

но именно она несет в себе этический исток, в котором преимущество другого – но не право – не есть унижение «я», поскольку само «я» не имеет никакого значения. Это тот пласт аффективности, который всегда подавляется дискурсом,

властью ценностей. То, что существует «до» нас, до боли и страдания, до утопии справедливости.

И это то, что несет в себе иной образ общности и иной характер само-

го мышления. А парадоксы

этничности лишь поз-

воляют нам его

уловить.

Владимир Малахов

## О политическом употреблении культурных различий

Нижеследующие заметки возникли по ходу чтения, вернее перечитывания, одной книги. Речь идет о публикации профессора Йельского университета Сейлы Бенхабиб «Притязания культуры»<sup>1</sup>.

Среди сюжетов, особенно энергично обсуждаемых политической философией последних двух с половиной десятилетий, – культурная плюрализация современных обществ, прежде всего обществ западных. Такая плюрализация происходит по нескольким причинам. Это и активизация этнических меньшинств, не переплавленных государствами в котле нациостроительства, и возросшие требования по признанию жизненно-стилевого разнообразия, исходящие от многочисленных субкультурных групп. Но в первую очередь это, конечно, неостановимый им-

<sup>1</sup> См.: *Benhabib S. The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era.* Princeton (NJ): Princeton U.P., 2002. *Бенхабиб С. Притязания культуры. Равенство и разнообразие в глобальную эру.* Пер. с англ. Под ред. В.Л. Иноземцева. М.: «Логос», 2003. Правда, в обращении с русским переводом показана осторожность. Для того чтобы читатели представляли себе, с чем им придется иметь дело, предупредим лишь, что Паулю Целану переводчики сменили национальность (он фигурирует как «Поль Селан»), а Хилари Патнему – пол (он стал женщиной).

миграционный поток, приведший к заметным изменениям в этническом составе населения Западной Европы и Северной Америки. Стремление выходцев с голодного и опасного Юга обосноваться на сытом и относительно безопасном Севере не в силах остановить ни усиленный пограничный контроль, ни депортации, ни brutальные рейды бритоголовых радикалов.

Южане привозят с собой не только мечты о лучшей жизни, но и навыки поведения, не всегда согласующиеся с нормами принимающего сообщества. Отсюда неизбежные коллизии, привычно помещаемые под рубрику «мультикультурализм».

Казалось бы, что может быть проще: предоставить культурным различиям цвести в приватной сфере, сохраняя публичную сферу индифферентной к этим различиям. Именно такое решение предлагает либеральный эгалитаризм, одним из ярких адептов которого выступает Брайан Берри<sup>2</sup>. Берри и его единомышленники подчеркивают ценностный нейтралитет государства. Последнее не вмешивается в споры граждан по поводу мировоззренческих ориентаций, следя лишь за тем, чтобы ни одна из сторон не нарушала закон. В политическом пространстве есть место только для тождественных друг другу граждан. Их этнические, конфессиональные и субкультурные лояльности здесь нерелевантны.

Критики этой точки зрения указывают на тот очевидный факт, что культурные лояльности граждан встроены в саму ткань гражданского общества. «Коммунитаристы», в частности, делают упор на конститутивной роли, которую играет групповая принадлежность в формировании индивидуальной идентичности. Индивиды не могут быть «отмыслены» от той community, в которой родились и социализировались. Поэтому вместо бесплодных попыток удержать политическое пространство в чистоте от культурных привнесений лучше заняться продумыванием условий сосуществования разных идентичностей под одной политической крышей. На смену гомогенизирующим политикам, проводившимся национальным госуда-

<sup>2</sup> См.: *Barry B. Culture and Equality*. Cambridge (Ma): Harvard U.P., 2001.

рством, приходят «политики признания», обеспечиваемые мультикультурным государством<sup>3</sup>.

Таковы общие контуры поля напряжения, под воздействием которого находится наш автор. На одном полюсе – либеральные и нелиберальные мультикультуралисты, дробящие публичную сферу на множество взаимно изолированных культурных сообществ<sup>4</sup>. На другом – лаицисты и республиканцы французской чеканки, готовые терпеть культурные различия исключительно в приватной сфере. Сейла Бенхабиб не хочет примыкать ни к одному из этих полюсов. Что она предлагает? Я нашел в ее книге три основных предложения, которые можно ранжировать следующим образом:

- Делиберативная концепция демократии.
- Двухуровневое понимание политики.
- Неэссенциалистское понимание культуры.

Начнем с конца, постепенно поднимаясь до первого, центрального пункта рассуждений автора.

Эссенциалистская логика в рефлексии о культуре построена на визуальной метафорике. Культура уподобляется или дереву – с корнями, стволом, ветвями и т.д., – или зданию – с фундаментом, крышей, стенами, окнами и дверьми. В конструктивистской логике Сейлы Бенхабиб ключевую роль играет аудиальная метафора культуры как многоголосья (привет М. Бахтину, знание которого входит в интеллектуальный несессер всякого уважающего себя американского гуманитария). Иными словами, культура есть сеть нарративов и, в каче-

<sup>3</sup> См.: *Taylor Ch. Multiculturalism and the Politics of Recognition*. Ed. A. Gutmann. Princeton (NJ): Princeton U.P., 1992. В несколько ином ключе тот же ход мысли продемонстрировала Айрис Янг, сделавшая акцент на необходимости «политик различия» в противовес традиционным для наций-государств «политикам идентичности». См.: *Young I.M. Justice and the Politics of Difference*. Princeton (NJ): Princeton U.P., 1990.

<sup>4</sup> О так называемом нелиберальном мультикультурализме – идеологии радикальных активистов расовых и этнических движений – мы здесь не говорим как по причине теоретической бедности этого течения, так и потому, что этот сюжет выходит за рамки нашей темы.

стве таковой, представляет собой внутренне расщепленную и оспариваемую целостность. Хотя мы не выбираем сетей, в которых рождаемся, мы в состоянии плести из нарративов, которые застали по факту рождения, свои собственные сети. Мы в состоянии выбрать тех, с кем общаться и тем самым развивать тот нарратив, который нам ближе.

Сейла Бенхабиб продемонстрировала, каким опасным оружием может быть конструктивизм, попади он в умелые руки. Правда, за это оружие она берется исключительно для того, чтобы атаковать дружественных оппонентов вроде Чарльза Тейлора, да еще для того, чтобы погрозить «фундаменталистам». После чего критический инструмент пылится в углу за невостребованностью. Между тем, он мог бы сослужить хорошую службу в анализе отношений культуры и власти.

Культура, бесспорно, – сеть нарративов, только не все из этих нарративов имеют одинаковые шансы быть услышанными. На сегодня один – консюмеристский – нарратив, благодаря эшелонированной поддержке со стороны масс-медиа и системы образования, безраздельно доминирует в публичном пространстве, тогда как любые альтернативные ему повествования безнадежно маргинальны.

Следующий теоретический шаг Сейлы Бенхабиб, который мы собирались обсудить, касается трактовки сферы политики. Американская исследовательница предлагает мыслить эту сферу как состоящую из двух слоев – «официального» и «гражданского». На уровне официально-политическом мы имеем дело с институтами власти: правительством, парламентом, судом, разделением федеральных и региональных властей и т.д. На гражданско-политическом уровне нам открывается сфера публичности как таковой. Именно в этой сфере действуют разного рода ассоциации – от религиозных до экономических, – то есть институты гражданского общества, а также разворачиваются конфликты по поводу идентичностей. «Верхний» слой политики должен оставаться культурно нейтральным. Конституция и судебные органы, равно как парламент и правитель-

ство не могут быть ни христианскими, ни исламскими, ни какими-либо еще, они по определению лишены культурных характеристик. (Руководство Евросоюза словно прислушалось к рекомендациям Сейлы Бенхабиб, когда, после долгих дебатов, не стало включать упоминания о христианстве в текст Европейской Конституции.) А вот «нижний» слой политики открыт для разного рода определений и переопределений. Здесь идет борьба конкурирующих нарративов, формируются и трансформируются идентичности, идет «диалог» между приверженцами различных жизненных стилей.

Предложение автора – блюсти автономию гражданского общества – кажется весьма резонным. Споры относительно норм, которых следует придерживаться в организации общества, и – что особенно важно – относительно *изменения* этих норм должны вести сами граждане, без всякого вмешательства (тем более без патронажа) государства. Однако здесь возникают два существенных «но». Во-первых, участниками подобных споров оказываются не совсем те люди, которых это непосредственно касается. Университетские профессора, тележурналисты и колумнисты амбициозных газет имеют очень смутные представления о проблемах «цветных» гетто, где живут гастарбайтеры и так называемые нелегальные мигранты. Не более осведомлены об этих проблемах и те выходцы из мигрантской среды, которые выступают в масс-медиа в качестве ее представителей. Как правило, это хорошо интегрированные в принимающее общество, высокостатусные индивиды. Они сделали все, чтобы стать максимально недостижимыми для жителей «спальных районов», зарабатывающих на жизнь черной работой. А поскольку условием восхождения многих из этих счастливых было инвестирование на рынке культурных знаков скромного символического капитала, связанного с их происхождением, они охотно включаются в игру под названием «мульти-культы». Суть последней заключается в *культурализации* социальных проблем – в истолковании любых общественных противоречий и конфликтов в качестве противоречий и конфликтов «культур».

Здесь мы переходим к нашему второму «но». Оно касается природы напряжений между мигрантами, с одной стороны, и обществом и государством принимающей страны, с другой. Заявлять, что эти напряжения порождаются исключительно факторами социально-классового характера, было бы вульгарно-марксистской редукцией. Однако при мультикультуралистской интерпретации этих напряжений происходит не менее вредная редукция. Культурдетерминизм – плохая альтернатива экономическому детерминизму. В рамках культурдетерминистской логики волнения, подобные лос-анджелесским 1992 года или тем, что случились в Олдеме (под Манчестером) в 2001-м, предстают не иначе как проявления несовместимости этнических/расовых идентичностей. В расчет не берется ни зашкаливающий уровень безработицы, ни концентрация нищеты на фоне демонстративной роскоши в нескольких милях от проклятых кварталов<sup>5</sup>. На мой взгляд, подобные конфликты с полным на то правом можно называть *этноклассовыми*.

Как ни прискорбно, самым шатким местом в теоретическом построении Сейлы Бенхабиб является его несущая конструкция: концепция «делиберативной демократии»<sup>6</sup>. Эта концепция уходит корнями в «этику дискурса», или «дискурсивную этику», Юргена Хабермаса, которая произрастает на почве «теории коммуникативного действия», возделанной тем же автором.

<sup>5</sup> Как известно, подавление «*racial riots*» в Лос-Анджелесе длилось несколько дней и потребовало от полиции беспрецедентной жестокости. Телекамеры были допущены лишь после того, как с мест боев были убраны убитые и покалеченные. Один вдумчивый наблюдатель сказал тогда, что пропасть между кричащим богатством и кричащей бедностью сделалась столь велика, что вопрос стоит не о том, случатся ли подобные беспорядки в будущем, но о том, когда они случатся.

<sup>6</sup> На мой взгляд, термин «*deliberative democracy*» лучше оставить без перевода, удерживая в памяти такие значения слова *deliberation*, как «обсуждение, спор, дискуссия». Может быть, это «дискуссионная демократия», но никак не «совещательная», как предлагает переводчик русского издания.

Пространство коммуникации видится здесь как *однородное*. Роли и позиции участников коммуникации не имеют значения. Цель коммуникации – консенсус, а средство достижения консенсуса – выявление наиболее весомого аргумента. В диалоге, этой идеальной форме коммуникации, нет насилия и принуждения. Есть лишь принудительная сила наиболее сильного аргумента. Не имеют значения и аффекты участников. В пространстве коммуникации находятся лишь разумные существа, устремленные к поиску истины. Истина, в свою очередь, определяется через консенсус. Здесь у Хабермаса сознательная тавтология, порождаемая так называемой консенсусной теорией истины: критерием истины является согласие всех участников коммуникации.

Хотя Бенхабиб и пытается слегка скорректировать ригоризм и вопиющую наивность хабермасовского подхода, существо теории остается неизменным. Политическое, увиденное сквозь призму «дискурсивной этики», уподобляется безразмерному дискуссионному клубу. Членство в этом клубе зарезервировано всем гражданам. Единственное предварительное условие – наличие доброй воли к выслушиванию оппонента, готовность к бесстрастному и бескорыстному взвешиванию любого аргумента.

В результате из политической философии изымается собственно *политическое*. Бенхабиб, как и ее учитель, отвлекаются от того, от чего отвлечься нельзя, коль скоро предмет разговора – политика. А именно: от фундаментальных различий между акторами политического и публичного пространства. В политическую коммуникацию вступают далеко не «свободные и равные субъекты», как это представляется дискурсивной этикой. Коммуникация в публичном (политическом) пространстве носит, как сейчас модно выражаться, *асимметричный* характер. Одни ее участники задают правила игры, другие эти правила принимают, а третьи вовсе из нее исключены. Странно было бы ожидать от последних, что они смиряются с таким положением дел, а не начнут, скажем, исключать самих исключających.

\* \* \*

Мы вряд ли стали бы предъявлять Сейле Бенхабиб столь высокий счет, ограничь она полет своей мысли рамками национального государства. Но американскую исследовательницу интересует плюрализм политической сферы в планетарном масштабе. В дискуссионный клуб «делиберативной демократии» теперь втягивается все человечество. Здесь, на «глобальном» уровне рассуждения, особенно ясно видно, что автор пытается защитить позиции, заведомо незащитимые. Речь идет о дорогом ее сердцу моральном универсализме. Сейла Бенхабиб не только полагает, что имманентный либерализму моральный универсализм, то есть притязание на общезначимость определенного набора норм, выдержал натиск, которому подвергся после *linguistic turn* в философии, но и уверена, что приверженность моральному универсализму совместима с чувствительностью к мировоззренческому разнообразию.

Этот шаг возвращает нас к ныне подзабытым дискуссиям о постмодерне, будоражившим пытливые умы в 1980-е. Из многочисленных действующих лиц той драмы для наших целей важны трое белых мужчин: уже упомянутый Юрген Хабермас, Жан-Франсуа Лиотар и Ричард Рорти. Когда Хабермас и Лиотар скрестили шпаги (первый – на стороне универсализма, второй – на стороне релятивизма), Рорти взял на себя роль третьего судьи.

«Постмодернистский буржуазный либерал», как он сам себя окрестил<sup>7</sup>, заявил, что оба спорящих правы и не правы одновременно. Когнитивная сфера состоит из конкурирующих друг с другом нарративов. Претензии на метанарратив обречены, как бы ни хотелось обратного Хабермасу. Но и Лиотар напрасно останавливается на «диссенсусе» различных «языковых игр»

<sup>7</sup> См.: *Rorty R.* «Postmodernist Bourgeois Liberalism?» // *Journal of Philosophy*, vol. 18 (1983). Цит. по: *Neumann I.* High and Low: The American Intercultural Imagination (forthcoming). Автор выражает признательность Иверу Нойману за любезно предоставленную возможность ознакомиться с его манускриптом.

(они же – «эпистемологические установки», они же – «этноцентризмы»). Вместо того чтобы опускать руки перед бесконечным плюрализмом культурных сообществ, надо раз и навсегда выяснить, какое из них наилучшее. И организовать свое действие в соответствии с этим знанием. Причем приоритет одного сообщества – Запада и Америки как его квинтэссенции – перед другими следует признать не по эпистемологическим, а по прагматическим соображениям. Позволю себе пространный цитату:

«Патнем утверждает, что понятие рациональности определяется «локальными культурными нормами». Рациональность есть не что иное, как демонический двойник позитивизма. Рациональность, как он пишет, это «научная теория, инспирированная антропологией, равно как позитивизм был научной теорией, инспирированной точными науками». Под «сциентизмом» Патнем имеет в виду понятие рациональности, состоящее в применении критериев к случаям. Допустим, мы откажемся от этого понятия и будем исходить из используемого самим Патнемом куайновского образа научного исследования как непрерывного плетения паутины верований. Тогда понятие «локальных культурных норм» утратит свои оскорбительно-провинциальные обертона. Теперь сказать, что мы должны быть этноцентричными, означает просто сказать, что верования, предлагаемые другими культурами, должны подвергаться тестированию в ходе их вплетения в паутину, которой мы уже располагаем. Следствием этого холистического взгляда на познание станет то, что <...> альтернативные культуры нельзя будет мыслить подобно альтернативным геометриям. У аборигенов Тасмании и британских колонистов были проблемы с коммуникацией, но они принципиально не отличались от проблем с коммуникацией, какие были у Гладстона с Дизраэли. Проблема во всех таких случаях состоит в трудности объяснить, почему другие люди с нами не согласны, и решается она посредством переплетения наших верований таким образом, чтобы это несогласие вплелось в сеть верований, которой мы обладали до того, как с ним столкнулись»<sup>8</sup>.

Далее американский прагматист утверждает, что межкультурные различия следует понимать в той же логике, что и внутрикультурные. Словом, паутина культуры одна, и она включает в себя все различия так же, как британские колонисты включили аборигенов Тасмании. (Они их просто истребили.)

«Быть этноцентристом, – продолжает Рорти, – означает делить человеческую расу на народ, по отношению к которому должны быть удостоверены всякие верования, и на всех остальных. Первая группа – «этнос» говорящего – объемлет тех, кто разделяет с ним достаточное количество верований для того, чтобы продуктивная беседа могла состояться»<sup>9</sup>.

У туманных рассуждений на нормативные темы есть достаточно четкие политические импликации. Последовательные релятивисты, идущие вместе с Лиотаром, приходят к культурному плюрализму в планетарном масштабе. Из неразрешимости «распри» между картинками мира вытекает необходимость их мирного сосуществования. Различным коммуникационным сообществам не остается иного выбора как терпеть друг друга и искать компромиссные формы взаимодействия. Прагматики-контекстуалисты вроде Рорти делают другой вывод. По их мысли, из конкуренции культурных систем выйдет победителем одна – наша.

Вот что сказал Рорти в одном из своих интервью об Америке:

«Эта поэма бесконечного разнообразия не должна смешиваться с тем, что многие сегодня называют «мультикультурализмом». Этот термин предполагает мораль «живи и не лезь в жизнь других», политику развития бок о бок, при которой члены различных культур предохраняют и оберегают свою собственную культуру от вторжения других культур. Уитмена и Гегеля не заботило ни сохранение, ни оберегание. Им хотелось соревнования и

<sup>8</sup> Rorty R. Objectivity, Relativism, and Truth. Philosophical Papers. Vol. 1. Cambridge (Ma): Cambridge U.P., 1991, p. 26.

<sup>9</sup> Ibid., p. 30.

спора между альтернативными формами человеческой жизни – поэтического *agon'a*, при котором резкие диалектические диссонансы разрешались бы в неслыханные до сих пор гармонии. <...> Это должно происходить по возможности ненасильственно, но если это необходимо, то и с применением насилия...»<sup>10</sup>

Так что чем скорее постмодернистский буржуазный либерализм одержит верх, тем лучше.

Позиция, конечно, не универсалистская, зато честная. На этом фоне Бенхабиб с ее нормативными экзерсисами смотрится несколько неловко. Из ее логики тоже вытекает, что буржуазно-либеральный порядок победит. Но он победит не потому, что лучше (культурно) или сильнее (в военном отношении), а потому, что универсален. И рано или поздно это поймут все. Проблема для автора лишь в одном – в фундаментализме. В людях по всему миру, цепляющихся за идеалы культурной чистоты. Националистах и религиозных фанатиках. Но на демократическом совещании всемирно-гражданского плана выяснится, что у таких людей нет перспектив. Будущее за делиберативной – и потому универсальной – демократией.

Напрашивается наивный вопрос. А что в этом прекрасном будущем станет с теми, кто, не сумев оценить прелестей нового универсализма, отринет его ради какой-то своей истины?

<sup>10</sup> Философский прагматизм Ричарда Рорти и российский контекст. М.: «Традиция», 1997, с. 70. Цит. по: Куренной В. Уроки ткачества в современную эпоху: gobelen прагматизма и ковровые бомбардировки // Логос: философско-литературный журнал, 1999, № 3 (13), с. 202.