны с двумя основными процессами: глобализацией и индивидуализацией. Полемика по поводу глобализации затрагивала территориальный аспект в социальных науках, а в рамках дискуссии по поводу индивидуализации анализу и критике был подвергнут коллективный аспект [19]. Во-первых, разумеется, возникает концептуальные проблемы: здесь я имею в виду, например, все меньшую эффективность использования социологической классики в попытках объяснить разительные изменения в экономике и обществе. Во-вторых, речь идет о методологических проблемах: большинство социальных наук опирается на *«методологический конструктивизм»*, который исключает инаковость природы и инаковость объекта [13; 20], а также на *«методологический национализм»*. Последнее понятие можно определить через явные или неявные предположения о том, что национальное государство представляет собой некое вместилище власти, регулирующее течение социальных процессов, а национальное задает порядок изучения важнейших социальных, экономических и политических процессов. В-третьих, мы должны рассматривать организационные проблемы: в какой транснациональной структуре кооперации нуждаются социальные науки для того, чтобы исследовать и понять зарождающиеся миры транснациональных потоков, сетей, социосфер (*socioscapes*), жизненных форм, типов идентичности, классов и властных структур. Та социология, которая, довольная собой, никак не может оторваться от своего собственного конкретного общества и периода времени, вряд ли окажется здесь полезной.

Какое же значение имеют космополитические социальные науки в области эмпирических исследований, если национальное государство перестало быть тем пространством, в котором действует «социологическое воображение»? Горан Терборн [7; 21] проводит любопытное различие между *«универсальным»* и *«глобальным»*. Он утверждает, что в классической социологии «пространство» означало «социальное пространство человечества». Однако сейчас мы входим в новое пространство социологического воображения, то есть в *глобальность*. «Глобальность» означает рефлексивную глобализацию, повседневный опыт на глобальном уровне и осознание глобального. По Терборну, «глобальная социология» рассматривает земной шар как совокупность дивергентных культур и типов современности, а вовсе не ограничивается пониманием его как территории, на которой живет человечество в процессе эволюции современности.

Согласно его точке зрения, глобальность влечет за собой отход как от провинциального взгляда, так и от экзотичного взгляда колонизатора (и колонизируемого): теперь уже не существует некой центральной легитимной точки зрения на остальной мир и в общении с ним. Перспективы, опыт, концептуализации со всех частей света будут складываться в единые сети глобальных интеркоммуникаций. Внеевропейский культурный опыт и языковые навыки сыграв здесь чрезвычайно важную роль, причем особое место будет занимать сравнительная лингвистика. Глобальная социология означает коренной поворот в воображении и способах исследования, от нации в североатлантическом пространстве к глобальной социальной вселенной, в которой не будет ни естественно заданной привилегированной точки отсчета, ни абсолютного времени [7].

Таким образом, «методологический космополитизм» подразумевает возникновение новой политики сравнения в том, что касается внутренней инаковости природы, будущего, других цивилизаций и т. д. Монологическое национальное воображение в социальных науках предполагает, что западный модерн — это универсальная структура, а модерн «других», не принадлежащих западной цивилизации, можно понять только в сравнении с идеализированной западной моделью. Господствующая концепция современности, сформировавшаяся в Северной Америке, в том виде, как она представлена в старых теориях модернизации и в теориях развития, помещает не-Запад в самом низу эскалатора, движущегося вверх по направлению к Западу. Запад же находится на пике современности с точки зрения капиталистического развития, секуляризации, культуры и демократических государственных образований. В космополитической перспективе нам скорее следует заниматься вопросом, как цивилизации, не принадлежащие Западу, по-иному, чем он, планируют и представляют себе свои особые сочетания культуры, капитала и национального государства, а не предполагать, что они являются недоразвитыми вариантами некоего западного первообраза. Таким образом, космополитическая социология находится в оппозиции к универсализирующей теории, которая создается в башне из слоновой кости.

Довольно интересно соотнести этот спор о «расходящихся или переплетенных друг с другом типах современности» [18] с полемикой по поводу «постколониализма». Небрежное использование термина «постколониализм» привело к странным последствиям — к дальнейшему развитию западной традиции противопоставления себе остального мира как «другого» [5; 22]. Подобное использование этого понятия само по себе подразумевает послевоенную схему, в которой термин «Третий Мир» сменился термином «развивающиеся страны», а тот, в свою очередь, — термином «постколониальные страны». Как отмечают лишь очень немногие авторы, «мы должны выйти за пределы анализа, основанного на колониальной ностальгии» [23, р. 12 и след.]. Складывается впечатление, что унитарные модели постколониальных государств и современности доминируют в наше время, когда, к примеру, многие страны Азии вовсе не интересуются колониализмом или постколониализмом, а находятся в процессе конструирования *альтернативных современностей*, основывающихся на новых отношениях со своим населением, с капиталом и с Западом. Во многих уголках Земли, отходя от нормы, характерной для послевоенной эпохи, «развивающиеся страны», их интеллектуалы, политики и ученые предлагают альтернативное видение современности Азии, Китая, Латинской Америки. Другими словами, «альтернативность» альтернативных типов современности не обязательно предполагает критику западной современности и капитализма или оппозицию к ним. Она предполагает существование некоей сложной современности, складывающейся из разных сетей отношений между постразвивающимся государством, его населением, модернизацией и глобальным капиталом. Эта структура формируется политическими и социальными элитами, которые заимствуют западные знания и представляют их как истинные высказывания о своей собственной стране. Так что полемика по поводу сложной современности или типов современности принадлежит уже *постпостколониальной* эпохе.

Космополитической социологии остается ответить на небольшой вопрос: как

изучать глобальное? Разве тотально глобальное не слишком, так сказать, глобально? Может быть, социология глобального с неизбежностью превратит социологию в философию и метафизику, *лишив* ее какой-либо систематической эмпирической проверки? Таким образом, нам необходимо поставить перед собой вопрос, каким же образом сделать возможной социологию глобального, и ответить на него.

Хотите верить, хотите нет, у меня есть простой ответ на этот вопрос, но расхождение представления о глобализации и неверное понимание данного явления мешают увидеть этот ответ. Это парадоксы глобализации.

Первое заблуждение заключается в том, что глобализация включает в себя только лишь глобализацию. Это не так. Речь также идет и о локализации. Нельзя даже подумать о глобализации, не обратившись при этом к вполне конкретным территориям и местам. Одно из важнейших следствий идеи глобализации заключается в возвращении к понятию места. Это та самая диалектика глобального и локального, которую имеет в виду Роберт Робертсон, когда вводит термин «глокализация». Вывод, важный для эмпирической социологии, состоит в том, что глокализация происходит не где-то там, а здесь. Следовательно, социология может исследовать глобальное на локальном уровне. Как показано в работе Саскии Сассен [24], этот вывод имеет широкое применение в анализе городов и создании теорий, где город выступает не как территориальная единица с четкими границами, а как узел в сети преодолевающих границы процессов. Более того, этот тип глобализованного города уже невозможно просто разместить в иерархической шкале, где бы он оказался ниже национального, регионального и глобального уровней. Такой город — один из элементов глобального, непосредственно с ним связанный, зачастую в обход национального уровня.

Эта идея станет еще понятнее, если мы критически рассмотрим второе заблуждение по поводу глобализации. Оно заключается в том, что глобализация рассматривается как дополнительный, а не заместительный аспект общества, характерного для национального государства и социологического воображения. В дискурсе о глобализации часто можно встретить предположение, что глобализация меняет только отношения между национальными государствами и обществами и за их пределами (явление «взаимосвязанности»), но не качество социальных и политических отношений внутри них (явление «космополитизации»). Но ведь глобализация включает в себя и глобализацию *изнутри*, *интернализированную* глобализацию или, если использовать кажущийся мне более удачным термин, «космополитизацию обществ в национальных государствах». Вот как можно раскрыть второе заблуждение: в условиях глобализации национальное уже более не является национальным. Национальное теперь необходимо рассматривать как *интернализированное глобальное*.

Как пишет Саския Сассен, «особый интерес здесь представляет предполагаемое соответствие национальной территории и национального вообще и вытекающий отсюда вывод, что национальное и не национальное — это два взаимоисключающих условия. Мы же сейчас видим только их частичное разделение». Сассен утверждает, что одна из специфических черт современной картины глобализации заключается в следующем: то, что процесс происходит в рамках территории суверенного государства, не обязательно означает национальный характер этого процесса. И наоборот, национальное (это могут быть компании, капитал, культура)

все чаще располагается за пределами национальной территории, например за рубежом или в цифровом пространстве. Подобная локализация глобального, или не национального, на локальных территориях, а национального – за пределами национальных территорий подрывает ключевую оппозицию, пронизывающую значительное число методов и концептуальных систем, широко распространенных в социальных науках, и предполагающую взаимоисключаемость национального и не-национального [24, р. 145 и след.].

Из всего вышесказанного можно сделать крайне важный вывод. Нет никакой необходимости исследовать глобальное на глобальном уровне. Вместо этого мы можем создать новую целенаправленную, восприимчивую к историческим изменениям эмпирию, принимающую во внимание амбивалентные последствия глобализации в кросснациональных и мультилокальных исследовательских сетях. Но какого рода понятия и категории мы можем использовать для этой цели? Или мы должны придумать и ввести в обращение новые понятия и категории?

Еще Кант заметил: «*Anschauung ohne Begriff ist blind; Begriff ohne Anschauung ist leer*» (Наблюдения без понятий слепы; понятия без наблюдений пусты). Если наша мысль о том, что значение национального и локального меняется в процессе интернализированной глобализации, верна, то важнейшим методологическим следствием для всех социальных наук окажется вывод о том, что все привычные понятия социальных наук становятся *понятиями-зомби* – пустыми терминами, в кантовском понимании. Понятия-зомби – это живые мертвецы среди понятий, из-за которых социальные науки слепы по отношению к быстро меняющимся реалиям как внутри, так и за пределами национальных государств.

Цель моего различения Первого и Второго модерна заключается вовсе не в том, чтобы ввести новую сомнительную эволюционную форму периодизации, опирающуюся на некие временные ступени «или – или», когда все меняется в один момент, все старые отношения навсегда уходят в прошлое, а принципиально новые приходят им на смену. Главная цель различения Первого и Второго модерна носит двойственный характер: во-первых, поднять вопрос о необходимости новых понятий и систем отсчета, во-вторых, критически пересмотреть конвенциональную социологию как социологию пустых терминов, социологию-зомби. В рамках научного исследования «рефлексивной модернизации» [11], которое проводится в Мюнхенском университете под моим руководством, мы в частности ведем долгосрочное исследование со следующим предметным полем: как меняется содержание понятия «класс» в условиях индивидуализации и глобализации? Как осознание глобального риска трансформирует понятие «рациональность» в науке и праве? Как понятия «занятости» и «труда» растворяются и переопределяются в глобальной ин-формационной экономике? Превратилось ли уже понятие государства в понятия супер-, супра-, интер-, пост-, нео-, транснационального государства?

Приведу пример. Вплоть до настоящего времени социологи писали учебники и делали исследования о классовой структуре Британии, Франции, Соединенных Штатов, Германии и т. д. Но если мы обратимся к тому, как социология классов определяет понятия, связанные с классом, мы обнаружим, что это зависит от происходящего в семьях, в домохозяйствах. Эмпирические определения классовой идентичности опираются на категории домохозяйства, причем домохозяйство выделяется исходя из наличия мужчины-главы семьи или по крайней мере своего рода

лидера в домохозяйстве. Но что представляет собой домохозяйство сегодня в экономическом, социальном, наконец, в территориальном плане, в условиях попеременного совместного и раздельного проживания, развода, повторного брака или транснациональных форм проживания? Высокая мобильность означает, что люди, образно выражаясь, *пространственно полигамны*. Они вступают в брак со многими местами, принадлежащими разным мирам и культурам. Транснациональная пространственная полигамия, принадлежность к разным мирам – вот ключ к глобальности в жизни отдельного человека. Социология класса не только предполагает четкое знание о том, что сегодня представляет собой понятие домохозяйства, но и утверждает, что домохозяйства и классы территориально принадлежат одному и только одному национальному обществу. Следовательно, мы должны заняться вопросом, что означает детерриторизированное постнациональное (или бинациональное) понятие домохозяйства и каково его применение в рамках классового анализа.

В нашем проекте по «рефлексивной модернизации» мы, к примеру, пытаемся ответить на следующий вопрос: если между домохозяйством и семьей нет четкой однозначной связи, то с чего же нам тогда начать? Если мы не знаем, что такое семья, то, может быть, нам начать с понятия «пара»? Но что такое «пара»? Французский социолог Жан-Клод Кауфманн [25] предлагает чрезвычайно замысловатое определение: для того, чтобы сложилась пара, недостаточно, чтобы двое начали жить вместе или заниматься любовью. Должно быть кое-что еще: пара возникает в тот момент, когда два человека покупают одну стиральную машину. А не две! Почему? Потому что тогда начинаются споры по поводу «Грязного белья» (так называется его замечательная книга): кто для кого стирает? Что считать грязным, а что чистым? А что происходит каждый раз, когда он говорит «да», а она – «нет»? (Разумеется, мы понимаем, что это вопросы, характерные для западной культуры).

Если мы хотим выявить различия между методологическим национализмом и методологическим космополитизмом, то нам придется не только ответить на вопрос, с чего начать; есть еще проблема переопределения социологической системы отсчета. Если мы хотим решить эту проблему в целях эмпирического исследования, то мы можем воспользоваться тремя понятиями.

Взаимосвязанность: это эмпирически насыщенное понятие прекрасно объяснено в работах Дэвида Хелда и его коллег, особенно в их последней книге «Глобальные трансформации» [1]. Но идея взаимосвязанности до сих пор некоторым образом предполагает существование территориального объединения государств и соответствующих им обществ, взаимосвязи между которыми становятся все более и более тесными, что приводит к формированию сетевой структуры. И, принимая во внимание мировое неравенство, можно сказать, что «взаимосвязанность» – это семантический эвфемизм.

Новая метафора *текучей среды*: эта среда свободно перетекает из одного состояния в другое, причем ни границы, ни отношения не маркируют эти переходы. Вместо этого границы время от времени появляются и вновь исчезают, а отношения трансформируются без резких переломов. В этом случае социальная среда ведет себя как текучая среда [26, р. 643]. Но сама многозначность яркой метафоры «текучая среда» вызывает вопрос о том, могут ли «сети» и «потoki» как социальные процессы быть столь независимыми от национальных, транснациональных

и политико-экономических структур, которые делают возможным возникновение потоков людей, вещей и идей, а также контролируют их, направляя в определенное русло. Другими словами, в этом убедительном исследовании культуры и в самой теории о «текучих средах» и «мобильности» ощущается недостаток институциональных (властных) структур, а иногда даже антиинституционализм [8].

Космополитизация изнутри (та концепция, над которой работаю я). Следует четко отличать космополитизацию от космополитизма. Космополитизм (как я покажу позже) представляет собой широкий, древний, насыщенный и противоречивый набор политических идей, философских учений и идеологий. Он остается отчасти идеологическим конструктом, и в качестве такового окружен атмосферой абстрактности, даже искусственности, которую Генрих Гейне называл «королевством воздуха». С другой стороны, космополитизация – это система отсчета для эмпирического исследования *глобализации изнутри*, *интернализированной* глобализации. Это вид классового анализа после классового анализа, который принимает во внимание глобализацию. Подобно классовому анализу, как его видел Маркс, он сочетает в себе дескриптивный анализ социальной структуры и посылку, что этот анализ дает нам ключ к пониманию политической динамики и конфликтов в глобализованных социальных мирах.

Но космополитическая социология предполагает нечто большее, чем просто способность к быстрому реагированию на изменения в транснациональной среде в рамках эмпирического исследования [7]. Западная социология, социологический аналог НАТО, располагает основной массой денег и межконтинентальной «огневой мощи». Что же остается у остального мира? Немаловажно, что именно в остальной его части проживает около семи восьмых населения мира и что эти семь восьмых перестали быть объектом колонизации. Теперь у них есть свои центры высшего образования и научные центры, однако большинство из них, вероятно, испытывает недостаток финансирования. Во-вторых, транснациональная иммиграция и образование формируют довольно широкий слой образованных транснационалов. Они располагают индивидуальным знанием одновременно о Восточной Азии и Калифорнии, о Латинской Америке и Англо-Америке, о Южной Азии и Англии, об арабском мире, Африке и Франции, о Турции и Германии, а также США, и это только самые распространенные сочетания. Эти люди поднимают планку стандартов космополитического переопределения в социальных науках, над которым мы должны работать. Основная идея заключается в том, что космополитическая социальная теория и социальные науки задаются вопросом о сложных процессах, в ходе которых разрешаются споры, заключаются союзы и возникают творческие конфликты между национальным государством и мобильным капиталом, между скрытой космополитизацией обществ в национальных государствах и национальной идентичностью и институтами, между космополитизмом и национализмом.

Что такое космополитическое общество?

Как часто случалось в истории, космополитизация переживается и осознается как *триединый кризис*: кризис *cosmos* (природы), кризис *polis* (политического устройства) и кризис *рациональности и контроля*. Чтобы проиллюстрировать этот постулат, рассмотрим последний элемент триады.

Сегодня мы должны признать существование нового рыночного риска на уров-

не мирового рынка и действовать с его учетом. Этот риск вышел на первый план во время Азиатского кризиса 1998 г., продемонстрировав социальную и политическую динамику общества мирового экономического риска. Глобальный рыночный риск — это новая форма «организованной безответственности»: ведь это настолько обезличенная институциональная структура, что не может быть речи ни о какой ее ответственности, даже перед самой собой. Возможность возникновения глобального рыночного риска связана с информационной революцией. Благодаря этому риску практически непрерывный поток денежных средств играет определяющую роль в том, кто выигрывает, а кто страдает. Сегодня мы можем рассмотреть компоненты глобального рыночного риска на примере Азиатского кризиса точно так же, как в 1986 г. можно было выявить ключевые аспекты глобального технологического риска на примере Чернобыля. Азиатский кризис — это своего рода *экономический Чернобыль*. Таким образом, космополитизация возникает с признанием собственной включенности в систему глобальных рисков, а также потенциальной возможности стать жертвой этой системы.

Рассмотрим это явление подробнее. В социальных науках и теории культуры глобализация зачастую определяется в терминах «пространственно-временной компрессии», «де-территоризации», «де-национализации» и т. д. Эти понятия в большинстве своем относятся к *пространственному* измерению. Но что означают космополитизация и космополитическое общество во *временном* измерении — измерении *(коллективной) памяти*? Как я уже показал выше, опыт космополитического кризиса предполагает, что люди всего мира рефлексировали по поводу *общего (коллективного) будущего, которое противостоит национальной памяти прошлого**.

Не существует воспоминаний о глобальном прошлом. Зато существует представление о *всеобщем (коллективном) будущем*, которое характеризует космополитическое общество и его опыт кризисных ситуаций. Разумеется, и национальные, и космополитические представления ориентированы как на прошлое, так и на будущее. Но, намеренно упрощая различие, можно сказать следующее: методологический национализм связан с влиянием на будущее общего для нации прошлого — воображаемого прошлого, в то время как методологический космополитизм связан с влиянием на настоящее глобального общего будущего — воображаемого будущего. Если верно, например, утверждение Козеллека о том, что современность по существу подчиняется будущему, то тогда это господство будущего осуществляется не в национальную, а в космополитическую эпоху модерна. Повторюсь: определение и конструирование коллективности организации в космополитических обществах связано с определением и конструированием кризиса всеобщего коллективного будущего. Именно будущее, а не прошлое «интегрирует» эпоху космополитизма.

Но здесь необходимо отметить чрезвычайно важное отличие — отличие между *сознанием и действием*. Оно остается неизменным, какое измерение социального или политического мы бы ни взяли: транснациональную идентичность и образ

* Эту идею я разработал в процессе дискуссий с Даниэлем Леви и Натаном Шнайдером [17], а также с Барбарой Адам [27]. Я глубоко признателен Барбаре за то, что она приехала в Мюнхенский университет и уделила мне время.

жизни, экономику в процессе глобализации, глобальные риски и т. д. Глобальное сознание общего коллективного будущего никогда не включает в себя формы деятельности. Формы деятельности в сфере политики, науки, права и т. д. опираются на прошлое. До настоящего времени мы могли наблюдать лишь единичные действия, ориентированные на общее совокупное будущее.

Отсюда следует, что космополитический кризис связан не только с кризисом космоса и природы, с кризисом полиса и с кризисом региональности и контроля, но также в большой мере и с глубоким противоречием между основанным на временном измерении сознанием всеобщего коллективного будущего, *не сопровождающимся* адекватными формами институционализированной деятельности, и опирающейся на прошлое национальной памятью, которая *не располагает* представлениями о всеобщем коллективном будущем (или, если быть более точным, опираясь на прошлое, испытывает *враждебность* по отношению к будущему).

Подводя итог первой части моих доводов, можно отметить следующее: рассматривая пространственное измерение, мы говорим и размышляем о де-территоризации в сфере социального, политического и экономического; в отношении же временного измерения нам следует подумать о «*ре-традиционализации*» в сфере социального, а также в сфере политики и культуры, посредством всеобщего коллективного будущего. «Ре-традиционализация» означает, что сознание общего будущего занимает позиции, которые в национальном воображении и национальной парадигме, опиравшихся на прошлое, принадлежали традиции и памяти. Традиция космополитических обществ – это *традиция будущего*. Но разумеется, это всего лишь *хрупкое будущее*, кризис будущего, будущее отказа от будущего (de-futurization).

Точно так же, как и феодальные общества и национальные индустриальные общества прошлого, космополитические общества развивают собственное представление о пространстве и времени, конструируют новые понятия «класса» и «власти», новый взгляд на демократизацию и правосудие, сталкиваются с собственными истериями и дилеммами, а также с собственными вопросами: например, как организовать политику, то есть добиться принятия коллективных взаимообязывающих решений. Но, наверное, успешно избавиться от «методологического национализма» и исследовать «методологический космополитизм» возможно только сочетая экскурсии в социальную теорию с экскурсами в сокровенные миры опыта. Так что же означает «космополитизация»? Позвольте мне начать с одного примера.

Британский социолог Майкл Биллиг пишет об «*обыденном национализме*» [28]. Используя этот термин, он имеет в виду, что фактически бессознательно мы часто «демонстрируем наши цвета», подтверждая свою национальную идентичность и отграничивая ее от других в ходе целого ряда повседневных практик. В этом смысле и в противоположность ему, как мне кажется, сегодня можно говорить и об *обыденном космополитизме*, с развитием которого преодолевается и подрывается бытовой национализм, а мы сами ощущаем себя включенными в глобальные процессы и явления. Начинается он, конечно, с поп-музыки и рэява (молодежные культуры служат здесь великолепным примером), в дальнейшем находит выражение в телевидении, Интернете, а также совершенно точно и в пище (как показал Джон Томлинсон) [29]. Кто в наши дни до сих пор придерживается местной или национальной традиции в еде? Может, этикетки и рассчитаны на то, чтобы мы в это поверили, но все, начиная с йогуртов и кончая мясом и фруктами, не говоря уж об

овощных смесях и сосисках, свидетельствует о том, что мы как потребители безнадежно заключены в глобальные циклы производства и потребления. Пища и напитки всех стран соединяются, это давно уже стало избитой истиной.

Возьмем ближайший супермаркет: в наши дни на его полках можно обнаружить все существующие на свете продукты, которые раньше употреблялись в пищу на других континентах, в других культурах, хотя теперь они существуют в виде товаров массового производства. В результате мы имеем кулинарный эклектизм существуют в рамках обобщенного космополитизма. Тем временем кулинарные книги и телевизионные передачи вовсю рекламируют и расхваливают этот эклектизм как новое соответствие норме. Так мировое общество захватило наши кухни и теперь кипит и шипит в наших кастрюлях. А если кто-нибудь до сих пор намеревается гордо вздывать национальный флаг всякий раз, как дело доходит до еды, то он обязательно потерпит неудачу, столкнувшись с более чем когда-либо пустыми мифами о национальных блюдах. Ведь эти мифы в лучшем случае не более чем островки в широком потоке доминирующего и в наши дни уже ставшего обычным кулинарного космополитизма.

Как я уже отметил, обобщенный космополитизм, кажется, замещает обобщенный национализм, непреднамеренно, незаметно и – по всему миру. В Бирмингеме недавно прошла национальная демонстрация против «немецкой» компании BMW, поскольку намерение последней продать «британскую» компанию Rover угрожало катастрофой всему региону. По такому случаю обобщенный национализм, конечно, может ненадолго воспрянуть, но ведь через некоторое время в пабе за углом возмущенные демонстранты уже охлаждают свой пыл так называемым «немецким» или «голландским» пивом. Или все страстно болеют за «нашу» футбольную команду, хотя друг против друга борются игроки всех возможных рас и культур.

В связи в этом необходимо отметить, что опыт национальных обществ, изолированных друг от друга посредством единых для всех их членов языка, идентичности и политики, все чаще оказывается не более чем жульничеством. То, что производит впечатление национального и провозглашается национальным, на деле становится все более транснациональным или космополитическим. Здесь необходимо рассматривать именно связь между нашим знанием о мире и социальной структурой. Социальная структура становится транснациональной или космополитической, и для отражения этих онтологических трансформаций нам необходимы и эпистемологические изменения. Разумеется, и у космополитизации есть свои границы. С одной стороны, новое транснациональное пространство постепенно размывает и замещает собой национальное пространство как локус социальной жизни. С другой стороны, эта социальная жизнь во многих отношениях до сих пор проходит сквозь фильтры институтов национального государства. Подобная ситуация подчеркивает в высшей степени противоречивую природу национальных и транснациональных отношений, а также неопределенность возникающих космополитических социальных структур.

Следовательно, в целях социального анализа необходимо проводить систематическое различие между *национальной манифестацией*, с одной стороны, и *космополитической реальностью* «глобальных потоков»: потоков информации, символов, денег, образования, рисков, людей, – с другой. Однако эта *внутренняя*, непреднамеренная и зачастую незаметная космополитизация национальной сферы

опыта возникает как неявный побочный эффект экономической глобализации, то есть обладает всей силой и независимостью цифрового (digital) капитализма. Следует подчеркнуть: этот благотворный беспорядок в мире создает вовсе не социализм, а капитализм, не знающий национальных границ. Это отнюдь не означает, что мы ошибочно связываем «мировое гражданство» с возникновением глобального управленческого класса. Следует четко различать «глобальный капитализм» и «глобальное гражданство». И все же многообразное мировое гражданство медленно парит в потоке глобального капитализма (об этом я расскажу немного позже).

Здесь самое время предостеречь читателя от возможного заблуждения относительно космополитизма. Тот существенный факт, что пространство опыта индивида больше не совпадает с национальным пространством, а медленно и незаметно меняется под воздействием космополитизации, не должен привести нас к ошибочному выводу, что все мы в будущем станем космополитами. Даже самое позитивное развитие, какое только можно представить, развитие, когда открываются культурные горизонты и растет восприимчивость по отношению к другим незнакомым и в то же время легитимным способам жизни и сосуществования, совершенно не обязательно возбуждает чувство космополитической ответственности. Вопрос о том, как же такое возможно, пожалуй, никогда не формулировался должным образом, а тем более не изучался. Фактически космополитизация имеет отношение к диалектике конфликта: конфликта космополитизации и ее врагов.

Однако на деле последовательная космополитизация, происходящая изнутри обществ, организованная и мыслимая в терминах национального государства, увеличивает и вероятность национального заблуждения. Я имею в виду веру в то, что все существующее внутри границ того или иного национального государства можно свести к нации, понять и объяснить с точки зрения нации. Замечание об этом «национальном или территориальном заблуждении» можно не в последнюю очередь отнести и к значительной доле статистических данных, собранных в рамках национально ориентированных экономических и социальных наук.

Итак, обратимся еще раз к вопросу, что означает внутренняя «космополитизация». Космополитизация означает, что ключевые вопросы, связанные с образом жизни, такие, как питание, производство, идентичность, страх, память, удовольствие, судьба, уже больше нельзя сводить к национальному или локальному уровню. Все это возможно сделать лишь на глобальном или глокальном уровне, в форме ли общего коллективного будущего, движений капитала, надвигающихся экологических или экономических катастроф, глобальных продовольственных сетей или «эсперанто» поп-музыки. Главный же вопрос теперь будет заключаться в том, в какой мере транснациональная сфера опыта, которая обнаруживается в наши дни, будет разрушать национальную сферу опыта или частично перекрываться с ней, и в том, поглотит ли первая вторую, или наоборот. В этой связи важно также, в какой мере национальные институты и идентичность замаскируют, возьмут под контроль или разрушат транснациональную сферу опыта и к возникновению каких процессов это приведет. И в какой мере это явление будет становиться предметом осознанной общественной рефлексии?

Если обобщить феноменологию продолжающейся транснационализации, то намерение, которое я преследую, когда ввожу понятие «космополитическое общество», становится вполне ясным. Это понятие призвано описать исторически но-

вое качество и форму социальной дифференциации. Это означает, что возникают новые способы организации бизнеса и работы, новые формы идентичности и политики, а также новые формы повседневного пространственно-временного опыта и человеческого общения. В истории нет таких прецедентов, поэтому мы должны переосмотреть понятие общества. К сожалению, здесь представляется невозможным даже очертить контуры этого нового понимания. Я вынужден ограничиться рассмотрением лишь нескольких аспектов, которые могли бы сделать мой тезис понятным хотя бы на интуитивном уровне. С этой целью я бы хотел обратиться к изменениям в понимании *пространственных и временных характеристик, идентичности, производственной парадигмы*, а также к последствиям этих изменений для ключевых социологических понятий, таких, как «класс» и «власть», и, наконец, в этой связи указать на ряд *дилемм космополитизма*.

Пространство и время

Конечно, можно возразить: во-первых, транснациональный образ жизни и диалогическое воображение – это феномены, выражающие, как уже было упомянуто, в основном интересы *среднего класса*. Во-вторых, представление о мобильной культуре как о культуре беспрестанных кочевков не распространяется на тех, кто *остается дома*. Но оба этих довода можно без труда отместить.

Позвольте мне напомнить, как в 20-е годы XX века Роберт Э. Парк определял «*маргинала*»: это «культурный гибрид, человек, живущий и принимающий активное личное участие в культурной жизни и традициях двух различных народов» [30, р. 892]. Действия мигрантов и меньшинств в борьбе за право принадлежности к той или иной среде или культуре представляют собой яркие примеры образа жизни, предполагающего диалогическое воображение, и обиденного космополитизма. Обычно мы рассматриваем исключительно транснационализацию капитала, забывая о гораздо более ограниченной транснационализации дешевой рабочей силы. Как показала Саския Сассен [24], ядро располагает комбинированными стратегиями перераспределения на периферию и использования на сильно сегментированных рынках труда фонда иммигрантской, этнической и женской рабочей силы. Игак, если бы мы сумели обнаружить некую транснациональную аномалию, функционирующую как источник социального действия и капитала, то в действительности это, наверное, оказалось бы парадоксальным открытием, которое стало возможным благодаря изучению как позитивного опыта мигрантов, так и их в высшей степени невыгодного положения.

Однако основным импульсом культурной глобализации выступает не мобильность, а собственно трансформация локальности. Как отмечали Джон Томлинсон, я сам и многие другие ученые, первостепенную важность имеет идея де-территоризации. Она подразумевает ослабление и трансформацию связей культуры с местом. «Наши корни – это наши антенны». Это как раз та фраза, которая открывает нам самое сердце изменений парадигмы о роли места в контексте глобальных сетей. Чем чаще телевидение, а также мобильные телефоны и Интернет становятся частью домашнего быта, тем сильнее меняется значение социологических категорий времени, пространства, места близости, дистанции. Эти трансформации происходят потому, что информационно-техническое обеспечение дома потенциально делает отсутствующих присутствующими, причем всегда и везде. Общение больше

не зависит от географического соседства. Благодаря этому, как уже было показано в недавних исследованиях, становится возможной ситуация, когда люди, живущие изолированно от своих соседей, в то же время включаются в развитие связи, простирающиеся через континенты. Другими словами, сфера опыта, формирующаяся под влиянием нашего существования в жизненных мирах, пронизанных глобальными сетями, *глокальна*; теперь она представляет собой синтез дома и отсутствия места, места нигде.

Итак, обратной стороной де-территоризации (которая имеет чисто негативное значение; причем мы повсюду наталкиваемся на «пост-изм» и «де-изм») является космополитизация, а точнее, космополитическая структура большинства локальных и частных сфер повседневности. Космополитическая социология должна изучать не только присутствие или отсутствие, но и «воображаемое присутствие». Диалогическое воображение предполагает помимо всего прочего воображаемое присутствие географически далеких от нас других людей и миров.

Идентичность

Все вышесказанное имеет важные последствия для идентичности: в наши дни не все, конечно, но все возрастающее число людей торгуют, работают, любят, женятся, проводят исследования на интернациональном уровне, а их дети воспитываются в нескольких государствах и получают образование также интернационально. Эти дети не просто билингвы: они чувствуют себя в виртуальном пространстве телевидения и Интернета как рыба в воде. Так какие же у нас основания ожидать, что политическая лояльность и идентичность по-прежнему останутся привязанными исключительно к нации? Можно говорить о двух следствиях величайшей важности: во-первых, место перестанет полностью или даже в значительной мере определять жизнь сообщества; и, во-вторых, коллективная память теряет свое единство и целостность. А кроме того есть еще небольшие, но очень каверзные вопросы: как немецким туркам относиться к Холокосту? А как — израильтянам палестинского происхождения, не являющимся этническими евреями? О глобализации пространства и места размышляют много, о глобализации времени и памяти — гораздо меньше [17].

На этой стадии рассуждений необходимо сделать замечание методологического характера, затрагивающее отношения между транснациональной теорией культуры и исследованиями в рамках этой теории, с одной стороны, и новой политэкономией — с другой. Внушительность транснациональных социосфер, сетей и идентичностей несколько отодвигает на второй план политэкономии пространственно-временной компрессии. В результате может создаться ложное впечатление, что каждый человек обладает равными возможностями мобильности и включения в современные коммуникации и что транснациональность играет для всех людей одинаково освобождающую роль. Вместо этого космополитическая социология должна задаться вопросом, каковы механизмы власти, которые делают возможной мобильность и перераспределение разнородного населения в рамках возникающих космополитических социальных структур. Чем обусловлено возникновение культурных потоков и диалогического воображения и какой вид они принимают в условиях новых форм производства и глобального неравенства?

Производственная парадигма

Методологический национализм соответствует представлению о специфической взаимосвязи между производством, социальными классами, политической властью и территориальностью. Технологии «третьей волны»: коммуникации, компьютеризация и т. д. — подрывают эту историческую территориальность: производство перестало быть неразрывно связанным с территорией. Новые возможности, которые обрел бизнес с приходом Интернета, между прочим, подводят итог качественному разрыву со старым миром, в основе представлений о котором лежала дихотомия «национальное — интернациональное», но совершенно точно не понятие транснационального. Отсюда следствие, имеющее для нас решающее значение: во внутреннем пространстве национальной и локальной организации бизнеса происходит фундаментальная трансформация альтернатив и ситуаций принятия решений. Решения, и в особенности решения локальных и национальных предприятий, принимаются под влиянием глобальных возможностей и глобальной конкуренции. Здесь мы имеем дело с переходом от территориальной модели производства, которая была ориентирована на локальный или национальный рынок, к детерриторизированным формам производства, ориентированным на несколько национальных рынков одновременно или на мировой рынок. Не только компании, но и сам рынок стал транснациональным. Следовательно, глобализация в сфере торговли не ограничивается потоками товаров и капитала, а включает в себя *глобализацию системы принятия решений*. И эта трансформация имеет место и в сфере бизнеса, внутри предприятий. В результате совокупная статистическая картина мира, складывающаяся на основе национальных экономик и международного обмена между ними, становится бессмысленной или, по крайней мере, теряет информативную ценность. Как показывают экономические исследования, «международная торговля» трансформируется во «внутрифирменную» торговлю, когда ничего уже не покупается и не продается, а все продукты двигаются вперед и назад внутри «фирмы», функционирующей на транснациональном уровне. Согласно оценкам, в настоящее время от 40 до 60% всей так называемой «международной торговли» на деле является «внутрифирменной неторговлей». Но точной статистики до сих пор нет. В результате не только специалисты в области общественных наук, но и экономисты с большим институциональным энтузиазмом считают то, чего нет.

Класс и власть

Эпохальный перелом, когда Первый модерн уступает место Второму, также меняет смысл понятий, являющихся чрезвычайно значимыми как в обыденном употреблении, так и в социальных науках — таких, как класс и власть. «Классы» или «социальные страты» до сих пор изучают, организуют, классифицируют в рамках парадигмы национального государства, и эта система по-прежнему представляется фактически неоспоримой. С другой стороны, сейчас она в силу целого ряда причин как никогда мало соответствует действительности, и не в последнюю очередь потому, что во всех срезах и секторах институтов национального государства, а также политических и корпоративных организаций растет раскол между активными сторонниками глобализации, действующими одновременно на национальном и транснациональном уровне, и теми противниками транснационализации, кто занял

национальную позицию и работает исключительно в рамках национального государства. Таким образом, детерриторизованная «классовая борьба» — это игра по крайней мере в двух системах отсчета. Сторонники глобализации существуют в другом мире и другой системе значений, чем их противники. Кто и где те работники, на которых должен опираться находящийся в процессе глобализации управленческий класс и за которых он должен нести ответственность как за «своих» работников? Детерриторизованный капитал и привязанная к территории рабочая сила не располагают общей системой координат, в которую они могли бы поместить себя. Фактически, именно вопрос о том, какую систему координат, национальную или транснациональную, следует принять в ходе конфликта, и есть центральная проблема этого конфликта!

Сегодня мы должны перевернуть марксистский тезис о том, что у рабочих нет национальности, с ног на голову: национальности нет у тех представителей капитала, которые сделали глобализацию своей профессией, в то время как работники и целые рабочие движения обращаются к «своему» государству с просьбой защитить их от перипетий глобализации.

Но это, в свою очередь, означает, что если мы продолжаем использовать понятие класса в космополитической социологии, мы в каком-то смысле маскируем крах онтологии класса, существовавшего в национальном государстве. Ведь нельзя больше допускать того, чтобы система координат одного национального государства служила для понимания всех видов социального неравенства и всех «классов». Вопрос о том, какая из категориальных систем значений «классовых» конфликтов действительно описывает реальное существование классов, стал частью этого транснационального «классового» конфликта. Таким образом, возникает ситуация *реальной невозможности сравнения* национальных и не национальных, привязанных и не привязанных к территории «классов», причем к последним понятие класса, принятое в методологическом национализме, не применимо вообще. Это понятие предполагает онтологию классов, в которой все классы, как и их антагонисты, помещены в обычную (национальную) систему координат. В рамках же космополитической перспективы возникает пространство, где перекрываются обе несовместимые системы координат и в результате этого давно укоренившиеся иерархические системы мирового масштаба распадаются на куски.

Позвольте мне пояснить эту идею как бы снизу, с точки зрения низших слоев общества. Транснациональность характерна не только для элит, вовлеченных в процесс глобализации, но и для бедных и эксплуатируемых иммигрантов. В Соединенных Штатах к выходцам с Гаити, Филиппин или из Индии относятся как к «исключаемым другим», но в то же время они активно поддерживают «свой» заокеанские семейства. Кроме того, они вовлечены в политическую борьбу против коррумпированных режимов. Таким образом, бедные иммигранты живут жизнью-в-двух-системах-координат и играют по соответствующим правилам. Они одновременно находятся здесь и там, пребывая внутри двух несовместимых систем социального неравенства и политических конфликтов и в то же время между ними. В качестве примера из области социологии возьмем концепцию разных форм капитала Пьера Бурдьё. Очевидно, ее необходимо переосмыслить в рамках транснациональной системы: например, как способность мигранта конвертировать экономический капитал в социальный блокируется институционализированным расизмом принимаю-

шего общества?

Таким образом, не только участвующие в процессе глобализации «игроки», но и некоторые этнические меньшинства обучаются детерриторизованной игре во власть и подвергают эту игру всесторонней проверке. Немцы, французы, шведы, курды одновременно организуют демонстрации в Берлине, Франкфурте, Стокгольме, Париже, Лондоне. Однако в связи с этим возникает интересный вопрос: насколько сильно могут развиваться подобные коалиции между транснационалами, принадлежащими верхушке и нижним слоям социальной иерархии – коалиции, эффективно противодействующие реализации национальных рефлексов представителей средней части социальной лестницы и возникающих на этой почве всплеск гнева и обиды с их стороны.

В то же время становится очевидным и другой факт: национальное государство никоим образом не лишилось своей силы. Отношение к иммигрантам можно рассматривать как своего рода лакмусовую бумажку: оно показывает, насколько сильно транснациональность до сих пор ограничивается национальным пространством.

Итак, теории и социологии неравенства еще предстоит сделать решающий шаг от ньютоновой механики к теории относительности Эйнштейна. Возьмем классические понятия: гегелевская диалектика господина – раба была придумана в связи с территорией. Необходимо переосмыслить ее в детерриторизованных транснациональных понятиях. Эта необходимость сохраняется и для семантики понятий справедливости, солидарности и т. д., включая социальную философию справедливости. Вопрос о том, какой вид они примут после пересмотра, остается открытым.

Глобализация – это нарратив о власти, а не о цифровом пространстве и финансовых рынках. Как пишет Сьюзен Стрейндж [31], в наши дни государства включаются в совсем другую конкурентную игру власти: они соперничают за доли участия на мировом рынке и за иностранный капитал с тем, чтобы реализовать свои «национальные» интересы. Но что в действительности составляет «власть» детерриторизованного бизнеса? Сетевое производство превращает отношения экономической власти и государственной власти в игру кошки с мышью. То, что бизнес играет роль кошки, следует из того факта, что его инвестиции могут как создавать, так и уничтожать те или иные жизненные стратегии национальной политики, например на рынке труда или в сфере налоговой политики. Государственная власть же принимает роль мыши, поскольку ее сила когда-то заключалась именно в территориальной целостности.

Однако предложенная мной метафора игры кошки с мышкой оказывается неверной в главном: в нашем случае кошка совершенно не хочет есть мышь! Другими словами, государственная власть подрывается не прямым завоеванием со стороны бизнеса, а из-за детерриторизации посредством невесомости и невидимости отступления. Все вышесказанное переворачивает наше представление о понятии власти с ног на голову. Не империализм, а не-империализм, не вторжение, а невмешательство составляют сущность глобальной экономической власти. Не завоевание, а отсутствие завоевания таит угрозу для национального государства и общества национального государства. Страны с экономикой предложения только и мечтают о вторжении инвесторов и ничего так не страшатся, как их отступления. Только одно может быть хуже, чем оказаться в осаде компаний, имеющих предприятия в разных странах – не оказаться в их осаде.

Таким образом, детерриторизация экономической власти опирается на феномены, представляющие собой полную противоположность тем, из которых происходит власть территориального государства. У нее нет ни армии, ни возможностей применения физической силы, фактически даже никакой легитимации. Для атаки или отступления инвесторы не нуждаются ни в одобрении государства, ни в санкции парламента. Означает ли это, что глобальный бизнес действует нелегитимно? Ни в коей мере. Преднамеренный отказ от завоеваний, вся сила отступления не нуждаются в одобрении, да и не могут быть одобрены. Формула сознательного отказа от завоеваний предполагает также ответ на вопрос завтрашнего дня, — откуда черпает силу тот тип политики, который отличается от ранее нам известных, а именно, — политика глобального бизнеса? Глобализованные инвестиционные решения приобретают обязательную силу максимально эффективным способом — через политику совершившегося факта. В итоге так называемое «конкурентное государство» (Philip Cerny) само оказывается вынужденным развивать транснационализацию*.

Дилеммы космополитизма

Живя в эпоху побочных эффектов, мы должны с самого начала задаться вопросом: каковы незаметные и нежелательные последствия новой риторики «глобального сообщества», «глобального управления» и «космополитической демократии»? Чем мы рискуем, если миссия космополитизма окажется успешной?

Никто не может беспроблемно перенести какую-либо из исторических концепций космополитизма, независимо от того, из какого культурного контекста она взята, в современность. Скорее нам следует подвергнуть «критике восстановления» (Вальтер Беньямин), например, введенное в эпоху европейского Просвещения различие между космополитизмом и национализмом, и затем использовать его в интеллектуальной и в политической сфере, но уже с учетом в корне изменившейся политической перспективы начала XXI века. Как мне кажется, лучший способ осуществления этой цели — обнаружить все дилеммы космополитизма.

Во-первых, нам следует рассмотреть дилемму «универсалистского — плюралистического» в качестве одной из основных дилемм космополитизма. Здесь лежит решающий вопрос: можно ли говорить о едином космополитизме или о нескольких космополитизмах? Универсалистский космополитизм — та самая мечта о «мировом человеческом сообществе», которую лелеяли Иммануил Кант, Карл Поппер и многие другие, — как и любые другие разновидности универсализма, подвержена упрекам в империализме [34]. Не существует какого-то одного языка космополитизма: есть много языков, диалектов, грамматик. Сейчас космополитизм приобретает новый смысл, связанный с множественностью оппозиций и различий. На самом деле космополитизм — это еще один термин, которым мы можем обозначить полемику о космополитизмах. Это справедливо для древнегреческой фи-

* Разумеется, в отношении концепции государства необходимо также проводить различие между национальным унитаризмом и «глобальным унитаризмом», к примеру, в Американской империи, с одной стороны, и между двумя формами «транснациональных государств» [32] или мультилатерализмом — транснациональные государства надзора и космополитические государства [10; 33], с другой.

лософии, для дискуссий, столь развитых в XVIII и XIX веках в Европе и, в чем я совершенно уверен, для современных дебатов. С другой стороны, где мы имеем дело с множеством космополитизмов, там, возможно, нет космополитизма вообще, поскольку нет каких-либо поддающихся обобщению характеристик, которые четко отличали бы его, скажем, от мультикультурализма.

Моя попытка дать определение может многим показаться сомнительным компромиссом, но это определение могло бы стать своего рода уловкой, которая позволила бы нам получать информацию в отношении всего многообразия исторических и культурных традиций космополитизма, при этом не упуская из виду определяющие характеристики. Центральная определяющая характеристика, предложенная мной, — диалогическое воображение — позволяет исследовать и использовать те творческие культурные противоречия, которые возникают в рамках наций (как воображаемых сообществ) и между ними (здесь я говорю только о транснациональном измерении, предполагающем допущение инаковости других цивилизаций и типов современности, не касаясь инаковости природы и т. д., см. выше). Такая постановка вопроса включает:

- столкновение культур в жизни одного индивида;
- глобальное общее коллективное будущее (как противоположность формам деятельности, опирающимся на прошлое);
- чувство глобальной ответственности в мировом обществе риска, в котором «других» не существует;
- стремление к диалогу и борьбу с насилием;
- стремление искоренить веру в якобы естественную уловку (*artifice*) в виде «общества» и поощрить саморефлексию различающихся между собой и переплетенных друг с другом типов современности.

Подводя итог всему сказанному, в качестве определяющих черт «детерриторизованного» понятия космополитизма я бы предложил три характеристики: *глобальность*, *плюралистичность* и *корректность* (*civility*), то есть осведомленность о глобальной сфере ответственности, признание инаковости других и отказ от насилия.

Неопределенность и двусмысленность предложенного определения — это и есть его несомненные преимущества. Это понятие используется для обозначения открытости миру и плюралистичности. И этот смысловой аспект настолько важен, что понятие отказывается от философского педантизма: в определении космополитизмов нет места какому-либо сущностному основополагающему принципу, такому, например, как данный Богом порядок, или естественное право, или общее благо, или разум. Базовые ценности этих космополитизмов отсылают нас к *высшей аморальности*, которая предполагает отказ от веры в превосходство (собственной) морали и призывает нас перестать осуждать людей, мнения и убеждения которых расходятся с нашими (не принуждая никого возлюбить человечество).

Существует также *этническая дилемма*: все попытки открыть этнические гетто, уменьшить или полностью ликвидировать проявления этничности и расизма, кажется, только их усиливают. В реальности, даже если человек чувствует себя частью космополитического сообщества и публично заявляет о своих взглядах, его поведение может превратиться в прямо противоположное под влиянием искажен-

ных, этнически окрашенных представлений окружающих о чужом. Поппер пишет в своем дневнике: «Я не могу представить себя ассимилированным немецким евреем. Именно такой ярлык дал бы мне Фюрер».

Обратимся к дилемме «глобального – локального». Космополитизм поднимает проблему диаспор: как это возможно – быть дома, будучи вдали от дома, быть дома, не будучи дома? Этот вопрос зачастую неправильно понимался в том ключе, что возникает социальная напряженность и даже барьер между *космополитами и людьми*, по-прежнему *привязанными к месту*. Первые нигде не обосновываются всерьез, вторые корнями связаны с одним-единственным местом. Но, как утверждает Джон Томлинсон [29], космополит и «локальный житель» как идеальные типы не могут быть противопоставлены друг другу. Космополитические формы жизни и идентичности являются *одновременно* глобальными и локальными, с этической и культурной точки зрения. Они символизируют «этнический глобализм» или, по моему определению, «космополитизм с корнями» [35]. Разница между чисто локальными и чисто космополитическими формами жизни заключается в том, что космополиты ощущают и в случае необходимости защищают свое место как открытое миру.

Далее следует *мультикультуральная дилемма*. Что отличает мир идей космополитизма от мира «мультикультурализма»? Как пишет Марио Варгас Льюса, мультикультурализм стремится реализовать и сохранить то волшебное положение вещей, когда собака, кошка и мышь едят из одной миски. Мультикультурализм, при всех своих притязаниях на создание мира многообразности и утверждения принципов плюралистичности, поддерживает коллективное представление о человечестве, в котором индивид по-прежнему остается привязанным к своей сфере культуры. Он (или она) является продуктом языка, традиций, убеждений, обычаев и, наконец, того природного ландшафта, в котором он родился и вырос, так что эта «родина» все равно рассматривается как закрытое самодостаточное, священное и неприкосновенное единство, которое следует защищать от любой потенциальной угрозы. В том числе, разумеется, от империализма, а также от тех сил, которые подрывают национальный дух, таких, как смешение рас, интернационализация и космополитизм. В этом смысле отношения мультикультурализма и индивидуализации носят характер резких разногласий. Согласно исходной посылке мультикультурализма, личности не существует вообще. Она просто эпифеномен своей культуры. Космополитизм же утверждает обратное и *предполагает* индивидуализацию. Идея о том, что данный процесс может развиваться до такого момента, когда под знаменем демократии, признания прав человека и индивидуальной свободы национальный партикуляризм сойдет на нет и сменится всеобъемлющей и многообразной мировой цивилизацией, стала, по-видимому, несколько более реальной после окончания холодной войны.

Существует также дилемма «конструктивизма – реализма». «Космополитическая перспектива» антиэссенциалистична. Концепция культуры как однородного единства языка, происхождения и политической идентичности, которую отстаивает методологический национализм, является полной противоположностью представления космополитизма о самом себе. Специфическими для последнего являются такие понятия, как «*транснациональный*», «*транскультурный*», «*гибридный*», «*диаспора*» и т. д. Другими словами, центральным для космополи-

тизма является базовое положение конструктивизма – тезис, согласно которому коллективные идентичности исторически суть изобретенные или сконструированные *воображаемые сообщества*. Подобная позиция обращается к строгому антиэссенциализму, не предполагающему какой-либо особой связи с этничностью, гендером, классом или культурной традицией. Однако даже простой разговор о «черных», «евреях» и т. д., намеренный или случайный, неизбежно приводит к тому, что в нашу жизнь вкрадывается остаточный эссенциализм или «как будто бы эссенциализм». В сегодняшней атмосфере прескриптивного антиэссенциализма эту дилемму нелегко разрешить. Тем не менее, Пол Гилрой, Джеймс Клиффорд и другие предлагают в качестве альтернативы «антиантиэссенциализм», двойное отрицание, которое, однако, не следует приравнять к утверждению. Они доказывают свою точку зрения, утверждая, что сохранить «меняющееся я» в дискурсе о «черной культуре» сопротивления или о еврейской диаспоре можно только при условии сохранения этого методологического «как будто».

Наконец, можно говорить о *дилемме международного права и прав человека*. Права человека, провозглашенные также в нормах международного права и фактически направленные против суверенности отдельных государств, стали своего рода гражданской религией современного космополитизма. С другой стороны, этот транснациональный гуманизм может очень легко превратиться в *военный гуманизм*, который не только возлагает на западные страны и союзные государства некую «космополитическую миссию», но и обеспечивает легитимацию военных крестовых походов под знаменами прав человека, как в случае войны в Косово. В конечном итоге эта дилемма может быть разрешена в духе Канта, введением транснационального правового порядка, который, помимо всего прочего, исключал бы возможность вмешательства, решение о котором принималось и осуществлялось бы в одностороннем порядке господствующей военной властью и ее союзниками.

Кто враги космополитических обществ?

В то время как наши представления о мире претерпевают коренную ломку, интеллектуальная жизнь, защищая свои мифы, условности и конфликты, практически полностью пришла в состояние стагнации. Свою роль здесь сыграли и чары, которыми обладает образ конца политики. Избирательное сходство позиций в этом вопросе, которое демонстрируют различные школы мысли, в остальном имеющие между собой мало общего (а именно, постмодернизм, системная теория Лумана и неоллиберализм), вычеркнуло вопрос об «изобретении политического» для эры космополитизма из списка тем, которые стоят серьезного изучения. Не удивительно поэтому, что враги космополитических обществ доминируют как на интеллектуальной, так и на политической сцене. Я бы хотел вкратце рассмотреть три враждебных космополитизму позиции: в первую очередь, *национализм*, во-вторых, *глобализм* и, в-третьих, *демократический тоталитаризм*.

Национализм

Теперь, когда тоталитарный гнет коммунизма уже преодолен, национализм остался реальной угрозой культуре политической свободы в начале XXI века. Речь идет об ожившем антикосмополитическом национализме, который мог бы придать сектантским актам насилия и преступлениям экстремистов чудовищную легитим-

ность. Несмотря на то, что национализм полностью дискредитировал себя, став причиной бесконечной череды страданий и кровопролития, за время, прошедшее после окончания конфликта между Востоком и Западом, он пережил чудесное воскрешение.

Если общественная парадигма национального государства разрушается изнутри, то высвобождается место для возрождения и обновления всевозможных культурных, политических и религиозных движений. И в первую очередь нам необходимо осмыслить *этнический парадокс глобализации*. В наше время, когда мир становится все более сплоченным и более космополитичным, и, следовательно, исчезают границы и барьеры между нациями и этническими группами, этническая идентичность и этническая сегрегация вновь набирают силу. В любом уголке мира этнические группы борются за признание их «права на самоопределение». Необходимо также добавить, что глобофобия, независимо от того, как она мотивируется в каждом конкретном случае, в конечном счете служит источником этнической реакции. И хотя проявления национализма, без сомнения, крайне разнообразны, встречаются в самых разных концах мира и различаются по значимости, тем не менее, в их основе лежат общие характеристики, и в особенности одна – *метафизический эссенциализм «нации»*. Эти черты неизбежно влекут за собой ряд последствий, которые и сделали XX век веком модернизированного варварства. Таким образом, тот, кто всячески утверждает и возвышает «свое собственное», почти неминуемо отрицает и презирает чужое.

Помимо воскресшего «старого» национализма, во всем мире, но в особенности в Европе, сегодня также можно наблюдать проявления некой *постмодернистской романтики в отношении националистических и этнических идей и идеологий*. Ее истоки лежат в политике сохранения идентичности, проводимой различными меньшинствами в Соединенных Штатах: черными, женщинами, гомосексуалистами, латиноамериканцами и т. д. С отходом от марксизма, превратившего индивида в субъективный фактор условий производства и класса, зарождается новая форма коллективизма. Этот новый коллективизм связан с попыткой свести роль индивида к его существованию в качестве носителя культуры меньшинства. Внимания заслуживает постмодернистский характер этого конструирования идентичности: в нем сочетаются релятивизм и фундаментализм, которые, казалось бы, являются взаимоисключающими. Например, предполагается, что только члены группы меньшинства могут знать «правду» о группе, то есть об испытываемых ею притеснениях. Только те, кто принадлежат к этой группе, обладают в силу своего происхождения привилегированным доступом к тому, что составляет культурную и политическую основу ее идентичности. Таким образом, с одной стороны, декларируется постмодернистский релятивизм: а именно, что особая история угнетения является достоянием тех, кто «принадлежит» – в силу цвета кожи, гендера и т. д. С другой стороны, эта правда, недоступная для чужаков, является фундаментальной, определяя культурное и политическое бытие каждого индивида.

Тем временем, это *парадоксальное сочетание постмодернизма и фундаментализма* отошло от своих американских корней и теперь применяется по всему миру при возрождении этнических и национальных идентичностей. Вполне возможно, что Британия подвергнется своего рода этнической балканизации. То, что

до недавнего времени оставалось проявлением фольклора (я имею в виду шотландскую и уэльскую национальные партии), теперь представляется в новом свете, приобретя направленность против внутреннего империализма «английскости». Возвращение этничности в такой постмодернистской форме находится, по крайней мере по убеждению его главных сторонников, за пределами правого или левого политического крыла. Но в этом отношении Адорно был прав, утверждая: любой, кто считает себя вне правых и левых, на деле находится на стороне правых.

Глобализм

Конец коммунизма и триумфальный марш мирового рынка дали начало новому мифу – мифу о неделимой свободе. Согласно этому мифу, экономическая свобода, то есть либерализация рынков, политическая свобода, то есть формы демократического самоопределения, и культурная свобода, то есть признание инаковости других, напоминают сиамских близнецов. Образование мирового рынка с неизбежностью повлечет за собой, в силу внутренней логики, возникновение демократии, плюралистичности и корректности. Эта вера нашла свое выражение в «Американской мечте», которая другим странам и культурам часто может показаться скорее кошмаром. Во всяком случае, в начале XXI века история стоит на стороне свободы. Немаловажно, что технологическая и экономическая вера в прогресс всегда идут рука об руку. Выражаясь кратко: тот, кто получает доступ в Интернет, автоматически становится гражданином мира.

Если же выразить ту же идею в несколько более сложной форме, получится следующее: чтобы рынки продолжали функционировать как в настоящем, так и в будущем, компьютеры, разного рода коммуникации и информационные технологии должны придавать новую форму экономическому ландшафту. Побочный эффект подобного развития заключается в ослаблении государственного контроля и расширении полномочий граждан. Это, в свою очередь, заставляет правительства, которые стремятся к экономическому росту и изобилию, рано или поздно санкционировать политические свободы.

Этот эволюционный оптимизм бросает вызов фактам, и в первую очередь здесь следует напомнить, что национализм и этнические движения за самоопределение по-прежнему сохраняют свое значение или, вернее, возрождаются заново. Но исторический опыт говорит об обратном. Чтобы оценить оправданность оптимизма, связанного с Интернетом, полезно было бы принять во внимание, что нечто очень похожее уже происходило пять столетий тому назад, когда Иоганн Гутенберг внедрил в Европе печатную машину. Действительно, изобретение книгопечатания и начало книготорговли изменили структуру власти в Европе. Реформация Лютера, которая поколебала авторитет католической церкви, была бы невозможной без книгопечатания и книготорговли. Однако мы не должны забывать и об обратном действии: ведь абсолютистские режимы устанавливались и через столетия после изобретения Гутенберга.

Между идеологиями XX века – социализмом, фашизмом, коммунизмом, – и господствующей в наши дни идеологией глобализма существует заслуживающее внимания различие. Первые обладали той вдохновляющей силой, которой так не хватает глобализму. Глобализм – это идеология, не способная мотивировать и мобилизовать массы. Новые крестоносцы неоллиберализма проповедуют: «Вы долж-

ны принять обтекаемую форму, уменьшить массу и габариты, стать гибкими и освоить Интернет!». Но совершенно очевидно, что их призывы не порождают нового чувства принадлежности, солидарности или идентичности. Справедливо как раз обратное: идеология свободного рынка размывает основы демократической политики и демократической идентичности.

В свое время немецкие консерваторы выдвинули весьма спорный предвыборный лозунг: «Социализм или свобода». Сегодня можно перефразировать его для дальнейшего использования: противоречие «свобода или капитализм» [36] уже дает о себе знать в виде разнообразных политических дискуссий. Глобальный капитализм несет в себе угрозу демократической свободе, увеличивая социальное неравенство и аннулируя фундаментальные принципы социальной справедливости и социального обеспечения. В этом смысле глобализм – мощный противник космополитических обществ.

Благодаря истории собственной семьи, Макс Вебер довольно рано осознал всю значимость изменений, происходящих на мировом рынке и в мировой экономике. И все же те концептуальные и политические стратегии, которые он использовал в своей работе, поставили его перед неразрешимым противоречием. Хотя Вебер четко осознавал мультиэтническую основу мировой экономики, он, тем не менее, считал необходимым проводить принцип этнического исключения для немецкого рынка труда. На территории Германской Империи, явно неоднородной по своему этническому составу, молодой Вебер предполагал ограничить или полностью отменить практику найма сезонных рабочих, в основном итальянцев и русских поляков, которые, будучи самой дешевой рабочей силой, составляли конкуренцию местному населению. Тем самым его теория рациональности индустриального капитализма смешивалась с иррациональной установкой на германизацию. Сегодня мы вновь сталкиваемся с угрозой такого рода противоречивого сочетания национализма и (нео)либерализма. В результате события вполне могут развиваться по следующему сценарию: в мире могут возникнуть государства, легко приспосабливающиеся к внешним условиям, в первую очередь к мировым рынкам, но авторитарные по своему внутреннему укладу. Неолиберализм позаботится о победителях в игре глобализации, зато в проигравших возбуждается страх к чужакам и им впрыскивается яд реэтнизации. Ведь с этой, явно негативной, позиции можно рассматривать и модель Блэра, и модель Хайдера как разновидности модели разделения труда в Европе.

Демократический авторитаризм

Было бы серьезной ошибкой недооценивать, насколько современное государство ослабло, если говорить о его возможностях маневра и демократических качествах, и в то же время насколько расширились его полномочия в сфере возможностей авторитарных действий. Возможность достичь консенсуса в демократическом ключе все уменьшается. С другой стороны, способность государства навязывать решения, его совокупная способность внутренних манипуляций с опорой на силу, право и контроль над информационными технологиями приобретает современный характер и все больше растет. Другими словами, появилась возможность компенсировать утрату демократических полномочий за счет авторитарных средств, причем внешнее впечатление демократичности поддерживается. Именно это и подракумеваается под демократическим авторитаризмом.

А почему бы на самом деле не попробовать капитализм без демократии? Почему бы не отбросить и так уже устаревшие институты демократии национального государства, то есть «реформировать» их таким образом, чтобы наконец можно стало технически эффективно решать такие серьезные проблемы, как безработица, пенсия, загрязнение окружающей среды? Если среди молодых людей будет расти склонность к насилию, то почему бы не сделать упор на порядок, наказывая злоумышленников с помощью публичных экзекуций? В таком мире все равно найдется место для либералов. Без сомнения, они будут хвастать тем, что настояли на ограничении наказания пятнадцатью ударами, а также на свободе выбора врача после экзекуции.

Привлекательность такого демократического авторитаризма обусловлена его совместимостью с модернизацией. Глобализация превращает политику и демократию в *явления-зомби*; так стоит ли продолжать плакать по космополитической демократии? Нравственность определяется тем, что возможно технологически, а не наоборот. Такого рода реализм успокаивает муки совести. Во всеобщем лихорадочном возбуждении, вызванном, например, достижениями генетики человека, то, что вчера вызвало бы острое чувство вины, сегодня становится самым обычным делом. А если человек и испытывает какие-то угрызения совести, то он вынужден оправдываться за это, а не за утрату моральных принципов.

Сочетание этнического национализма и демократического авторитаризма в конечном итоге сводится к серьезной атаке на свободу. Но в то же время, в силу диалектического противоречия, оно также дает толчок возникновению и укреплению космополитических движений. Главной задачей становится учреждение нового политического проекта, который полностью отвечал бы требованию свободы и переопределял бы открытые общества как космополитические общества. В глобальную эпоху необходимо изобретение новой политики, которая бросила бы вызов политической теории и, с практической точки зрения, политической организации.

Коммунистический манифест вышел в свет 150 лет назад. Сегодня, в начале нового тысячелетия, пришло время для *Космополитического манифеста* [37]. Ключевая идея этого манифеста заключается в следующем: мы живем в эпоху, одновременно глобальную и индивидуалистическую, и к тому же более нравственную, чем мы думаем. Теперь мы должны объединиться, чтобы сообща создать эффективную мировую политику в духе космополитизма. В наши дни мы имеем дело с новой диалектикой глобальных и локальных проблем, которая больше не вмещается в рамки национальной политики. Эти вопросы уже вошли в политическую повестку дня на местах и в регионах, в правительствах и публичной сфере, как на национальном, так и на интернациональном уровнях. Но поставить, обсудить и разрешить их должным образом возможно только в рамках транснациональной концепции. Для этого нам следует перестроить политику, заложить основание нового политического субъекта — *космополитических партий* — и обосновать его существование. Космополитические партии должны представлять транснациональные интересы на транснациональном уровне, но одновременно работать и в сфере национальной политики. Следовательно, они могут функционировать, и с прагматической, и с организационной точки зрения, исключительно как национально-глобальные движения и космополитические партии.

Как же сделать возможным возникновение космополитических партий? Каким образом они могут набрать силу? Ответ на этот вопрос может быть найден только там, где люди задают и слышат его, то есть в сфере политического эксперимента.

Перевод с английского А.М. Хохловой

Литература

1. Held D., McGrew A.G., Goldblatt D. and Perraton J. *Global Transformations*. Cambridge: Polity Press, 1999.
2. Beck U. *The Cosmopolitan Perspective: Sociology of the Second Age of Modernity* // *British Journal of Sociology*. 2000. Vol. 51. №1.
3. Beck U. *Macht und Gegenmacht im globalen Zeitalter*. Frankfurt/M.: Suhrkamp (forthcoming), 2002.
4. Cheah P., Robbins B. (eds). *Cosmopolitics: Thinking and Feeling Beyond the Nation*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1998.
5. Gilroy P. *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. London/New York: Verso, 1993.
6. Shaw M. *Historical Sociology and the Global Transformation* // *Global Political Economy* / Ed. R. Parlan. London and New-York: Routledge, 2000.
7. Therborn G. *At the Birth of Second Century Sociology: Times of Reflexivity, Spaces, and Nodes of Knowledge* // *British Journal of Sociology*. 2000. Vol. 51. №1.
8. Urry J. *Sociology Beyond Societies*. London and New York: Routledge, 2000.
9. Rabinow P. *The Anthropology of Reason* Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1996.
10. Beck U. *World Risk Society Revisited: The Terrorist Threat* // *Theory, Culture and Society* (forthcoming), 2002.
11. Beck U., Bonss W., Lau C. *Theory of Reflexive Modernisation* // *Theory, Culture and Society* (forthcoming), 2002.
12. Lash S. *Foreword: Individualization in a Non-linear Mode* // Beck U., Beck-Gernsheim E. *Individualization*. London: Sage, 2002.
13. Latour B. *Is Remodernization Occurring; and, if so, How to Prove It?* // *Theory, Culture and Society* (forthcoming). 2002.
14. Albrow M. *The Global Age*. Cambridge: Polity Press, 1996.
15. Robertson R. *Globalization: Social Theory and Global Culture*. London: Sage, 1992.
16. Beck-Gernsheim E. *Juden. Deutsche und andere Erinnerungslandschaften*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2000.
17. Levy D., Sznajder N. *Erinnerung im globalen Zeitalter: Der Holocaust*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2001.
18. Randeria S. *Jenseits von Soziologie und soziokultureller Anthropologie* // *Soziale Welt*. 1999. Vol. 50. № 4.
19. Beck U., Beck-Gernsheim E. *Individualization*. London: Sage, 2001.
20. Latour B. *Das Parlament der Dinge: Naturpolitik*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2001.
21. Therborn G. *Route to/through Modernity* // *Global Modernities* / Eds. M. Featherstone, S. Lash, R. Robertson. London: Sage, 1995.
22. Hall S. *When Was the «Post-colonial»?* // *The Postcolonial Question* / Eds. J. Chambers, L. Curti. New York: Routledge, 1996.
23. Ong A. *Flexible Citizenship: The Cultural Logics of Transnationality*. Durham, NC and London: Duke University Press, 1999.
24. Sassen S. *New Frontiers Facing Urban Sociology at the Millennium* // *British Journal of Sociology*. 2000. Vol. 51. №1.

25. Kaufmann J.C. Schmutzige Wäsche. Konstanz: Universitätsverlag, 1994.
26. Mol A., Law J. Regions, Networks and Fluids: anaemia and Social Topology // *Social Studies of Science*. 1994. № 24.
27. Adam B. Reflexive Modernization Temporized // *Theory, Culture and Society*. 2002. Vol. 6. № 4.
28. Billig M. Banal Nationalism. London: Sage, 1995.
29. Tomlinson J. Globalisation and Culture. Cambridge: Polity Press, 1999.
30. Park R. E. The Marginal Man. Chicago: University of Chicago Press, 1928.
31. Strange S. The Retreat of the State. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
32. Beck U. What is Globalization? Cambridge: Polity Press, 1999.
33. Beck U. Redefining Power in the Global Age. *Dissent*, 2001.
34. Hacohen M.H. Karl Popper, Jewish Identity and Central European Culture // *Journal of Modern History*. 1999. № 71.
35. Beck U. Rooted Cosmopolitanism // *Global America? The Cultural Consequences of Globalization* / Eds. U. Beck and N. Sznajder. Frankfurt/M.: Suhrkamp (forthcoming), 2002.
36. Beck U. in conversation with J. Willms. *Freiheit oder Kapitalismus. Gesellschaft neu denken*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2000.
37. Beck U. Cosmopolitan Manifesto // *New Statesman*. 1998. 20 March.

Дополнительная литература

- Beck U. *World Risk Society*. Cambridge: Polity Press, 2000.
- Dahrendorf R. Whatever Happened to Liberty? // *New Statesman*. 1999. 6 Sept.
- Giddens A. *Beyond Left and Right*. Cambridge: Polity Press, 1994.
- Habermas J. *The Postnational Constellation*. Cambridge: Polity Press, 2000.
- Kant I. *Critique of Pure Reason*. London: Macmillan, 1964.
- Nietzsche F. *Human, All Too Human*. London: Foulis, 1910.