

Етьєн Балібар

МИ, громадяни Європи

Кордони, держава, народ



ΖΕΤΗΣΙΣ



Étienne Balibar

Nous, citoyens d'Europe?
Les frontières, l'État, le peuple

Paris
Éditions La Découverte
2001

Етьєн Балібар

Ми, громадяни Європи?

Кордони, держава, народ

Переклад з французької Андрія Рєпи

Київ

Видавництво «Курс»

2006

ББК 87.3

Б23

Серія наукових перекладів «ZETEΣΙΣ»

Редколегія серії: доктори філософських наук, професори А.М. Єрмоленко, А.М. Лой, Є.М. Причепій, канд. філософ. наук, доцент А.Л. Богачов, канд. філософ. наук В.І. Кебуладзе

Відповідальні редактори серії: А.Л. Богачов, В.І. Кебуладзе

Науковий редактор А.Л. Богачов



**ЦЕ ВИДАННЯ ЗДІЙСНЕНО ЗА ФІНАНСОВОЇ ТА ЕКСПЕРТНОЇ
SPONSORED BY THE INTERNATIONAL RENAISSANCE FOUNDATION
ПІДТРИМКИ МІЖНАРОДНОГО ФОНДУ "ВІДРОДЖЕННЯ" В РАМКАХ
IN THE FRAMES OF JOINT PROGRAM WITH THE CENTER FOR PUBLISHING
СПІЛЬНОЇ ПРОГРАМИ З ЦЕНТРОМ РОЗВИТКУ ВИДАВНИЧОЇ
DEVELOPMENT OF THE OPEN SOCIETY INSTITUTE – BUDAPEST
СПРАВИ ІНСТИТУТУ ВІДКРИТОГО СУСПІЛЬСТВА – БУДАПЕШТ**

Це видання здійснене в рамках програми сприяння видавничій справі «СКОВОРОДА» Посольства Франції в Україні та Міністерства закордонних справ Франції

Балібар Е.

Ми, громадяни Європи? Кордони, держава, народ / Пер. з фр. А. Рєпи. – К.: Видавництво «Курс», 2006. – с. 354

ISBN 966-7197-03-1

Етьєн Балібар – філософ, викладач університету Париж–Х. Автор книжок “Спіноза і політика”, “Кордони демократії”, “Місця та імена істини”, “Філософія Маркса”, “Острах перед масами”, “Право громадянства” тощо.

Ця збірка есеїв є спробою “мислити інакше” фундаментальні проблеми: громадянство й національність, політика прав людини, громадянська дія. Автор докладно розглядає питання кордонів Європи як політичного простору, що уможливлює ідентичність колективів і спільнот; питання держави, в якій зіштовхуються логіка служіння суспільству та контроль за населенням; питання народу, якого вже годі ототожнювати з державницькою нацією. Збірка також порушує питання непевного майбутнього Європейського Союзу.

ISBN 966-7197-03-1

© Éditions La Découverte, Paris, 2001

© «ZETEΣΙΣ», 2006

© А.А. Рєпа, переклад

© Видавництво «Курс», 2006

Адріану Софрі, в'язню Європи

Передмова

Зібрані у цій книжці тексти, написані головним чином протягом останніх п'яти років, продовжують теми, що були вже згадані в Кордонах демократії”, книжці, яка побачила світ у 1992 році¹. Мова йде про історичні й політичні *кордони* (у значенні *borders*), які є місцями випробовування громадянства (*la citoyenneté*) та громадянських дій (*la civilité*), ліній розламу і силових меж, на яких демократія може або бути заблокованою, або отримати нове дихання (*frontiers*). Йдеться про амбівалентність поняття “спільноти” як спільноти *народу*, спільноти *громадян*, *національної* спільноти, що поступово стає *транснаціональною* на різних рівнях, де вона розбудовується, але деколи й розладнується. Йдеться про стосунки між різними типами *прав*: не тільки “послідовні покоління” основоположних прав, які можна пов'язати з рівністю і свободою, але й виникаюче поміж їхніми індивідуальними і колективними особливостями напруження, перевертання в сучасній історії між їхнім універсальним і абстрактним виміром (безнастанне збільшення і

¹ Двоє з них, між іншим, вже містились у попередній збірці. Я вирішив передрукувати їх отут, на початку II та III частини, з огляду на численні посилання, які з'являються у книжці, й тому що вони становлять корисну точку відліку для подальших досліджень – а деколи й точку опертя, аби зміряти зміни у плині часу, таким-от чином підкреслюючи, наскільки наші студії (у всякому разі, мої) залежать від історичної ситуації, й мусять самі це усвідомлювати.

перевинаходження “прав людини”) та їхнім інституційним рівнем (гарантування політичних і соціальних прав). Йдеться про видозміни *насильства* і про виклик, чиї крайні або “банальні” форми (а ми знаємо, що вони не є аж занадто розведеними) постають перед політикою, можливість якої сьогодні вирішується.

Порівняно з попередніми есеями² (навіть коли у них ця перспектива вже так чи так не була відсутньою), я висунув на передній план тему європейського громадянства. Запропоновані мною ідеї й поняття підштовхнули звернути увагу на численні місця, що огортають краї Університету і громадянського суспільства³, у межах яких ми намагались проблематизувати питання, що ставить європейська розбудова, й осмислити її сучасну “кризу”, про яку зусібіч говорять: розділення європейського континенту та його політична експлуатація упродовж десяти років після “революції 1989 року” (Дарендорф); розходження між громадянством як ввіреним статусом і як процесом емансипації; “коло” напрямків просування до інтернаціоналізації, що наголошує чи на економіці, чи на державному розвитку, чи на суспільних потребах. Ці зустрічі відбувались під час драматичних подій (епізоди війни на Балканах, позначені “етнічними чистками” та бомбардуванням НАТО, страйк і голо-

² З-поміж яких я згадаю не тільки перший том “Кордонів демократії”, а й книжку “Раса, нація, клас. Неоднозначні ідентичності”, написану у співавторстві з І. Валерстайном (La Découverte, 2^e édition, Paris, 1997); “Право громадянства. Культура та політика в демократії” (Éd. de l’Aube, Paris, 1998) та заключну частину “Остраху перед масами. Політика та філософія до і після Маркса” (Galilée, Paris, 1997).

³ Серед цих місць, до яких я привертав увагу мірою того, як з’являлися ці нариси, хотілось би зазначити неабияку важливість, яку відіграє для мене міжуніверситетська мережа “Immaginare l’Europa/Imagining Europe” (частина програми Socrates), яку створили в Римі під головуванням Джорджо Бараті (<http://www.imageuro.net>), також діяльність, яку розгорнув та підтримує часопис *Transeuropéennes*, який очолює в Парижі з невтомною наснагою Гілен Глясон Дешом (te.revue@wanadoo.fr).

дування нелегалів у Франції за право на проживання й погроми проти іммігрантів у Андалусії, поява неофашистських лідерів в уряді Австрії). Але вони також пожвавили багатообіцяючу співпрацю між ангажованою традицією, новою громадянською свідомістю та сучасною мистецькою творчістю (наприклад, *Documenta X* в Каселі чи Школа Мистецтв у Сараєво). Усюди я віднаходив співрозмовників, які намагалися уникнути ідеологічних спрощень “суверенізму” та “глобалізму”, хоч ми геть не мислили однаково.

Ці дискусії торкалися найвизначніших завдань нашого майбутнього. Ось чому, не претендуючи на остаточну впевненість, я хотів сформулювати деякі робочі гіпотези, дослідити можливості, що дозволяли б заснувати модальності приналежності радше щодо розвитку громадянства, ніж навпаки, застосовуючи щодо Європи ті категорії, яким вона й дала народження. Справді, “конституція громадянства” (*politeia*) виникає як скупчення суперечностей, які з цієї конструкції утворюють політичну єдність нового типу – ні федеральну, ні національну, ні імперську – те, що трохи нижче я називаю “необхідним неможливим”⁴. Що є “народ” сьогодні? Чим є “народ” у Європі? Обговорюючи альтернативи, можливість яких постає без завчасних вирішень, помічаємо, що Європа є безперервним “будівельним майданчиком” для демократії, а також бачимо, що її не можна ізолювати від світових трансформативних та цивілізаційних ставок, котрі їй треба обов’язково робити, аби змістити вже пануючі співвідношення сил та інтересів. Уся “доктрина Європи”, хай навіть тимчасова й мінлива, змушена пересуватись, завважуючи обопільність своїх перспектив. Вона не змогла б визначити точку зору з приводу орієнтацій світу і глобалізації, не сприймаючи себе з точки зору всього світу, себто дійсної універсальності, визначення котрої, втім, вона не шукає (або більше не шукає).

⁴ Нагадую, що тут йдеться про класичні альтернативи поняттю національного суверенітету: тож загалом я є у пошуках “альтернативи щодо альтернатив”.

Виступаючи проти апологетичних дискурсів із боку урядів, разом з тим не приєднуючись до замовного песимізму, котрий розповсюджують деякі самопроголошені найопозиційніші політичні коментатори (ліберальна утопія, республіканський чи який інший націоналізм), я визнаю, що Європа таки наближається до точки неможливості. Щоправда, наражаючись на парадокс, я тримаюся думки, що якраз ця неможливість (або нестача можливості) посилює її необхідність⁵. Вона постає як перехрестя доріг.

З яких елементів складається поширена думка, ніби, попри перешкоди й конфліктні моменти, європейська будова йшла наміченим шляхом і здолала вирішальні етапи? Головним чином спираються на зростання монетарної, адміністративної та нормативної інтеграції (в дуже вибіркових місцях...), а останнім часом ще й військової інтеграції, також на розповсюдження відповідних наднаціональних інститутів, спричинених Маастрихтським та Амстердамським договорами. Мій діагноз не повторює ідею, нібито наднаціональні чи “постнаціональні” структури як такі є немислимі чи небажані. Однак виходимо з положення, що їхня необхідність, ставши безформною, наштовхується на матеріальні та інтелектуальні перепони, котрі не завжди могли бути подолані, більше того – наявність цих структур постійно заперечували.

Для досягнення “кризи”, в якій ми опинилися, та тих засобів, які залучаються, щоб зробити її непоміченою, є досить показовим дуже слабкий рівень поширення ідей, пропозицій, дебатів поміж європейськими інтелектуалами, які б перебували поза експертними колами та певними філософськими гуртками. Це свідчить про нестачу сфери європейської публічної думки, без якої не буває демокра-

⁵ Подальший виклад відтворює частину мого виступу 21 листопада 1999 р. в осінньому університеті Ліги прав людини, де мені запропонували висловити свої думки з приводу “стану місць зіткнення поміж європейською громадянською свідомістю та європейськими властями”, що також вийшли друком в італійському перекладі в *La rivista del Manifesto*, № 12, грудень 2000.

тії. Звісно, є винятки, тим більш цінні: кілька груп, які займаються порівняльними дослідженнями соціальної держави у Європі, формами соціального захисту та з'ясуванням стосунків між капіталом і працею; ці групи намагаються виправити відхилення між “профспілковими культурами” різних країн та зарадити дисбалансу сил, що виникає поміж роботодавцями і робітничим рухом. Люди зробили певні зусилля, аби скоординувати ініціативи гуманітарної допомоги на рівні НДО в колишніх країнах СРСР чи посприяти з правом притулку на території Шенгенської зони. Деякі багатонаціональні виступи набирають обрисів народної відповіді на з'їзди керівних організацій торгівлі чи світових фінансів або на європейські “саміти”... Та на фоні всього цього досі немає по-справжньому європейських політичних партій (особливо зліва: таки дійсно, ліві перебувають “при владі” в Європі!), є лишень групи тиску, що діють в Брюсселі і Страсбурзі. Немає європейських часописів чи газет, після часткової перерви чи невдачі зусиль П'єра Бурдьє (*Liber*) або Росани Росанді, звернення уваги *Lettre Internationale* до німецьких обширів. Немає європейських театральних гуртів чи театральних заходів, а “обміни” на цьому поприщі з часів заснування Театру Європи силами Жака Ланга і Джорджо Стренера так і не розвинулись.

Розбудова Європи як нової політичної спільноти передбачає винаходження такої демократичної форми, яка долає антитезу “національної суверенності”, що стала здебільшого фіктивною, та “континентального гегемонізму” без народної основи. Вона передбачає, що глобалізацію сприймають не просто як сукупність зовнішніх примусів або “економічний жах”, до якого політика силкується більш-менш вдало адаптуватися чи протистояти, а як відкритий процес, спроможний розвинутись у розмаїті напрямки, в котрих беруть безпосередню участь громадяни. Безумовно, задля цього – як наголошує Габермас – потрібно, щоб з'явилося поняття європейської “конституції”. Тому здається, що правознавці та філософи залишаються з цього приводу на роздоріжжі технічних дискусій стосовно конституційної форми (юридична відповідність нормі, цінність різних “джерел” права, що нерів-

номірно існують в сучасній Європі) та більш спекулятивних дебатів про “суверенну владу”, що здобуває народну легітимність. Вони, здається, неспроможні уявити “розширене” поняття розбудови, на зразок Монтеск’є: політико-соціальний лад, неієрархічну історичну сукупність індивідуальних і колективних прав, форм репрезентації, органи прийняття рішень, де “влада стримує владу”; або ж “прогресуючий” концепт – на кшталт Грамші – матеріальну конституцію, яка водночас є принципом відкритості інституцій до змін, до власного подолання, виводячи із самого соціального конфлікту критерії загального інтересу.

Наразі дебати збурюють різні міфи про суверенітет та національність, однак спричиняють і негативні наслідки формального демократизму та всеохоплюючого бюрократизму. Сьогодні в Європі багато бюрократії, та замало держави у значенні політичної інституції. У дійсності радше маємо істотний розрив між реальними властями (які не те, що не існують, а просто є обмеженими) та ідеологічними претензіями, які підсобляють звужити перспективи демократичної розбудови до абстрактної альтернативи. Усе це відноситься до одного джерела, яке полягає у глибокій недовірі до участі та втручання народу; мені вже випадало говорити про це у термінах “острахи перед масами”, який виправдовують, посилаючись, як завжди, на їхню неграмотність чи на ймовірність насильства, яке може спонукати їхнє втручання... Ніби повзучого чи розперезаного насильства й так вже не досить в умовах політики виключення і ламання публічного обслуговування і соціальних прав, у расизмі та етнічних чистках, у поверненні війни. Та відтоді, як усвідомимо подвійну очевидність, що немає колективної політичної практики без публічних структур, й що немає публічних структур (або держави в Європі) без розвитку політики мас у будь-яких формах – від найпомітніших і організованих до найбільш капілярних і спонтанних (загалом не буває “політики без політики”, цієї мрії кожного бюрократа, який хотів би її підмінити штукуванням “консенсусу” й укладанням “соціальних проблем”), *будь-які* питання, традиційно пов’язані з ідеями спільноти і суверенітету, (й самі ці ідеї) могли би бути якісно перебудовані.

Мова йде про поштовх функціонування різних рівнів організації та участі, що своєю чергою примножують структури обговорення, протистояння, представництва та суверенітету. Але також мова йде про те, щоб сумістити для кожного громадянина розмаїття культурних відносин. Розглянуте під таким кутом питання “європейської ідентичності”, яке постійно застосовують як політичну зброю, виникло б як фальшива проблема чи радше не мало б іншого змісту, окрім розширення громадянства. Вочевидь, для встановлення плюралізму форм участі не можемо механічно відтворювати жодну традиційну модель розбудови держави і громадянства, навіть коли можна роздумувати про деякі спроби з минулого. Треба-таки винайти щось нове, відштовхуючись від існуючих сил, традицій різних європейських країн, й протистояти проблемам, які спричиняють теперішню кризу. Подібну форму буде зреалізовано, лишень коли вона відповідатиме – щодо “конституцій” національних держав – *історичній прогресії* демократичного громадянства, а не викривленню предмета і спотворенню уваги. Ось чому нереалістично уявляти політичну європейську побудову за “вертикальною” схемою, яка бере сьогодні верх, хоч вона й доповнена та завірена якнайширшими консультаційними процедурами. Розбудова можлива лише через поступове виникнення *демосу*, котрий здобуває засоби самовираження у континентальному масштабі, а при потребі вдається заради цього до примусу. Демократична революція чи реформа у Європі ще має відбутися.

Парадоксально, але чому маємо таке враження, нібито цей процес утворення публічної сфери у відповідності з цілями глобалізованої політики регресував протягом останнього десятиліття? Не тому, що неподолані “національні ідентичності” виставили тут абсолютну перепону, позаяк це протиріччя є частиною проблеми й не треба думати, що вона раз і назавжди застигла. А саме через політичні причини, що усе відсилають до нездатності чи відмови спрямувати транснаціональну розбудову у бік розвитку громадянства. Треба надати цій альтернативі конкретнішого вигляду, аналі-

зуючи її головні засновки: блокування соціального громадянства, розподіл континенту на зони нерівного доступу до самовизначення народів, розвій *європейського апартеїду*, пов'язаного з характером розгляду питань імміграції та права на помешкання. Слід надати для цього найзагальніші теоретичні інструменти, при потребі починаючи їх “бриколажувати”. Відштовхуючись від різних кутів зору, я намагався це робити в запропонованих есеях.

Мій відносний песимізм, з котрим я брався до роботи, може бути добре зрозумілим: він лунає у фразі Ромена Ролана, яку підхопив і поширив Грамші – “песимізм розуму, оптимізм волі”. Це зовсім не благочестиві промови з приводу “громадянської свідомості”, “постнаціональності” чи “європейського проекту”, які можуть пожвавити демократичний процес, радше це – ініціативи самотійного мислення та дії. Не думаймо, що Європу буде створено зверху, та й не полишаймо ініціативи рухів і мов ізнизу у руки “популізмам”, що вишукують, зрештою, ефективну формулу “ні праві, ні ліві”, щоб нічого не сказати про поєднання “червоні-коричневі”, котрим дає місце падіння державного комунізму. Відкриймо цілу низку *будівельних майданчиків громадянства* для мислення, винаходження та боротьби. Сенс інтернаціоналізму сьогодні має їм надати максимум ясності та напруги так, щоб можна було наново відкрити можливості історії та політики.

Перш ніж перейти до предмета, нехай мені буде дозволено подякувати деяким друзям, які під час зустрічей з ними підштовхнули до написання зібраних тут текстів і чиї особисті роздуми постійно насичували й стимулювали мої власні спроби: Джоржіо Барата в Урбіно і Римі (*Immaginare l'Europa*), Маріапаола Фіміані (*Università degli Studi di Salerno*), Ян Камберс (*Istituto Universitario Orientale*), також *Istituto per gli Studi Filosofici*, директором якого є Джерардо Марота в Неаполі, Улі Білефельд та Нора Ратзель у Гамбурзі, Гайде Герстенбергер у Бремені, Катрин Каліо-Телен і Фридер Вольф у Берліні, Марі-Клер Кало-Чоп у

Женеві (*Комісія постійної групи з гуманітарної діяльності*), Ізольда Шарим, Роберт Мізик та Себастьян Райнфельд у Відні, Жаклін Коста-Лаку, Монік Шеміє-Жандро та Емануель Тере у Парижі (яким я вдячний, що дозволили перенести сюди розділ з нашої спільної книжечки⁶), Катрин Давид у Каселі (*Documenta X*), Набіль Ель Агар та Ізабель Кюстош у Лілі (*Cellule Culture de l'USTL*), Гілен Глясон Дешом і Рада Івекович у Парижі (часопис "Trans-européennes"), Уго Влайсавльович (*Майстерня філософії, соціальної науки і психоаналізу*) в Сараєво, Бруно Карзанті та Гі Вальтер у Ліоні (*Villa Gillet*), Анрі Леклерк, Катрин Де Венден та Олів'є Лекур-Гранмезон у Парижі (*Ліга прав людини*), Дені Генун, Філіп Лаку-Лабарт і Жан-Люк Нансі у Страсбурзі (*Геофілософія Європи*), Антоніо Педро Піта в Коїмбра (*Спілка викладачів філософії Португалії*), Аристотель та Ельза Стиліану, Герасимос Вокос у Фесалоніках, Мішель Каїль та Еманюель Валон у Парижі (редакція "Тан Модерн"), Андре Реа з *Вільного університету Брюсселя*, Бернар Ожильві з університету Париж X-Нантер, Філ Коуен з Університету Східного Лондона (*Centre for New Ethnicities Research*), Аріела Азулей та Аді Офір у Тель-Авіві.

⁶ *Sans-Papiers: l'archaïsme fatal*, La Découverte, Paris, 1999.

Вступ

На кордонах Європи*

Я говорю про “кордони Європи” у Греції, в одній з “периферійних” країн Європи в її традиційній конфігурації, що відображає могутні міфи й тривалий хід історичних подій. Фесалоніки є містом на межі цієї прикордонної країни, одним з тих місць, де час від часу розігрується діалектика протистояння з іноземним, перетвореним в успадкованого ворога, й комунікації між цивілізаціями, без якої не було б поступу людства. Тож, здається, що я опинився зануреним в осереддя мого предмета з усіма складнощами, які він із собою несе.

Термін “кордон” є досить багатозначним. Це буде однією з моїх гіпотез: він глибинно змінює сенс. Кордони нових політико-економічних цілостей, всередині яких намагаються зберегти функції державного суверенітету, аж ніяк більше не розташовані на межах територій: вони так чи інак розпорошені повсюдно, там, де здійснюють, де контролюють рух інформацій, осіб та речей, наприклад, у космополітичних містах. Але однією з моїх тез є також твердження про те, що так звані периферійні зони, де зіштовхуються світські та

* Лекція, виголошена 4 жовтня 1999 р., на запрошення Французького інституту Фесалонік і Кафедри філософії Фесалонійського університету Аристотеля, Великий Амфітеатр філологічного факультету. Текст опублікований в часопису *Transeuropéennes*, № 17, 1999-2000.

релігійні культури, де поглиблюються та напружуються відмінності економічного процвітання, утворюють осереддя творення народу (*dèmos*), без якого не було би громадянства (*politeia*) у тому значенні, якого він набуває в демократичній традиції з часів Античності.

У цьому сенсі прикордонні зони, країни та міста не є маргінальними щодо утвердження публічного простору, а навпаки, вони – у самому центрі. Коли правда, що Європа передусім є для нас ім'ям *нерозв'язаної політичної проблеми*, Греція в ній є одним із таких центрів. Не з причин міфічних витоків нашої цивілізації, символізованих афінським Акрополем, а з причини теперішніх проблем, які зосередились тут.

Чи радше поняття центру ставить нас перед вибором. Воно має державницьку вагу концентрації сили, локалізації владних видимих чи реальних інстанцій. Так, центр Європи розмістився б у Брюсселі або у Страсбурзі, або в лондонському *City* й франкфуртському Банку, або радше у Берліні, столиці найсильнішої з держав, що домінують в європейській розбудові, а вже по-друге – у Парижі чи в Лондоні тощо. Але це поняття має й іншу, більш сутнісну й складнішу для розуміння вагу, що позначає місця утвердження народу через громадянське усвідомлення та колективне розв'язання суперечностей, які його проймають. Та чи існує “європейський народ”, навіть перебуваючи у стані виникнення? Нічого немає менш певного. Й коли не було б європейського народу, народу нового типу, визначення якого ще треба буде дати, не було б і публічної сфери або європейської держави, позбавленої технократичних видимостей. Про що я наголошував кілька років тому, наслідуючи відомий вислів Гегеля: *Es gibt keinen Staat in Europa*. Але питання має залишатись відкритим і бути “центральним” у пограничних пунктах.

Є ще більша трудність. Ми зустрічаємось після війни в Косові, на Балканах чи в Югославії, коли протекторат, встановлений західними силами в Пристині, з проблемами улаштовується заради сумнівних результатів, тоді як у Белграді проходять непевні маневри за чи проти майбутнього теперішнього режиму. Не впевнений, що в

усіх нас є однакове судження з приводу подій, з яких ще довго нам не виплутатись. Навіть ймовірно, що з цього питання маємо глибокі розходження. Той факт, що ми не вживаємо однакові слова, щоб охарактеризувати війну, що тільки-но мала місце, – це явна ознака. Можливо, правдоподібно, що серед нас дехто з різних причин засуджував інтервенцію НАТО, дехто з різних причин підтримував, ще дехто – також з різних причин – не міг уявити, яку зайняти позицію під вивіскою певного “табору”. Можливо, ймовірно, що дехто вбачав у ній яскравий доказ підкорення Європи зовнішній, гегемонічній силі Сполучених Штатів Америки, тоді як інші бачили в ній вираз продажно-інструменталізації американського могуття з боку європейських держав на догоду континентальним інтересам. І так далі.

Я не замірююсь розв'язати ці дилеми. Але хочу висловити переконання, що ці події утворюють нещадний індикатор глибинних суперечностей, які позначаються на європейській розбудові. Зовсім не випадково вони даються взнаки саме тоді, коли вважається, що ця розбудова переступає вирішальний поріг – через встановлення монетарної єдності, а отже, спільне обрамлення економічних і соціальних політик, через утворення формальних елементів “європейського громадянства”, в якому досить швидко помічаємо воєнізовану та поліцейську “надбавку”.

Що тут насправді вирішується, так це визначення модальностей *включення і виключення* у європейський простір, у “публічний простір” адміністрування, силових відносин, але також комунікації й кооперації між народами. Як наслідок, вирішується – у чіткому значенні цього слова – *можливість чи неможливість європейської конструкції*. Ймовірно, у встановленні спільного протекторату в Косові й непрямо в інших регіонах Балкан, як і в політиці блокади Сербії Слободана Мілошевича, взяли гору елементи *неможливості* – й на тривалий час. Навіть коли думають, як-от у моєму випадку, що інтервенції так чи так не могли більше уникнути, щоб загальмувати актуальний процес “етнічної чистки”. Й навіть коли, як у моєму випадку, з осторогою ставляться до добродішних переконань щодо

права народів самим вирішувати історичну долю політичних інституцій. І це – з принципової причини: неприйнятна й безпорадна ситуація, в якій ми опинилися напередодні війни по всьому обширі колишньої Югославії, була головним чином наслідком безсилості й відмови “спільної Європи” запропонувати політичні рішення об’єднання, відкриття перспектив розвитку для народів Балкан (і загальніше – для Сходу) й узяття *повсюдно* відповідальності, що стосується ефективної боротьби проти наруги над правами людини й громадянина. Отож фундаментальна відповідальність за той катастрофічний розвиток подій, що надалі мав місце, й за наслідки, які тепер можуть виникнути, лежить на плечах Європи, а точніше – на основних європейських силах.

Та з другого боку, коли справді війна на Балканах виказує безвихідь та *неможливість* європейської розбудови, потрібно набратися сміливості (або божевілля) й запитати – у ситуації сьогодення – *за яких умов вона могла би бути можливою*, де ті потенційності іншого майбутнього і яким чином їх розблокувати, визначаючи відповідальності минулого, але й уникаючи безглуздої спроби його повернути. Я хотів би звернути увагу та опрацювати зусилля саме такого роду, яке одне дає сенс проектові дієвого європейського громадянства, звільненого від усілякої містики ідентичності, від будь-якої ілюзії стосовно необхідної ходи історії й *a fortiori* від будь-якого вірування в непогрішимість урядів. Нам потрібно обговорити питання європейського народу і держави в Європі, зосереджуючись навколо центральної проблеми кордону, позаяк вона кристалізує ставки політико-економічної сили, а також символічні ставки, що розгортаються в колективному уявному: з одного боку, силові стосунки та матеріальні інтереси, з другого – репрезентації ідентичності.

Їхню вражаючу ознаку я вбачаю в тому факті, що під час нової балканської війни, яка оце прогриміла, *ім’я Європи* функціонувало на два суперечливі лади, жорстко виявивши усю неоднозначність понять *внутрішнього* та *зовнішнього*. З одного боку, Югославію, але також, на різних рівнях, усю балканську територію (включ-

но з Албанією, Македонією, Болгарією...) розглядали як *зовнішній простір*, у котрий в ім'я "принципу втручання" (його я тут не обговорюю, та він ясно наголошує на взаємній чужоземності) цілість під назвою *Європа* мусила втрутитись, аби перешкодити злочину проти людяності, при потребі разом із допомогою американських військових союзників. У цьому сенсі Балкани були поза Європою. З другого боку, підхоплюючи слова, наприклад, письменника албанської національності Ізмаїла Кадаре¹, пояснювали, що це втручання здійснюють на землі Європи, всередині її історичних меж, щоб захистити принципи європейської цивілізації. Таким чином, цього разу Балкани *з повним правом* були вписані у *кордони Європи*. Висували ідею, буцім Європа не може змиритися *на власній землі* з нищівними процесами депортації населення, не лише з моральних причин, а й особливо через необхідність збереження свого політичного майбутнього.

Тож ця тематика, яку я не вважаю чистою пропагандою, не супроводжувалась жодними зусиллями передбачити чи прискорити інтеграцію балканських регіонів, визначених як такі, що належать до європейського публічного простору. Про це красномовно свідчить провал мертвонародженого проекту "балканської конференції". Немає економічного плану відновлення і розвитку, який би стосувався зачепленої війною країни та європейської спільноти як такої. Й геть не залучене поняття "європейського громадянства", скажімо, надаючи косівським біженцям, чиї посвідчення особи та інші документи були знищені сербською армією та міліцією, "європейське посвідчення особи", як це чудово запропонував французький письменник Жан Шено². Немає нового визначення етапів та критеріїв вступу до "союзу".

Так, з одного боку, Балкани складають частину Європи, з другого – не складають. Вочевидь, ми не готові вийти з цієї суперечності, яка має схожі варіації у східній частині континенту, починаючи від Туреччини, Росії та кавказьких регіонів, котрі звідусіль вияв-

¹ «Il faut européaniser les Balkans», *Le Monde* від 17 квітня 1999 року.

² «Quelle paix au Kosovo?», *Le Monde* за 3 червня 1999 року.

ляють дедалі драматичнішу вагу. Так дістаємося до глибоко парадоксальних ситуацій. Найперше, той факт, що колонізацію Косова (якщо є бажання визначити теперішній режим, як це зробив Режі Дебре, з яким я, між іншим, повністю не погоджуюсь, коли він порівнює її з війною в Алжирі) представляють як “внутрішню колонізацію” Європи Європою (зі своєрідною допомогою американського іноземного легіону). Та я думаю й про інші ситуації: от Греція знову змогла поставити питання, чи є вона внутрішньою чи зовнішньою у сфері європейського суверенітету, адже її територія слугувала місцем входження окупаційних наземних сил, до яких вона не бажала приєднуватися. Можу навіть уявити, що коли згадують про участь турків в операції, деякі грецькі “патріоти” запитують, котрий з двох “успадкованих ворогів” є найбільш внутрішній у політичній Європі, що стає Європою воєнізованою.

Усе це доводить, що поняття внутрішнього і зовнішнього, які є базовими для репрезентації кордонів, насправді віддані неабияким струсам. Це означає, що репрезентації кордону, території й суверенітету, а також *сама можливість репрезентації* кордону і території є предметом непоправного історичного “зламу”. Втім, ці репрезентації є конститутивними для певної концепції політичного простору як простору суверенітету, так само для встановлення закону і розподілення землі, починаючи з ранньої європейської модерної епохи й згодом розповсюджуючись по всьому світові: те, що Карл Шміт у своїй великій книжці 1950 року “Der Nomos der Erde” назвав *Jus Publicum Europaeum*.

Проте, як ми також знаємо, ця репрезентація, якою б вона не була засадничою для державного установа, є тим не менш неадекватною для усвідомлення складності реалій, прихованої топології взаємних стосунків – то мирних, то насильницьких – між конститутивними для європейської історії ідентичностями. Ніж займатися накладанням блоків один на другий, свого часу я звернув увагу, що маємо справу – особливо в *Mitteleuropa*, та ще ширше в усій Європі – з суперечливими між собою “потрійними пунктами”

або рухливими “покриттями” цивілізацій. В усіх цих пунктах Європа є множинною, вона завше є осереддям напружень між численними релігійними, культурними, лінгвістичними, політичними приналежностями, численними прочитаннями історії, численними модальностями стосунків з рештою світу: хай то буде американізм чи орієнталізм, власницький індивідуалізм юридичних “нордичних” систем чи “трайбалізм” родинних середземноморських традицій. Ось чому я зробив висновок, що насправді югославська ситуація не є нетиповою, а радше складає локальну проекцію схем зустрічей і конфліктів, характерних для всієї Європи; я не вагався назвати це *європейськими расовими стосунками*³, звісно, маючи на увазі, що поняття раси не несе тут іншого змісту, ніж історичне нагромадження релігійних, лінгвістичних, генеалогічних, ідентитарних відносин.

Це змушує мене й сьогодні стверджувати, що доля усієї європейської ідентичності розігрується в Югославії й ширше – на Балканах (хоч це не *єдине* місце її випробування). Або ж *Європа визнає* в балканській ситуації не якусь там монструозність, перенесену до неї в обійстя, патологічний “пережиток” недорозвиненості чи комунізму, а образ і наслідок власної історії, й відповідно починає братися за вирішення, а отже, ставити себе ж під питання, змінювати себе. Тоді безумовно вона почне знову ставати *можливою*. Або ж вона відмовляє собі у цій прямій зустрічі з собою, продовжує сприймати проблему як зовнішню перепону, яку можна подолати із зовнішніми засобами також, враховуючи й колонізацію. Себто вона наперед нав'язує своєму громадянству внутрішній неперехідний кордон для *власного* населення; безнастанно накидаючи йому ситуацію *метеків*, вона відтворює власну неможливість.

Я хотів би розширити питання європейського громадянства як “громадянства кордонів” чи країв, стискання неможливості та

³ Les frontières de l'Europe, in La Crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx, Galilée, Paris, 1997.

потенційностей, котрі нам треба спробувати запуснути в дію. Без боязні узятися до справи здалеку, з точки зору багатовікової історії.

Пригадаймо, як історично з'єднались питання суверенітету з питанням політичних, культурних і “духовних” кордонів, починаючи з класичної епохи аж до кризи імперіалізмів у середині ХХ ст., спадщину яких ми отримали після скасування “блоків”. Знаємо, що одне із джерел *політичної*, можливо, найвирішальнішої ваги імені Європи криється в утвердженні системи “європейської рівноваги” поміж державами-націями протягом XVII–XVIII ст., коли більшість була організована в режим монархічного суверенітету⁴. Точніше кажучи, не тоді, як пишуть деколи в підручниках з історії, коли укладався Вестфальський договір (1648 р.), щоб покінчити з тридцятилітньою війною, яка спустошувала континент у протистоянні між протестантськими і католицькими силами на фоні “турецької загрози”. Радше дещо згодом, коли зіштовхуються дві концепції цього європейського ладу: гегемонічна концепція, представлена французькою монархією, і республіканська концепція у значенні режиму формальної рівності між державами, яка йде в ногу з визнанням певних громадянських прав у внутрішньому ладі, втілюючись в коаліції між англійцями й голландцями⁵.

Ось тоді в пропагандистських писаннях, які фінансував Гійом Оранжський, термін *Європа* в дипломатичній мові стає на місце “християнського світу” (*chrétienté*), щоб позначити сукупність відношень сил і торгівлі між націями чи суверенними державами, чию рівновагу здобували затвердженням кордонів під час переговорів. Також відомо, що це поняття не припиняло коливатися: або убік демократичного і космополітичного ідеалу (як у теорії Канта), або до нагляду наймогутнішими державами за народними рухами та

⁴ Див. F. Chabod, *Idea di Europa e politica dell'equilibrio*, a cura di Luisa Azzolini, Società Editrice Il Mulino, Bologna, 1995.

⁵ H. D. Schmidt, «The Establishment of “Europe” as a Political Expression», *The Historical Journal*, IX, 2 (1966), p. 172-178.

культурними меншинами (що й здобуде перемогу на Віденському конгресі після поразки Наполеона). Та я скоріше хочу привернути увагу до двох рухів розвитку, які все дужче й глибше збурюватимуть цю систему, чим ближче наближаємось до теперішніх часів.

Перший з них походить з того, що європейська рівновага і відповідний до неї національний народний суверенітет є щільно пов'язаними з гегемонічною позицією Європи у світі між XVII ст. та серединою XX ст., власне, в імперіалістичному розподілі світу європейськими колонізаторськими силами, звичайно, разом з “малими націями”, як Нідерланди чи Бельгія, а також такими периферійними націями, як Росія, згодом СРСР. Це той пункт, на якому наголошували (кожен своїми словами) теоретики марксистського чи немарксистського спрямування, як-от Карл Шміт, котрий тут убачав зародження кризи “європейського публічного права”, й до нього – Ленін і Роза Люксембург, відтак Ганна Арендт і вже ближче до нас історики Фернан Бродель та Імануель Валерстайн.

Окреслення “політичних” кордонів у європейському просторі, який вважав і намагався ствердити себе як *центр світу*, на початку передусім і головним чином було способом *розділити Землю*, себто водночас з неї організувати експлуатацію та експортувати “форму кордону” на периферію, щоб спробувати переробити цілий Всесвіт у розширення Європи, пізніше – в “іншу Європу”, засновану на тій же політичній моделі. Цей рух тривав аж до деколонізації, отож до вибудови теперішнього міжнародного порядку. Та можна твердити, що певним чином він ніколи цілком не завершувався, тобто маємо на увазі, що в більшій частині світу утворення одночасно незалежних, суверенних, унітарних чи гомогенних держав-націй *зазнало поразки* або опинилось *поставлене під сумнів*, й не лише поза Європою, а й у деяких частинах самої Європи.

Без сумніву, це сталося через досить глибокі причини, про які нам слід поміркувати. Ймовірно, форма “абсолютного” державного національного суверенітету не піддається *універсалізації*, й що, у певному сенсі, “світ націй”, навіть “об’єднаних націй” – це проти-

річчя в термінах. Найперше, треба усвідомити, що цей зв'язок між побудовою європейських націй, їхня стабільна чи хитка "рівновага", їхні внутрішні чи зовнішні конфлікти й світова історія імперіалізму призвела не тільки до тривання конфліктів на кордонах, а й до демографічної і культурної структури, типової для європейських народів сьогодення, котрі всі є спільнотами *постколоніальними* або, коли завгодно, проекціями світового розмаїття в осередді європейського простору: через імміграцію, але також через інші причини, такі-от як репатріація переселених народів.

Другий рух, про який я хочу сказати, якраз стосується розвитку поняття народу; він утворюється у протилежному до попереднього сенсі, звідки постає сильне напруження, яке принагідно може стати дуже жорстким. Мова йде про спосіб, яким історичне включення населення і народів у систему держав-націй та їхнє безупинне суперництво спричиняє *зсередини* репрезентацію цих народів, усвідомлення, яке вони мають про свою "ідентичність".

У роботі, яку я опублікував у 1988 році спільно з Імануелем Валерстайном "Раса, нація, клас. Неоднозначні ідентичності"⁶, я використав вислів "конструкція *фіктивної етнічності*", щоб позначити цю тенденційну націоналізацію суспільств і народів, а отже, й культур, мов, генеалогій. Цей процес є місцем сутичок, але також й обопільного залучення *двох* понять народу: те, що грецька мова, а за нею й уся традиція політичної філософії позначає як *етнос* і *демос*, "народ" як уявна спільнота приналежності й наступності й "народ" як колективний суб'єкт репрезентації, рішення і прав. Вкрай важливо зрозуміти могутність цієї двохсторонньої конструкції, так би мовити, її історичну необхідність, виявити з її допомогою випадковість, відносність за певних обставин⁷.

⁶ É. Balibar, I. Wallerstein, Race, Nation, Classe. Les identités ambiguës, op. cit.

⁷ Ця складність не є чисто спекулятивним питанням. Вона не перестає взаємодіяти з конкретними проблемами. Мали з цього приводу приклад, коли Французька конституційна рада відкинула "символічну" формулу, яку

Нарешті вона завершується в суб'єктивній інтеріоризації ідеї кордону, таким чином, що індивіди уявляють своє місце у світі, скажемо услід за Ганною Арендт, своє право *бути у світі*, креслячи в уяві герметичні кордони між групами, до яких вони належать, чи суб'єктивно привласнюючи кордони, які їм приписують зверху мирним чи насильницьким чином. Тобто розвиваючи культурний чи духовний націоналізм (те, що часом називають “патріотизм”, “громадянська релігія”).

Але ця конструкція також тісно пов'язує демократичну *універсальність* прав громадянина (разом з правом на освіту, правом на політичне і профспілкове вираження, правом на безпеку і принаймні відносну соціальну захищеність) з особливою *національною приналежністю*. Ось чому демократичне утвердження народу в формі нації невідворотно спричинило до появи систем *виключення*: розкол між “більшістю” і “меншістю” й ще глибше розділення між населенням, де людей вважають автохтонами, і населенням, де людей вважають іноземцями, чужорідними, котрі є тавровані расово чи культурно.

Цілком очевидно, що історія колонізації та деколонізації підсилила ці відмінності, у час глобалізації вони стали зародком жорстоких напружень. Вже драматичні всередині кожної національності, їх відтворювали й помножували на рівні постнаціональної чи наднаціональної спільноти, якою хоче бути Європейський Союз. Ось чому в ході нескінченної дискусії з приводу становища іммігрантів та “людей без паперів” у Франції та Європі, я був вимушений воскресити примару *апартеїду*, яка ось-ось витворюється водночас із самим європейським громадянством. Цей заледве прихований *апартеїд* стосується і населення “Півдня”, і населення “Півночі”.

Тож чи має Європа як прийдешня політична, економічна,

запропонував Уряд для розв'язання корсиканського питання: “корсиканський народ є складовою частиною французького народу” з огляду на її очевидну несумісність з ідеєю про “єдину й неподільну” націю, вписану у шерех республіканських конституцій (рішення від 9 травня 1991 р.).

культурна, можлива чи неможлива цілість потребу в фіктивній етнічності? Чи саме через цей тип конструкції вона може надати сенсу та реальності власному громадянству, себто новій системі прав, яку вона має дістати для індивідів та соціальних груп, котрі вона включає? Так, безперечно, у тому розумінні, що їй потрібно утворити репрезентацію своєї “ідентичності”, здатної вписати себе водночас в об’єктивність інституцій та в уявне індивідів. Ні, однак, тому що – принаймні це моє переконання – *закритість*, характерна для національної ідентичності чи фіктивної етнічності, генезу якої я щойно нагадав, є засадничо несумісною і з суспільними, економічними, технологічними, комунікаційними реаліями глобалізації, і з ідеєю “права європейського громадянства”, зрозумілого як “право громадянства у Європі”, тобто розширення демократії за допомогою європейської конструкції.

Мені здається, осереддя апорії міститься саме тут, у необхідності, в якій ми опинились, у неможливості, проти якої ми боремось, спільно винайти *нову* фігуру народу, тобто співвідношення між приналежністю до історичних спільнот (*ethnos*) і безперестанне творення громадянства (*dèmos*) колективною дією, завоювання основоположних прав на існування, працю, висловлення, водночас із громадянською рівністю, однаковою гідністю мов, класів і статей. Цього не досягнемо, коли не подолаємо дві головні перешкоди, проти яких сьогодні виступає усяка можливість дати конкретне розуміння ідеї європейського народу й, таким чином, привнести зміст проєктові європейської демократичної держави: небуття будь-якої соціальної політики, будь-якого європейського соціального руху, а також авторитарне закріплення кордону виключення заради того, щоб належати до Європи, не стоять разом на одному рівні й не вирішуються за рахунок одне одного.

Настійливість імен є умовою будь-якої “ідентичності”. Борються за певні імена проти інших, за привласнення імен (Європа, Югославія, Косово, Македонія... але також Франція, Велика Британія,

Німеччина). Усі ці битви залишають сліди у формі ностальгій та кордонів, утопій та перехідних програм. Так, ім'я Європи – прийшовши з давньої античності, позначаючи попервах невеличкий регіон в Азії чи Троади – пов'язувалося з космополітичними проектами, зі спробами імперської гегемонії чи з опором, який вона викликала, з програмами розподілу світу й експансії “цивілізації”, з колоніальними силами, які вважали себе її виразниками, із суперництвом “блоків”, які сперечались за легітимне її привласнення, з утворенням “зони процвітання” на півночі Середземномор'я, “великої могутності ХХІ століття”...

Трудність для демократичної політики – не обносити себе репрезентацією, яка була історично пов'язана з проектами визволення та боротьбою за громадянство, що згодом стала перешкодою для їхньої активізації, для їхнього постійного винайдення. Будь-яка ідентифікація підлягає подвійному примусу з боку економічних структур світової економіки та ідеології (відчуттю приналежності культурним і політичним цілостям). Теперішні цілі не полягають у боротьбі за чи проти європейської ідентичності в собі. Після кінця “реального комунізму” і розділення блоків вони радше обертаються навколо винайдення громадянства, яке дозволяє водночас демократизувати кордони Європи, подолати її внутрішні розподіли, повністю переосмислити роль європейських націй у світі. Мова не йде про те, щоб щонайперше визначити, чи Європейський Союз також стане воєнною силою, покликаною забезпечувати “регіональний порядок” або “проектувати” себе назовні в гуманітарних або неоконіальних втручаннях, а радше треба встановити: чи проект демократизації і економічної побудови, спільний для сходу і заходу, для півдня і півночі євросередземноморського простору буде розроблено і здобуде підтримку народів. Що передусім залежить від них самих. Неможлива Європа: можлива Європа.

I

*Криза
національної спільноти*

Тут я об'єднав нариси, написані між 1995 та 2000 роками, в яких питання політичної ідентичності вивчається водночас на теоретичному і конкретному рівні – як поступальна форма тривалого відрізка часу, про яку можна думати, що наразі вона підійшла до поворотної межі. Але якої? Ніщо не є наперед визначеним, окрім деяких первинних обставин.

У “*Homo nationalis*” я накреслюю щось на кшталт антропології “форми-нації”, тобто історичної структури, відштовхуючись від якої, ми можемо зрозуміти нерівномірний розвиток відтворення чи кризи – навіть (досить гіпотетично) “кінець” – національностей. Я показую, що націоналізм, як органічна ідеологія форми-нації, намагається інтегрувати “первинні” ідентичності в ієрархічну схему універсалізації та нормалізації відмінностей, еквівалент яких встановлено різними модальностями структурного насильства. “Ідентичність/Нормальність” продовжує ці роздуми, зокрема наголошуючи на нормалізуючій функції кордонів настільки, наскільки вони *відділяють* виключення іноземця від інших фігур інакшості та від антропологічної відмінності. Але я також показую, що теперішнє становище іммігранта народжує глибокий сумнів з приводу цієї нормальності.

“Право громадянства чи апартеїд”: у цьому тексті, що був спочатку написаний для підбиття (попередніх) підсумків стосовно політичних конфліктів, що виникли у Франції навколо питання “урегулювання становища нелегалів”, я показую, що посталі складнощі, (й звідси – також підбурювання інституційного расизму)

можна витлумачити як одночасне поєднання двох процесів: повторення колоніальних схем дискримінації та внесок у виникнення нового європейського *апартеїду*, який утворює темний бік проекту теперішнього “європейського громадянства”. Зв’язок між відродженням активного громадянства у транснаціональному масштабі та здобуття іноземцями права громадянства (чи громадянства мешкання), без дискримінації у питаннях походження, тут видається неминучим.

Нарешті у “Громадянстві без спільноти?”, спираючись на нещодавні дослідження Домінік Шнапер, я підхоплюю вивчення поняття “спільноти громадян” та властиві йому апорії. Показую, що лишень радикальне прийняття негативності, себто концепції політики, що перетворює боротьбу проти структурних виключень на засадничий момент громадянства, може привнести емансипаційну вагу поняттю приналежності до спільноти, тоді як лишень одна держава-нація спроможна насадити інститут “поліції” (Ж. Рансьєр).

Так, об’єднані разом, ці чотири перші нариси виявляють напруження антропологічних процесів, у яких закорінюється національний комунітаризм, амбівалентність його історичних стосунків з універсальністю, неминучий характер його кризи, відколи бачимо, що рветься вузол “пристосування” між населенням, державою і територією, зрештою, насильство наслідків, що впливають на особисті та колективні ідентичності. Звідси – трудність, коли до них беремося, застосовуючи прості опозиції, або витісняючи громадянство в обмежене зрівнювання її з національністю, або проектуючи її у формальну наднаціональність.

*Homo nationalis.***Антропологічний начерк форми-нації***

Я думав про дві назви для цього викладу: “Неоднозначність універсального” або “Антропологія форми-нації”. Доказ занадто великих амбіцій, адже у першому випадку я проголосив би захист герменевтичної тези з усіма наслідками, у другому – повну пояснювальну модель. А так я задовольнюся спробою трохи навести лад у сукупності питань, що викликають теоретичні дискурси, запропоновані нам (або ми часом самі заміряємося їх продукувати) з приводу нації. Разом із тим, я порівняю герменевтичну тему неоднозначностей універсального та проект антропологічного вивчення питань, котрі ставить історія, соціальні функції та розвиток форми-нації. Врешті-решт вам слід вирішувати, чи ці зауваги можуть об’єднатися в єдину проблематику.

Конкретніше я хотів би узятися за критичне вивчення стосунків між нацією, “формою-нацією” (чи національно-соціаль-

* Доповідь, виголошена 28 вересня 1995 р. на колоквіумі *Gesichter des Nationalismus*, Zentrum zur Erforschung der Frühen Neuzeit der Johann Wolfgang Goethe-Universität, а також Hamburger Institut für Sozialforschung, Frankfurt am main, 27-29 вер. 1995 р. (адаптовано автором).

ною формацією) та “націоналізмом” навколо трьох великих питань: питання історичності націй і націоналізму, питання національних ідентичностей, питання структурного насильства. Ці три аспекти однієї проблеми не змішуються, хоча й постійно перетинаються. Я їх наближую, позаяк переконаний, що критична ситуація розвивається сьогодні повсюдно; вона впливає водночас на стабільність інститутів держави-нації та гегемонію форми-нації на ґрунті великих соціальних структур, починаючи від освіти до економічної політики. Вона змушує нас переладнати наші поняття національності і націоналізму, наше уявлення про колективні ідентичності та відповідні суб’єктивні процеси, нарешті, можливості насильства, яке вони у собі приховують (зокрема війну, та не тільки), й примуси, які накладають на політичне життя. Ще більш особливим чином самою непевністю вона примушує нас запитати, в якій мірі категорії історичності, ідентичності, насильства, політичної дії залежать від національної точки зору. Або, іншими словами, вона примушує кожного з нас запитати, аж до якої точки він є не тільки “соціальною істотою” (*суспільною твариною*) або “економічним суб’єктом” (*homo oeconomicus*), а “істотою національною” (*homo nationalis*). Певно, ми не тільки є нею, але ми не уникнемо волі до цієї детермінації, яка проймає наші категорії мислення і дії, щоб пристосувати протилежну точку зору, наприклад, концепцію “інтернаціоналістського” чи “космополітичного” світу (терміни, які, втім, виказують вплив національної характеристики). Треба розпочати зсередини обговорення меж та партикуляризмів, що є властивими для наших загальнозначущих уявлень про історію, ідентичність, насильство чи політику (до того ж вони досі протиставлені щодо нації навіть і в наших спробах визначити альтернативи).

У викладі, який нам запропонувала Алейда Асман¹, вона

¹ Професорка в університеті Констанца, авторка *Arbeit am nationalen Gedächtnis. Eine kurze Geschichte der deutschen Bildungsidee*, Campus Verlag, Frankfurt/New York, 1993, 1993 (пер. французькою: *Construction de la mémoire*.

хотіла помістити на однаковій відстані відмову від ідеї національної спільноти та її трансформацію в абсолют: вона блискуче виступила на підтримку, за її словами, *рефлексивного* поняття нації та націоналізму. Своєю чергою я хотів би застосувати рефлексивну, себто критичну, точку зору не тільки щодо *цінності* національної спільноти, але й щодо її *означення*. Віднині ми перебуваємо у такій ситуації, коли питання про значення термінів “нація”, “національне”, “націоналізм” та ідея вписування стосунків між індивідом і суспільством у національну модель є досить затемненими.

Критичний відступ є тим більш необхідний з огляду на те, що тут, у Європі (але правда, що безсумнівно у набагато загальнішому сенсі), питання, чи деякі нації (навіть форма-нація як така) проходять фазу рефундації, відновлення, або ж невідворотно увійшли у стадію відмирання, переходу до “постнаціонального” суспільства, набирає все більшої настійливості. Утім, зі свого боку, я переконаний: проблему неправильно сформульовано. Не просто подібні альтернативи постають нерозв’язними, та вони геть не допомагають прояснити проблеми, з якими маємо справу. Тож ситуація – якнайменш комфортна. Вона не дозволяє звернутись до простих, загальних закликів, хай то буде *захист нації* (національна спільнота, національна культура, соціальна політика у національній рамці, коли не для самих “націоналістів²”) або *подолання нації* (для наднаціональних інституцій або транснаціональних процедур),

Une brève histoire de l'idée allemande de Bildung, Éd. de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris, 1994).

² Зазначимо, що у теперішньому світі “національне” схильне отримувати в собі привілейований статус: деякі індивіди є “національно-корінними жителями” (*patioiaux*), тобто володіють національністю, що має справжню вагу, тоді як для інших вона має лише фіктивну вагу, яка їм не приносить жодного визнання, не кажучи, вочевидь, про біженців та апатридів (як-от палестинці). Пам’ятаємо, що Загальна декларація прав людини, прийнята в 1948 р. Асамблеєю Об’єднаних Націй, внесла з-посеред основних прав “право на національність” (а також право її змінювати) (розд. 15).

спираючись на такі розмаїті тенденції, як глобалізована “нова економіка”, екологічна свідомість, інтернаціоналізація культурних моделей. Проте ця складність, незручна у практичному та ідеологічному плані, може бути шансом для теорії: це нагода помислити без спрощення проблеми, які таки треба вловити.

“Кінець націй”

З кінця “холодної війни” й розділення світу на ідеологічно та військово супротивні блоки, – тут не можна ніколи забувати, що воно несло у собі величезний залишок, який називали “третім світом” і який у багатьох відношеннях якраз був ставкою в конфлікті, – у суспільному житті спостерігали виникнення та легітимацію дискурсу “кінця держави-нації” чи “кінця гегемонії національної форми”. Ми стояли на порозі вступу до постнаціональної ери, якій тепер належало організовувати модальності економічного розвитку, улаштовувати проблеми права і безпеки тощо. Для одних тут мова йшла про вповні позитивне явище, поступ людства, яке всупереч національному партикуляризмові утверджує себе як таке, приводячи до гарного звершення універсалістський проект модерності³, тоді як для інших то була би страшна небезпека, симптом регресу та кризи – позиція, яка не обов’язково є “романтичною”, антимодерністською, адже нація і модерність якраз історично тісно пов’язані між собою.

Вочевидь, коли нам треба говорити про кінець нації чи про занепадання її необхідності, явище має бути проілюстроване в конкретних, особливих ситуаціях. Деякі нації або групи націй повинні, наприклад, перетнути разом “поріг” постнаціональності, деякі

³ Такою є позиція, яку захищає (у відповідності до змістовного історичного аналізу) Ерик Гобсбаум у книжці *Nations and nationalism since 1780. Programme, Myth, Reality*, Cambridge University Press, 1990. Слід привітати те, що у французькому перекладі (Gallimard, 1992), що вийшов після початку війни в Югославії, Гобсбаум враховує події, відстоюючи свою точку зору.

суспільства повинні поступово “денаціоналізувати” чи “транснаціоналізувати” себе. Деякі традиційні нації мають більш-менш драматично розкластись. Знову, як наслідок, маємо альтернативу між прогресом і регресом, експансією та занепадом. Думають, що перше відбувається у випадку Західної Європи, передбачений у проекті Європейського Союзу. Бояться другого у випадку Великої Британії (див. чудове есе Тома Неїрна) або Італії (див. дослідження Русконі⁴). Чи можемо процеси мирних чи насильних розділень політичних об'єднань Східної Європи (Радянського Союзу, Чехословаччини) тлумачити у цій перспективі? Тяжке питання: так, якщо б тут ішлося про “нації”, але якраз багато хто сумнівається у цьому, хоч завжди заднім числом⁵. Я не впевнений, що проста відповідь через так чи ні мала би який-небудь сенс. Я схиляюся поставити питання так: якою є модель чи поняття нації, яка щоразу ініціює такі судження. Ми вийдемо з цієї логіки зовсім не за допомогою простого рішення.

Утім, не бракує й заперечень дискурсам кінця націй та їхнім підставам. Для початку я лишень спинюся на одному: йдеться головним чином про дискурс на *Півночі*, транслюючи певні інтереси, певні клопотання “Півночі”. Дискурс, у якому неважко почути також більш-менш приховану пересторогу щодо інтенцій “націй, що утворюються” на Півдні, яку можна підсумувати так: якщо ви домагаєтеся стати суверенними націями у повному значенні слова, довести до кінця процес автономізації та “національного” розвитку, який був засновком програм деколонізації, в той час як розвинуті суспільства, культури й економіки Півночі увійшли в постнаціональну еру, ви йдете назустріч неподоланим складностям

⁴ T. Nairn, *The Break-Up of Britain*, Verso-New Left Books, London, 1977; E. Rousconi, *Se cessiamo di essere una nazione. Tra etnodemocrazie regionali e cittadinanza europea*, Il Mulino, Bologna, 1993.

⁵ Слід визнати, що пані Карер Даншос пророкувала розвал СРСР (див.: *L'Empire éclaté la révolte des nations en URSS*, 1978), але ґрунтуючись на ідеї мультикультурної імперії, передбачивши тезу про «*dash of civilization*» (зіткнення між “християнською” Росією та “мусульманським” Сходом).

для вас самих та всієї міжнародної спільноти. Або навіть так: великий розподіл світу і домінування світової політики за допомогою розподілення на два блоки, що здобули офіційний статус “Об’єднаних Націй” (Рада Безпеки) мала засадничо неоднозначний результат. У той момент, коли вона *зберегла* форму національних інституцій, насправді вона готувала їхній занепад. Блоки сприймали одне одного як *союзи націй* “з різними соціальними системами”. Але падіння Стіни з усіма її наслідками звільнило шляхи виникнення деідеологізованого світу, де рано чи пізно про себе заявлять наднаціональні інтереси і космополітичні почуття приналежності. Тож коли народи держав “Півдня” гаряче вірили, що їхнє майбутнє залежить від програм розвитку і національної незалежності, не кажучи про “відділення” (“*déconnexion*” – Самір Амін), вони зроблять внесок у з’яву нових антагонізмів, нового розподілу між “таборами”. Наслідки могли би бути тим дужче драматичними, адже у дійсності розподільна лінія між “Північчю” та “Півднем”, зонами процвітання і могутності та зонами “розвитку недорозвиненості”, жодним чином не окреслена хоч як чітко. Північ уповні перебуває у самому “Півдні”, а Південь не відступає від того, щоб бути часткою “Півночі”⁶. Куди б, наприклад, помістити таку країну як Китай? Або Бразилію?

Існування такого, хоч і неявного дискурсу, коли навіть він не обов’язково супроводжує тематику “постнаціонального”, є доволі знаковою для нас, щоб з обережністю поставитись до будь-якого відчуття *очевидності* у цих питаннях, а тим більше до будь-якого штибу довіри стосовно схем лінійного розвитку – переднім чи заднім числом. Воно спонукає нас приділити більшу увагу внутрішній неоднозначності універсалізму. Можна бути впевненим, що

⁶ Марно тут довго розводитись про вбивчий спосіб, *double bind* який ілюструє Африка в обширах “громадянської війни”, що мало-помалу охоплює весь континент. У той же час не припиняють вимагати утворення “цивілізованих”, “сильних” *держав-націй* й відмовляють їм в умовах їхньої можливості: “самоцентрованого” економічного, політичного і культурного суверенітету, солідарності та панафриканської регіональної безпеки.

критика, звернена проти націоналізму інших, в ім'я нашої власної здатності його подолати, або виходячи з того, що ми вже ступили “по той бік”, свідчить лише про іншу фігуру націоналізму. До того ж отримали б посутньо, як кажуть психоаналітики, *проективний* характер націоналістичної ідеології.

Повернімося до питання кінця націй. Можна дошукуватися прямих відповідей, обговорювати, чи то правда чи брехня, що нації добігають кінця, зі сприятливими чи негативними наслідками, згідно з більшим чи меншим ритмом у тому чи тому конкретному випадку. Можна “визначатись”. Та чи не краще нам, інтелектуалам, які сформувались у традиції критичної філософії, почати з аналізу самої форми вислову? “Кінець нації” – це той тип фрази, якому не бракує ані аналогій, ані попередників: усе відсилає до певної традиції філософії історії, усе містить певне уявлення про розвиток та історичність. Наприклад, “кінець імперій”, “кінець релігій” чи “сакрального”, “кінець цивілізації” (Поль Валері в 1918 році: “Ми, інші цивілізації, віднині знаємо, що ми смертні”). Усі ці фрази мають одну спільну характерність явно чи неявно відсилати до ідеї *початку*: початку імперій, цивілізацій, релігій й, кінець-кінцем, *походження світу* як “світу людини”, певної культури чи культур. У такому ракурсі, схематичність котрого я, звісно, визнаю, хотілось би зауважити: коли тепер маємо новий (та чи справді новий?) дискурс *кінця націй*, то через те, що в нас уже є дискурс із солідним стажем *початку нації*. Вислови про те, буцім “нації завершуються” (або втрачають перевагу), власне не несуть пізнавальної функції. Ці вислови нічого не додають до нашого знання про речі, які можна було б перевірити чи спростувати. Насамперед це вислів, який повторює, перевертаючи його, попередній вислів: “нації мають походження”, виходять із зачину й постійно до нього прихиляються. Це така собі – оптимістична, песимістична – інверсія дискурсу індивідів та груп щодо своєї первинної ідентичності та її (припустимих) витоків.

Прийнявши цю тезу, ми можемо розплутати деякі аспекти актуальних дискусій. Те, що в один і той же час ми витворювали та

отримували повідомлення, які проголошують кінець націй та настання постнаціонального стану, а також те, що ми є свідками пожвавлення дискусій навколо розмаїтості національних моделей громадянства, не повинне здаватися надто парадоксальним. Часті міркування про різницю національних моделей⁷ передусім представляють підхід до проблеми першоджерел, так, щоб запропонувати на їх основі більш-менш ідеалізований образ. Наприклад, франко-німецькі дебати безперервно відтворюють порівняння між двома гаданими моделями національного (і державного) громадянства, які відповідно демонструють “французький” та “німецький шлях” – кожна прагне угледіти і повірити у свою *виключність*, із відповідною ідеєю *Sonderweg*: з одного боку, маємо *модель політичної нації*, з другого – *модель культурної нації*. Хіба не видно, що тут ідеться про уявну репрезентацію двох символічних типів походження політичної інституції: одна відносить до “волі”, “свідомості”, до “революційного” моменту, друга – до “традиції”, несвідомої “природи”, до своєї проекції на (власну або чужу) історію?

Нація та форма-нація

Аби вийти з кола, яке утворюють подібні безнастанно повторювані протистояння, слід сказати, що історія чи історичний розвиток не розташовані, власне кажучи, між “початком” і “кінцем” – хай навіть кінець нас вічно віддаляє від початку або ж він ще досі панує над умами. Насправді це – процеси, віддані випадку, мінливості та розривам, що ставлять під сумнів дві доволі окремішні реалії: з одного боку, *індивідуальні національності*, котрі існують, існували, ба, й існуватимуть у світі; з другого – *форма-нація* (чи форма національності) як така. Спершу я зупинюсь на цьому поділі, оскільки

⁷ Що стосується Франції та Німеччини, див. зокрема L. Dumont, *L'Idéologie allemande. France-Allemagne et retour* (Homo aequalis II), Gallimard, Paris, 1991.

ки він мені здається необхідним, щоб розібрати плутанину та проекції, яким дає місце почуття колективної ідентичності.

Нації та національності – це інституції, що тривають більш-менш довгий час – у будь-якому разі поширюються на багато поколінь (я повернуся до поняття “покоління”, яке, видається, мусить тут відігравати визначальну роль: це – сутнісний аспект націй для конфігурування часу, наполягаючи на зв’язку між поколіннями). Вони так чи так є об’єднаними колективними почуттями, спогадами, політичними ідеологіями та структурами, економічним управлінням та інтересами тощо; усі елементи, що мають власну “історичність”. Здається, загальне правило полягає в тому, що історичні нації у певний момент реалізують *одну з існуючих можливостей* об’єднати населення у межах одних і тих самих інституцій. Однак воно ніколи не виступає наодинці; може статись, що інші можливості видаються спроможними відкрити нові історичні та політичні перспективи або такими, що відповідають іншим, гідним довіри силовим стосункам. Ось звідки незліченна сила “розділень”, “відділень”, “з’єднань”, “федерацій”. Щоб це виразити за допомогою поняття, запозиченого у Маркса (хіба ми тут не у Франкфурті?), наскільки нації є сукупностями кодифікованих відношень між державою і суспільством, політичною спільнотою та індивідами, соціальними групами і публічною сферою, настільки, певно ж, вони можуть у плині історії здобувати якусь конкретну колективну “ідентичність” (те, що Русо називав наділенням життям і волею “спільним я”), але як такі, що *відтворені в умові буття*. Безупинне відтворення системи інституцій ніколи не є чимось природним, не є результатом механічної інерції чи органічного життя, також це не чистий вольовий ефект (“повсякденний плебісцит”, про який говорив Ренан у 1882 році в роботі “Що таке нація?”, турбуючись, між іншим, про те, щоб надати цій формулі ваги гасла, розмірковуючи про інституційні пам’ять та забуття⁸). Вона може виникнути лише

⁸ E. Renan, *Qu’est-ce qu’une nation? et autres essais politiques*, textes choisis et

за внутрішніх та зовнішніх умов, залежних від часто хитких змін. Ключовим моментом, що мусить привернути нашу увагу, тут є якраз амбівалентність обставин, роль “фортуни” у мак’явелівському сенсі. Тим більше нам відомо, що, згідно з обставинами, війни можуть бути найефективнішим засобом відтворення нації та забезпечення її тяглості, або ж визначальною причиною негайного чи тривалого (через спричинені *наслідки*) її падіння. Ось чому в полі історії, зрозумілої як історія національних “індивідуальностей”, часто вона була представлена як щось схоже на Господній Суд чи універсальну внутрішню справедливість (*Weltgericht*).

Натомість *форма-нація* – це не вповні те саме. Не індивідуальність, а тип “соціальної формації”, тобто спосіб поєднання економічних та ідеологічних структур. Тож разом із цим, власне, модель артикуляції адміністративних та символічних функцій держави, яка здатна прибирати роль центру або, коли хочемо говорити як Луман, “зменшувача складності” для діючих всередині суспільства груп і сил. Вочевидь, існують й інші моделі управління економікою та опанування символічного реєстру в історії, які по чергово минали або водночас суперничали між собою (Поліс, Імперія). Можна – беручи до уваги *усі рівні* соціальної практики, також *усі регіони* світу (особливо “центр” і “периферію” або “Північ” і “Південь”) – висунути гіпотезу, ніби ніколи не існувало епохи, коли б *форма-нація* була *єдиною* існуючою формою або *єдиною домінуючою* формою, що була б однаковою мірою повсюдно реалізована. Ще одна ремінісценція Маркса: скажімо, гегемонія форми-нації мала місце в історії лише у вигляді *нерівного розвитку*, котрий зробив із неї залежно від місця та обставин панівну чи підлеглу структуру.

Вочевидь, мене перепросять бути більш точним у визначеннях і описах. Без сумніву, це необхідно, та неможливо *a priori*. Все, що ми можемо зробити на цьому рівні, так це зобразити ідеальний

тип, беручи за провідну нитку ідею необхідного сполучення між економічними та символічними, а отже, ідеологічними формами.

З економічної точки зору (у широкому сенсі, обіймаючи усі процеси виробництва, обміну, споживання матеріальних і нематеріальних благ), я звертаюсь до викладу Імануеля Валерстайна, котрий, відштовхуючись від ідей Броделя, дозволив собі змінити марксистську традицію: “світоєкономіка”, що розвинулась у формі світового ринку, не може (всупереч ліберальному міфу) утворити *гомогенну* сукупність без кордонів, треба, щоб вона була поділена на *множину політичних цілостей*, які дозволяють концентрацію економічної влади і захист позицій “ренти” або “монополії” за допомогою екстра-економічних засобів⁹. Не буває ринку без монополій, а монополій без інструментів політичних (чи юридичних) примусів, що на практиці означає національні держави. Та якщо це так, слід зробити ще один крок, адже конвергенція економічних і політичних сил сама має за функцію *політичний контроль боротьби класів всередині та з боку держави*. Скажемо краще: треба, щоб *існували класові конфлікти*, які здатні витіснити чи поглинути інші типи соціальної конфліктності (трайбалізми, нелегальності, регіоналізми тощо), але *у той же час* треба, щоб класові конфлікти були контрольовані – або урегульовані – силою і тим більше засобом особливої політичної репрезентації¹⁰. Тому потрібно винайти інституції, дискурси, що дозволяють підпорядкувати класовий конфлікт більш-менш реальному, тривкому, “справедливому” “загальному інтересу”. Таким чином, розуміємо, чому проекти національної роз-

⁹ I. Wallerstein, *The Politics of the World-Economy: The States, the Movements and the Civilizations*, Cambridge University Press, 1984.

¹⁰ За інших обставин я назвав це “теоремою Мак’явелі”, беручи до уваги те, як у “Роздумах про першу декаду Тита Лівія” Мак’явелі пояснює могутність і стабільність Римської республіки інституційним рішенням, яке було віднайдене у конфлікті між плебсом і патриціатом (“суд плебсу”, даючи рішення репрезентації всередині держави та інституціалізуючи класовий конфлікт).

будови і, як наслідок, націоналістичної ідеології у модерну епоху можуть не так просто представити себе інакше, ніж як *імперіалістичні* чи *антиімперіалістичні* програми, засоби з метою встановлення гегемонії чи її зруйнування. Як немає монополії, яку потрібно захищати або побивати, не можна утворити держави, а як немає держави, то й немає нації.

Але економічні й адміністративні функції держав-націй так, як вони визначаються у межах нерівного світового ринку, представляють лише частину розуміння нації як “форми” чи соціальної “формації”. Втім, зрозуміти тільки половину – значить зовсім нічого не зрозуміти, коли правда, як я тут хотів би показати, що “закон” історії – це непряма діяльність або діяльність на відстані. Визначальний чинник або причина – це завжди те, що здійснюється *на іншій сцені* або що виступає за посередництвом своєї протилежності¹¹. Такою є загальна форма “хитрості розуму” (яка є також формою нерозумності): економічні наслідки ніколи не мають так само економічних причин, як і символічні наслідки не мають символічних або ідеологічних причин. Але причина чи детермінація ефективності ідеологічних причин, оскільки та чи та ідеологічна сила, та чи та символічна структура не лишається без історичних наслідків, може бути лише економічною, так само як одні ідеологічні “підстави” чи “структури” можуть усвідомлювати, що економічні сили чи інтереси мають той чи той суспільний наслідок. Луї Альтюсер мав звичку говорити, що причина як така є посутньо “відсутньою” на сцені, де витворюються її власні ефекти. Ось чому, коли ефекти необхідні, вони є ані наперед детерміновані, ані передбачувані, а підпорядковані посутньо непрямої, себто “алеаторній”¹² детермінації.

¹¹ Я розвинув цю думку, що виходить з альтюсерівського поняття “відсутньої причини”, у третій частині моєї збірки *La Crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*, op. cit.

¹² Всупереч його інтересу, я відділяю себе від ще функціоналістського аналізу Валерстайна (*Culture as the Ideological Battleground of the Modern World-System*, 1989, repr. in *The Essential Wallerstein*, The New Press, New York, 2000).

Форма-нація і антропологічні відмінності

Отож якими є характерні для форми-нації символічні структури, які мають силу над ідеологічними процесами? Як не лишитись заручником тавтологічних висловів, яким випадає твердити, буцім національна ідеологія організовує індивідуальне і колективне уявне навколо держави у типово “національній” чи “націоналістичній” формі? У книжці “Раса, нація, клас” я зосередив увагу на двох особливо сильних системах залежностей: залежностей *генеалогічної* форми (або, коли хочете, “символічного порядку”, оскільки він артикулює свідомі й несвідомі, “перенесені” від покоління до покоління, стосунки у межах родини, з допомогою держави, зокрема юридичні норми і схеми авторитету “батьківського” типу¹³), та залежностей *мови* (наскільки вона є не лише засобом комунікації, навіть “культурною формою”, а трансіндивідуальним “зв’язком”, котрий витворює власні форми ідентифікації чи контридентифікації¹⁴). Їхня істотність важить настільки, наскільки вони дозволяють контролювати і регулювати зсередини певні основоположні *антропологічні відмінності*, котрі втручаються, тільки-но йдеться про включення суб’єктів у владні стосунки та в дискурс. Іншими слова-

¹³ Щодо суті посилання, яке обговорюють або відстоюють стосовно фройдівської моделі “колективної психології” (*Massenpsychologie*), “суперечливо” пригадаємо тут Фуко (зокрема колективну працю *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma sœur et mon frère...*, Gallimard/Juillard, Paris, 1973) і П’єра Лежандра (зокрема *Leçons VIII. Le Crime du caporal Lortie Traité sur le Père*, Fayard, Paris, 1989). Уже Кельзен намагався дістати користь для політичної та юридичної науки від фройдівської теорії: див. *Gott und Staat* (1922-1923) і *Der Staatsbegriff und die Psychoanalyse* (1927) (перевид.: in *Die Wiener rechtstheoretische Schule*, Schriften von Hans Kelsen, Adolf Merkl, Alfred Verdross, Europa Verlag Wien, 1968).

¹⁴ Див.: J.-C. Milner, *l’Amour de la langue*, Seuil, Paris, 1978; *Les noms indistincts*, Seuil, Paris, 1983; F. Gadet et M. Pêcheux, *La Langue introuvable*, Mapero, Paris, 1981.

ми, на позір “вічні” розділення людського роду, про які переносно можна говорити, що вони визначають “природу” і “культуру”, водночас *розділяючи* людських суб’єктів між собою (одних від інших), в них самих або разом з ними більш-менш насильним та репресивним чином¹⁵. З таких відмінностей, вочевидь, маємо внутрішній зв’язок з тим, що соціологічна, зокрема дюркгаймівська, традиція називає “сакральним”.

Держави не можуть ставати *державами-націями*, коли не привласнюють сакральне, не лише на рівні репрезентацій більш чи менш секуляризованої¹⁶ “суверенності”, але й на повсякденному рівні легітимації, а отже, контролю за народженнями і смертями, шлюбами та їхніми заміниками, спадком тощо. Цей контроль поступово відбирають у кланів, сімей та особливо у церков чи релігійних сект. Однаковим чином мусять відняти у родин, ремесел, цехів і знову у церков адміністративний контроль над “комунікацією”, визначення культури і національної мови, врегулювання

¹⁵ Я називаю “антропологічною відмінністю” не абияку кодифіковану соціальну чи культурну відмінність, а відмінність, *без якої* людство геть не могло б уявити себе (або ж її заперечення становило б заперечення людської природи), а її “контур” не можна локалізувати навічно, стабільно і об’єктивно (так, ніби індивіди зафіксовані раз і назавжди, без залишку й додатку, *або з одного боку, або з другого*). Таким, вочевидь, є випадок статевої відмінності, з якої соціальна інституція породжує генеалогічні структури, та розумової відмінності, з якої шкільна, професійна інституція розрізняє “робітників фізичної праці” та “інтелектуалів” або ненавчених і навчених (див.: Rancière J. *Le Maître ignorant*, Fayard, Paris, 1987). Без сумніву, слід було б згадати й про різницю *здоров’я та хвороби* (і “фізичної”, і “ментальної”), що прямо дає змогу додати до попереднього начерку поняття Фуко “біополітики” і вивчення стосунків між *націоналізацією* і *медиалізацією* модерних суспільств, поза якими тісний зв’язок націоналізму і евгеніки (або медичної профілактики, навіть коли вона не приводить до програм винищення) залишався б немислимим.

¹⁶ Див.: E. Kantorowicz, *Mourir pour la patrie et autres textes*, trad. fr., PUF, Paris, 1985.

ієрархій та відносин між різними видами “кваліфікації”, легітимація шкільних та університетських дипломів, коли навіть вони не заволодівають (чи у різних місцях не однаково) контролем самих освітніх установ і навчанням “учителів”. Звісно, можна думати, що держава-нація ніколи повністю не завершить цей подвійний процес привласнення. Та вона стає вищою інстанцією, яка контролює гру антропологічних відмінностей або, за словами Ернеста Гелнера, “Вищим судом” (*Supreme Court of Appeal*) у питаннях нормалізації фундаментальних культурних процесів¹⁷. Зазначимо, що саме в той час, коли цей процес став невідворотним на Заході (ціною жорстоких і частих конфліктів), на початку XIX ст., аби витлумачити його значення, антропология утверджується в якості компаративної дисципліни, визначаючи у розвитку форми-нації (в “західній” моделі) ефективність інших, ніж національні (загалом потрактовані як “донаціональні”), соціальних структур у символічному та інституціональному регулюванні антропологічних відмінностей.

На додачу підкреслимо те, що *форма-нація, власне, не є спільнотою*, навіть не є ідеальним типом спільноти, а поняттям *структури, здатної утворювати певні “ефекти спільноти”*, що є, вочевидь, дещо іншим. Якраз (індивідуальні) *нації* або те, що я називав *національностями*, є спільнотами, більш-менш згуртованими, спроможними заступати і поглинати інші спільноти, складатись із них. Форма-нація не може просто визначатись як абстракція національної спільноти (себто за тим чином, яким вона сприймає себе), треба, щоб вона визначала поняття залежностей, котрі задіяні сукупно, тобто причинність, що діє за певною моделлю, спосіб для відсутньої причини, аби переходити з однієї сцени на іншу, *спосіб*

¹⁷ E. Gelner, «Tractatus logico-sociologicus», in *Culture, Identity, and Politics*, Cambridge University Press, 1987; це те, що якраз певна “постмодерність”, здається, неодмінно намагається розв’язати: див.: Z. Bauman, *Life in Fragments. Essays in Postmodern Morality*, Blackwell, 1995. p. 235: «The social destruction of intellectuals».

визначення для економічних сил символічних ефектів і навпаки. Витворюються сили, точиться боротьба згідно з цими структурними обумовленостями. За результат маємо посилення зв'язності тієї чи тієї індивідуальної національності чи, навпаки, її ослаблення. У цих рамках соціальні групи, зокрема *класи*, перед обличчям інших представляють себе як гравців публічної сцени, своїх членів – як суб'єктів, тобто громадян, ототожнених з їхніми конвергентними чи антагоністичними ролями (наприклад, носії взаємно несумісних концепцій “національного інтересу”). Я навмисно вживаю термінологію, яка була властива для “структуралізму” шістдесятих-сімдесятих років, оскільки вона дозволяє збагнути, що форма-нація не опиняється в класичній опозиції ні на боці “спільноти” (*Gemeinschaft*), ні на боці “суспільства” (*Gesellschaft*), а слід її помислити водночас більш абстрактно та історично – як структуру чи структуральну причинність.

Нам тут треба стерегтися завжди можливого непорозуміння: говорити про структуру не означає зауважувати, ніби вона є вічна чи непорушна. Навпаки, у нас є всі підстави думати, що вона *ніколи не переставала змінюватися*, відрізнитись від того, чим була в момент, коли почала утворювати ефекти (дуже складний момент, щоб його локалізувати в історії; вочевидь, ні простий, ні унікальний). Коли умови відтворення форми-нації змінюються, це означає, що сама форма має змінюватися, адже вона, певним чином, не має нічого, крім сукупності власних умов існування. Безглуздо уявляти, ніби завоювання монополістичних позицій всередині світоєкономіки провадиться схожим чином і призводить до однакового результату в епоху мануфактур, колоніального меркантилізму, як і в часи “віртуального” фінансового ринку, або політичний контроль класової боротьби проходить ті ж інституції в епоху міжнародних робітничих міграцій, як і в епоху ткачів, чартизму і Паризької Комуни, або “націоналізація” генеалогічного порядку до і після “сексуальної революції” (чи того, що під цим словом мали на увазі), до і після розвитку “біотехнологій”, вимагають однакові юридичні важелі та

моральні дискурси. Структури, які ніколи не змінювали форми, просто не існували б.

Думаю, такі робочі гіпотези прояснюють принаймні деякі складнощі, які мають у собі поширені дискурси щодо “походження” і “кінця” націй, або допомагають нам відкрити містифікації, які вони приховують. Національності, які продовжували існувати протягом досить довгого часу, або які існували лише тимчасово (про це стає відомо тільки згодом), неодмінно минали багато критичних обставин, у яких ніхто не був певен про їхнє відтворення. Їм випадало зникати і відроджуватись, що означає: *нова індивідуальна національність* виникала там, де інша зникала. *Ім'я*, символічно прив'язане до національного життя, території, що в цілому чи частково залишається незмінною, або яке було ім'ям сусідньої території (скажімо, “Німеччина”, “Росія”, “Сербія”...), часто сприяє тому, щоб нація ототожнювала себе за допомогою сукупності “національних” оповідей, в котрих вона грає головну роль. Та поки ставались ці перипетії долі, *сама форма-нація не припиняла змінюватись* унаслідок технічних, економічних, культурних, релігійних процесів, а також їхньої взаємодії із rozmaїтими соціальними силами. Зрештою певна “нація” (Франція, Німеччина, Китай тощо) завжди є без сумніву більш чи менш індивідуалізованою національністю, та *вона більше не є, напевно, “нацією” в однаковому сенсі слова*, сенсі, який вона мала двісті років або лише два покоління тому. Вже не кажучи про те, чим вона могла б бути тисячу років тому (збурена національною “свідомістю”, себто міфом, символічна тривалість). Це не перешкоджає тому, щоб національності були представлені ніби як вираз *нації в собі*, тобто як ідеал незмінної національної спільноти; і щоб уважали, ніби форма-нація чи радше те, що миттєво сприймають під нею (привілейований “традиційний” або “договірний” зв'язок (між державою і громадянами), “народ”), тривала *sub eternitatis specie*, адже вона якраз утілилась в одній національності, одному історичному індивіду: “зморена від випробовувань стара країна...”, як писав генерал де Голь у своїх “Військових мемуарах”.

Нації та націоналізм

Можливо, хтось вважатиме, що я багато часу витратив на загальності. Тим не менше, здається, ці засновки є необхідними для розуміння, що ж призводить до того, коли у різних ситуаціях ідея національної конструкції (чи реконструкції) отримує нормативний зміст і висловлює себе у формі справжнього *імперативу*. Коли лишень він не протиставлений іншому імперативу: вчора – інтернаціоналізмові, сьогодні – ідеалові наднаціональної чи постнаціональної конструкції. Вони є необхідними, коли ми хочемо звільнитись від *моральних* стосунків щодо націоналізму і його характерної амбівалентності. Адже коли правильно, що історія індивідуальних національностей усюди в світі була зумовлена виникненням і змінами форми-нації так само, як вона їх зумовлює своєю чергою, стає смішно вимагати, аби нації формувались так, щоб не виникали націоналістичні ідеології: це – протиріччя в термінах. *Усюди, де існують нації, панує націоналізм*. Будь-яке структурне поєднання державних інституцій і суспільних сил передбачає певну органічну ідеологію, якими б не були розбіжності у її реалізаціях. Тож я охоче погодився б, що дві конкретні національні ідеології ніколи не покривають одна одну (“німецька ідеологія”, “французька ідеологія”), а будь-яка національна історія по-різному створює власні символи, фікції та міфи, облаштовує на свій “неповторний” ґрунт “місця пам’яті”, котрі їй допомагають стати “уявною спільнотою”, щоб розвинути свою модель уладнування соціальних конфліктів¹⁸. Це ніяк не впливає на те, що завжди йдеться про побудову “національної ідентичності”, яка бере гору над усіма іншими й кінчає тим, що національна приналежність перетинає і охоплює усі інші. Та, за визначенням, *націоналізм є нічим іншим, як саме цим*.

¹⁸ Див.: B. Anderson, *Imagined Communities. Reflections on the Origins and the Spread of Nationalism*, Verso, London, 1983 (trad. fr. La Découverte, Paris, 1996); *The Specter of Comparisons. Nationalism, Southeast Asia and the World*, Verso, London, 1998.

Тож (принаймні на мій погляд) безглуздо ставити питання, чи є націоналізм у собі ідеологією панування чи виключення. Націоналізм – це органічна ідеологія, що стосується національної інституції, а вона ґрунтується на формулюванні *правила виключення, видимих чи невидимих “кордонів”*, але завжди матеріалізована у законах і практиках. Таким чином, виключення є самою суттю форми-нації або ж, коли це не виключення, то нерівним (“преференційним”) доступом до певних благ і певних прав залежно від того, чи ви свій чи іноземець, належите чи ні до спільноти. Як структура, форма-нація витворює диференціацію й не дає їй зникнути, а отже, вимагає, щоб вона була захищена. Можна було б сказати, що форма-нація чинить опір скасуванню кордонів чи їхньому невизначеному розширенню. Вона становить інституційний засіб збереження правила виключення чи наполягання на його необхідності. Крім того, є фундаментальні історичні, політичні та моральні відмінності між інституціями, які на практиці по-різному застосовують правило виключення: непіддатливо або гнучко, обмежувально чи експансивно (закриті для імміграції та притулку країни, гостинні країни, *Einwanderungsländer*), відкрито-універсально чи дискримінаційно, розглядаючи це правило виключення як природну даність або як домовлену конвенцію (“право крові”, “право землі” тощо). Або це спосіб виштовхнути іноземців назовні, або, навпаки, спосіб їх прийняти та “інтегрувати” чи більш-менш примусово “асимілювати”, або, зрештою, спосіб вигнати деякі національності, представляючи їх в уяві як “чужинців”¹⁹. Нарешті є чимало випадків, коли розподільна лінія між автохтонами та іноземцями, “нами” й “ними” не виглядає “натурально” й перетворюється на політичну ціль: зокрема, це ситуація усіх постколоніальних країн. Утім, *Європа як така є*

¹⁹ Див.: F. Balke, R. Habermas, P. Nanz, P. Sillem, *Schwierige Fremdheit. Über Integration und Ausgrenzung in Einwanderungsländern*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt, 1993; U. Bielefeld (Hg.), *Das Eigene und das Fremde Neuer Rassismus in der Alten Welt?*, Hamburger Institut für Sozialforschung, 1981.

постколоніальною сукупністю. Тоді стає вирішальним знання, яким чином держави-нації та їхні мешканці (чи деякі з їх елементів) визначаються за певних обставин, коли правило виключення є історично недієвим, коли стає неможливим його підтримувати чи застосовувати у переміщенні кордонів.

Усі ці питання, кінець-кінцем, притягують нашу увагу до того, як же поєднуються форма-нація та націоналістична ідеологія з водночас інституційним і спонтанним, видимим і невидимим *структурним насильством*. Щоб виявити це, слід зупинитись на утворенні колективних *ідентичностей*. Якраз тією мірою, якою ми відмовляємось змішувати усі ступені насильства, стирати межі, які відділяють життєві почуття приналежності до групи від ксенофобії і расизму, а ідею “ми” (*Wir-Gruppe*) і “нормальну” національну ідентичність від операцій геноциду й “етнічної чистки”, навіть не усвідомлюючи принципової несумісності між ними, нам треба зрозуміти, яким чином плинність ідентичностей виражає себе у всеохопності націоналізму.

Сукупність цих питань становить сенс політичного вибору. Зі свого боку, я вважаю, що розмежування між демократичними чи ліберальними політиками та консервативними або реакційними політиками посутньо (коли не виключно) залежить сьогодні від ставлення до етнічних дискримінацій, відмінностей у національності, у тому, чи висувають на передній план національну приналежність чи вимоги емансипації (права людини і громадянина). Ось чому все більше й більше модальності, за якими конкретно визначають і застосовують політику *боротьби проти виключень і дискримінацій*, становлять пробний камінь демократії – у світі, де самодостатня національність стала невіднайденою, навіть для панівних у світоekonomіці націй²⁰. Ось чому ми маємо чинити спро-

²⁰ Стосовно проблеми політики боротьби проти дискримінації див.: V. de Rudder, C. Poiret, F. Varch, *L'Inégalité raciste. L'universalité républicaine à l'épreuve*, PUF, Paris, 2000.

тив ілюзії, що навіює, ніби держава-нація могла б існувати без націоналізму, або – стосовно прийняття чи відторгнення чужого – ніби існують національні традиції, які за “природою” чи з причин своєї “винятковості” є відкритими, толерантними, “універсалістськими”, тоді як інші, знову ж таки через свою природу та історичну специфіку, є нетолерантними і “партикуляристськими”. Ця думка – лише націоналістичний забобон. З тих же підстав я відкидаю ідею, ніби за сутнісними властивостями ми можемо відділити націоналізм, який був би “хороший” і прогресистський, від “поганого” і реакційного націоналізму. Суть проблеми – це завше трудність *робити політику* не тільки за допомогою економічних інтересів, дипломатичного і військового урівноваження, соціальних конфліктів, але *через ідеології* й передусім – у полі *наших власних ідеологічних детермінацій*. Вона не криється в хорошому чи поганому, розвиненому чи відсталому характері націоналізму, а в поєднувальній економіці ідентичності та структурного насильства, у тонкощах відмінностей між формами насильства, де сплутані вірування, ідеали, інституційні норми, у тому, як ці форми кристалізуються на рівні мас.

Це питання, по суті, знову ж таки є антропологічним питанням або таким, що вимагає антропологічного прояснення. Процеси ідентифікації та економіки насильства, а отже, існуючі можливості переводити насильство у символи, у стосунки панування й влади, так само й умови, що приводять протилежну зміну панування і влади у руйнацію й жорстокість, радше характеризують *ступені цивілізації*, аніж специфічні “культури”. І саме йдеться про цю складність: форма-нація, що постає як “вища” або “суверенна”, а отже, по-справжньому єдина реальна спільнота, тоді як інші просто конвенційні чи перехідні, і з якої людський рід утворював би лише ідеальну спільноту, чи не виражає вона певну визначену *цивілізацію*? Чи ця цивілізація є “смертною”, ба, навіть вже вмираючою?

“Первинні” та “вторинні” ідентичності

Насамкінець зупинімось на тісно пов'язаних між собою поняттях ідентичності й приналежності. Алейда Асман наполягала на розділенні *первинних* і *вторинних* ідентичностей. Я повністю погоджуюся з ідеєю, що національна ідентичність як така, водночас відображаючись у дискурсах чи оповідях, віруваннях чи афектах та інституціональних практиках, є *вторинною* ідентичністю, яка передбачає первинні ідентичності, так, щоб від них відділитися, піднести себе вище них, легітимізувати їх на власну користь. Таке відношення, зі свого боку, я називаю “гегемонією” у значенні, що походить від Грамші²¹. Утім, я не впевнений у тому, ніби *етнічність*, як позначник і горизонт колективного уявного, просто розподілена між двома полюсами цієї схеми, хай це буде низ або верх, схему, яку, як я розумію, вона підтримує. Навпаки, я думаю, що етнічність, утворюючи сильну модель ідентифікації, в якій поєднуються культурні і расові (чи здогадно такі) риси, – риси, які завше є фіктивною обробкою, яка ґрунтується на репрезентації генеалогій, релігійних чи лінгвістичних схожостей, – це конфігурація за природою амбівалентна, що циркулює між верхом і низом, між “первинними” і “вторинними” ідентичностями²². Але тут ми маємо лишень один аспект питання ідентичностей та ідентифікації. Інший аспект, або ж зворотній бік попереднього, це – конструкція індивіда, коли хочете, “індивідуальної особи”. З цього приводу треба звернутись до більш опрацьованих понять: я обмежусь ідеєю, що *будь-яка*

²¹ Основні тексти Грамші про поняття гегемонії містяться у Зошитах XII-XVI “Тюремних зошитів” (див.: A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, Edizione critica dell'Institut Gramsci, A cura di V. Einaudi, Turin, 1975; *Gramsci Textes*, édition réalisée par A. Tosel, Éditions sociales, Paris, 1983; G. Baratta, *Le rose e i quaderni. Saggio sul pensiero di Antonio Gramsci*, Gamberetti Editrice, 2000).

²² Можна знайти дуже цікаве використання різниці між “первинними” і “вторинними” ідентичностями у книжці E. Marienstras, *Nous le peuple. Les origines du nationalisme américain*, Gallimard, Paris, 1988.

ідентичність як така є трансіндивідуальною (мовою психоаналізу сказали б “трансференційною”). Іншими словами, не існує нічого подібного до моделі предетермінованої колективної ідентичності, наприклад, на кшталт, яким *Völkerpsychologie* й, на загал, “органіцистські” чи “культуралістські” теорії соціальної психології змальовують собі національні характери і групові ідентичності. Але також ніщо не дає нам думати, ніби індивідуальна “самість” утворює автономну й самодостатню реальність, чия ідентичність формувалась би незалежно від соціальних процесів колективного уявного²³.

Треба, щоб кожен індивід утворював певну ідентичність: але він (чи вона) може це робити тільки приймаючи або відкидаючи ті ролі, що накладаються у межах стосунків переносу (трансферу), який індивід мусить прийняти, здійснюючи на практиці похідні від цього трансферу позитивні чи негативні ідентичності. Утім, індивіди завжди вже занурені у множину практик, які вводять їх у стосунки з “об’єктами” (у фройдівському значенні цього слова), що також мало сенс для класичної епохи (Декарт, Спіноза, Г’юм), тобто з іншими індивідами, які для них є джерелом залежності, любові й ненависті, страху й надії, – й таким-от чином вони стають суб’єктами. Тож вони мають множину ідентичностей або конкуруючих між собою “особистостей”, що витворюються, починаючи з дитинства. Вони (ми) ніколи не є “одним”, радше “множинними в одному”²⁴. Ось чому кожен (кожна) з нас зіштовхується з однаковою

²³ S. Freud, *Psychologie collective et analyse du moi*, in *Essais de psychanalyse*, nouv. trad. Payot, Paris; G. Devereux, *L’identité ethnique: ses bases logiques et ses dysfonctions* (1970), in *Ethnopsychanalyse complémentaire*, Flammarion, Paris, 1985; M. Kail et G. Vermès (sous la dir.), *La Psychologie des peuples et ses dérivés*, CNDP, Paris, 1999.

²⁴ До Фройда цю складність-конфліктність чудово помітив Ніцше, який поставив її у відношення до зворотності питань, які ставить індивідуальне “я”, й питань, які ставить “спільнота” і політичний “суверенітет”: див. “По той бік добра і зла”, § 19. Без сумніву, зовсім не випадково, що питання “множинних особистостей” постає як теоретична проблема в момент, коли

проблемою: як зробити так, щоб опинитись (і віднайти себе) серед множинних особистостей, з допомогою інших (які можуть бути ідеальними, абстрактними іншими: спогадами, розповідями, символами чи інституційними емблемами, “картами” – у загальному сенсі слова). Моє припущення полягає в тому, що ці дві ситуації виявляються нежиттєвими, коли не геть примарними; це означає, що вони представляють (мінливий, перехідний) кордон між нормальним і патологічним: абсолютна однозначність ідентичностей, їхнє примусове зведення до однієї соціальної ролі, від якої не дозволено відходити, хай то буде *приватна* роль (“хороша” чи “погана” дитина, батько чи мати, робітник, служниця чи слуга, “начальник”, частіше ніж “начальниця” тощо) або *публічна* роль, або принаймні виставлена на публіку (активіст, солдат, чиновник тощо²⁵); й безкінечна

встановлюються класичні право і національна держава, ціною першого і глибинного розриву з теологічною концепцією суб’єкта і підкорення (наприклад, у творчості Лока: див. *Identité et difference. L’invention européenne de la conscience*, presentation et traduction par É. Balibar, Seuil, Paris, 1998). Відтоді воно веде приховане існування, щоб знову виникнути на повну силу в сучасних філософських, літературних, психіатричних дискурсах “століття мас”, тобто соціальної нормалізації в демократичних націях (В. Джеймс, П. Жане), яким відповідає Фройд.

²⁵ Вражає, що нацизм – й ширше “тоталітарні” режими (усі ультра-націоналістичні, включно у формі “національного комунізму” або державного комунізму) – постійно коливались між цими двома типами насильного зведення до однозначності ідентичностей: звідки й типова невпевненість (яку відстоювали в якості “життєвості”) відділення між приватною і публічною сферами, але також “примус” розділення статевих ролей, приписуючи жінкам приватний простір, чоловікам – публічний (особливо у випадках нацизму і фашизму). Ці проблеми – у центрі роздумів Ганни Арендт у “Джерелах тоталітаризму” та в інших роботах. Їх вивчав з історичної та антропологічної точки зору Георг Мос (George Moss, *Nationalism and Sexuality. Middle-Class Morality and Sexual Norms in Modern Europe*, The University of Wisconsin Press, 1985) і Клаус Тевеляйт (Klaus Theweleit, *Männerphantasien. Frauen, Fluten, Körper, Geschichte*, Rowohlt, 1987). Наразі

множинність, безперервний перехід від однієї ідентичності до другої (з чого певна постмодерна ідеологія вивільнення щодо авторитарних фігур побудови особистості витворила свій ідеал, наражаючись на іншу кабалу: ту, що нав'язує модель всеосяжності “обмінів”, тобто ринку і властивих йому “лібідозних течій”²⁶).

Отже, я висую гіпотезу, що могутність та *ефективність* (*Wirklichkeit*, у гегелівському сенсі) форми-нації та гегемонічної нормалізації, яку здійснюють в рамках форми-нації, як і могутність інших історичних універсалізмів (особливо релігійних), походить з її здатності розв'язувати дві проблеми водночас – так би мовити, однією через другу – даючи одну єдину відповідь на питання про вторинні ідентичності й на питання про конструювання індивідуальних осіб (або суб'єктів) чи про їхнє урегулювання між “неможливостями” абсолютних єдності та множинності. Будь-які фундаментальні інституції форми-нації – “національні” родинні структури, національний ринок (зокрема, ринок праці, що національно організований зі своїми кодифікованими ієрархіями професійних кваліфікацій), церква або “національні” конфесії, постійні чи тимчасові національні армії²⁷ –

Рада Івекович працює над книжкою “Чоловіча нація”, в якій вона показує, що колективне утворення національних ідентичностей особливим чином пов'язане з розподілом “у спільноті” статевих ролей, що, своєю чергою, проектується в сексуалізовані образи “нації” та її “тіла” (див. її статтю «The Bosnian Paradigm», *Dialogue*, 9-10, Sarajevo, 1998). Див. також N. Yuval-Davis, *Gender and Nation*, Sage Publications, London, 1997.

²⁶ Треба уберегтися від несправедливого змішування усіх дискурсів. Слід було б присвятити детальний аналіз “становлення міноритарним” у Дельоза чи “перформативного здолання статевих ролей” у Джудит Батлер (*Gender Trouble*, Routledge, 1990), які становлять естетико-філософські обертання цієї тенденції. Проблематизація цих питань також у центрі важливих робіт Зигмунда Баумана, які тільки зараз починають поширюватись у Франції.

²⁷ Прискорена професіоналізація старих рекрутських армій є характерною ознакою кризи “форми-нації”, яка не сховалась від очей речників французького “націонал-республіканства”. Наскільки мені відомо, ще повністю треба здійснити соціальну, культурну, психо-соціальну історію військової

діють синхронно в обох цих напрямках. Інакше кажучи, вони утворюють *подвійні* приналежності на двох рівнях: первинні ідентичності, які є також вторинними ідентичностями “визнання” вищої інстанції і через неї (та ж схема *Supreme Court of Appeal*). У зв’язку з цим, жодний індивід не є чоловіком чи жінкою “без рис”, а завжди особливим індивідом зі своїми соціальними і моральними властивостями: робітник чи начальник, “Herr Doktor”, “домогосподарка”, “музикант-любитель”, “благочестивий християнин” чи “благовірний мусульманин”, “анархіст”, “екологіст”, “батько сімейства” чи “бабій” тощо. Тим самим вони створюють норми, моделі життя для індивідів, до певної міри *суб’єктивні риси*, які можна запозичити більш-менш легко, більш-менш болісно, щоб в них знайти своє задоволення (Гегель), навіть свою насолоду (Фройд), й уникати ситуації, коли опиняєшся безнадійно самотнім (самотньою) із самим собою або неunikно розчленованим на публічному місці.

Термін, яким Гегель послуговувався для позначення цієї двобічної ефективності, не перекладається іншими мовами: *Sittlichkeit* (походить від *Sitten*, німецький еквівалент “звичаїв”). Чому б його тут не вжити? Ризик, що він несе із собою, вводячи в аналіз точку зору держави, примат держави над індивідом, нас не лякає, оскільки ми дошукуємося пояснення прихованої сили держави; також, щоб збагнути, як стається так, що падіння чи занепад держави (й, зокрема, держави-нації) чинить на індивідів та їхні життя такі спустошливі наслідки²⁸. Навіть класова боротьба стає у цьому сенсі засобом конструювання національних ідентич-

інституції в модерних націях. Особливої уваги вимагає порівняння між цими різними варіантами стосовно різних моделей імперіалізму.

²⁸ Настільки спустошливі, що дехто (а інколи у великій кількості, масами) готовий, щоб відвернути від себе небезпеку, прихилитись до найбільш крайніх форм індивідуального підкорення й перевернути накази моральності й гуманності, які загалом ототожнюють із *Sittlichkeit*, на накази варварства і саморуйнування. Див.: É. Balibar, De la “preference nationale” à l’invention de la politique, in *Droit de cité*, op. cit., p. 89 sq.

ностей – а деколи це привілейований інструмент, разом із допомогою професійних й політичних організацій, які і легітимізують, і нормалізують соціальний та особистий бунт.

З усіх “етичних” інституцій, безумовно, найцікавішою є *національна система освіти*, позаяк вона висуває низку спонукальних чинників процесу ідентифікації, притаманного розбудові гегемонії. Освітній процес, як його узагальнили та організували модерні нації (*Erziehung* та *Bildung*, “інституція” та “виховання”), добре показує, що будь-які *первинні ідентичності* (класові, регіональні, лінгвістичні, релігійні, родинні та статеві ідентичності) не можуть бути безпосередньо перетворені на *вторинні* (національні, громадянські) ідентичності так, щоб *могти* бути хлопцем чи дівчиною, інтелектуалом чи працівником фізичної праці, католиком чи іудеєм; *спочатку треба визнати себе французом, американцем чи німцем* (ми ще далеко до того, щоб визнавати себе *європейцями...*). Первинні ідентичності як такі мають здатність чинити опір інтеграції, навіть у тому разі, коли індивіди приймають її “розумом”, себто абстрактно. Вони можуть об’єднуватись в осередки опору інтеграції. Центром цієї свідомої чи несвідомої здатності, здається, є тіло або образ тіла (своє тіло, тіло іншого, між якими утворюється струм ідентифікації та відторгнення). Добре бачимо це в “символічних” епізодах, насичених афектами, як-от шкільні конфлікти, розбурхані присутністю релігійних чи політичних емблем у класних аудиторіях: хрест на стіні у школах Баварії, “ісламістські хустки” на головах дівчаток у французьких школах... ось чому первинні ідентичності, аби утілитися в національну ідентичність, мають бути оброблені тривалим терміном часу та певним чином “деконструйовані”: слід, щоб суб’єкти проводили довгі години, сидячи у класі протягом років, аби речі проходили добре (принаймні, хоч би не погано, навіть дуже погано). Цікавість прикладу освітньої системи (та варто було б помислити також сім’ю, школу, релігійну практику, професійну орієнтацію, коротше, все, що Альтюсер запропонував називати “ідеологічними апаратами держави”, а Фуко – “дисциплінами”) полягає в тому, що може показати й мало не

відчути ступінь структурного насильства (чи “символічного насильства”), що охоплює цей процес деконструкції та реконструкції. Нам тут можуть допомогти (адже добре видимі, ці механізми стають об’єктом сильних протестів, й більшість з нас, хто виріс зі шкільного віку, витіснили неоднозначний спогад про них) ті, хто зробив з неї матерію свого письма: Джеймс Джойс, Луї Гійю, Роберт Музиль, Томас Бернгардт...

У них зображено численні типи насильства. Постійне, хоч і розсіяне насильство внутрішньо належить *Bildungsprozess*, а ширше – процесові ідентифікації, контролюваному національною чи релігійною гегемонією. Насильство, більш прямо визнане як політичне, відсилає до “мультикультурної” проблеми, що постала для більшості сучасних національностей: так складається, що та чи та лінгвістична, релігійна, географічна, історична ідентичність офіційно не сприймаються як один з “легітимних провідників” вторинної національної ідентичності (або не так, як інші). У цьому випадку ми говоримо про *виключення*, позаяк логіка гегемонії полягає в намаганні звернутися до *всіх первинних ідентичностей*, аби інтегрувати їх у національну спільноту або побудувати “фіктивну етнічність”. Але саме це не завжди є можливим, також і тому, що певні сили діють, щоб зачеплені первинні ідентичності зробити несумісними між собою. Так, у постколоніальних країнах Західної Європи мусульманська релігія ніколи не приймається без конфліктів, як один з релігійних передавачів національної ідентичності з-поміж інших (так само як одним поколінням раніше єврейську ідентичність виключали ціною жахливих трагедій). Таким чином, вчинене насильство загалом походить від “більшості” й обирає мішенню “меншість”. Частіше це – насильство незначних груп всередині “національної спільноти”, спрямоване на так само міноритарні групи, яких або виключають із цієї спільноти, або відкидають як тих, хто не вписується в уявну цілість.

Нарешті, насильство третього типу вчиняють, коли ключові для форми-нації інституції перестають справджуватись і діяти в одному спрямуванні (у сенсі ідеологічної інтеграції): наприклад,

ринок праці та освітня система в період “кризи зайнятості” або міське середовище і структури батьківського авторитету – це свідчить про те, що індивідам дедалі складніше вписатися в суб’єктивні траєкторії утворення особистості та соціальної інтеграції. Небезпека полягає в тому, що передавальна функція первинних ідентичностей всередині гегемонічної культури чи історичного *Sittlichkeit* провалюється у, за словами соціологів, “аномію” чи “негативну індивідуальність” (Р. Кастель), ба, навіть у те, що психоаналітики називають “межовим станом” (*borderline*), іншими словами, прямий вираз – у соціальних стосунках – амбівалентності ідентичностей, “первинних процесів” афективного зміщення між любов’ю і ненавистю. Не просто “хвороба в цивілізації”, а її розкладання.

Я переконаний, що в багатьох регіонах світу, *включно з Європою*, політика як така сьогодні має завдання і виклик протистояти різним формам структурного насильства, які наддетермінують одне одного. Ось чому, повторюючи свій скептицизм щодо нерозбірливої ідеї про кінець націй, я визнаю, що ми не можемо уникнути питання хиткості й глибокого сумніву щодо форми-нації, її суспільної та історичної функції.

2

Ідентичність/Нормальність*

Наша мета у цьому обговоренні – запропонувати кілька тем для дискусії, що зачіпають відношення між “ідентичностями” (індивідуальними чи колективними, зокрема, національними ідентичностями) і питанням політичних прав, як вони сьогодні змінюються. Звісно, йдеться про політичне питання. Можливо, це – *питання політичного* як такого: у центрі уваги буде те, що утверджує політику, навіть – яким чином вона може себе перезасновувати, коли того вимагають обставини. Для початку зроблю два зауваження:

1. Коли питання є наскрізь політичним, воно містить не менш невідворотний філософський аспект: разом із поєднанням “ідентичності” і “права” виникає класична фігура *суб’єкта*. Ми опиняємось перед неможливістю справді говорити про політику без залучення певних припущень. Втім, ми не можемо тут розглядати цю фігуру суб’єкта як аксіому або неспростовний ідеал. Ми радше хотіли б у ньому розгледіти *двозначне* ім’я, що охоплює постійне напруження, непевний процес, двобічне *упідлеглення* (*assujettissement*) чи суб’єкцію, а також суб’єктивацію чи емансипацію.

* Доповідь, виголошена 15 липня 1997 р. під час презентації *Documenta X* в місті Касель, серія «Hundert Tage, Hunder Gäste» (обговорення з Улі Білефельд). Відредаговано автором.

2. Ці терміни – *усуб'єктнення*, *суб'єктивація* – дозволяють у французькій мові та інших романських мовах (чи навіть в англійській) гру слів, якої немає в німецькій (*Unterwerfung*, *Subjektivierung*), і ті слова виражають амбівалентне становище “суб'єкта”. Та, здається, можна було б те ж сказати про “громадянина” і громадянські права чи громадянство. Який еквівалент дібрати в німецькій мові для слова *громадянство* (англійське *citizenship* у цьому випадку має інші дистрибуції, не забуваючи про зовсім інші конотації в британському чи американському контексті)? Так сталося, що старе слово *Bürgertum* стало неоднозначним – зокрема, через те, що його вживання пов'язане з класовими різницями і боротьбою у значенні “буржуазії” – й що термін *Staatbürgertum* має занадто звужене значення, позаяк означає радше пасивний, “утверджений” характер, аніж активний, “утверджувальний”, це – радше спосіб, яким держава і законодавство *надають* певні права і обов'язки, аніж спосіб, яким громадяни його здобувають і спільно беруть на себе (наприклад, й тут слово покриває своє найперше значення – у рамках демократичного руху в Німеччині свого часу називали *Bürgerinitiativen*, що можна перекласти як “громадянські рухи”). Ось чому Вільгельм Шмід у нещодавній книжці наважився запропонувати слово *Citoyennität*, запозичене з французької мови¹. Я вагаюся тут це робити, побоюючись, щоб воно не звучало так однобічно “якобінським”. Але не менше хочу наголосити на обставинах, які привели до того, що “громадянство” чи сукупність політичних (сiвіque) прав не можуть залишатись закутими у рамках офіційного статусу, а мають доконче їх перевищити.

Те ж стосується й ідентичності та процесів ідентифікації, що повертає нас до початкового питання. Між громадянством (або політичними (сiвіque) правами) та ідентичністю (чи ідентичностями) ми не знайшли б застиглих, одноманітних стосунків. Політичні інститу-

¹ W. Schmid, *Was geht uns Deutschland an? Ein Essay*, Suhrkamp, Francfort, 1993.

ції застосовують на свою користь попередні ідентичності, але настільки вони їх змінюють, наскільки громадянство утворює визначені форми суб'єктивності та колективної ідентифікації. В усьому цьому неодмінно є "гра", до якої, я гадаю, треба бути неабияк уважним.

Враховуючи всі ці причини, я пропоную зосередитись на проблемі *кордонів*. Вони мають, так би мовити, у собі характерну амбівалентність, природу якої ми намагаємось висвітлити. Вони утворюють одночасно точку інституційної фіксації політичних ідентичностей і точку, де ті ж ідентичності знову стають непевними, виявляючись наддетермінованими, де їх при нагоді треба примусово перевизначити.

Нарешті, коли я звертаю увагу на кордони і властиву їм нестабільність, то це тому, що у межах, в яких ми є в *documenta* в Каселі, політика і філософія не залишаються одні, а разом із певними творчими активностями, до яких треба звернутись, коли хочемо мати хоч найменший шанс прояснити парадокси репрезентації "ідентичностей" і "прав". Адже лише мистецькі практики можуть допомогти політиці конкретно поставити питання про те, що піддається репрезентації, а що ні².

Щоб увійти в предмет, я просто запропоную дві тези. Перша стверджує, що в модерну епоху кордони й, зокрема, кордони, що відділяють національні території (вони виглядають як кордони *par excellence*, виступають як моделі для всіх інших), утверджують головне місце історичності, історизації ідентичностей. З цієї точки зору, вони набагато випереджають усе те, що французька історіографія останнім часом об'єднала під назвою "місця пам'яті". Друга

² Див. також мою лекцію від 20 липня 1997 р. в *Documenta* «Une culture mondiale?», in É. Balibar, *Droit de cité. Culture et politique en démocratie*, op. cit., 1998, p. 145 sq. Під головуванням Катрин Давид, доглядачки Музею Франції, Десята *Documenta* проходила в Каселі з 21 червня до 28 вересня 1997 р.

проголошує, що кордони головним чином є засобом усіх уявних “проекцій” національного універсалізму, тобто західної форми національної гегемонії у просторі інституцій та їхньої історії.

Почнемо з першого твердження. Тут розглядається питання про певне поєднання громадянства, національності, ідентичності та історії. “Громадянство” і “національність” – це інституції, які отримують форму, помножуючись в серію інших інституцій і колективних практик (голосування, податок, виконання обов’язків, освіта, несення військової служби...); “ідентичність” – водночас абстрактне, навіть спекулятивне поняття, а також безпосередній досвід; нарешті “історія”, такою як її зрозуміла і популяризувала модерність, позначає спосіб репрезентації часу і простору, який, зокрема, може артикулювати інституції та суб’єктивні ідентичності, вписувати суб’єктивність у світовий лад (особливо в соціальний світ). У всіх наших старих європейських державах-націях історичність схильні виражати здебільшого за допомогою механізмів опросторовлення, фіксації та переміщення, визнанням кордонів. Вони (часто символізовані великими метонімічними Іменами, що захоплюють уявне в полон і визначають зустрічі або конфлікти: Альпи, “Східний рубіж”, “Залізна завіса” тощо) стають, як сказав би Маркс, “чуттєво-надчуттєвими об’єктами” або водночас конкретними і абстрактними, матеріальними і духовними *фетишами* історичної свідомості. Й ми знаємо, що ця трансформація діє так само ретроспективно, коли бачимо певні “традиції” проєктованими чи просто “винайденими”, “уявлюваними” в межах теперішніх кордонів³, також і перспективним, утопічним чином, як у випадку з усіма засновуваннями імперій, націй, революційних спільнот... Без сумніву, класичний космополітизм сприймали як подолання розподілів та ідей національної виключності. Та в ньому також хотіли бачити творення “гармонії культур”, захищаючи їхню різницю, й тим самим надаючи кордонам

³ Див.: E. J. Hobsbaum and T. Ranger (eds.), *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, 1983.

(на “межах”, на “краях”) новітню функцію зустрічі та обміну.

Ці детермінації не позбавленні практичних наслідків в царині мистецтва чи принаймні для його соціальної організації. Так, наприклад, певний музей важко уявити інакше, ніж уміщеним всередину певних кордонів, а загалом – в якійсь “столиці” чи “обласному центрі”, та зовсім не *на самих кордонах*, оскільки його функція – цілком викликаючи загальний інтерес – відображати історію і культуру певної країни й ширше – окремої історичної спільноти. Випадок *експозиції* ще цікавіший. Ідея *експозиції* як така (“буття виставленим”) є насправді ідеєю всезагальності, відкритості “світові”, що передбачає подвійний стосунок до космополітизму: з одного боку, варто, щоб таланти (смак, організація тощо) приймаючої країни показували себе усьому світові у своїй вершині; з другого – треба, щоб мистецтво усього світу було доступне через цей засіб для населення країни, нехай лише за допомогою кращих взірців (чий “репрезентативний” характер гостро дискутуватиметься як такий, ми це тут добре бачили). Тож слід було б поставити питання, наприклад, чи ця *documenta*, створення якої не є випадковим після Другої світової війни та розгрому нацизму в “центральному” місті Західної Німеччини, не є глибинно детермінованою ідеєю кордону і зустріччю з кордонами.

Тепер я переходжу до другої тези: кордони “проектують” національну гегемонію (і гегемонію *національного*) в історичний простір інституцій. Я дозволю собі зосередити цю ідею навколо кількох аспектів, що більш прямо стосуватимуться нашої зустрічі.

Звичайно, хотілось би дістатись до суті філософської проблеми, тобто проблеми *репрезентації*, два типові “краї” якої утворено *географічною картою* і *картиною* (в значенні живопису). Математик сказав би, можливо, що їх об’єднує певного роду *накладення* (чи *відповідність*). Так само Катрин Даві написала (у підготовчому тексті до *Documenta*): “тип карти чи картографії було узагальнено так, що детермінації географічної карти було подолано”. Будь-які кордони – це насправді наслідки певної картографії,

зокрема, картографії ідентичностей і приналежностей. Як наслідок, з поняттям репрезентації кордону ми опиняємось перед справжнісіньким колом, дзеркальним ефектом: власне кажучи, “віковичний кордон” (репрезентувати який можна кресленням на карті, так званим “вимірюванням”) – це вже репрезентація чи “презентація”: вона належить картографії, яка є лишень проекцією “на місцевість”. Й без картографії (без науки, техніки, дипломатії карт), зрозуміло, не було б націй (зокрема, “суверенних” націй на “власній” території⁴).

Та я хотів би радше зупинитись тут на іншому аспекті гегемонічних функцій кордону, які безпосередньо мають політичний наслідок і стосуються антиномій універсальності та універсалізму. В іншому місці я мав нагоду розробити поняття “національної гегемонії”⁵. Мені важливо було показати, зокрема, чому ця специфічно модерна форма універсалізму⁶ – у подвійному значенні *інтенсивного універсалізму*, себто рівності в правах між людьми, та *екстенсивного універсалізму* – їхньої асиміляції (чи “adunation” (буквально: об’єднувального прийняття), як незадовго до смерті писав Кондорсе у відомій статті про значення слова “революція”⁷) – загалом не пов’язана з “тоталітаризмом” і її не можна плутати з ним, хоч і наскрізь ґрунтується на процесах інституційного насильства, водночас матеріального і символічного.

Усе обертається довкруг проблеми “організації плюралізму” (Г. ван Гюнстерен) у певних межах: насправді у найпершому значенні гегемонія завжди утверджується як *друта* (чи *вторинна*) *ідентичність*, що має домінувати над множинністю *первинних* ідентичностей. Саме тут власне *політична* ідея “громадянства” чи то аб-

⁴ Див.: M. Foucher (sous la dir.), *Fragments d'Europe*, fayard, Paris, 1993.

⁵ Див.: *Race, Nation, Classe, op. cit.* («La forme nation»), також нижче розділ “*Homo nationalis*”.

⁶ Попри певний інтерес, я зовсім не торкаюсь питання, чи існують давні прототипи форми-нації (зокрема у Римі) і як їх треба було б аналізувати.

⁷ Цит. за: Alain Rey, *Révolution, histoire d'un mot*, Gallimard, Paris, 1989.

страктної, себто символічної рівноцінності між індивідами, відіграватиме визначальну роль. Звідси ми могли б зрозуміти, чому в Європі протягом двох чи трьох століть національний кордон кристалізує настільки визначну єдність примусів: чому кордон – це одночасно найбільш “зовнішня” інституція, яку нав’язують найжорстокішим, найбільш антидемократичним, свавільним чином, а також інституція, яку суб’єкт “проживає” й “привласнює” найінтимнішим чином так, що вона викристалізовує його почуття приналежності до спільноти (уявне національності) й перетворюється у те, що Фіхте у відомій фразі назвав “внутрішньою границею” (*die innere Grenze*⁸).

Спробуймо наблизитись до суті наших дебатів. Я відзначу таке: гегемонічна функція кордону, водночас “зовнішня” і “внутрішня”, призводячи до того, що будь-який індивід “без кордонів” стає втраченим, загубленим чи “відчуженим для себе” суб’єктом, тим не менше, має досить хисткі умови. В інших місцях (підхоплюючи ідеї та вислови Фуко) я називав це умовами її *нормальності*. Дозвольте мені сьогодні їх змалювати так: коли ми говоримо, що ієрархії та плюралізм ідентичностей (а отже, їхня взаємна сумісність у світі націй або у світі, який проектується як “суспільство націй”) залежать від можливості опанувати гру ідентичностей і конфліктних відмінностей між людьми, щоб зреалізувати їх *всередині кордонів* та на свою користь, тим самим ми нагадуємо можливість *класифікувати людські істоти*, розкласти їхні “типи”, “поведінку”, “традиції” тощо згідно з певною ідеєю людства. Це означає, що у межах конфігурації кордонів будь-яка відмінність (навіть будь-який “différance”, коли запозичити у Дерида активне переписування поняття) дозволяє

⁸ É. Balibar, Fichte et la frontière intérieure. À propos des Discours à la nation allemande, in *La Crainte des masses...*, op. cit.; U. Bielefeld, Das Wie der nationalen Konstruktion. Vom “Culte du moi” zum “Culte du Nous” bei Fichte und Barrès, *Mittelweg* 36, Zeitschrift des Hamburger Institut für Sozialforschung, 1, 1995.

схопити себе як локальний варіант чи відхилення всередині ідеї людини чи картини людства. Так, наприклад, – як Гердер надзвичайно яскраво запропонував зробити на світанні “другої модерності”, – кожна нація може представляти для себе та для всіх інших певну чуттєву, “естетичну” “точку зору” щодо самої ідеї людства. Кожна національність може проживатись (і так навіть вона стає чимось “пережитим”) відразу як зовсім унікальна, в ім’я більш-менш неповторних характеристик, а також як вираз універсальних людських цінностей (зокрема, культура і цивілізація).

Тож треба добре придивитись: така умоглядна можливість залишається тісно залежною від умов *нормальності*, яким вона має слідувати. Зокрема, я думаю тут про чіткі відокремлення, що мусять підтримувати між різного виду відмінностями і нерівностями. *Культурні* відмінності (тобто передусім національні, лінгвістичні та релігійні відмінності) – це певна *річ*, і нічого суттєво спільного вони не мають з відмінностями (та умовами експлуатації), що постають з царини економічного та соціального – принаймні допоки не звернемо уваги на колоніальний, “екстра-європейський” світ. Було б “анормально”, якби людей експлуатували з причини їхніх національних відмінностей, їхніх “походжень”, як говорить французька Конституція⁹, так само як було б “анормально”, якби їх розподіляли між націями і культурами через їхнє багатство і бідність. Зрештою ці два типи – тип культурної відмінності й тип розподілу праці та соціальної нерівності, по суті, не мають жодного стосунку до третього, що є типом відхилення між нормальністю і ненормальністю поведінки, глибоко закорінений у глибинні антропологічні відмінності: відмінності, що стосуються статей і сексуальності, здоров’я і хвороби, злочинності та “монструозності” тощо. Таким чином, кордон (й зокрема, національний кордон, державний кордон) є водночас пунктом, до якого стягуються усі відмінності, й пунктом, де вони розпадаються, де їх турботливо “перебирають” (де переселенця і

⁹ «Sans distinction de... race», *Mots. Les langages du politique*, № 33, décembre 1992 (під редакцією S. Bonnafous, B. Yerszberg, J.-J. Israël)

правопорушника, дорослого і дитину тощо, наприклад, потрактовують *диференційно* – коли лишень через небезпечне “коротке замикання” ці відмінності не почнуть діяти ніби “знаки” одне для одного, як то було у випадку нацизму, й меншою мірою, у багатьох інших кристалізаціях націоналізму, расизму, евгенізму, “соціальної оборони”). Так, бачимо, до якої міри далека від того, щоб утворювати якусь абстрактну “надбудову”, національна інституція (так і хочеться написати *інституція національного*, як могли говорити про *тиранію національного* якраз з приводу “посвідчення особи”¹⁰) занурюється в саме осереддя історичної побудови “людської природи”, те, що Русо називав виразом “людини людини”, а Фройд намагався пояснити у термінах процесу ідентифікації та ідеалізації “я”. Щодо мене, я говоритиму про *homo nationalis*.

З усього виходить, мабуть, прекрасне розуміння причин, за якими поняття *більшості* і *меншості* дають привід для узагальнення. Хіба що все не буде навпаки, й ми не повинні будемо розглядати ідею такого узагальнення – без щонайменшого сумніву одну з найсильніших політичних “утопій” другої половини ХХ століття (“роки 68”) – як *саму неможливість*. Узагальнення цієї опозиції ґрунтувалося на проекті розбудови політичної суб’єктивності та дієвого громадянства, починаючи з поширення і порівняння досвідів, поведень, емансипаторських сподівань усієї серії різних “меншин” (іноземців, жінок, божевільних, колонізованих, гомосексуалістів тощо). Сила перешкод і спротивів, з якими вони зіштовхувались, здавалось, насправді свідчила про її неможливість. Та ми можемо також припустити, що з цього лишається дещо суттєве, й вона не згубила усієї здатності творити нові форми політичного досвіду й наново породжувати альтернативні дискурси¹¹. Криза “міноритарних утопій” (або, услід за Дельозом, криза

¹⁰ Див.: G. Noiriel, *La Tyrannie du national. Le droit d'asile en Europe* (1793-1993), Calmann-Lévy, Paris, 1991.

¹¹ Радше гетеротопні, ніж властиво утопічні, коли слідувати міркуванням М. Фуко: M. Foucault, «Des espaces autres» (1967/1984), *in Dits et Écrits*, vol. IV,

ідеї “становлення-міноритарним” політики) та властивої для неї креативності у певному сенсі є лише зворотнім боком кризи національної гегемонії та її “нормалізаторської” функції, мету якої ми не можемо визначити за браком засобів.

У підсумку я просто хотів би висунути наступну гіпотезу, що відсилає до образів “глобалізації” (і до *фантазмів* “глобалізації”), до яких нас постійно спонукають. З цього приводу говорили про “нову невидимість світу” (*Neue Unübersichtlichkeit*: буквально – новий спосіб для світу, щоб уникнути всеохоплюючого погляду, перспективації¹²) або – те ж саме, але конкретнішими словами – про вибух “хаосу кордонів” (*Chaos der Grenzen*¹³): вочевидь, тут не йдеться (чи не тільки) про геополітичні кордони, але й про “кордони ідентичності”, себто суб’єктивні, культурні або “ідеологічні” кордони, і про можливість чи неможливість дати їм змогу збігтися з попередніми. Тож йдеться всього-на-всього про зворотний бік так званого “мультикультурного суспільства” постколоніальної і постнаціональної епохи. Виходячи з досвіду, як-от колишньої Югославії, чи виважуючи (зовсім не суто внутрішню) поразку африканських “націй” утвердити себе, ґрунтуючись на моделі, запозиченій у Європи, чи з кризи *Melting Pot* у великих містах Сполучених Штатів тощо, ми усвідомлюємо – і щодня дедалі більше, – що цей “хаос кордонів” є жахливим вмістилищем насильств, силою винищення політики.

Тут не місце повністю обговорювати ці питання. Принаймні ми можемо висунути думку, що ця сила руйнації або ця “молекулярна громадянська війна” (Ензенсберґер¹⁴) звертає до переміщення

Gallimard, Paris, 1994, p. 752 *sq.*

¹² J. Habermas, *Die Neue Unübersichtlichkeit, Kleine Politische Schriften V*, Edition Suhrkamp, Frankfurt, 1985.

¹³ Див. номер 37 (II Vj./97) *Lettre Internationale*, Das Chaos Grenzen. Berührungen, Vermischungen, Zivilisationskonflikte. Diagnosen von Edouard Glissant, É. Balibar, William Pfaff, Richard Herzinger, DuoDuo, Berlin, 1997.

¹⁴ H.-M. Enzensberger, *La Grande Migration, suivi de Vues sur la guerre civile*, trad. fr., Gallimard, Paris, 1995.

способів репрезентації. *Карта* і картографічна функція більше не виступають головним способом презентації відмінностей і людського розмаїття. Цей спосіб сьогодні передусім утверджується мережею телевізійних образів, які діють за іншими правилами, зокрема, у сфері репрезентації *близького і далекого*. Показуючи кожному все, що можна “вловити”, хай навіть найвіддаленіші речі, якимось штибом подаючи їх “під руку”, цей спосіб репрезентації породжує особливу форму не доступності і чужості історичного, але *непізнаного як такого* світу. Таким чином, з другого боку, ця метаморфоза видимого є наддетермінованою іншим процесом, який прямо відсилає до кризи національної гегемонії; маю на увазі змішання (або перемішання) геть усіх відмінностей, усіх розмежувань, які гегемонія національного кордону тримала відокремлено: етнічні чи національні та культурні відмінності, економічні та соціальні різниці та нерівності, либонь, навіть “монструозності” або різниці нормального і патологічного в системі сьогоденських расистських дискурсів, які повністю реорганізували образ “недо-людськості”, відштовхуючись від міграційних феноменів. Я добре усвідомлював кожне слово, коли говорив про процес *внутрішнього виключення* у світовому масштабі. Адже фігура *іммігранта*, прохача роботи чи притулку в постколоніальному і постгегемонічному світі, чудово ілюструє парадокси цієї нової структури, водночас антропологічної і політичної.

Коли ми не намагатимемося докладно проаналізувати наслідки цієї метаморфози, не матимемо жодного шансу зрозуміти, яким чином можлива з'ява альтернативи в теперішній ситуації, яка є тлом наших обговорень нового європейського громадянства: з одного боку, між новою істерією кордонів і охоронної політики, а з другого – проектами демократизації прикордонної інституції. Та задля цього не можемо вдовольнитись ресурсами суспільної та політичної науки, потрібні ще ресурси філософії, а особливо мистецтва настільки, наскільки вони є експериментуванням *на кордонах* і можна їх визначити як нескутий пошук різних способів випробовування і розробки сенсу та нонсенсу, насильства і продуктивності. Вони утворюють властиву кордонові “громадянську дію” (*civilitéé*).

Право громадянства чи апартеїд?*

Правові питання про те, як по чергово змінювані уряди розглядали статус іноземців у Франції, питання, які збурює в суспільстві політика імміграції та її відлуння в публічній свідомості, зрештою, приводять до присутнього запитання щодо республіканського громадянства. Можна було б думати, що нещодавній розвиток дискусій щодо імміграції, відзначеної законодавчим актом Паскуа-Добре, відтак поправка міністра внутрішніх справ Ж.-П. Шевенемана під керівництвом та за активної підтримки з боку прем'єр-міністра (Л. Жоспена), є регресією дедалі обмеженіших цілей, кінець-кінцем, витісняючи принципові питання, які раніше вже ставали предметом обговорення й стосуються вираження громадянства і національності. Але, з другого боку, виявилось, що політичні зближення і розходження, які висловлюють з приводу проживання, адміністративного розгляду прохань врегулювання становища “людей без паперів” або зростаюча взаємодія ситуацій з притулком і працею, додають фундаментальних вимірів до проблематики громадянства. Те, що прочитуємо великими літерами у тому, як “плюралістична ліва” після 1997 року вирішила затвердити найголовніше з тих механізмів

* Перероблений розділ з книжки: É. Balibar, J. Costa-Lascoux, M. Chemillier-Gendreau, E. Terray, *Sans-Papiers: l'archaïsme fatal*, La Découverte, Paris, 1999.

та методів, які вона успадкувала від своїх попередників, а також у протестах, з якими зіштовхувалась і досі зіштовхується ця політика (яка була також, не забуваймо, різким поворотом в плані дискурсу), так це – першочерговість “права громадянства” іноземних робітників у процесі трансформації громадянства, яка – для наших суспільств – постала як головна мета для прийдешніх десятиліть.

У цьому процесі, в якому нам не випадає вирішувати, чи будемо ми в нього залучені чи ні, а лише (що вже грандіозно), яким чином ми могли б його змінювати, під сумнів підпадає сама можливість зберегти сенс для принципів (які визначають як “демократичні”) колективної емансипації, народного суверенітету та універсальності публічної сфери, коли глибинно зміщуються кордони політичного. Або, говорячи словами Жака Рансьєра¹, це – можливість проводити межу між “поліцією” і “політикою”, в найзагальнішому значенні термінів, розподільну лінію, про яку ніколи не певен, чи буде вона коли-небудь без залишку, але про яку знаєш, що не можна її здобути раз і назавжди.

Згадуємо, як соціальні рухи кінця шістдесятих-сімдесятих років, а також початку вісімдесятих, реагуючи на перші відчутні наслідки деіндустріалізації (як-от страйки сталеливарників Лорена, Ситроена, Тальбота), в яких робітники-іммігранти займали важливе місце, відтак – вибух вимог молодих дітей іммігрантів визнання і рівних прав (“Марш арабів (Beurs)”, “Конвергенція 84”), на тлі довгоочікуваного повернення лівих до влади, пожвавлення процесів європейської інтеграції і посилення ксенофобських організацій (Національний фронт), спровокували тривалі дебати про шляхи отримання національності (з відповідними частками “права землі” й “права крові”), право голосу іммігрантів і, загалом, стосунки між громадянством і національністю². Усі політичні сили й численні

¹ Див. дві його праці: *La Méésentente. Politique et philosophie*, Galilée, Paris, 1995; *Aux bords du politique*, nouv. édition, La Fabrique-Éditions, Paris, 1998.

² Див. виклади J. Leca, Questions sur la citoyenneté, *Projet*, № 171-172, janvier-

спрямування в громадянському суспільстві мали зайняти позицію. Здавалося, усі погодились (хоч і висновки, що поставали там чи там, геть відрізнялись між собою), що потрясіння територіального масштабу і розподіли населення не могли залишитись без наслідків для визначення символічного та інституціонального зв'язку, який ми називаємо “громадянством”. Через п'ятнадцять років це питання ще не повністю забули (ми до цього ще повернемося), здається, його заступили дилеми, які хоч не викликають в усіх одностайності, але й не торкаються фундаментальних запитів.

А втім, протягом того ж часу соціально-економічні структури, стратегічні дані, від яких залежить майбутня роль держави-нації, не переставали змінюватись, відношення між ксенофобською реакцією і проектом демократичного перезаснування напружились до краю, а розрив між насильством адміністративних практик та елементарними вимогами життя іноземців, які поселилися у місті як трударі, споживачі та клієнти, не переставав збільшуватись. Він виявляє внутрішній тісний зв'язок між, вочевидь, абстрактними питаннями політичного статусу (хто утворює “універсальність громадян” – “народ” чи “суверенна нація”, про які говорять засадничі тексти нашого конституційного ладу³?) і найбуденнішими питаннями щодо віз, дозволів на проживання, паралельного джерела економічного забезпечення, контролю або вільної організації пересування населення та рішень “приватного” життя.

Іноземці, легальні чи нелегальні (це розділення, як ми вже бачили, є менш, ніж стабільне) опиняються прямо зачеплені кожною

février 1983; J. Costa-Lascoux, *De l'immigré au citoyen*, La Documentation française, Notes et études documentaires, Paris, 1989; D. Schnapper, *La France de l'intégration. Sociologie de la nation en 1990*, Gallimard, Paris, 1991; É. Balibar, *Les Frontières de la démocratie*, op. cit.

³ Йдеться про визначення, відповідно запропоновані Деклараціями прав людини і громадянина 1795, 1793 і 1789 рр. для позначення інстанції-носія демократичної “загальної волі”.

з орієнтацій, яку може отримати розвиток статусу “громадянина” в національному чи транснаціональному масштабі, але їхня присутність та життєві умови у публічному просторі свідчать і про те, що громадянство стоїть на роздоріжжі. Тож важливо показати, як вимальовується альтернатива між політичним архаїзмом “правого” і “лівого”, яка може виявитись фатальною для демократії, й альтернативними можливостями, що пробиваються зсередини конфліктів, без колізій чи ризиків, але в ім’я безсумнівно більш прогресивних громадянських принципів.

Ми це робитимемо, піднімаючи чотири аспекти питання: девіації республіканської ідеології; спадщина колоніальних дискримінацій у новому “ієрархічному порядку” світового населення; європейська причетність до національного гальмування в питаннях соціального громадянства; зрештою, активістські відповіді на державні практики пригнічення й інтеґризму, перш ніж зробити висновки стосовно критерію, який для демократії репрезентує включення робітників-іммігрантів у розширене і наново винайдене громадянство.

Офіційне визнання «націонал-республіканства»

Щоб осягнути політичну складність, з якою сьогодні зіштовхується кожна спроба розриву з авторитарним вирішенням “проблеми імміграції”, слід узяти до уваги колективні практики (зокрема, адміністрування) і дискурси (хитання яких з часом породжує гідні подиву ідеологічні короткі замикання), а відтак – порівняти одне з другим. З причин, які стануть ясними, коли ми визначимо чинники, що вписують сьогодні виключення іммігрантів у саму гущу негараздів громадянства, ми зосередимо увагу на репресивних практиках і дискурсах, що намагаються їх легітимізувати.

Йдеться не про заяви на кшталт, ніби становище іммігрантів у Франції, особисті статуси та умови праці або помешкання, зводяться до проблеми виключення або ця проблема охоплює геть усі

аспекти⁴. Тож довгі суперечки, сповнені драматичними моментами, які мали на меті депортацію людей у країни походження чи більш-менш повне розв'язання питання “людей без паперів”, між проектом Дебре (березень 1996 року) і набиранням чинності закону Шевене-мана “щодо в'їзду і перебування іноземців у Франції” восени 1998 року, не оминаючи насильницьких процедур виселення “чартерними рейсами” і страйкових голодувань (Сен-Амбруаз, Сен-Бернар і Храм на бульварі Батіньоль у Парижі, але також Кретей, Гавр, Ліль...), разом із реакціями, які вони спровокували у Франції й Африці, – все це могло б допомогти висвітлити три головні фактори:

1) репресивні і принизливі методи, що в повну силу розгорнулися, коли держава думає, що її влада “перекручується” тими, з ким вона ототожнює розпал організованої злочинності у Франції, утворюють видимий бік широкого набору практик, що суперечать фундаментальним правам, вписаним у наші конституційні документи, і яким щодень підпорядковані усі іноземці, які носять ярлик “іммігрантів”;

2) чергування ліві-праві особливо не впливає на зміст цієї політики, суть якої залишається незмінною, й радше становить об'єкт передвиборних обіцянок довкруз теми боротьби проти незахищеності і захисту національного інтересу. З цього приводу те, як уряд Жоспена хотів зробити чинним повернення механізмів законів Паскуа і Дебре, супроти яких було організовано одну з найбільших мобілізацій “лівих мас” за останні часи й скасування яких він сам пообіцяв під час своєї передвиборної кампанії, є досить красномовним. Більше того, вона супроводжувалась посиленням творенням “реакційної риторики” (у значенні Альберта Гіршмана),

⁴ У книжці Роже Естабле (Roger Establet, *Comment peut-on être Français. 90 ouvriers turcs racontent*, Fayard, Paris, 1997) можна знайти чудове розслідування про те, як “спільнота”, що загалом страждає від ізоляціонізму, розглядає шанси і ризики своєї інтеграції у французьке суспільство, й зокрема егалітарний і цивілізаторський вимір соціальних прав.

що мала на меті затаврувати “моральну (чи “ангельську”) лівицю” та її “абстрактну вимогу прав людини”, іншими словами, активістів, які мали слабкість вірити – у світлі минулих досвідів – що вірність зайнятим позиціям є принциповою часткою довіри в політиці⁵;

3) тяглість репресивної точки зору в манері утвердження статусу іноземців у Франції, що виказує сходження політичного класу і слугує місцем погодження між правими і лівими партіями у часи “співіснування”, віднині легітимізується за допомогою особливого дискурсу. Дискурс цей організовано навколо ідеї загрози проти республіканської держави, що походить водночас від економічних сил “глобалізації”, “кримінальних” імміграційних мереж, релігійного чи культурного “комунітаризму”, зрештою, від інтелектуалів-космополітів та НДО, які дозволяють собі бути звабленими “постнаціональною” ідеологією.

У той час, коли викристалізовувався цей дискурс, прем'єр-міністр (Л. Жоспен), вимушений щось робити перед драматичним поворотом, спричиненим голодуванням під час страйку групи нелегалів “3^e collectif” влітку 1998 року, більше не вдовольнявся представленням своїх рішень у вигляді “урівноваження” між крайнощами, натомість забажав підняти політичні ставки “розв'язання Шевенемана” на рівень конфлікту за чи проти поваги до закону і авторитету адміністрації, що були об'єднані під іменем *правової держави*. Відтоді утворилась сув'язь “захисту Республіки”, яка безособово передбачає загрози ззовні та від її гаданих агентів проти національного суверенітету, сув'язь, яку вимагають водночас і справа (Ш. Паскуа), і зліва (Ж.-П. Шевенеман).

⁵ А. О. Hirschmann, *Deux Siècles de rhétorique réactionnaire*, tr. fr. Fayard, Paris, 1991, вивчає досі вживані великі моделі, які використовують від часів Французької революції, що допомагають дискваліфікувати демократичні проекти, пророкуючи їхню невдачу або небезпеку, яку вони становлять для громадянських свобод.

Саме цей комплекс практик і дискурсів ми називаємо націонал-республіканством⁶. Вражаюче бачити, як він захоплює територію не тільки в політико-літературних товариствах, а, що серйозніше, в об'єднаннях освітян, міських транспортників або поліції, котрі з усією силою переносять на собі руйнівні явища суспільства і кризи служб суспільного призначення (*service public*), але й в манері лівих політиків при владі. Той самий Ліонель Жоспен, міністр національної освіти в 1989 році, в момент “справи ісламських хусток” в місті Крей майже досяг успіху, не дозволивши поєднатись маневрам драматизації, піднявши учительський склад на захист “республіканської світськості”, відмовившись від заходів виключення молодих дівчаток і релігійної дискримінації, здається, сам приєднався до цього табору, принаймні в тому, що стосується ставлення до імміграції⁷.

Можна відзначити численні сфери, в яких безпосередньо даються взнаки наслідки республіканського націоналізму. Зокрема, це функціонування правових інститутів, де упроваджено, попри викликаний ним спротив, *подвійне покарання*, що полягає у відборі карних осудів, які переслідують індивідів іноземного походження методами вигнання або заборони в'їзду на французьку територію, незалежно від біографічних або родинних зв'язків, що могли виникнути (тобто додавати до будь-якого кримінального покарання і заслання також, коли це стосується особи іноземця). Подвійне покарання є надзвичайно показовим, адже гадано “невідчужувані”

⁶ Вислів вжив у схожому сенсі Мішель Бієвіорка: див. його працю в томі *Immigration et racisme en Europe*, sous la direction d'Andea Rea, Éditions Complexe, Bruxelles, 1998, p. 43. Можна знайти глибокий аналіз націонал-республіканського дискурсу в книжці P. Tévanaian et S. Tissot, *Mots à maux. Dictionnaire de la lepénisation des esprits*, Éditions Dagorno, Paris, 1998.

⁷ Про “жорсткість ставлення” у схожих справах, які час від часу розпалюють радикально налаштовані політики світськості, див. M. Rebérioux, À propos du foulard: lettre aux enseignants, in *Hommes et libertés*, Revue de la Ligue des droits de l'homme, № 103, fév.-mars 1999.

основоположні права перебудовуються в залежності від національної приналежності, у перспективі безпеки⁸. Воно створює у відповідь ефект нестачі політичних прав у царині користування правами особистості. Згодом побачимо, що це стосується й соціальних прав, які вже протягом півстоліття в демократичних індустріальних країнах цілеспрямовано вводять в поняття прав людини⁹.

Слід було б доповнити цей приклад докладним описом форм інституційного расизму адміністрацій, для яких іноземці (чи радше певні іноземці: найбідніші, “смугляві”, що “понаїхали” з “Півдня”) слугують мішенню, тільки-но вони вимагають користі від права або підозрюються в тому, що хочуть його собі привласнити. Вони простягаються від контролю “за обличчями” аж до майже концентраційних умов затримання чи викидання з країни¹⁰. У цих похмурих реаліях, які добре знають, але вперто заперечують урядові та адміністративні виконавці, тимчасом, як докази їм постійно подають з боку держави й тих, хто повністю ототожнює себе з нею, виокреслюється глибинна тенденція. Щоб її пояснити, не достатньо нав’язливої маніакальної ідеї влади: вона є наддетермінованою двома іншими ідеологічними й емоційними комплексами.

⁸ Воно часто стає предметом звернення до Європейського суду прав людини: див. A. Rea, *Le racisme européen ou la fabrication du “sous-Blanc”*, in *Immigration et racisme en Europe*, ouvr. cit., p. 183.

⁹ Можна прочитати в часопису *Lignes*, № 35, octobre 1998, як Самі Наїр пояснює подвійне покарання як еквівалент “скасування політичних прав”, яке стосується французького громадянина (“Воно не чинить наругу над республіканським принципом рівності, а навпаки встановлює його, беручи до уваги, що іноземці і французи не володіють однаковими політичними правами”) (p. 162).

¹⁰ Нічого в цій царині особливо не змінилося, відтоді як С. Наїр писав: “Справа “людей без паперів”... свідчить, наскільки наруга поліції над законністю в цій царині є постійною практикою” (*Contre les lois Pasqua*, rééd. Arléa, Paris, 1997, p. 113). (ANAFE), *Zones d’attentes des ports, des aéroports et des gares ferroviaires, Visite des associations habilitées*, paris, décembre 1998.

Перший обертається довкруг суверенності держави: здається, її треба підкреслювати настільки нав'язливо за рахунок практично беззахисних індивідів, а отже – у формі *надлишку влади*, чим менше вона впевнена у своїй неминучості і навіть на рівні великих ставок економічної політики, колективної безпеки, інформації, без яких жодна держава сьогодні нічого не варта. Те, що ми в іншому місці назвали синдромом “безсилості Всесильного” означає, що ми є свідками водночас розмноження причіпок до іноземців з боку державних службовців, а також “попит” на дискримінаційні практики з боку частини громадян, які дезорієнтовані контрастом між уявним могуттвом, що присвоює собі держава й від якого залежить її існування, та повсякденним видовищем її неспроможності владнати явища деіндустріалізації і спекуляційних рухів, прискорених “глобалізацією”. Так, аби відновити в уявному насправді міфічну суверенність, розвивається *інституційний* расизм, набагато більш вирішальний для розвитку колективних настроїв, ніж система забобонів чи ідеологій відкидання Іншого¹¹. Держава *показує* (з незначними видатками) силу, яку вона воліє утримати і тим самим *заспокоює* тих, хто засумнівався б у її недостатчі.

Однак це ще не все, адже націоналізм також вимагає особливого таврування іноземця. “Республіканська” очевидність, згідно з якою статус громадянина мусить жалувати права, яких не мають негромадяни, швидко й безповоротно дає йому виправдання, що діє як заміник: національні громадяни переконуються, що їхні права – це не повна нісенітниця, коли бачиш, що права іноземців нижчі, несталі або залежні від повторюваних маніфестацій з вимогою громадянства (яке часто називають “знаками інтеграції”).

¹¹ É. Balibar, *Droit de cité. Culture et politique en démocratie*, op. cit., 1998, p. 109 sq. Вражає, що Національний фронт, за винятком кількох огріхів (скінгеди тощо), зосереджує свої зусилля на розвитку інституційного насильства, яке чинять агенти влади, те, що дозволяє їм при нагоді, не без причини говорити, що їхній вплив таки зріс.

Таким чином, бачимо, як розвивається абстрактний комунітаризм, зосереджений на державі та її виключній претензії втілювати універсальне. Цей публічний комунітаризм не припиняє утверджувати себе, викриваючи небезпеку супротивних комунітаризмів чи реальних або уявних диференціалізмів, які демонструють незвідність сучасних суспільств до моделі одноманітної національної асиміляції. Безнастанно він дозволяє таврувати іноземця як такого, який не вважає себе “невидимкою” і не вбачає у своєму перебуванні на національній території тимчасову поступку. Велике рівняння, що встановили модерні держави між *громадянством* і *національністю* (що – більше того – дає свій зміст ідеї “суверенітету народу”), таким чином, починає діяти супроти свого демократичного значення: не робити з національності історичну форму, в якій утворюють колективні свободу й рівність, а робити з неї саму суть громадянства, абсолютну спільноту, яку всі інші мусять відображати.

Чи можна сказати, що ми повертаємось до такого поняття, як “національна преференція¹²”, що стає привілейованим закликом у вустах крайніх правих або відверто фашистських організацій, таких як французький Національний фронт? Слід тут бути обережним, оскільки мовні межі виказують також лінії розриву в громадській думці, від якої залежить майбутнє наших публічних свобод.

Сьогодні ця “національна перевага” означає те, що іммігранти, починаючи від іноземців у непевному становищі чи від тих, кого можуть легко іллегалізувати, позбавити основних соціальних прав (соціальне забезпечення безробітних, допомога сім'ям, житлове питання, шкільна освіта тощо) й викинути в залежності від “порогу

¹² Нагадаємо, що це поняття, яке теоретизував Club de l'Horloge (*La Préférence nationale. Réponse à l'immigration*, Albin Michel, Paris, 1985), є підґрунтям для пропозицій “остаточного розв'язання проблеми імміграції”, реалізацію яких вимагає Національний фронт. Але воно не залишилось без впливу в ідеології та практиці інших політичних сил, зокрема, на муніципальному рівні.

толерантності” чи “здатності прийому”, які доволіно фіксуються згідно з критеріями “культурної дистанції”, іншими словами, згідно з расою, коли розуміти цей термін у тому значенні, якого він набув сьогодні. Республіканський націоналізм не зможе просто змішатися з таким-от дискурсом, як ми спостерігали під час дебатів щодо реформи Кодексу національності або в його наполяганні на здатності прийняття французького громадянства. Але беручи до уваги те, як він сакралізує національність, ототожнюючи її з процесом асиміляції з домінуючою культурою вагомих політиків та інтелектуалів (пор. “республіканський елітаризм”) або переносячи її за допомогою демагогічного популізму на множину існуючих культур у Франції¹³, найменше, що можна сказати, так це те, що він особливо не пручається, коли пропонують замінити критерії включення й асиміляції на критерії виключення і чистки. Так, можна дійти до такого становища, в якому проект “загального соціального захисту” (на кшталт CMU, медичної страховки) діятиме як засіб сортування між своїми і не-своїми, заручаючись підтримкою чиновників цивільного стану, національної освіти, суспільних питань тощо.

Реколонізована імміграція?

Так стає ясно, що абсолютизація національності та національних цінностей, успадкована від довгої державної традиції, але загострена збігом соціальної кризи та почуттям непевності стосовно прийдешніх обмежень у питаннях державного суверенітету, більше не утворює принцип єдності, а радше фактор розкладу системи особистих, соціальних і політичних прав, що містяться в самому осередді сучасного громадянства, так, як його витворили зі

¹³ Про усі ці риси див. ґрунтовні праці Ж. Нуар'єля (G. Noiriel), зокрема *Le Creuset français*, Seuil, Paris, 1988, R. Brubaker, *Citoyenneté et nationalité en France et en Allemagne*, trad. fr., Éditions Belin, Paris, 1997.

стількох століть вирівнювання і боротьби (принаймні починаючи з Французької революції). Ми це перевіримо, вивчаючи те, як іммігранти здобули соціальний статус, сприймаючи його в контексті глобалізації та європейської уніфікації, щодо яких кожен погоджується бачити в них горизонт найближчих дискусій.

Щоб привнести трохи світла в обговорення наслідків “расизації” чи “расиалізації” процесів глобалізації, нам видається необхідним ще раз почати з питання колоніальної спадщини та її присутності, яка, вочевидь, не виключає зміщень, які треба буде зміряти. Так от, виникають дві суперечливі тези: одна вбачає в явищах “закритості” національної ідентичності та виключення іноземного населення подовжений вплив державного архаїзму, а друга, навпаки, добачає в цьому побічний продукт імперіалізму ринку та нового економічного порядку, в рамках якого послаблення національних, посутньо “політичних” спільнот нерозривно пов’язане із загостренням почуття етнічної чи етнокультурної приналежності. Втім, ці дві тези, і одна, і друга, витісняють вирішальне питання колоніальної спадщини.

Ми говоритимемо про “реколонізацію” імміграції за останній період як про загальний феномен (яскравою ілюстрацією якого є французька ситуація), щоб позначити водночас важливість ефектів повернення і нового контексту, в якому вони витворюються.

Колоніальна спадщина, у тому аспекті, який нас тут цікавить, посутньо торкається трьох аспектів, які підсилюють одне одного. Передусім існує тяглість адміністративних методів і звичок, які утворились у контакті з тубільним населенням, а після того, як їх було “спроектовано” на колоніальний простір (протягом вирішального періоду утворення республіканської держави¹⁴), їх відтворю-

¹⁴ П’єр Лежандр говорив про “колоніальну проекцію” з приводу утворення адміністративних органів у Французькій імперії (Pierre Legendre, *Histoire de l’administration*, PUF, Paris, 1968). Див. також велику книжку P. Rabinow, *French Modern: Norms and Forms of the Social Environment*, 2^e éd., Univ. of

вали і “натуралізували” в метрополії, пристосовуючи передусім до вихідців зі старих колоніальних територій або до тих, кого утримували у напівколоніальному статусі (так звані “DOM-ТОМ”, заморські департаменти і території¹⁵), й відтак – на вихідців з “Півдня”, яке загалом сприймали як зовнішній цінностям цивілізації і західному способу життя світ: але цей світ починається на середземноморських краях Європи (що недавно засвідчила португальська імміграція, а наразі – магрибська чи турецька імміграції). До того ж існує тяглість потоків імміграції праці, яка проходить шляхами, протоптаними з часів колоніальної епохи й ширше – з епохи французького імперіалістичного впливу (але відомо, що у цьому питанні все непросто, оскільки, з одного боку, в Європі Франція – це країна, де імміграція праці є старішою і масивнішою, сягаючи середини ХІХ ст. до все більш віддалених витоків пограничного “ринку” і перших “недорозвинених регіонів”, а з другого боку, оскільки властиво колоніальне вербування – в Африці, в Магрибі – вимагало улаштування спеціалізованих господарських шляхів, які набули особливого поширення в часи, коли процеси здобуття незалежності вже почали набирати сили¹⁶). Зрештою, незламним залишається дискурс імперської уніфікації, в якому – попри те, що могли б навіяти абстрактні теоретизування – поняття асиміляції та диференціації зовсім не є винятковими, а радше утворюють ієрархію, що нагадує ієрархію універсального і партикулярного або публічного і приватного. Вони носять на собі слід того, як колонізаторська нація, пройнята цивілізаторською місією, категоризувала “культури” та “народності” з метою обмеження і контролю можливості переходу від статусу

Chicago Press, 1995, опис “лабораторії управління”, яку створило Марокко під французьким протекторатом до Другої світової війни.

¹⁵ Див.: С.-V. Marie, *L'Europe: de l'empire aux colonies intérieures*, in P. A. Taguieff et al., *Face au racisme*, vol. 2, La Découverte, Paris, 1991, p. 296 sq.

¹⁶ Див.: G. Noiriel, *Population, immigration et identité nationale en France, XIX^e-XX^e siècle*, Hachette, Paris, 1992, chap. 2.

тубільців до нових “емансипованих” громадян. Звідки сьогодні виникає неабияка увага до символічних конфліктів, що заторкують звичаї, родинні форми, релігію та виховання, звідки розповсюджується з часом і сумнів щодо старих франкоцентричних та євроцен-тричних класифікацій (як помічаємо в будь-яких розмовах про статус ісламу у Франції).

Колоніальна спадщина, що встановилася водночас через людські та економічні стосунки, через схеми пізнання (або частіше нерозуміння) Іншого, таким чином, засновує “прагматичну антропологію” населення, яке ступило ззовні на національну територію: територію, що завжди прагне сприймати себе як метрополію, якомога мінімізуючи свої внутрішні відмінності та конфлікти, щоб спромогтися на репрезентацію своєї ідентичності у протиставленні. Словом, це – тяглість порожнього місця *суб’єкта*, який кидає тінь на *громадянина* в просторі суверенітету. Це місце було збережене по той бік процесу деколонізації (чиї межі та виверти, втім, треба було б ще дослідити). Але воно перенесло розлад своїх політико-юридичних критеріїв: тоді як колоніального суб’єкта – ціною акробатики у посиленні на засадничі тексти республіканської філософії прав людини – сприймали як “національного”, хоч він і не користується повнотою прав громадянина, робітника-іммігранта сприймають як “не-національного” (*alien*, сказали б, англосакси), який більш-менш інтегрований у французьке суспільство й частково з цієї причини допущений до системи прав і обов’язків громадянства, певною мірою утриманий у статусі меншини. В обмін на свою працю він може отримувати освіту та захист, що асимілюють його з громадянином, але за умови дотримання терміну “договору”, строки якого він сам ніколи встановлювати не може (як то показує розв’язання питань натуралізації та права мешкання).

Розуміємо, ця ієрархія мала підняти споконвічні труднощі, що заторкують саму концепцію республіканської конституції. Зокрема це відбувається тоді, коли таке характерне для капіталістичних суспільств, як наше, “соціальне громадянство”, де бороть-

ба класів становить предмет переговорного регулювання, проходячи через контроль контрактів та умов праці, соціального забезпечення та комунальних послуг (*services publics*), що є доступними для всього населення, засновується *одночасно* на зверненні до національної згуртованості й на зверненні до найманої праці і “прав”, які вона приносить індивідам¹⁷. Утім, іммігранти опиняються в тому місці, де ці два посилення розколюються: нічого дивного, коли йдеться про точку сильного напруження, що може відкритися зовсім різним розвиткам – або корегування чи релятивізація критерію національності (знайти для загалу індивідів, які з активного населення на певній території та з їхніх близьких утворюють засіб входження в “політичне тіло”, від чого залежить встановлення та домовленість соціальних прав, з яких вони можуть користатись), або відступ громадянства до чисто формальної рамки (не тільки виключення всіх (чи певної частини) соціальних прав у відповідності до критерію національності, але й поступове підвищення незахищеності усіх робітників). Ось чому права трудящих іммігрантів, їхня захищеність від надексплуатації та дискримінації, організація доступу до громадянства через процедури натуралізації чи подвійної національності, чи ще фундаментальніше – через розвиток соціальних прав у права політичні (які, своєю чергою, становитимуть справжню гарантію від наруги над особистими правами), словом, скасування становища упідлегленого (суб’єкційного) чи меншинного становища становить привілейовану ознаку рівня міцності громадянства та його динаміки, навіть коли він їх повністю не вичерпує.

Однак цей процес, коли тільки його справді почали впроваджувати (він стояв на горизонті певного числа соціальних і культурних рухів після Травня 68-го), грубо перервали через наслідки економічної глобалізації і через викопані нею і в

¹⁷ Див.: R. Castel, *Les Métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat*, Fayard, Paris, 1995.

світовому, і в локальному (себто національному¹⁸) масштабі нові нерівності. Розпочався справжній процес реколонізації соціальних стосунків (який можна датувати початком вісімдесятих років). Коли він не повністю скасовує попередню динаміку, то робить її завершення набагато більш утрудненим.

Таку реколонізацію прочитуємо водночас на рівні цілком буденних реалій та на рівні великих ефектів репрезентації в масштабі усього людства; зв'язок між ними все більше підтверджує система комунікацій, що відсилає кожній людській групі певний стереотипний образ її ієрархічного “місця” в облаштуванні світу, “віртуально” проектуючи його на своє життєве місце. Вона часто перетворюється на голе насильство, у передмістях чи міських гетто, де комунальні послуги (*services publics*) мають схильність функціонувати ніби на захопленій території, наражаючись на неприязнь новітніх варварів, коли тільки вони взагалі звідти не забрались геть.

З одного боку, маємо натиск незахищеності, що здійснюється щодо груп людей без сталого місця проживання, у зв'язку з їхнім походженням, культурою, типом зайнятості. Вони постійно переживають систематичні утиски – характерні для становища суб'єктів, а не громадян – з боку адміністративної та юридичної влади, політичної та поліційної сили, в місцях праці чи проживання. Що руйнує міф, нібито іноземці користаються зі статусу, що за гідністю прирівнюється до статусу корінних жителів, нібито в політичній сфері громадянських прав і обов'язків обмеження компенсуватиметься можливістю ними скористатись в іншому місці, “у себе вдома”. Відсутності політичних прав і – за мінливим співвідношенням – свобод підприємництва, зібрання та висловлення тощо не відповідає жодна обопільність захищеного статусу (на відміну від

¹⁸ Було б цікаво порівняти з цього приводу дослідження С. де Брюнгофа (S. De Brunhoff, *L'Heure de marché*, PUF, Paris, 1985) та І. Валерстайна (I. Wallerstein *L'Après-Libéralisme. Essai sur système-monde à réinventer*, trad. fr. Éditions de l'Aube, Paris, 1999).

того, що робиться для вихідців з країн інших домінуючих націй чи для членів міжнародної буржуазії), а чиниться свавілля в усіх інстанціях.

З другого боку (за старою моделлю *класифікації народностей*, яку вигадав колоніалізм задля розподілу та ієрархізації домінованих), маємо расові, адміністративні та культурні категоризації іммігрантів різного походження і віку, що допомагали, зокрема, як це продемонстрував Валерстайн¹⁹, розподіляти *глобальну* робочу силу, яку треба було підштовхнути увійти в конкурентні стосунки у світовому масштабі. Одні є економічними, як-от “місцева делокалізація”, досліджена Еманюелем Тере²⁰, за допомогою якої країни “Півночі” уникають або гальмують наслідки конкуренції з країнами “з дешевою заробітною платнею і технічними можливостями”²¹. Другі – безпосередньо політичні, як-от підтримання етнічних розбратів між групами іноземних і корінних робітників, а також між самими іноземцями, що ставить перепону для їхньої участі в традиційних формах класової боротьби або для винаходу нових форм в контексті транснаціоналізації соціальних стосунків. Тож ми спостерігаємо, що етнізація людських груп і відповідна репрезентація неподоланих “культурних дистанцій” між індивідами, які підтримують, всупереч наслідкам ситуації праці, за допомогою нагромадження дискримінаційних практик, є більше фактором суспільства Півночі, що організує і пересування іммігрантів, і самих іммігрантів. Або ж заборона доступу до публічної сфери, до прав висловлення і можливостей боротьби, які ці права дають, утримання в гетто і, за потребою, в просторі “підпілля” з метою перешкодити *водночас* індивідуалізації і соціалізації іноземців, завоювання особи-

¹⁹ La construction des peuples: racisme, nationalisme, ethnicité, in É. Balibar et I. Wallerstein, *Race, Nation, Classe*, op.cit.

²⁰ У книжці Sans-Papiers: l'archaïsme fatal, op. cit.

²¹ За словами П.-Н. Жиро (P.-N. Girard, *L'Inégalité du monde. Économie du monde contemporain*, Gallimard, Paris, 1996).

стих і колективних свобод, прямо-таки як у колоніальних ситуаціях, позаяк тут постала би небезпека засудження домінуючих позицій і можливостей експлуатації, зумовлених пануванням безправ'я. Та що є небезпекою для певної точки зору, могло бути шансом з точки зору відродження громадянського життя, що передбачає включення усіх складових суспільства і визнання конфліктів у спільному просторі.

Назустріч європейському апартеїдові?

Цей простір, як відомо, вже частково змінив конфігурацію разом зі зміщенням на європейському рівні певного числа можливостей рішень і контролю в економічному і фінансовому, культурному, юридичному, дипломатичному, а скоро, безперечно, й у військовому питаннях. І багато учасників у політичних дебатах могли подумати, що поява європейського публічного простору, якими б не були його передбачувані відхилення й конфлікти, невідворотно поставить проблему подолання успадкованих архаїзмів певної політичної історії, позначеної експлуатацією і колоніалізмом, так само як демократичними завоюваннями і соціальними визвольними рухами.

Зокрема, здавалось, що конкретизація гасла “європейське громадянство”, вписане в основоположні тексти чи угоди, що мають майже конституційну вагу, терміново вимагала переступання подвійного порогу, в тому, що стосується артикуляції політичних і соціальних прав, і в тому, що стосується відкриття громадянства різноманітним складовим “європейського народу” на інших засновках, аніж на простій спадщині національності певної країни, члена Союзу. Щодо першого пункту, оскільки непросто уявити, яким чином наднаціональні інституції будуть визнані легітимними, коли вони не даватимуть індивідам, яких об'єднують, належний рівень захищеності та певний (принаймні рівноправний) ступінь демократичної участі, й щоб він був вищим за той, що існує в рамках традиційних держав-націй, хоч і розхитаних після кризи урядування

і масового безробіття. Щодо другого пункту, оскільки за відсутності узагальнення і поширення “права землі”, що дає справжнє громадянство за місцем проживання в Європі²², додавання виключень, властивих кожному з національних громадянств, які об’єднуються в Європейському Союзі, неминуче мало б наслідком ефект вибухового апартеїду, – у кричущій суперечності з наміром установити демократичну модель в континентальних і світових масштабах.

Добре бачимо, що такі припущення не є тим самим, що й чистий розпад національного громадянства, хоч вони піддають сумніву абсолютистський і винятковий підхід до неї. Насправді, з одного боку, вони посилюють і переміщують зв’язок між соціальним громадянством і національною приналежністю, котрий вже протягом більше століття дозволяв долати часто дуже жорсткі кризи національної єдності, зокрема, у випадку європейських і світових війн. З другого – вони переміщують в більш вільний обшир здобуті від народження чи завдяки натуралізації права на представництво та участь у публічному житті: це – простір “спільноти долі”²³, межі якої не можна визначити наперед, їх лишень прагматично витворюють у протистоянні між численними історично сформованими групами, чий інтереси і способи мислення збігаються зовсім не випадково й не спонтанно; історія спонукає до життя разом, винаходячи правила для співіснування.

Ці перспективи не є безглуздими, та й не конкретизуються прямо; вони, здається, проходять через свою протилежність. Замість того, щоб заводити на європейському рівні тенденціям реколонізації робочої сили, яку спричинила глобальна конкуренція, усе відбу-

²² Див.: O. Le Cour Grandmaison, Immigration, politique et citoyenneté: sur quelques arguments, in *Les Étranger dans la cité. Expériences européens*, Préface de M. Rebérioux, La Découverte/Ligue des droits de l’homme, 1993.

²³ Вираз, узятий в цьому значенні (*community of fate*), належить голландському політологу Г. Р. Гунстерену (H. R. Gunsteren, *A Theory of Citizenship. Organizing Plurality in Contemporary Democracies*, Westview Press, 1998).

вається так, ніби європейська розбудова є інструментом її посилення. Маастрихтський договір передбачає надання прав європейського громадянства – включаючи право на місцеве голосування в країні постійного проживання і право на запит чи звернення до європейських судів – тільки для корінних жителів країн-членів ЄС, виключаючи вихідців з інших країн (котрі здебільшого є робітниками-іммігрантами: турки в Німеччині, індуси у Великій Британії, алжирці чи китайці у Франції, марокканці в Іспанії тощо). Так, він породжує новітню дискримінацію, якої не існувало раніше у кожному національному просторі. Тринадцять мільйонів вихідців із “третіх” країн (яких можна справедливо порівняти із “шістнадцятою нацією Європи”²⁴), які поселились протягом одного чи двох поколінь на землі різних європейських націй і стали цілком неодмінним складником благополуччя, культури і цивілізованості Європи, перетворились на масу громадян другого сорту чи упідлегленими жителями – на “службі” у повноправних європейців – хоч і користаються з дозволу на продовжене чи постійне проживання.

Як можна того чекати, така ситуація є сприятливою для розвитку форм специфічно “європейського” расизму, сутність якого почали виокреслювати міжнародні дослідження. Розбудова Європейського Союзу породжує дискримінації на ґрунті корінної національності, радикально відділяючи представників євроспільноти від тих, хто до неї не належить. “Здається, не можна уникнути наслідку встановлення нижчої й незмінної позиції в ієрархічній структурі Європи [...]. Різні способи позначення “чужого чужинця” всередині кожного окремого національного контексту – *ethnic minorities*, *іммігранти*, *алохтони*, *extracomunitari*, *Ausländer* – позначають національно “інших”. У процесі утворення європейської ідентичності усі ці терміни зливаються і спрямовані на те, щоб потрактувати тих, хто не є європейцями [...]. Вони складають категорію “небілих”,

²⁴ C. Wihtol de Wenden, *La Citoyenneté européenne*, Presses de la FNSP, Paris, 1997, p. 99.

outsiders, тих, хто не є ані білим, ані світським, ані християнином”²⁵. Цей розподіл стає *ipso facto* презумпцією нелегітимності у питаннях проживання, культурних і соціальних прав, не говорячи про політичні права; вони утворюють природне тло легітимації для репресивних вивертів у національних політиках легітимації права на помешкання і пересування²⁶.

За цих умов, епізод з напівузаконенням “нелегальних” іммігрантів у Франції в 1997–1998 рр. набуває іншої ваги, ніж йому могли тоді приписати у полум’ї суперечок щодо критеріїв. Відомо, що уряд наказав підготувати критерії, послуговуючись експертизою, що мала на меті відобразити сучасний стан досліджень властивостей і функцій імміграції у Франції²⁷, проте, врешті-решт, він спромігся поєднати неохоту префектурних адміністрацій (котрі утримувались від особливого старання) і різних зроблених мимохідь “пом’якшень”, щоб вийти на символічну пропорцію 50 % “задовільнених” і 50 % “відмовлених”, яких оголосили наперед. Цей учений маневр справедливо витлумачили як ознаку того, що уряд не бажав наголошувати в соціальному просторі ані на пріоритеті боротьби проти виключень, ані на завершенні маніпуляцій з критерієм національності, аби зробити небезпечною частину робітничого класу. Здається, не звернули достатньої уваги й на те, що вона вписується в дуже широкий європейський контекст саме тоді, коли деякі країни-члени Союзу (Італія, Іспанія, Бельгія) узялися до набагато масивніших упорядкувань, тоді як інші, навпаки, наголошували на репресивному законодавстві (Австрія, Швейцарія) й домагалися міжурядових контактів, що відповідають контролю за кордонами і взаємозв’язку записів в’їзду і виїзду іноземців (у межах Шенгенської угоди). Звісно,

²⁵ Див.: A. Rea *et al.*, *Immigration et racisme en Europe*, op. cit., p. 194-195.

²⁶ Див.: M. Chemiller-gendreau, *L’Injustifiable. Les politiques française de l’immigration*, Batard Édition, Paris, 1998, p. 150 *sq.*

²⁷ Доповідь Патрика Вейля стосовно права національності та щодо імміграції, передана прем’єр-міністрові 31 липня 1997 р.

мова йшла про сигнал про “закритість” до сусідніх країн, яка коливались, як і Франція, між заходами “інтеграції легальної імміграції” та “переслідуванням нелегальної імміграції”, і про внесок у розвиток європейського *апартеїду*. Й безумовно, на довший строк, уряд очікує від цього посилення власної “націоналістсько-республіканської” концепції громадянства, котре якраз передбачає, що включення держав у наднаціональну систему не чинитиме дестабілізуючих ефектів на те, як вони здавна організовували контроль над участю народу в рішеннях і дебатах стосовно визначення політичної репрезентації.

Люди без паперів, активні громадяни

Як там не було, апартеїд призводить до нестерпних протиріч і конфліктів. І з численних причин, що перетинаються між собою.

Перша полягає в тому, що він утворює простір безнастанних насильств. Наймасивніші: інституційні, посутньо руйнівні для громадського порядку насильства, які вчиняють на границях законності утримувачі “легітимної сили”. Найзрозуміліші, якщо навіть не зовсім виправдані чи урівноважені: реактивні насильства жертв дискримінацій (знаємо, що вони не виходять, так би мовити, від абсолютно вразливих для репресій робітників “без паперів”, а радше від молодиків другого чи третього покоління, які становлять мішень для систем соціального виключення і для адміністративного та професійного расизму). Найтривожніші: “ідеологічні” насильства, дуже часто вбивчі, які вчиняють групи націоналістів чи натхненні ними маргінали проти неєвропейських жителів. Усі ці насильства вписуються в загальний контекст занепаду соціальних відношень і “від’єднаності” (*désaffiliation*) (Р. Кастель) зайвих для глобалізації людей. Дискурс національної безпеки, який держави спонтанно протиставляють цьому, здіймаючи на виднокіл деякі з них, применшуючи й “камуфлюючи” інші, витворюючи *апріорні* категорії пі-

дозрюваних і “цапів відбувайлів”, є набагато більш складним для легітимізації тим дужче на європейському рівні, ніж у національних рамках, позаяк він би помістив всередині будови євроспільноти поліційний порядок, тотожний безперервному надлишку (й без сумніву – взаємній підозрі) між національними репресивними апаратами.

Друга причина – неможливість відкласти на невизначений строк з'ясування “соціального питання” в європейській розбудові. Але вона могла б це зробити лише договірним чином, й не тільки між урядовцями, центральними банками, фінансовими групами, що наразі заповнили місця прийняття рішень, але ведучи переговори і узгоджуючи рішення із представниками світу праці (й так чи так примусової не-праці). Це означає, що відновлення потужного синдикалізму і розвиток громадських рухів становитиме політичну вимогу прогресивного виникнення справжньої транснаціональної публічної сфери або, коли завгодно, децентралізованої держави нового типу, а також муситиме тісно взаємодіяти із нею. Та своєю чергою ці народні складові соціального і політичного не спроможуться досягнути необхідного ступеня представництва і універсальності без пожвавлення боротьби проти напівколоніальних форм сучасної експлуатації, які вони вже почали, між іншим, здійснювати, незалежно від країни.

Нарешті остання причина, але не менш суттєва, торкається кричущого протиріччя, що розгортається між аспектами включення і виключення в контексті розбудови європейської політичної системи. Від часу падіння радянської системи Європейський Союз, який попервах представляв лише половину націй на континенті, почав представляти себе як організуюча і цивілізаторська сила у Регіональному масштабі, затіваючи з тим, чим був “Схід” (або “інша Європа”), розмаїті процеси інтеграції, асоціації чи взаємодії. Добре бачимо, що цей розвиток не може відбуватись без народних рухів; й через відновлення довгий час забороненої свободи пересування, що була однією з головних вимог народів Сходу, й через наполягання на мобільності праці. *A fortiori* без них не обходяться відтоді, як

драматичні конфлікти, що спонукали масові виїзди з країни і прохання притулку, почали виникати після розвалу Радянського Союзу, підсилені гарячністю націоналізму та економічним зубожінням простих людей. Та не можемо уявити, ні щоб “домінантні” європейські нації припинили блокування кордонів для європейців Сходу і переслідування нелегалів (які натепер передбачають проти іммігрантів, прибулих із третього світу), ні щоб вони подвоїли дискримінаційні процедури, установлюючи додатковий рівень в ієрархії прав пересування. У час етнічних чисток у Косові (а завтра, можливо, відбудеться посилене переміщення населення у Сербії, Албанії чи Македонії) безталанна фраза Ліонеля Жоспена про осіб, яким було відмовлено в офіційному узаконенні, котрі, мовляв, “мають покликання повернутися додому²⁸”, супроводжуючись практиками “очищення” французької території від небажаних елементів, на яких ця фраза спрямована у дійсності (та в часовій тягlostі), не забариться оформитись у нестерпну провокацію.

Якою є альтернатива? Вона є тим, що ми називаємо *правом на громадянство* іноземців і, зокрема, “іммігрантів” у розмаїтості спільних ситуацій та індивідуальних траєкторій, які охоплює цей термін. Право на громадянство служить засновком і підготовляє громадянство як таке, не визначаючи наперед юридичні форми, згідно з якими це право утвердиться і перетвориться, аби відповідати сучасному світові – хай через видозміну критеріїв приписування до національності (наприклад, розширення подвійного громадянства, перед прийняттям якого відступила Німеччина під тиском своїх крайніх правих і яку Франція, всупереч колонізації і деколонізації,

²⁸ Безталанна з двох причин: з одного боку, її автор знає, що її не застосуєш, з другої – тому що відтворює термінологію, якою роками користуються крайні праві (“Іноземці, які не можуть або не хочуть бути *натуралізованими* французами, в етимологічному значенні слова, мають покликання виїхати в той чи другий день, за винятком вихідців з країн Європейського Союзу”, *La Préférence nationale: réponse à l'immigration*, ouvr. cit., p. 66).

ніколи серйозно не розглядала), хай через поступове розширення політичних прав усіх мешканців, незалежно від національності, на локальному, національному і євросоюзному рівнях. Воно співвідноситься не з тріумфом “лібералізму”, а (що є зовсім іншим) з рішучим вивільненням права на мешкання і працю. Ці необхідні регулятивні заходи можуть постати лише з *перемовин* і визнання зацікавленої сторони як гідного співрозмовника, ладного обґрунтовано пояснювати свою ситуацію, висловлювати вимоги і пропонувати шляхи рішення.

Тепер ми усвідомлюємо, що право на громадянство (і по той бік громадянства) не просто жалується згори, а значною мірою вибудовується знизу. Парадоксальним чином боротьба “людей без паперів”, яку уряд сприйняв як розхитування громадського порядку, відчайдушний шантаж чи результат якоїсь підпільної організації, чий ниточки контролю треба дошукуватись по “кримінальних каналах”, були і є особливими за вагою рухами розвитку *активного громадянства* (або, коли завгодно, прямої участі в публічних справах), без якого, до речі, не було б і громади (*cité*) як такої, а лише відірвана від суспільства державна форма, занурена у власну абстрактність.

Підхоплюючи на свій лад вимоги “висловлення волі”, потреба в якій загострилась в момент обговорення Кодексу національності, аби перенести її на безпосередніший і конкретніший ґрунт, “люди без паперів”, велика кількість яких протягом останніх місяців і років була *іллегалізована* наслідками законів Паскуа і Дебре, висловили своє бажання *вийти з примусового підпілля* й отримати належний статус для тої функції, яку вони – вже здавна виконують у французькому суспільстві. Ретельно вивчивши оголошений урядом список критеріїв прийняття й поклавшись на його чистосердечність, утворивши раду асоціацій, що працюють безпосередньо на місці й так само становлять предмет офіційного визнання (у рамках Національної дорадчої комісії з прав людини), вони заповнили анкети від адміністрації і передали свою особисту безпеку і своє майбутнє в її руки. Не буде хибним ствердити, що так вони

передбачили раціональність держави, якій вони одночасно дали змогу стати можливою, конкретним чином інформуючи її та роблячи розрізнення між владою і сваволею.

Але “люди без паперів” також зробили свій внесок у розвиток активного громадянства, спонукаючи – формою та змістом своїх дій – активістську солідарність, довівши неймовірну незламність протягом тривалого часу, по той бік безпідставних чергувань мобілізації та зневіри. По суті, ця активна солідарність була позбавлена і утопічної наївності, і політичних розрахунків. Вона поважала автономію робітників і родин, які боролися, пускаючи в дію здатності аналізу і переговорів досвідчених активістів чи тих, хто вперше отримав бойове хрещення. Вона об’єднала значну кількість маніфестуючих, які хотіли водночас висловити свою підтримку лівим і висловити свою думку про дії уряду. Вона подолала організаційне сектантство й підштовхнула до рефлексії принаймні певну частину “офіційної” лівиці²⁹. Нарешті в момент, коли проект закону Дебре перетнув червону лінію наближення до основоположних прав, намагаючись насадити форми індивідуального доносу, що нагадували похмурі періоди занепаду громадянських прав, боротьба “людей без паперів” скерувала добру частину інтелектуалів та виразників громадської думки відживити ідею громадянської непокори, нагадуючи нам, що – з усіма ризиками, які несе з собою – вона утворює сутнісну складову громадянства й сприяє його перезаснуванню у кризові часи або коли його принципи підпадають під сумнів.

На завершення звернемо увагу на один аспект, важливість

²⁹ Маємо на увазі не тільки підтримку серед деяких профспілкових організацій та муніципальних керівників, зокрема “новаторських” мерів-комуністів численних передмість, а й досить вражаючий розвиток Комісії з питань Імміграції ФКП під головуванням Сержа Гішара та ініціативу колективу обраних депутатів-соціалістів за врегулювання (див. статтю депутата від Парижа С. Бліско (S. Blisko) в газеті *Libération*: «Sans-papiers: Jospin, encore un effort»).

якого не повинна від нас вислизнути у ці часи коливання старих форм національного суверенітету (що далеко ще не означає зникнення держав-націй): боротьба “людей без паперів” та їхніх захисників дозволила просунутись вперед, як не мало це було, питанню демократизації кордонів і свободи пересування людей, яких держава має схильність вважати пасивними об’єктами дискреційної влади. Вже добре бачили, коли використання чартерних рейсів для висилки людей було припинено через реакцію, яку вони спровокували серед пасажирів та в просторі публічної сфери в країнах, куди їх перевозили, або через маніфестації, які вони викликали. Демократизація кордонів, інституцій, що є принциповими для існування держав, але які є антидемократичними самі собою, може виникнути лише з розвитку *взаємності* в організації їх перетинання і захисту. Вона стала сьогодні визначальним критерієм розподілу між поліцією і політикою мірою того, як рухи циркуляції капіталів, товарів, людей, інформації стають всеохоплюючими, одночасно будучи об’єктом глибоко нерівного контролю з боку апаратів публічного і приватного панування “найсильніших світу цього”³⁰.

Насправді одна одній протистоять дві концепції громадянства. Одна є водночас авторитарною і абстрактною. Вона може відстоювати завдання соціальної зміни та рівності, але, урешті, притримується державницької аксіоми “закон є закон”, що передбачає всевідання адміністрацій та незаконність конфлікту. Друга пробує конкретно виразити права людини і права громадянина, відповідальність і активну участь. Вона знає, що історичні здобутки громадянства, які не переставали уточнювати саме поняття, завжди минали в боях, що в минулому не тільки “давали частину тим, хто її не має” (Ж. Рансьєр), але по-справжньому штурмували ворота в місто, а отже, визначали її в діалектиці конфліктів та солідарностей.

³⁰ Див.: M.-C. Caloz-Tschopp *et al.*, *Asile, Violence, Exclusion en Europe*, groupe de Genève «Violence et droit d’Asile en Europe» et Cahiers de la section des sciences de l’éducation de l’Université de Genève, 1994.

Це стосувалося плебсу античності і середньовіччя, третього стану, робітників, жінок, і це не скінчилось для іноземців – точніше, для дуже особливих “чужинців”, які ніби перебуваючи “десь там”, а насправді цілком є “звідси”. Сучасні пролетарі, іммігранти.

У своїй вірцевій праці “Спільнота громадян” Домінік Шнапер писала: “Сьогодні охоче викривають закритість нації, визначену як система виключення некорінних жителів. Це означає наголювати на одному з рівнів і нехтувати відношенням включення/виключення, що характеризує усю політичну організацію. Зрозуміло, що включаючи та інтегруючи одних, тим самим нація виключає інших [...] колективну ідентичність корінних жителів визначається інакшістю чужих. Це – властивість будь-якої групи, а ширше – будь-якої ідентичності, яка утверджується, протиставляючи себе іншим [...]. Той, хто дискримінує, не завжди є обов’язково дискримінаційним, себто керованим нелегітимною мотивацією”³¹.

Але коли – за структурною необхідністю – критерії розрізнення і відбору стають грубо дискримінаційними, коли виключення “одних” більше не є просто логічним корелятом включення “інших”, а тим, що загрожує його зробити неможливим або ілюзорним, і що політична ідентичність може помислити чи підтримати себе лишень перетворюючись на національний комунітаризм перед обличчям того, що вона замірилась побороти, треба змінити метод. Слід знову відживити ідею “спільноти громадян” так, щоб вона кристалася внеском усіх тих, хто тут є й активно діє в соціальному просторі.

Французи, ще одне зусилля, якщо ви хочете бути республіканцями!

³¹ D. Schnapper, *La Commiunauté des citoyens. Sur l'idée moderne de nation*, Gallimard, Paris, 1994, p. 106.

Громадянство без спільноти?

Аби усунути будь-яку двозначність, уточню, що тут йдеться про те, щоб відкинути такі поняття як “публічна річ”, “публічний простір”, “публічна власність” або “публічна функція”, котрі так чи так передбачають посилення на спільноту чи спільність. Але мова йде про те, щоб, як кажуть філософи, деконструювати, себто критикувати деякі більш чи менш зашкарублі очевидності, які вони в собі приховують, для того, щоб їх змінити. Адже можливо, що в цьому полягає умова їхнього виживання. Також можливо, що така деконструкція призводить до *розділення* відсилання до “блага” й відсилання до “спільного”, іншими словами, мислить політичне громадянство там, де простір, дія, інтерес, словом, усе, що має бути *об’єднане в спільне*, не є таким в одноманітній, основній чи нормативній формі *блага* (чи навіть справедливості) – й яке не підкоряє

* Розвинута версія викладу, презентованого 2 березня 2000 р. у дні вивчення “Спільного блага”, USTL-Culture, університет наук і технологій Лілю, що проходили під головуванням Ж.-Ф. Рея з доповідями М. Рево-Д’Алон “Чи виникає питання спільного блага з політичного?”, Д. Ле Гюядера “Етика і спільне благо”, Ф. Колен “Спільне та Ексцентричне”, а також виступи представників та студентів Ліцею Федерб Лілю, Національної школи громадської охорони здоров’я, Майстерень педагогіки участі з Рубе.

одноосібно етику, розвиток поведінки “спільнотній” формі чи спільному буттю. Не для того, щоб перескочити на протилежну точку зору абсолютного індивідуалізму, але щоб витворити можливість відступу і розходження, навіть “опору”, а отже, новітнього утвердження¹. Ця необхідність постала перед нами, відтоді як національна форма політичної спільноти почала, так би мовити, хитатись у своїй функції вищого, коли не виняткового інституційного обґрунтування.

I

Аби зануритись у цю дискусію стосовно непростих відносин між “громадянством” і “спільнотою” (чи приналежністю), з тих пір, як посилення на націю як історичну рамку і форму інституції громадянства не є більше ні очевидним, ні прийнятним, ми відштовхуватимемося від визначень, запропонованих Домінік Шнапер в її книжці “Спільнота громадян. Про модерну ідею нації²”. Треба, щоб було добре зрозумілим, що цей вибір не робиться для того, щоб націлити критику супроти нібито карикатурних висловів, а навпаки – заради висловів доречних. Книжка Д. Шнапер, у якій засвідчено значний хід думки (можна назвати його “неореспубліканським³”), що долає кордони партії та країни⁴, є у нас за останній час безумовно

¹ Див.: É. Balibar, *Sur la désobéissance civique*, in *Droit de cité. Culture et politique en démocratie*, op. cit.

² Op. cit.

³ Тим не менше, ці поняття або наліпки віддані істотним варіюванням і у французькому середовищі, і поза ним: див. з цього приводу мою презентацію книжки Г. ван Гунстерена (H. van Gunsteren), *A Theory of Citizenship*, нижче у розділі 8 “До недосконалого громадянства”.

⁴ Зокрема, що стосується сусідньої Італії, маю на увазі недавні публікації Г. Е. Русконі (G. E. Rusconi), *Se cessiamo di essere una nazione*, Bologne, 1993; *Patria e repubblica*, Bologne, 1997; *Possiamo fare e meno di una religione civile?*, Bari, 1999.

найцікавішою спробою *відділити ідею нації як політичної цілості від будь-яких “етнічних” посилай* (згідно з традицією, що правильно чи неправильно потрактовували як типово “французьку”, себто постреволуційну чи навіть постякобінську⁵) і щоб подати на цьому ґрунті “громадянську” рамку сукупності прав і обов’язків, що зв’язують демократичні практики з формою держави.

На питання, чи громадянство, зрозуміле як активна участь індивідів у політичному житті (починаючи від існування загального виборчого права до колективного залагодження конфліктів з метою встановлення і відтворення консенсусу⁶), могло би існувати *без спільноти*, котра “інтегрує” громадян у поціновану (і навіть “сакралізовану”⁷) цілість, вона відповідає *ні*. Таким чином, відносно до інших аналогічних позицій, що зокрема виникають з “націонал-республіканської” течії⁸, Д. Шнапер вже гідна поваги за те, що не вірить, ніби опозиція між етнічними приналежностями і приналежністю до громадянської нації є сама собою зрозумілою, хай навіть вона певним чином є заданою *за визначенням* (чи за допомогою інституцій, що мають на меті її нав’язати, зокрема, республіканська шкільна система). Вона показує, що ця опозиція – якщо вона існує, коли вона існує – походить радше з внутрішньої роботи *в культурі* (у подвійному значенні *Kultur i Bildung*), коли йдеться про те, щоб відірвати її від свого “генеалогічного” чи “міфічного” коріння і здійняти на

⁵ Досить часто посилаються на текст Е. Ренана *Qu’est-ce qu’une nation?* (1982; перевидано з іншими політичними есеями та презентацією Ж. Романа, Pocket, Paris, 1992).

⁶ *Op. cit.*, p. 96 *sq.*, «La logique de la nation civique».

⁷ *Op. cit.*, p. 202. “Сучасна думка – з допомогою вчинених в ХХ столітті жахів в ім’я політичних цінностей – як наслідок, мала десакралізувати політичне після того, як десакралізувала релігійне. Однак будь-яка влада тримається за сакральне...”.

⁸ Див. “маніфест”, видрукуваний в газеті *Le Monde* від 4 вересня 1998 р. Р. Дебре, М. Гало, Ж. Жюїяр, Б. Кригель, О. Монжен, М. Озуф, А. Ле Пор і П. Тибо «Республіканці, більше не біймося!».

рівень “раціонального” і “політичного” змісту, але, тим не менше, не позбавляючи її суб’єктивної ваги для індивідів чи ваги *причетності* до “спільної” долі. Ваги, для якої (так, як у кантівському вченні постає проблема протиставлення “патологічної” афективності проти-лежній афективності, натхненній почуттям обов’язку) підійшов би класичний термін *патріотизму*.

Тож Д. Шнапер усвідомлює, що розмежувальну лінію між патріотизмом і націоналізмом не встановлюють раз і назавжди, а щоразу прокреслюють за допомогою громадянського виховання. Й хоча вона переконана в тому, що громадянська нація історично взяла гору (зокрема, на європейському Заході, починаючи з ХІХ ст.), вона також бачить, що ця “своєрідна інституція” носить у теперішню епоху ознаки хиткості, коли навіть не примарності. Її завданням є, власне, *підняти проблему*, за яких умов “національне вирішення” можуть знову привнести до проблем демократизації та модернізації європейських суспільств. Тим не менше, вона зовсім не переконана, що це вирішення є одноосібно ефективним, так якщо воно зникло (себто якби виявилось сьогодні неможливим *прилучитися до нації* як до горизонту політичної спільноти), то слід було б боятися смерті самої політичної інституції⁹.

⁹ *Op. cit.*, р. 202. “Не відомо, щоб демократична нація могла продовжувати контролювати за допомогою раціонального устремління громадянства неминучі конфлікти, які спричиняє розподіл ресурсів у продуктивістському суспільстві, в якому матеріальні устремління, за визначенням, не знають ані обмежень, ані, з другого боку, вчинків, підказаних почуттями приналежності чи ототожнення з етнічними спільнотами. Невідомо, щоб вона могла продовжувати забезпечувати соціальний зв’язок. У ХVІІІ ст. європейці доклали зусиль, щоб послабити монархічну форму... не виключено, що сьогодні вичерпується національна політична форма”. Останні праці Д. Шнапер були великою мірою спричинені її участю в Комісії з національності, яка була створена в 1987 р. (див.: *Être français aujourd’hui et demain. Rapport de la Commission de la nationalité présenté par M. Marceau Long, président, au premier ministre*, 2 vol., UGE 10/18, Paris, 1988; D. Schapper, *La France de*

Наразі нас затримують вислови, за допомогою яких – не без труднощів – Д. Шнапер береться показати, що нація (за умови, коли йдеться, не забуваймо, про “громадянську націю”, себто автентичну, відповідну до свого ідеал-типу) є як “група” абсолютно своєрідною формою, у якій особливість приналежності *не суперечила б універсальному* й навіть утверджувала б необхідний канал її історичної інституції:

«Демократична нація стала конкретно в тому, що є джерелом ідентичності, моральності, пристрастей і колективних систем поведінки: національна інтеграція породила, за словами Норберта Еліаса, особливий соціальний габітус. Інтеріоризація норм національного суспільства виповнюється в тому, що гідність індивідів більше не просто пов’язана з особливим місцем в родинній чи статусній групі, а з універсальною властивістю людини і громадянина. Організуючи і надаючи особливої ваги колективній пам’яті та її передачі від одного покоління до другого, державні інституції підтримують нерозривно індивідуальну й колективну ідентичність представників певної національності. Патріотизм серед старих націй може викликати ті ж пристрасті, що й приналежність до етносів, як про те свідчить війна 1914-1918 рр., навіть якщо і об’єктивний, і сентиментальний стосунок між індивідом та родиною, певними релігійними чи історичними спільнотами та державою не є однаковим залежно від історії нації.

l'intégration. Sociologie de la nation en 1990, Gallimard, Paris, 1991). На противагу деяким прогнозам, Комісія, яку сформували услід першим дискусіям про розвиток французького населення у бік “мультикультурного” складу та “права на відмінність”, не увела ідею *jus sanguinis*, досі домінантну в деяких європейських країнах (Німеччина), а засвідчила прихильність традиції *jus soli* як шляху доступу до національності та громадянства. Однак вона не воскресила, у протилежному напрямку, перспективу заснування громадянства на *праві на мешкання*.

Сьогодні охоче критикують закритість нації, визначену як систему виключення некорінних жителів. Це означає наголошувати на одному з рівнів і нехтувати відношенням включення/виключення, що характеризує будь-яку політичну організацію. Ясно, що включаючи й інтегруючи одних, тим самим нація виключає інших; включення перших передбачає виключення других; колективна ідентичність представників однієї нації визначається за критерієм інакшості чужинців. Це – властивість будь-якої групи й навіть ширше – будь-якої ідентичності, яка протиставляє себе іншим. Будь-яка категоризація виконує функцію відокремлення й класифікації індивідів. Той, хто дискримінує, не завжди є обов'язково дискримінаційним, себто заснованим на гадано нелегітимній мотивації. Щоб оцінити своєрідну особливість нації, слід її порівняти з тією точки зору з іншими способами політичної організації.

Нація є, по суті, більш відкритою до інших, ніж будь-які форми етносів і такою вона є тим більше, коли стає – у своїх конкретних формах – ближчою до ідеї нації...»¹⁰

Бачимо, що Д. Шнапер хоче виявити внутрішньо властивий *національній політичній формі* універсалізм, для якого ця форма не була б історично випадковою, а ще менше – перешкодою, а необхідністю й вершиною для досягнення. Звідки типовий розвиток її аргументації, що *водночас* відкидає дві протилежні позиції: “субстанціалізм”, для якого спільнота може лише засновуватися на участі громадян в одній традиційній культурі, мові чи етнічному родоводі, які є недоступними для усіх тих, хто не успадкував їх за народженням, чи які вони повністю не засвоїли, а також “формалізм”, для якого громадянство постає повністю з індивідуальної приналежності до певних моральних цінностей (права людини), поваги до певних юридичних (конституційних) правил і “контракту”, що неявно уміщено в корпус республіканських інституцій.

¹⁰ *Op. cit.*, p. 106-107.

Водночас треба, щоб нація уникала ексклюзивістського націоналізму й витворювала особливу ідентичність, котра б інтегрувала чи приймала іноземця, щоб вона давала змогу для появи життєвої спільної належності, переданої від покоління до покоління, задля якої також принагідно індивіди приймають смерть (тобто таку приналежність, яку не обходять “час” і “простір”, а нація їх привласнює).

Ця середня позиція може стати яснішою стосовно великих фігур сучасної політичної філософії. Говорячи у парадоксальній формі про “недискримінаційного дискримінуючого”, Д. Шнапер, здається, хоче уникнути, щоб іноземець розглядався як ворог, якого оголошують нездатним до асиміляції чи потенційно небезпечним для “нашої” ідентичності. Схожим чином політолог П. Аснер не так давно писав: “Якщо неправильно вбачати, услід за Карлом Шмітом, в опозиції друг-ворог сутність політики, здається незаперечним, що розрізнення між “нами” і “ними” є невіддільним від будь-якої людської спільноти...”¹¹ На протигагу націоналістичній позиції “шмітівського” типу, яка розглядає в іноземці щонайменше потенційного ворога, маємо іншу, яку протягом багатьох років обстоює Юрген Габермас. Звісно, він погоджується, що “щойно вона бажає бачити себе демократичною, політична спільнота має бути здатною відрізнити тих, хто є членами, й тих, хто ними не є”¹² й відзначає, що “ця етико-політична позиція, яку складають про себе громадяни демократичної спільноти, зраджує собі в інклюзивній спільноті громадян світу”¹³. Та він не бачить жодного необхідного зв'язку між

¹¹ P. Hassner, *Constuction européen et mutations à l'Est*, in J. Lenoble et N. Dewandre, *L'Europe au soir du siècle. Identité et démocratie*, Éditions Esprit, Paris, 1992, p. 279.

¹² J. Habermas, *Après l'État-nation. Une nouvelle constellation politique*, trad. fr., Fayard, Paris, 2000, p. 116-117. Фраза продовжується наступною: “Самореференційне поняття колективного самовизначення позначає логічне місце, яке демократично об'єднані громадяни займають як члени особливої політичної спільноти”.

¹³ Ibid.

цим “логічним місцем”, яким виступають колективність громадян і форма-нація, і думає, що в межах постнаціональності (до якої схиляється теперішній Європейський Союз) зможе сьогодні втілитись у реальність глибоко інклюзивне “усвідомлення космополітичної солідарності”, що захоплює “процедури, які дозволяють узгодити та універсалізувати спільні інтереси” через побудову федеративного типу¹⁴. Так постають бойовий комунітаризм і гуманітарний космополітизм – як два терміни історичної антиномії, для якої *третьій* термін (у таких теоретиків, як Д. Шнапер), а саме *громадянська нація* чи спільнота громадян, може привнести розв’язання.

Не маючи змоги входити тут у деталі суперечок, тим не менше зазначимо, що, з кожного боку, речі виявляються менш простими, ніж здавались спочатку. Справді, Карл Шміт і його послідовники-“сувереністи” не схильні недиференційовано підходити до критерію розрізнення між “другом” і “ворогом”. Головним чином їм важливо, навпаки, відрізнити іноземця як *легітимного (hostis)* колективного ворога, з яким устанавлюють силові стосунки, що постають на ґрунті рівності чи суперництва у межах “переділу світу” (також це – міжнародний юридичний порядок) від *внутрішнього нелегітимного* ворога (“бандита” чи “революціонера”, підбурювача неспокою і громадянської війни), котрого слід будь-якими силами ліквідувати заради державного порядку¹⁵. Таким чином, змішуючи інтереси та ідеологію, можна теоретично усунути примару “тотальної війни”, що нищила ХХ ст. Зі свого боку, Габермас, обґрунтовуючи політичну інституцію на демократичному *правилі*, на *процедурах* дебатів і публічності, не хотів просто перетворювати з кожного громадянського простору “логічне”, тобто абстрактне “місце” реалізації юридичного і морального ідеалу, а визначити сукупність конкретних практик комунікації і медіації

¹⁴ *Ibid.*, p. 119-123.

¹⁵ Див.: C. Schmitt, *Théorie du partisan*, in *Le Concept du politique*, trad. fr. J. Freund, Calmann-Lévy, Paris, 1972.

окремих інтересів, які здатні встановлювати *легітимність* і викликати у громадян “патріотизм конституції” (*Verfassungspatriotismus*), що подвоює легальну приналежність і укорінює громадянські принципи (*civisme*) у соціальне життя (*Lebenswelt* чи “життє-світ”). Але таки правда, що для нього “нація”, якою б демократичною та універсальною вона не була, віднині становить радше перешкоду, ніж засіб досягнення цієї мети, адже рамка конституційного патріотизму має за визначенням бути *якомога більшою* чи якнайближче підійти до “нормативної моделі спільноти, яка не може привести до жодного виключення”, себто маємо на увазі все людство¹⁶. Усе це підтверджує, що логічний простір *між комунітаризмом і космополітизмом*, у якому розміщується “громадянська нація”, є високо парадоксальним. А також те, як нація встановлює приналежність і породжує форму *ідентифікації за допомогою універсального*, уявляючи себе історичним утіленням універсального, має у собі приховувати дуже глибокі антиномії.

Ніж на загал ставити питання про “спільне благо” (на яке маємо “пай” на відміну від тих, хто з нього виключений через тимчасову чи остаточну “не-приналежність”), радше я хотів би наголосити на особливій гостроті відношень включення/виключення у контексті *сучасної нації якраз із огляду на її універсалістський зміст*. Так, щоб – на противагу тому, що вона безумовно сама про себе думає – протиріччя між “ексклюзивною ідентичністю” і “політичною формою” чи “універсальним громадянством” не мало схильності применшуватись, а навпаки – посилюватись¹⁷. Можна

¹⁶ *Op. cit.*, p. 117.

¹⁷ Д. Шнапер сама залучає різні трансісторичні порівняння між “політичними організаціями”, зокрема організаціями модерної нації та античного полісу (*Cité*) (що дає ім’я *громадянинові* (*citoyen*), носія *права на громадянство* (*droit de cité*)); вона зазначає (*ouvr. cit.*, p. 85-86), що “греки сформулювали цінності свободи і рівності, які засновують сучасну демократичну думку... Втім, грецький *поліс* (*polis*) залишається обмежений концепцією, яку ми визначаємо в сучасній мові етики. Громадяни

дуже умовно подати причини, посилаючись за чергою на два аспекти класичного універсалізму, які відповідають один одному: *екстенсивний* (або, як завгодно, експансіоністський) аспект та *інтенсивний* (егалітарний) аспект, відтак – показуючи, що далека від послаблення цієї напруги, сучасна побудова “соціальної держави” поглибила їхні деякі риси.

Не будемо тут заперечувати, що західна держава-нація виявляється вирішальним моментом в історичному поступі універсалізму. Навпаки. Саме тому, що універсалізм віднаходить у рамках держави-нації більш повне і ефективне формулювання, ніж раніше (зокрема, секулярний вираз дозволяє звільнитись від космологічних і теологічних класифікацій та ієрархій), за допомогою *національного* (чи *народно-національного*) *громадянства*, посталого із “буржуазних революцій”, котрі сліднують одна за одною в класичну епоху (голландська, англійська, американська, французька тощо); а діалектика протиріч цього виразу розвивається ще ширше.

Перша форма, яку нам треба згадати, стосується відношення між *національною державою і колонізацією*, а отже, *колоніалізму*. Можна було б спробувати показати, що – починаючи від “відкриття” Америки, за якою відразу розпочалося, за словами Лас-Казаса, “руйнування Західної Індії”¹⁸ – існує матеріальне співвідношення між розвитком форми-нації, її поступовим тріумфом як специфічно “буржуазної” форми політичного (а отже, форми інституції “буржуазії” чи громадянства) над іншими супротивними формами (міський

визначались їхнім народженням і приналежністю”. Вона робить з Риму і римлян винахідників “концепції громадянства, визначеного у термінах юридичного статусу... [так, що] принцип відкритості іноземцям був уписаний у визначення політичного суспільства” (*ibid.*, р. 87), але не обговорює можливість розглядати Рим як тип “протонаціональної” держави (на відміну від прикладу К. Ніколе (C. Nicolet, *Le Métier de citoyen dans la Rome républicaine*, Gallimard, Paris, 1976.)

¹⁸ Див. визначну книжку N. Capdevila, *Las Casas. Une politique de l'humanité*, Éditions du Cerf, Paris, 1998.

республіканізм, династична імперія) і панівною позицією у світовій економіці націй, що стали на шлях утворення. Іншими словами, юридичне і політичне підґрунтя держав-націй (зокрема, їхня концепція суверенітету, що їх, як супротивні сили, безкінечно у пошуках рівноваги штовхає протиставити між собою “свою” територію, “своє” населення, “свою” грошову одиницю, “свою” мову, навіть “свою” релігію тощо) становить копію переділу світу чи, за словами того ж Карла Шміта, “закон розподілу усієї землі” (*Nomos der Erde*). Ось в якому сенсі мені вже доводилось показувати, що, за великим рахунком, траєкторія сучасної нації цілком виписана історією колонізації і деколонізації (з якої ми ще довго не вийдемо¹⁹). Але нас тут більше цікавить те, як це історичне співвідношення перекладають у формулювання універсалізму: передусім у релігійній мові як місію з євангелізації, відтак у секулярних термінах через дискурс Просвітництва як цивілізаторську місію людства, котру – кожна для себе і всі разом – “європейські” нації несуть в ідеях Людини, Граду, Культури тощо, й мають передати решті світу. Тут маємо екстенсивний (чи асиміляційний) універсалізм, зв’язок якого з імперіалістичною політикою (у подвійному значенні економіко-політичного імперіалізму та культурного імперіалізму, утворення “Імперії істини”) не можна серйозним чином заперечити²⁰.

Насамперед важливо зрозуміти, що ідею цієї “місії” було глибоко інтеріоризовано самими націями, тобто вони стали невід’ємною частиною репрезентації, яку в Європі і ширше на Заході індивіди, об’єднання торговців, будівельників, військових, інтелектуалів

¹⁹ É. Balibar, «La forme nation: histoire et idéologie», in É. Balibar, I. Wallerstein, *Race, Nation, Classe. Les identités ambiguës*, op. cit.

²⁰ Певна річ, екстенсивний універсалізм у цьому сенсі зазнав й інших історичних реалізацій, завжди пов’язаних водночас з формою Імперії та ідеєю цивілізаторської місії з або без теологічного фундаменту: александрійський еллінізм, конфуціанський Китай, республіканський та імперський Рим, Іслам тощо.

тощо витворювали з універсальних (наукових, технологічних, юридичних, економічних) змістів своєї участі у публічному житті та із того способу, своєю чергою, вони зробили внесок у розвиток універсалізму. Але особливо важливо зрозуміти (у будь-якому разі, проблематизувати) те, як всередині універсалізму і “форми-нації”, що з нього витворила інституційну рамку, встановилось гостре протиріччя між двома рухами *асиміляції і упокорення-суб'єкції*. Статус колонізованих народів, одночасно інкорпорованих у панівні національності і виключених за межі користування правами громадянина, однак пов'язаних з цими ж націями публічним правом – це найяскравіший вираз такого протиріччя²¹. Відомо, що функціонування типово “національних” і “республіканських” інституцій, як-от публічна школа, зі своїм змістом, методами відбору, нерівномірним розвитком більш, ніж одне століття була занурена в гущу протиріччя.

Але тим самим ми торкаємось іншого аспекту, ще більш визначного, який не лише відсилає до екстенсивних аспектів універсалізму, але й до того, що я відповідно називаю *інтенсивним універсалізмом*. Суть репрезентацій універсального, які дають самоусвідомлення і мову рухові панування світом форми-нації (а згодом рухові всеохоплення форми-нації – по той бік перипетій “національного визволення” і деколонізації, відтак економічних і політичних вимог суверенітету), насправді не є *особливою культурною моделлю*, яку б хтось несправедливо накидав усім: навпаки, сама ідея цілості людського роду і прав, які вона дає усім своїм членам – навіть коли цю ідею інтерпретовано в певному історичному коді, національному коді²². У революційних “проголошеннях

²¹ Можна з цієї теми прочитати стосовно французького ґрунту пристрасний, але й справедливий виклад у недавньому есе Д. Кола: D. Colas, «La citoyenneté au risque de la nationalité», in M. Sadoun (sous la dir.) *La Démocratie en France*, tome II, chap. 2, Gallimard, Paris, 2000.

²² Основне питання, звісно, полягає в тому, як ця ідея, притаманна як поняттю “братства” людей (де кожен є для іншого “ближнім”, якого треба

прав”, які засновують сучасну інституцію громадянства в межах демократичної держави-нації, що спрямована на “загальне виборче право” і представницький уряд, ця ідея набула типової форми “пропозиції рівної свободи”²³. Така пропозиція не вдовольняється проголошенням цілості людського роду і первинно рівною цінністю усіх індивідів, із яких він складається, але вона виголошує, що політична інституція має на меті гарантувати дійсне дотримання прав людини, які є іманентною її нормою. Саме у цьому сенсі основоположні декларації, так само як і конституційні тексти, які від них походять, глибинно ототожнюють поняття “суспільства”, “народу” і “нації”. Вони приводять до ідеї (принаймні потенційно), що “кожна людина є громадянином” (там, де історично вона ним може бути).

Таким чином, можна було б чекати, що розбудова держав-націй безпосередньо відповідає поступовому скасуванню виключень у питанні громадянства. Природно, ця емансипаторна тенденція існує: вона є провідною ниткою для руху всеохопності прав і участі у громадянстві, які спостерігаємо в історії демократичних націй (що у даному випадку є тавтологію, оскільки рівень демократії політичного режиму вимірюються якраз згідно з реалізацією завдань емансипації). Але також відомо, що емансипацію, далекої від спонтанної реалізації, завжди повинна досягатись високою боротьбою різними категоріями людей, які підпали під історичні дискримінації або жили і живуть під режимом упідлеглення. І знаємо, що перешкоди, з якими вона зіштовхується, починають висловлювати себе в мові уні-

любити “як самого себе”), так і поняттю “природного права” (заснованого на свободі і рівності), переходить від релігійної до політичної мови: з цього приводу можна прочитати, переш ніж братися до дискусії, непересічні роздуми Токвіля в його “Давньому порядку і Революції”, Книзі Першій, розд. III (“Яким чином Французька революція як революція політична за своїми прийомами нагадувала релігійну [і чому]”).

²³ Або “*égalité*”, як можна написати, щоб дати відчутти поєднання двох понять, кожне з яких стає засновком для другого: див. É. Balibar, *Droits de l’homme et droits du citoyen...*, in *Frontière de la démocratie*, op. cit.

версального, мові умов громадянства, прав людини і громадянина.

У цьому є, як певний “викривлений наслідок” абстрактного універсалізму, “символічне” (єдине, що на сьогодні дає *інституційний переклад* ідеї цілості людського роду по той бік “різниць”, які вони носять, й що змушує його виглядати *неподоланим*²⁴). Але цей наслідок універсалізму, що ніби йому “суперечить”, насправді властивий подвійному умовному способу, на який він спирається: *якщо* люди є вільними (і вимагають належного ставлення з боку політичної інституції), це означає, що *вони є рівними*, і *якщо вони є рівними* (й мусять бути визнані як такі), *це тому що вони є усі вільними*. Така максима, коли її вписують у політичну і соціальну реальність, прямо призводить до того, що *виключення громадянства* (й передусім “активного” громадянства, яке, за визначенням, користується повними політичними правами) *може бути витлумачене і виправдане лише як виключення за межі людства або людської норми*: чи буде це на перший погляд у добросердній формі (як-от у випадку “неповнолітніх” дітей), чи – у відверто расистській формі (у випадку “нижчих” рас²⁵). Ще точніше, потенційна ідентичність “людей” і “громадян” (умови визнання людської істоти й умови громадянської участі) відкриває людям універсальне право на політику, але також спричиняється до того, що іноземці, які є зовнішніми для “граду”, не є захищеними *у якості людей за умови*, якщо їх представлено суверенною державою однакової сили²⁶ і якщо корінні жителі, “нездатні” до активного громадянства (залежно від епохи: жінки, неповнолітні, хворі чи “ненормальні”, злочинці...),

²⁴ A. Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, PUF, Paris, 1997.

²⁵ Вочевидь “перехідний” для двох попередніх “випадок” “анормальних” чи “відсталих” індивідів ставить найгостріші проблеми: в наш час вони знову набувають неабиякої ваги.

²⁶ Наслідок модерного визначення “нації”, трагічні наслідки якого продемонструвала зокрема Ганна Арендт: див. “Джерела тоталітаризму”, частина II, “Імперіалізм”.

загалом вважаються як “недостатні” чи “слабкі” люди. На більш теоретичному рівні це можна виразити, говорячи, що основні *антропологічні відмінності*²⁷: статеві (й сексуальні) відмінності, різницю нормального і патологічного (також між патологічним і асоціальним), різницю культур (і в культурі) тощо – систематично витлумачують як нерівності й на цій підставі вписують в основу громадянства. Причина, за якою – через типові інституції національного суверенітету, які до того ж покликані, так би мовити, давати лад універсальному, упокорюючи-суб’єктуючи йому індивідів (як у Школі, Суді, Охороні Здоров’я тощо) – сучасне громадянство протягом усієї своєї історії тісно пов’язане з широкою системою соціальних виключень, які постають ніби копія нормалізації і соціалізації антропологічних відмінностей.

Але питання виключення віднині містить ще й інший аспект. У висновку до своєї книжки Д. Шнапер запитує, чи немає суперечності між вимогами демократії і вимогами форми-нації: “Політичний проект, – пише вона, – у його внутрішньому вимірі настільки послаблено притаманним демократичній епосі розвитком, чийі характеристики як такі кидають певний виклик нації”²⁸. Доречне, критичне запитання. Можна подумати, що авторка не до кінця зробила висновки. Безумовно, тут-таки вона уникає спрощеної опозиції – досить поширеної у наші дні і у певних ліберальних та республіканських колах – поміж універсальними і соціальними правами²⁹. Та вона не доходить до питання, в якому сенсі, в якому обсязі у деяких країнах (зокрема, у нашій) громадянство як таке

²⁷ Як показують наступні приклади, я називаю “антропологічними відмінностями”, абсолютно виразними, відмінності, без яких неможливо репрезентувати конституцію людськості, оскільки вона полягає у їхній додатковості, хоч і неможливо *зафіксувати її контури* чітким, однозначним чином.

²⁸ *Op. cit.*, p. 190.

²⁹ “Права-свободи” і “права-обов’язки”, згідно зі свого часу запропонованою Р. Ароном термінологією: див. L. Ferry et A. Renaut, *Philosophie politique 3, Des droits de l'homme à l'idée républicaine*, PUF, Paris, 1985.

перетворилось на справжнє “соціальне громадянство”, втілюючи у визначенні громадянина гарантію проти певних ризиків та визнання певних матеріальних, індивідуальних і колективних прав, пов’язаних зі статусом найманого працівника (те, що Р. Кастель називає “соціальна власність”³⁰). Вона утрималась і від запитання, яким чином сьогодні встановлюють стосунки взаємної залежності між, з одного боку, республіканською і національною формою держави, а з другого – користю від соціальних прав.

Як я спробував показати в іншому місці, дуже нерівномірно вписаний в інституції та факти, але всюдисущий, цей зв’язок, перетворюючись протягом століття на щось на кшталт універсальної моделі, тільки й уможливив збереження форми-нації (або, як сказали б класичні філософи, її “безперервне творення”), й він надав їй теперішнього змісту. Питання, чи “політичний характер спільного життя [занепадає] на користь свого економічного і соціального виміру”³¹ не дуже добре поставлене. Треба сказати, що без “економічного і соціального виміру”, а точніше без рівня (навіть хисткого, конфліктного) економічної та соціальної *демократії*, що полягає у правах розподілу та участі в “громадських службах”, стягнених інституціями, а також переговорними та конфліктними практиками, представництво “спільноти громадян” національної форми не могло б бути утримано в належному стані (між іншим, так само як без посилення на націю соціальні проблеми не могли б стати предметом конституційного рішення).

Але тоді неминуче утворюється те, що громадянство ускладнюється субстанцією, а саме – “*спільним благом*” представників певної нації у якості робітників чи тих, хто має право робітників у широкому сенсі³²: ця субстанція є також “*спільним*

³⁰ Див. R. Castel, *Les Métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat*, op. cit.

³¹ D. Schapper, op. cit., p. 190.

³² А це, між іншим, показує, що неможливо, що б там не казали, довести до

благом” робітників як представників певної нації. Як наслідок, можна сказати, що перехід від громадянства до соціального громадянства та від національної держави до соціально-національної держави значною мірою *підкреслює* напругу між логікою універсальності та внутрішніх виключень, які є її відбитком. Це добре бачимо в ситуації “робітників-іммігрантів”. З боку прав, що стосуються статусу робітників і “соціальної власності”, вони беруть участь в *універсалізації* “спільноти громадян”, яка стосується усіх робітників і надає їм у сучасному суспільстві почуття гідності, якого вони раніше були позбавлені і яке є не зовсім теоретичним. Але ті ж права передбачають приєднання до соціально-історичної групи умови солідарності (коли це не преференція), яку ніколи не здобудеш “природним” чином. Так в одній точці опиняються і суперечать один одному два протилежні рухи – включення і виключення.

II

Тепер ми побачимо, що це питання внутрішнього виключення “іммігрантів” утворює для форми-нації і для “спільноти громадян”, якій вона дає своє ім’я, справжнє випробовування на істину. Коли на мить перейти на мову філософів, скажемо, що її повністю уміщено під знаком *негативного і негативності*. Однак ця негативність має двозначність, тому інтерпретувати її можна подвійно. З одного боку, маємо справу з величезним запереченням (на практиці) ідеї спільноти громадян, для якої держава та суспільство опиняються між собою у суперечливій позиції. Мова йде не просто про загальну, майже фіктивну суперечність між юридич-

кінця логіку “знецінення” чи “недооцінки” праці як соціальної діяльності, не наражаючи на небезпеку самий “національний зв’язок”. Див. дуже показову щодо такої наївної віри кригу: D. Méda, *Le Travail, une valeur en voie de disparition*, Aubier, Paris, 1995.

ними і моральними принципами, ідеалами республіки та більш-менш задовільними реаліями, котрі їм відповідають на рівні фактів, беручи до уваги недосконалість людських інституцій, а про ситуації, в яких інституція повертається проти себе, де непоеднувані з духом і літерою інституцій практики виникають у самому осередді їхнього повсякденного функціонування, таким-от чином змішуючи межі критеріїв нормальності і виключення (навіть *конституційності* і *надзвичайного стану*). Разом із цим поверненням витісненого, що зраджує дійсну вагу інституцій “правової держави”, ми бачимо як проявляє себе інший бік негативного. Така ситуація є насправді глибоко нестабільною, може стати нестерпною водночас для тих, хто від неї потерпає на власній шкірі та гідності, й для тих, хто серед самих громадян хоче бачити в політиці універсальних рух емансипації. Саме на цій основі ми невдовзі спробуємо глибше підійти до питань спільноти. Однак почнемо з опису наслідків, які породжує дискримінаційний статус іммігрантських (та деяких інших) жителів в рамках сучасної держави.

Передусім саме держава як система інституцій-носіїв народного суверенітету і гарант основоположних прав опиняється у суперечності сама із собою. Наразі добре засвідчено, і не лише на досвіді, але й через декларації урядів (доводячи з цього приводу неабияку тяглість), що “політики організації імміграції” не мають на меті покласти край так званій підпільній зайнятості, ані пересуванню робочої сили, яке її насичує, ані ситуаціям нелегальності, які з неї виникають. Як про це свідчить останній за часом епізод (“урегулювання Шеванемана”, за яким голосували закон під назвою RESEDA), радше йдеться про *відтворення нелегальності*, що виправдовує – рикошетом – необхідність репресивних заходів. Навіть передусім ідеться про *продукування*, перешкоджаючи зусиллям мігрантів (найнятих “національними” підприємствами через дуже низьку заробітну платню) задля здобуття для себе легального статусу. Так нелегальність, яку наміряються викорінити, стає сенсом існування апарату безпеки і входить у продукування

“синдрому незахищеності”, який захоплює всю державу. В іншому місці я мав нагоду розмислити про дивний механізм цієї “безсилості Всемогутнього”, що напевно є однією з інституційних рушійних сил нинішнього продукування расизму³³. Уміщене у цьому контексті абсурдне рішення французького уряду соціалістів обмежити *a priori* 50% прохань улаштування іммігрантів “без документів”, яке, здається, прийнято для підтримки безкінечної адміністративної плутанини і для отруєння стосунків між корінними жителями та іноземцями на французькій землі, насправді не має нічого дивного: як і попередні політичні заходи і законодавчі акти, воно вводить у дію з боку держави соціально-економічне завдання дискримінації та ієрархізації населення (створювати такі умови, щоб іммігранти залишались у незахищеності, коли навіть ступають на цей бік законності, ба навіть натуралізації, й, зрештою, залишаються іммігрантами назавжди чи принаймні надовго з усіма необмеженими можливостями експлуатації, що з цього випливає). Але це завдання може бути досягнуто лише ціною неймовірного протиріччя зі своєю власною раціональністю – настільки, наскільки держава прагне “адмініструвати” і “примирити” громаду (*cité*).

Треба просунутись ще далі, оскільки ця суперечність не лише носить юридичні та адміністративні аспекти. Вона також виражена у постійних, інколи жорстоких наругах над людьми з боку так званої *правової держави*. На іммігрантів чи людей, яких відносять до цієї категорії, послідовно розповсюджують панування інституційного расизму, зневагу і повсякденні перевищення повноважень. І оскільки ми є тут не просто в межах Європи, де поступово переміщують кордони, право на проживання і пересування, особисті гарантії та засадничі права людини, а у *Франції*, то необхідно відзначити, що прихід до влади в Австрії відверто ксенофобської партії (FP   Йорґа Гайдера) спонукав співтовариство європейських держав (у якому щодо цього питання Франція відігравала головну роль)

³³ Droit de cité..., op. cit., p. 109 sq.

розбудити примару посилення дискримінаційних законодавчих актів і практик щодо іноземців; однак так і не було нічого конкретизовано – щонайменше, – щоб покласти край дрейфу французького уряду, громадської думки і самого закону убік режиму переслідування за ознаками національного, культурного і расового походження. Насправді ж установили непевну спіраль довкруг відмови вважати права на проживання як *демократичне правило*, утисків “підпільників”, суміші різних нелегальних і злочинних дій (саме тому суттєво, що “нелегальне проживання” визначається і карається як *правопорушення*), синдрому колективної незахищеності, таврування чужинців загалом (чи скорше тих “іноземців серед іноземців”, хто походить із “Півдня”: африканців, арабів, турків тощо) і нормалізації спрямованого на них насильства.

Як наслідок – заповнення публічного простору неправовими практиками чи тим, що філософ Жиль Дельоз називав “мікрофашизмами”. Але також – що не менш істотно для розвитку політичних інституцій – *перетворення на невидимі* зростаючі частини публічного простору і відповідне *заперечення*, з боку властей, реалій, що стосуються цього невидимого простору, нової фігури “розуму держави” та її *arsana imperii*: поліцейський контроль за суспільним тілом, сваволя адміністрацій щодо “громадян другого класу”, втрата легітимності представницьких органів (наприклад, органи влади міста, де проживає суттєва кількість жителів без громадянства³⁴), перетворення владних функціонерів на “малих босів”, переконаних, що “вони є законом”, поставленим над нижчим населенням (як-от свого часу в колоніальній імперії³⁵). Певно, це – щось на кшталт загнивання *res publica*...

³⁴ Надання права на місцеве голосування іноземним резидентам усіх національностей починає збурюватися як обіцянка, обманка чи пугало частиною політичного класу, але ніколи не отримуючи щонайменшої спроби запровадження, попри реальне зрушення громадської думки щодо цього питання.

³⁵ Однак ясно подивімось на це “перетворення на невидимих”: йдеться про публічну сферу, отже, про реальність і переступання прав; але зовсім не

Тим самим ми торкаємось глибшого рівня протиріччя, що зачіпає саму ідею громадянства в її нинішніх проявах. Чи треба дивуватися “викривленим наслідкам” репрезентації спільноти громадян, що постає не тільки як диференційна (“є ми і є інші”), але й як дискримінаційна (усяке входження в спільноту, усяке прилучення не є однаково можливим, бажаним, прийнятним; будь-яке постійне підкорення законові не супроводжується участю в його удосконаленні, себто участю у громадянському житті). Втім, її подвоюють визначенням і практиками, що продовжують робити з громадянства привілей, титул, яким користаються ніби надлишком до права на дану територію. Й варто таки зазначити з цього приводу: те, що – як традиційно склалося в історії, й всупереч епізодичним зусиллям перевернути його сенс – французька республіканська держава прив’язана (в контексті натуралізації) до “права на землю” як опозиції до “права крові”, так-от цей факт суттєво не змінює сам результат³⁶.

Йдеться про перетворення на невидимих індивідів та їхні практики: навпаки, достатньо податися на “території”, які переважно є місцями зустрічей (і часто протистояння) затаврованого населення і репресивного апарату (передмістя, публічний транспорт, адміністрації тощо), як посеред білого дня чиниться не-право. Навіть можна стверджувати, що добра частка расистських практик має за основну функцію “зробити видимим” дискримінаційне тавро, провокуючи у “національного” населення рефлекс відрази та страху. Однак ця суперечність якраз *робить сліпим* організм громадян стосовно виродження суспільного блага, так само як його затято заперечують ударами великих “республіканських” дискурсів.

³⁶ Можна подумати, що у французькому та інших випадках ця дискримінаційна логіка походить з усталеності колоніальних образу та визначення “території” у світі: дивіться з цього приводу цікаві дослідження, які нещодавно запропонував Д. Кола (D. Colas), “Громадянство під небезпекою національності”, *op. cit.*; та чи не йдеться на глибшому рівні про логіку *суверенної* території, яка передбачає розгляд населення як “членства”? Втім, виникає питання, яке треба дослідити окремо, чи є *історично* “європейський” територіальний суверенітет та розділ колоніального світу двома незалежними одне від одного явищами?

Зі свого боку я переконаний: якщо питання не поставити таким чином, не буде жодного шансу зрозуміти очевидний парадокс, що ось вже кілька років позначається на французькій політиці³⁷: це – парадокс “республіканського комунітаризму”, який перетворює з культурного, освітнього, адміністративного *не-визнання* “особливих ідентичностей” (лінгвістичних, релігійних, національних тощо) всередині нації критерій чистоти, якій приписують властивий їй характер політичної універсальності. Так, перевертаючи поняття за поняттям, викликаючи неминучі наслідування, боротьба проти більш-менш реальних, як на око, “загрозливих” форм комунітаризму перетворюється на побудову ексклюзивної ідентичності, котру – аби визначити себе “абстрактним” і “політичним” чином (зокрема, у сакралізуванні держави, інституцій та символів французької республіканської історії) – використовують, утім, ще конкретніше, щоб прокреслити лінії розподілу за етнічними ознаками (позаяк є народ республіки зі своєю історією, символами, традиціями... та інші).

Але цей хоч і доволі французький парадокс є симптомом загальнішої кризи. Як на мене, не зможемо його досконало вивчити, коли просто вбачатимемо у ньому доказ, ніби форма-нація, класичне рівняння громадянства і національності “досягли своїх меж” чи вбачають своє призначення у поверненні до протилежного (від виразу універсалізму до виразів різних форм партикуляризму та виключення). Насправді треба розглянути, як я продемонстрував у іншому місці, зокрема, провівши аналіз утвердження *європейського апартеїду*, котрий становить інший бік розвитку Європейського

³⁷ Можна дати як символічну точку відліку виникнення в 1989 р. “справи шаликів” та її використання групою інтелектуалів, яка намагалась переробити ідеологічний пейзаж, заміщаючи розділення “праві-ліві” на “демократи-республіканці”, що саме виражене у протиставленні між ліквідацією та захистом національного суверенітету. Див. Див.: F. Gaspard et F. Khosrokhavar, *Le Foulard et la République*, La Découverte, Paris, 1995.

Союзу та його пошуків ідентичності, що ми маємо справу з одночасною кризою *“національного” і “постнаціонального”* (виставляє себе як її подолання). Старе більше не може діставати користь із здобутої у рамках певної гегемонії очевидності й легітимності, а нове зостається неможливим чи виглядає регресивно. Так, наприклад, в європейській політиці й, зокрема, в утворенні *“європейського громадянства”* нероздільно змішуються архаїзм та сучасність: поєднання ідентитарної самосвідомості, практик виключення і дискримінації виникає водночас із наполягання, надужиття національної спадщини (*“французькість”, “німецькість”* тощо) і спроб перенести на європейський рівень ознаки суверенітету, приналежності і доручення до спільних *“цінностей”*.

Ось чому питання, з яким маємо справу, не просто обмежується знанням *яка спільнота* має бути насамперед встановлена, щоби нарешті утворити горизонт громадянства, а радше дізнатися *що ж означає спекулятивне поняття спільноти*, що ж треба під цим розуміти в епоху кризи держав-націй.

III

Перед нами, вочевидь, не стоїть завдання здійснити тут вичерпне обговорення того, чим мала би бути *“спільнота”*, ані у формі історії чи схеми розвитку політичних спільнот та ідеальних моделей (*“громада”, “народ”, “нація”* тощо), ані у формі виведення великих опозицій, що споконвіку структурують політичну соціологію (природні та штучні спільноти, рівноправні чи ієрархічні, договірні чи органічні тощо). Виходячи з деконструктивістської перспективи, оголошеної на початку, я хотів би спертися на деякі сучасні філософські праці, аби поставити під сумнів занадто спрощені уявлення (але також сильно розповсюджені нашими інституційними ідеологіями), на яких ґрунтується ідея, ніби будь-яка спільнота

(особливо громадянська спільнота) *фактично* визначається згідно з опозицією “внутрішнього” та “зовнішнього” – навіть, коли стає предметом такого прискіпливого дослідження, як у випадку Д. Шнапер. Ця ідея переслідує навіть свій протилежний бік, регулятивний ідеал “інклюзивної, всеохоплюючої спільноти” людства, як його знаходимо у модерній космополітичній традиції від Канта до Габермаса. Ніж повторювати початкові протиставлення (націоналізм та космополітизм, суверенізм та федералізм тощо), ми перейдемо до відкритої проблеми “громадянства без спільноти” чи “громадянства за межами спільноти” й спробуємо визначити її політичну притомність.

Відштовхуючись від визначення, яке вище ми знайшли у Габермаса (“Поняття... позначає логічне місце, яке громадяни... займають як члени особливої політичної спільноти”), можна було б здійснити два типи попередніх властиво метафізичних (чи метаполітичних) проблем. По-перше, маємо питання, чи, власне, існує *родове поняття* “спільного” (іншими словами – услід за класичним парадоксом – “спільне спільного”), чи різні поняття та інституції спільного та спільноти представляють розсіяння, радикальне *роз’єднання*. сама назва “спільного” як така є двозначною, що, зазначимо, не скасовує питання, чому її ще більше застосовують для позначення абсолютно різних реалій. По-друге, маємо питання, чи логічна схема цього вищого “роду” (навіть і особливо коли він двозначний) є *Одним, тобто зведенням множинності до одного*³⁸. Здається, це те, що передбачає більшість дискусій, до яких ми зверталися до цього часу, навіть коли залежно від контекстів вони підміняють поняття Єдності різними іншими категоріями, які (як сказали б схоластики) “навертаються одні в інші”: спільне *буття* (в спільноті), спільне *благо* (в спільноті), спільний *інтерес* (в спільноті), спільні *цінності*, “загальна” *воля* чи *суб’єктивність*, колективне *тіло*, *ідентичність* тощо. Зовсім не важко ідентифікувати в цій серії та тезі, яку в ній прочитуємо, певну метафізику політики, про яку можна

³⁸ Або, за висловом Алена Бадью, “рахунком-за-один” множини індивідів.

думати, що вона увічніює ієрархічні чи традиціоналістські концепції людського урядування, і знаємо, що будь-який розділ сучасної філософії намагався запропонувати альтернативні категорії: *множинність, конфлікт, диференція* (або *différance*), *“парадоксальне” зібрання* тощо. Не бажаючи силувати зібрати усі ці поняття до купи в одній точці зору, підкреслимо, що саме через тривале “товариство” ідеї спільного та спільноти з логікою єдності та зібрання особливостей в одне, вони мусять зіштовхнутися з однаковою проблемою: коли мислення множинності, диференції, конфлікту тощо дозволяє щось інше у політиці, а з етичної точки зору – щось інше, ніж абсолютні індивідуалізм та егоїзм. Чи можемо мислити водночас диференцію і спільне поділяння, конфлікт і загальний інтерес? Збережемо в пам’яті цей горизонт питань й перейдемо до більш специфічної проблематики *виключень громадянства*.

Якщо довгий час лишень залишатись на точці зору логіки, здається, дуже складно уникнути дилеми: *або ж з’ява особливої спільноти, яка “об’єднує”* множину індивідів чи груп під спільним позначником чи через відношення, яке всі підтримують із однією інституцією, має виключати зі своєї цілості на одній чи іншій засаді тих, хто в цьому не “бере участі” як повноправний член, *або ж множинність, диференції, навіть конфлікт залишаються неусувними*; так опиняємось перед парадоксом спільноти, яка чітко не розрізняла б зовнішнє від внутрішнього чи цілість від розділення. Але ця логіка, зокрема, лише є логікою, що засновує себе на формальній схемі “усе або нічого” (*чи приналежність, чи неприналежність*). Зовсім не певно, що вона застосовна до соціальних і політичних реалій. У будь-якому разі, вона спонукає до ретельної дискусії стосовно модальностей її застосування.

По-перше, треба запитати: *на якому рівні міститься принцип виключення “спільноти громадян”*. Він мав би бути *в самому громадянстві* – як моделі колективної емансипації, тобто системи визнання за індивідами прав і обов’язків у перспективі їхньої участі в публічних справах. Тут маємо головну *легітимістську* модель, у рам-

ках якої громадяни утворюють *сукупність (corps)*. Однак так могло би бути лише за умов особливої модальності, за якої модель такої емансипації *встановлено державою*, котра тим самим *обмежувала б її вагу*, оскільки їй потрібно контролювати експансивну, навіть соціально вибухову (“бунтівну”) силу, яку несуть в собі якраз моделі громадянської емансипації. Певно, що державі дуже важко – у будь-якому випадку, *державі як такій*, відданий єдино своїм силам, не визнаючи жодну іншу, окрім себе, а отже, вважаючи себе втіленням спільноти – витримувати демократію без меж, елемент безкінечності, вписаний у самий засновок і періодично записуваний у поняття громадянства в термінах “необмеженої магістратури”³⁹, “суверенітету народу”, “рівної свободи”, “права на права” тощо. Але чим би було громадянство без держави? Звідси, нарешті, постає третя гіпотеза: принцип виключення міг би міститись в чомусь на кшталт передбаченої відповіді держави чи ширше – інституції, що в історії відома як “суспільне благо” (букв.: “публічна річ”), *res publica*, відповіді на саме виключення: через неспромогу держави утворити спільноту, надати реальних політичних прав та визнаного статусу громадянам, необмежено відкриваючи спільноту, слід би було віднайти менш поганий компроміс і перехідні форми між законницькою закритістю, привілеєм приналежності та недискримінованою відкритістю, розчинення “громади” в “універсальній республіці”. Чуємо в цей час, як багато говорять в ім’я “принципу реальності”, коли не в ім’я республіканської традиції, що закритість національних чи комунітарних кордонів (себто кордонів Європейського Союзу) є умовою прогресивної інтеграції та рівності прав для “іноземців зсередини”⁴⁰.

³⁹ *Archè aoristos*: вислів, який вживає Аристотель у своєму першому визначенні *politeia* або громадянства, у Книзі III “Політики” (1274 b 30) у стосунку до ідеї, що у кожному полісі є стільки ж “громадянства”, скільки й “демократії” або сили народу (інколи перекладають: невизначеної магістратури).

⁴⁰ Як-от, в іншому плані, чуємо, що Європі потрібно уникати брати відпові-

По-друге, потрібно запитати, чи всі форми інституції громади, різні історичні типи держави, що ґрунтуються на *politeia*, “розбудові громадянства”, та їй підпорядковують свої критерії приналежності, точно передбачають *однаковий тип виключень*. Можна вважати, що нічого подібного, і навіть якщо історичні зміни у цій сфері не є лінійними (не тільки тому, що гегелівська і прудонівська гіпотеза “прогресу свободи” від однієї форми громадянства до іншої не є доведеними, а тому що такі форми як “нація” чи “федерація” належать до дуже різних епох), логіка виключення багато разів змінювала водночас і механізм, й історичний простір. Втім, ця логіка має не меншу вагомість, щоб охарактеризувати історію соціально-політичної формації, як і, наприклад, форму суверенітету або панування (*Herrschaft*: термін, яким Макс Вебер позначає типи інституції політичної влади), від якої вона, ймовірно, невіддільна.

Античний поліс (й, зокрема, грецький поліс, звідки походить саме поняття “політичного”) *виключав* головним чином *включаючи*, і, у крайньому разі, закриваючи у “домашньому” просторі жінок, дітей, рабів, які у різних вимірах були витіснені з рівних стосунків (особливо рівність висловлення, участі у визвольних рухах стосовно спільного інтересу, колективних “цілей”, котрі гадано належали і їм також).

Модерна демократична нація (постала з великих “буржуазних революцій”, які – не забуваймо – означають також, відповідно до етимології, *революції громадянства*), чиї принципи дають місце “деклараціям прав людини і громадянина” або їхнім еквівалентам, виключає головним чином *позбавляючи* тих, кого вона вважає неспроможними до самостійного судження, себто винаходячи антропологічну інакшість, великими перемінними котрої суть стать, раса, моральність, здоров’я, фізичний чи психологічний вік.

дальність за історичні наслідки комунізму, головню утримуючи колишній СРСР та його “національні” складники у *зовнішньому*, екстра-європейському просторі.

Сучасна соціально-національна держава виключає не приймаючи усіх або частину тих, кого класова боротьба і ширше – соціальні рухи поступово включили в мережу соціальних прав та соціального громадянства (що відтворює певну форму внутрішнього виключення, цього разу не в контексті міста з обмеженою територією, а в контексті потенційно світової конкуренції, а отже, без “зовнішнього”, без можливості втечі⁴¹). Ось чому ми не можемо задовольнитись повторенням родового дискурсу включення та виключення, внутрішнього та зовнішнього, приналежності та неприналежності, як її виставляє “спільнота громадян”. Але в умовах, позначених одночасно виникненням нових практик виключення і через розхитування кордонів спільноти (або через глибоку й тривалу непевність щодо типу політичної інституції, яка могла б представляти себе у якості гаранта доступу усіх до громадянства), ми мусимо переосмислити антиномії, що залягають у засновку самого поняття “спільноти”. Тут я звернуся на деяких час до двох нещодавніх досліджень французьких філософів, якнайширше відкритих до космополітичної думки: Жан-Люка Нансі та Жака Рансьєра.

У книжці “Розтворена спільнота” (задумана спочатку як діалог з Морисом Бланшо з приводу певних тем у думці Батая⁴²), так само як у низці подальших текстів, зосереджених навколо свободи та особистості (чи ліпше сказати сингулярності⁴³), Нансі вводить парадоксальний вираз “спільноти без спільноти” чи спільноти без “спільнотного твору”, аби позначити модальність поділяння (*partage*), який утворює горизонт політики свободи, відрізняючи її водночас від утилітарного індивідуалізму та комунітаризму. Нансі

⁴¹ Див.: É. Balibar, «Exclusion ou lutte des classes», in *Frontière de la démocratie*, *op. cit.*

⁴² J.-L. Nancy, *La Communauté désœuvrée*, Nouvelle édition revue et augmentée, Christian Bourgois, Paris, 1990.

⁴³ Зокрема *L'expérience de la liberté* (Gallimard, Paris, 1988), *Être singulier pluriel* (Galilée, Paris, 1996).

воліє запропонувати ідею, ніби це не виключення становить суть соціального відчуження, а певним чином саме включення – настільки, наскільки воно пов'язане з нормативною фетишизацією буття-в-спільному. *A fortiori* це той випадок, коли розгортається міф причастя (communion), який здійснює поміж його учасниками щось схоже на любовний зв'язок та містичне злиття. Але хіба такий міф не переслідує будь-яку комунітарну конструкцію, навіть тоді, коли тоталітарна політика береться “продукувати” спільноту, починаючи із власного міфу? З цього приводу Нансі починає ретельно вирізняти етимологічно близькі поняття “communication” і “communion” і, як не парадоксально, у відповідності до певних прочитань Русо (що вбачають у ньому передвісника тоталітаризму), він зображує його передовсім як мислителя скінченності (і хиткості) спільноти, яка ніколи не зможе повністю поглинути утворюючі її сингулярності:

“Замість такого причастя (communion) є комунікація: тобто – дуже точно – сама скінченність не є нічим, не є суттю, ані сутністю, ані субстанцією. Але вона постає, представляє, виставляє себе, й так вона існує як комунікація [...] комунікація полягає передусім у цьому поділянні та у вияві скінченності: тобто в цій дислокації та оклику (interpellation), що виявляються, таким чином, конститутивними для буття-в-спільному – якраз у тому, що не є спільним буттям [...]. Скінченність з'являється, тобто є виставленою: такою є сутність спільноти. Комунікація, в своїх умовах, не є “зв'язком”. Метафора “соціального зв'язку” невдало накладає поверх “суб'єктів” (тобто об'єктів) гіпотетичну реальність (реальність “зв'язку”), якій силляться надати сумнівну “інтерсуб'єктивну” природу, що буде споряджена чеснотою прив'язувати ці об'єкти один до одного. Це буде однаково і економічний зв'язок, і зв'язок визнання [...]. Русо був перший, хто це осмислив: суспільство постає у нього як зв'язок і як відокремлення від тих, хто в “природному стані”, будучи без зв'язку, не могли б також бути відділені чи ізольовані. Стан “суспільства” їх виставляє до

відокремлення, але так само він виставляє “людину” і виставляє її – заодно – судженню подібних собі [...]. Спонукає комунікувати сингулярності, можливо, якраз те, що Батай називає їхніми розривами...”⁴⁴

Щоб найперше помислити парадоксальну модальність комунікативного відношення між сингулярностями – водночас більш первинних і конфліктних, ніж “соціальний зв’язок”, який, як вважають, сприяє розвитку спільноти громадян (чи витворює її як історичний безперервний твір), Нансі звертається до певного прочитання Маркса. Не Маркса класової боротьби як рушійної сили історії, а Маркса “комунізму”, зрозумілого як розпад соціальних категоризацій, у межах яких організація розподілу праці та релігійні чи патріотичні міфи відчужують свободу. Такий комунізм завжди є ще “прийдешнім” (*à venir*) у будь-якій історичній спільноті, а втім, він утворює вже умову існування:

“Ось тут, у цьому підвішеному стані, має місце комунізм без причастя (*communión*) сингулярних істот [...]. Спільнота тут означає соціально виставлену партикулярність і протистоїть соціально імплозивній загальності, котра є загальністю капіталізму. Якщо є подія марксистської думки, і якщо ми з нею не покінчили, то вона – у відкритості цього мислення. Капітал заперечує спільноту, позаяк ставить поперед неї ідентичність загальності виробництва і продукції [...]. Це – витвір смерті капіталістичного комунізму (також, коли його називають “розвинутим ліберальним суспільством”), так само як комуністичного капіталізму (названого “реальним комунізмом”). Навпроти, чи на узбіччі одного й другого – і чинячи опір одному й другому, у кожному суспільстві – є те, що Маркс позначає у спільноті: розподіл завдань, які не розділяють наперед задану загальність [...] а виражає одні до інших сингуляр-

⁴⁴ *La Communauté désœuvrée*, op. cit., p. 72-75.

ності. Це – “соціальність” як поділяння, а не як злиття, і не як іманенція”⁴⁵.

Для Нансі поділяння без призначеного на поділ “багатства” (без *common wealth*) є лише виставленням, що відповідає тій самій долі, фактові бути кинутим історією разом, в одне місце, має за модель не стільки розподіл *завдань*, як радше *голосів* у невпинному діалозі; а це споріднює з літературою (як протилежність міфу):

“Органічна тотальність – це тотальність операції як засобу і твору як мети. Але тотальність спільноти – я розумію під нею: спільнота тотальності, яка чинить опір власному твору – це цілість виражених сингулярностей. Вираження не є організацією [...]. Вираження слова, діалог чи радше поділяння голосів – що є також вираженням буттям самого слова [...]. Немає нічого перебільшеного в твердженні, що спільнота у Маркса – це спільнота, у цьому сенсі, літератури – чи принаймні, що вона відкривається такій спільноті”⁴⁶.

Як наслідок, така спільнота по-справжньому не є вдатна до тоталізації (адже не відсилає до жодної органічної єдності чи ідеалу, який би включав у себе конститутивні сингулярності), у неї немає іншої мети, ніж *виставити* (у двох значеннях слова: виставити на світло, поставити під ризик, а також поставити під загрозу, *щоб* висвітити) неусувний людський проект бути “одними через інших” чи “спільно”. Ось чому вона віднаходить істину у межових ситуаціях (котрі до того ж є ситуаціями політичної невідкладності), в яких найбільш зовнішнє, найбільш чуже має бути як таке прийняте у поділяння публічного простору. Це однаково, що сказати, ніби спільнота випробовує свою здатність репрезентувати спільне у

⁴⁵ *Op. cit.*, p. 180-185.

⁴⁶ *Op. cit.*, p. 187-189.

включенні найбільшої відмінності (диференції)⁴⁷.

Така ідея отримує продовження у недавніх працях Роберто Еспозито (появі котрих він завдячує Нансі), для якого *спільнота* – це, як свідчить етимологія, точна протиположна інституції *привілею* (*immunité*), у значенні захисту власності та приналежності, яка сподівалась би на здатність безнастанно уберігати себе від ризиків диференції і конфлікту, а отже, від смерті, відкидаючи їх на кордони (навіть установлюючи кордони для самозбереження і роблячи з них *ipso facto* місця насичення конфлікту і смерті з ознакою “диференції”⁴⁸).

Жак Рансьєр також по-своєму є радикальним мислителем, коли у “Незгоді”⁴⁹ ставить під питання саму ідею поділяння чи розподілу (блага чи служби суспільного призначення) як засновку політичного феномена. Для нього є посутньо “політичним” (на протиположність до будь-якої “поліції”, в класичному розумінні слова, себто обережного адміністрування інтересів тих, хто підлягає владі раціональних керманичів) те, що не є ані *даним*, ані *подарованим* (як-от статус, ба, навіть свобода). А отже, й не те, що насправді треба *вимагати*. Наскільки політичне громадянство виражає рух колективної емансипації, настільки за критерієм воно має здатність “громади” вивільнятися від форм розділення та перерозподілу (“обчислення”). Воно не ставить собі за мету “врівноваження прибутків та витрат” між тими, хто *вже володіє*, хай навіть лише “символічною часткою” спільного блага, а заснування спершу неіснуючого “народу” (чи *demos*’у), виходячи з того, що когось вважають негідними статусу громадянина (згідно з епохою і обставинами: раби чи слуги, бідняки

⁴⁷ Ця притаманна Нансі концепція “виставлення спільноти” вочевидь має певний стосунок до того, як Г. Арендт визначає публічну сферу або сферу дії як сферу співприсутності або обопільної “видимості”, що уможливорює також самоприсутність. Див. Adi Ophir, «Between Eichmann and Kant: Thinking on Evil after Arendt», *History and Memory*, 8/2, 1996.

⁴⁸ R. Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Turin, 1998 (trad. fr. PUF, Paris, 2000).

⁴⁹ J. Rancière, *La Méésentente. Politique et philosophie*, op. cit.

чи робітники, жінки, іноземці...). Отож зовсім не йдеться про те, щоб перейматися проблемою наділення їх статусом жертви чи жалувати їм компенсаторні права у межах даного соціального порядку, керуючись принципом колективної справедливості, мова йде про відживлення універсальної спільноти, виповнюючи “частку тих, кого частки позбавлено” (*part de sans-part*) чи здійснюючи право без обмежувальної умови для дискурсу рівності, носіями якого вони є історично. Тим самим поняття *політичного права* (*політичних прав*) принципово опиняється відокремленим від будь-якої наперед існуючої “якості”, що, вочевидь, не обійдеться без конфлікту з соціальним порядком (“поліцією”), яка, либонь, виступає корелятом власності чи здатності:

“Не тільки ця властивість *demos*’у, якою є свобода, не дає себе обумовити жодною позитивною властивістю. Але вона й не обумовлена нічим. Народ – це ніщо інше як неозначена маса тих, хто не має жодного позитивного титулу – ні багатства, ні чесноти, – але вимагає визнати за собою однакову свободу з тими, хто ним володіє. Люди з народу насправді є вільними як і інші. Втім, з цієї тотожності з тими, хто, між іншим, у всьому вищий за них, народ утворює собі титул. *Demos* привласнює собі як властиву частку рівність, що належить усім громадянам. І разом з тим ця частина, яка до того ж не є цілісною, ототожнює свою невластиву властивість з ексклюзивним принципом спільноти й ототожнює своє ім’я – ім’я нерозбірливої маси людей без якості – із самим ім’ям спільноти [...]. І в античності, і в Новий час за принцип політики було визнано боротьбу бідних і багатих. Але саме в ній було визнано – навіть якщо хотіли її стерти – властиво політичну реальність. Боротьба бідних і багатих не є соціальною реальністю, з якою політика мусить рахуватись. Вона – одне ціле з її інституцією. Політика є тоді, коли є “частка тих, кого частки позбавлено”, частина чи партія бідних. Політики немає просто тому, що бідні протистоять багатим [...]. Політика існує тоді, коли природний стан

панування перервано інституцією частки тих, кого частки позбавлено. Ця інституція – це всеохопність політики як особливої форми зв'язку. Вона визначає спільне спільноти як спільноти політичної, тобто розділеної, заснованої на незгоді (*tort*), що не піддається арифметиці обмінів та відшкодувань. За межами цієї інституції політики немає. Лишень є порядок панування чи безлад бунту”⁵⁰.

Таким чином, інституція політики є невіддільною, у даній ситуації, від *форсування політичної участі*, оскільки вона починає з того, що її монополізують чи “приватизують” (і, можливо, такою вона неодмінно стає знову, як, наприклад, інституції національної закритості).

Чи означає це, що вона неодмінно представляє себе у формах *революційного насильства*? Здається, Рансьєр намагається спростувати альтернативу поліційного панування та анархістського насильства. Ось чому він приділяє стільки уваги дискурсу і руху політичної “суб’єктивації” мас, яку, зокрема, традиція політичної філософії (від Аристотеля до Гобса чи сучасних суперечок між “комунітаристами” та “лібералами”: Волцером, Габермасом) прагнула витіснити за межі політичного, яке вона ототожнювала з *конституційованим* запобіжним порядком, раціональністю та правом:

⁵⁰ *Op. cit.*, р. 27-28, 31. Звісно, ці визначення мають витоки, як зазначає сам Рансьєр, у грецькій думці *isonomia*. Але ближче до нас у часі вони були посилені сторінками, які Мерло-Понті присвятив стосункам між Мак’явелі та Марксом: “Поставлену Мак’явелі проблему реального гуманізму підхопив Маркс сто років тому. Чи можна сказати, що вона вирішена? Для творення людських стосунків Маркс запропонував віднайти інше підґрунтя, ніж завжди сумнівне підґрунтя принципів [...]. Але вийшло так, що вся проблема полягає у заснуванні влади безвладних людей” (*Note sur Machiavel, in Signes*, Gallimard, Paris, 1960, р. 281). У певному сенсі Рансьєр пропонує як завжди відновлюване вирішення те, що Мерло-Понті представляв як ніколи не досяжне завдання.

“Політика – це справа суб’єктів чи радше способів суб’єктивації. Під *суб’єктивацією* будемо розуміти вироблення низкою дій певної інстанції та здатності висловлення, які б не були тотожними у полі даного досвіду; так, ототожнення невіддільне від реконфігурації поля досвіду. Формально картезіанське *ego sum, ego existo* є прототипом цих суб’єктів, нероздільних від серії операцій, що передбачають вироблення нового поля досвіду. Будь-яка політична суб’єктивація постає з цієї формули. Вона є *nos sumus, nos existimus* [...]. Політична суб’єктивація виробляє множинність, яку не було дано в поліційній конституції спільноти, множинність, чий рахунок виставлено як суперечність щодо поліційної логіки [...]. Політична суб’єктивація – це витвір численних ліній розламів, за якими індивіди та мережі індивідів суб’єктивують відхилення між своїм становищем тварин, наділених голосом, та жорсткою зустріччю рівності *logos’u*...”⁵¹

Тож не здивуємось, коли Рансьєр, на завершення свого дослідження, протиставляє поняття демократії та консенсусу, що дозволяє йому дати характеристику, між іншим, “нового расизму розвинених суспільств” – ліберальних, республіканських, постколо-ніальних і таких, що пережили “кінець міфів” чи ідеологій (тобто радикальну делегітимацію класової боротьби та інших форм протесту):

“Особливість нового расизму розвинених суспільств полягає у тому, що він є місцем, де сходяться усі форми само-ідентичності спільноти, які визначають консенсусну модель, але також форми відступництва цієї ідентичності та компенсації відступництва. Звідси є нормальним, що закон довершує зв’язність, себто витворює зі своєї цілості спосіб осмислення спільноти, яка відокремлюється від свого Іншого. Закон, зви-

⁵¹ *Op. cit.*, p. 59-61.

чайно, підходячи до проблеми іммігрантів, пропонує чинити справедливість та мир. Визначаючи правила інтеграції та виключення, допіру полишених на випадковість обставин і розрізненість приписів, він претендує на те, що дозволить увійти особливе у сферу своєї універсальності. Відокремлюючи прийнятних іноземців від небажаних, гадають, ніби він приборкує расизм, який живить сама заплутаність. Проблема в тому, що цю дискримінацію можуть чинити лише ціною надавання Іншому незбагненого зображення, що збурює почуття страху та відторгнення. Закон, який має розплутати клубок “почуття”, робить це лише ціною надання йому об’єкта, способу безпоняттєвої уніфікації розмаїтих випадків неприйнятності іншого та долучення його до єдності поняття. Виданий консенсусною системою закон є також підтвердженням ставлення до себе, що утворює систему консенсусу як таку. Її принцип полягає в тому, щоб встановити безперервну оборотність *Однини* закону з *Одниною* почуття, яке визначає буття-разом. Так, робота консенсусного закону насамперед у тому, щоб встановити схему, яка перетворює почуттєву, але невисловлену *Однину* відторгнення на *Однину* спільного закону. Ця схема конститує об’єкт “іммігранта”, об’єднуючи розмаїті випадки [...]. Консенсус – це відношення циркуляції між природою і законом, що полишає природі турботу визначити підґрунтя, яке закон відчуває як нестерпне”⁵².

Звісно, “консенсус”, про який тут ідеться, є репрезентацією і навіть передчасною репрезентацією. Вона ні в чому не передбачає ефективної нейтралізації диференцій та конфліктів, у межах підпорядкованої одному заповіді (чи одній конституції) соціальної сукупності. Натомість вона утворює “суб’єктивний” еквівалент (з боку опінії або, за Рансьєром, почуттів, можна б ще сказати пристрастей) того, що “об’єктивно” охоплено ім’ям культури: певне число

⁵² *Op. cit.*, p. 163-164.

ідентитарних ознак, запропонованих “народові” як “нації” історією чи її домінуючим прочитанням.

Зі свого боку, я хотів би відзначити вузловий елемент цього радикально демократичного дослідження (у якому рух боротьби за рівність, відштовхуючись від “незлагоди” (tort), виконуючої роль розрізнення між поліцією і політикою, головує над позитивною “конституцією”), отримуючи урок з критики Ж.-Л. Нансі (хай навіть революційного) міфу причастя (communión). Безумовно, маємо досить вузький прохід між консенсусом та універсальністю, між спільним благом та поділянням, між виставленням спільноти та розпадом соціального зв’язку. Такою є ціна *прийняття негативності* у поле політичних практик, на протигагу *нормативності й нормальності*, до якої водночас схиляється юридичний позитивізм та панівна культура... принаймні доти, поки історичні обставини не виявлять їхній частковий і довільний характер. Те, що я гіпотетично назвав “громадянством без спільноти”, є іншим способом назвати елемент негативності, тобто наголосити, що за певних обставин *традиції*, більш-менш фіктивні “пам’яті”, словом, будь-які прийнятні репрезентації спільної, історичної та *a fortiori* природної ідентичності мають бути переглянуті⁵³. Насправді це – умова, щоб одні *своєю чергою ставали активними громадянами* (“авторами” чи “уповноваженими” політичної інституції) у той час, як інші такими *стають з одного й другого боку кордону* (не тільки географічного чи геополітичного, але й політичного та антропологічного, оскільки вона пробує поділити людство на нерівні види відповідно до статусу громадянства). Проте справедливо і протилежне: деякі люди можуть *стати, врешті-решт, активними громадянами* (спільно носіями особистих прав на висловлення, участь, рішення в публічній сфері)

⁵³ Зазначимо, що коли зокрема йдеться про здобуту протягом довгої колоніальної традиції ідентичність – як у випадку Франції і ширше Європи – такий перегляд отримує спершу форму справжнього *пізнання* минулого, результатом якого вона є.

лише за умови, якщо інші ними *знову стануть* чи знову виповнюватимуть ці здатності не номінальним чином (через спадок чи делегування). Тут маємо модель, яку Жан-Клод Мільнер у вирішальному для нашого викладу тексті називає “парадоксальними сходженнями”, в які об’єднуються, щоб збудувати власну рівність або паритет прав, класи індивідів з “протилежними” ідентичностями, чие взаємне визнання спроможне розширити чи витіснити громадянство: пани і слуги, чоловіки і жінки, корінні жителі та іноземці, але також “учені” та “неграмотні”, “здорові” й “хворі”, навіть “чесні люди” та “правопорушники” чи злодії⁵⁴...

Думка, яку я хотів би відстояти⁵⁵, полягає ось у чому: *практичне протистояння з різними модальностями виключення* (соціальним, а отже, політичним, адже обидва поняття насправді не були ніколи розділеними) *завжди утворює засадничий момент громадянства*, і тим самим – своє періодичне випробовування на істину. Саме тут “республіканізм” опиняється по-справжньому загнаним у глухий кут. Будь-яка інституція громадянства, як ми це бачили, також містила в собі інституціоналізацію виключень, залежно від різних

⁵⁴ Див.: J.-C. Milner, *Les Noms indistincts*, Seuil, Paris, 1983, chap. 11. Кожен з випадків, вочевидь, має свої особливі, подеколи неабиякі складнощі. Але вражає, що усі вони так чи інак виявились у транснаціональному досвіді сучасних суспільств, коли останні виключають та обмежують громадянство, що багато в чому пояснює сучасні суспільства, а разом з тим делегітимізує політику. Звідси – наполягання на таких словах, як “паритет” (або дійсна участь двох статей у політичних функціях), “громадянства місця проживання”, “громадянства хворих” (повноваження за себе, рівність перед можливостями лікування тощо), навіть “громадянства затриманих” (підкреслюючи, що ув’язнений завжди є – як ніколи, у певному сенсі – громадянином, як вже писав Гегель у “Філософії права”).

⁵⁵ Вона близька до думки Д. Кола (D. Colas, *La citoyenneté au risqué de la nationalité*, *art. cit.*), коли він розміщає загальне поняття *civitas* у точці розбіжностей між двома моделями “клубу” або законної монополії демократичного “співгромадянства”.

історичних модальностей. Але конститутивний рух, що надає їй свою демократичну “силу” якраз є рухом, який виносить *за межі себе* інституційну схему включення і виключення (інституція “кордону” для громадянства), відтоді як *status quo* не може втриматись – окрім як ціною посилення поліційних практик, а отже, насильства чи нанизування взаємних насильств у відповідь, передусім на “краях” публічного простору, і, зрештою – у його центрі. Так що він не може запропонувати себе у якості ані простої вимоги включення (прийняття до “клубу”) з боку тих, кого з тих чи тих причин було з нього виключено, ані гуманітарної ініціативи з боку тих, хто вбачає в громадянському універсалізмові підставу легітимності для своїх прав. Але треба, щоб він був *спільною операцією* чи, коли хочете, “*поділений*” актом між одними та іншими – наприклад, люди “з” та “без” (документів, правом на громадянство) – так, щоб демократизувати громадянство, починаючи від кордонів, а значить, “віддати по праву” й тим самим – зробити громадянською (*civiliser*) державу та політику.

Тож питання спільноти громадян, що постало з приводу дебатів щодо національності і права на проживання чи участі у голосуванні з боку Домінік Шнапер та інших, не має *визначеного* чи *визначального* раз і назавжди вирішення – ані у формі *емпіричної спільноти* (певне суспільство, культура, держава), ані у формі *спільноти ідеальної* (наприклад, “республіканської нації”, але також “постнаціональної” федерації). Не має воно також однозначного “логічного місця”, всупереч тому, що, здається, думає Габермас, а радше це – рухливе історичне місце – водночас соціологічне та символічне: точка сходження між процесом трансформації розподілу праці, народних рухів, революції звичаїв та динаміки емансипації чи солідарності⁵⁶. Воно постає – не щодо свого вирішення, а

⁵⁶ У цьому сенсі необхідно звернутись до того, що Г. ван Гунстерен називає *community of fate*, “спільною долею” (див. вище примітку 3 та нижче розд. 8 “До недосконалого громадянства”).

щодо постійного перевідкриття – з діалектики, а не конституції, соціології чи логіки (навіть коли усі ці аспекти по чергово у ньому виникають). “Конститутивна” та “конституційована” діалектика громадянства (близька до діалектики між “повстанням” і “конституцією”⁵⁷): це – суперечливий процес, насичений безперервними конфліктами між численними типами “суб’єктивацій” чи ідентичностей, з-поміж яких одні – культурні чи дополітичні, другі – політичні (і, з цієї точки зору, розподілені між багатьма рівнями громадянської свідомості, яка може розстелитись від патріотизму чи духу “опору” до “класової свідомості” для учасників рухів антирасистської боротьби, для фемінізму тощо). В них, історично, суб’єкти завжди вписуються між фігурами трагедії та епопеї.

⁵⁷ É. Balibar, *Droits de l’homme et droits du citoyen. La dialectique moderne de l’égalité et de la liberté*, in *Frontière de la démocratie*, op. cit.

II

*Насильство кордонів,
насильство без кордонів*

У другій частині, об'єднуючи тексти 1991–1999 років, я намагаюсь зіставити можливість європейської розбудови – точніше, можливість *демократичної розбудови Європи* – з певним числом історичних даних і проблем, співвідносних із “глобалізацією”, симптомом якої вона є. Було б нелогічним симулювати між європейським політичним простором і простором глобальним відокремлення чи “кордони”, чиї контури, природа і сама функція сьогодні опинились під питанням. Своєю чергою треба зрозуміти, що (в особливій історії, яка зараз витворюється чи радше виникає з досить складного і конфліктного минулого) Європа – якщо вона існує – не стане відтворенням у збільшеному масштабі типу територіальної та соціальної цілості (або “територіалізації суспільств”), яку встановила держава-нація.

Це жодним чином не означає, що ми не поставимо питання про політичну спільноту та властиву для неї універсальність. Я запозичую (з деякими зауваженнями) у Германа ван Гунстерена поняття *недосконалої спільноти* та *спільноти долі*, щоб унаочнити проблему, зокрема, підкреслюючи питання освіти, визнання культур та соціалізації всередині колективних сутічок. Зовсім не випадково, що такий підхід приєднується до перспектив, накреслених півстоліття тому Арендт в одному з найважливіших – але й найменше вивчених – галузей її творчості: поєднання кризи держави-нації (повних трагічних епізодів у Європі та за її межами) зі справжнім *перевертанням* питання “прав людини”, яке віднині невід’ємне від розширення громадянства і яке розуміють як універсальне право на політику.

Таким чином, таке розширення, у європейському випадку, передбачає серйозний розгляд (принаймні) трьох проблем, до яких, здається, слушно братись по чергово:

– Питання *посткомуністичного переходу*, який містить водночас геополітичний вимір (чи передбачає європейська розбудова, що постала з холодної війни, встановлення *лімів* або імперського кордону, розміщеного сьогодні більше на Сході, ніж розділення “двох таборів”, що завжди виконували роль такого собі *containment*?) та вимір філософський і культурний (яке застосування Європа робитиме зі своєї емансипаторної традиції і трагічних протистоянь, які вона породила?). Через те, що сьогодні, здається, це питання небезпечно витіснили чи по-лінивому відкинули у минуле, я дозволив собі відтворити тут текст, написаний з безпосередніх вражень 1991 року (й певні судження, які він містить, слід було б переглянути – але не всі).

– Питання нового політичного статусу кордонів в умовах глобалізації. Як я вже вище відзначав, я не вірю в їхнє просте зникнення, навіть з точки зору економічних логік, де вони, навпаки, виконують істотні розподільчі функції. Особливо ж – коли глобалізацію сприймати в термінах репрезентації множинності розмаїтих історичних процесів – не можна уникнути питання глобалізації політики як колективної діяльності, як більш-менш конфліктної зустрічі та спілкування між народами. Втім, своєю умовою *sine qua non* вона має пряму демократизацію кордонної інституції.

– Нарешті питання структурного насильства. Європа, вочевидь, могла б підтримувати ілюзію, ніби розміщена раз і назавжди за межами “смертельних зон”, які позначають сьогодні одночасне накладання процесів надексплуатації, етно-релігійної нетолерантності, політико-економічної злочинності та фізіологічного зубожіння. Але крім того, що ці процеси її таки проймають зсередини – й не тільки на рівні сегрегаційних політик та властивої для них уразливості щодо націоналізму виключення (на Сході і Заході), треба чітко усвідомити, що таке відділення може бути здобуте лише ціною

континентального “охоронного” проекту (часом його називають *фортеця Європа*), відчутні наслідки від якого відразу будуть діаметрально протилежними: переозброєна Європа, що помножує “випади” в оточуючий світ, та внутрішні поліційні інституції тим самим сприятимуть зростанню рівня світового насильства та власного авторитарного розвитку, а відтак – самозапереченню. Треба, навпаки, щоб її проект транснаціонального громадянства відповідав винаходів та неперервним ініціативам в царині політики прав людини, а отже, політиці обмеженого суверенітету та транснаціональної громадянської дії (*civilité*).

Європа після комунізму*

Перш ніж узятися не так, власне, до аналізу, як до низки запитань, висуваючи деякі припущення, я хотів би зробити зізнання, поміркувати над досвідом, зробити разом з вами одну констатацію.

Зізнання у тому, що хоч і усвідомлюючи всю грандіозність такої події як падіння “реального соціалізму” в Європі відтинком у кілька місяців, я зовсім не був вражений. Принаймні не так, як раніше сподівався. Можливо, просто через те, що ми не на місці подій, не у Східній Європі, чи навіть в об’єднаній Німеччині, від якої нас віддаляє кілька кілометрів. Але також через те, що маю відчуття якогось *дежавю*, ніби я вже був присутній на генеральній репетиції п’єси. Будучи членом комуністичної партії (від 1961 до 1981 року), я вже ніби переживав, хоч дещо у м’якшій формі та з менш тяжкими наслідками, розвал апарату, який називав себе комуністичним і посилався на марксистську теорію. “Кінець комунізму” у тій чи тій формі був для мене неминучим, починаючи принаймні з кінця сімдесятих – початку вісімдесятих років. Для інших він тривав набагато довше (та я до цього повернусь).

* Виклад зроблений 8 та 9 листопада 1991 р. на семінарі “Геофілософія Європи” під головуванням Жан-Люка Нансі та Філіпа Лаку-Лабарта, Університет гуманітарних наук Страсбурга. Опубліковано в *Les Temps Modernes*, січень 1992 р. Передруковано в *Les Frontières de la démocratie*, ouvr. cit.

Водночас я хотів би також узяти до уваги один неоднозначний досвід, який мені не належить. У другій половині вісімдесятих років багато з нас бачили і чули в Празі та деінде, як інтелектуали та західні політики “випродали” (не усвідомлюючи завчасного боргу, який беруть) “світле майбутнє” дисидентам, учасникам опору, які морально та політично підготували кінець диктатури. Світле майбутнє мало три слова: ринок, демократія, Європа. Безумовно, вони не були геть новими, але все більше ефективними, переконливими. Ми самі, без жодного сумніву, дуже скромно зробили внесок у підтримку цього викривленого обміну, адже він був умовою нашого спілкування, якою б не була обачність у висловах між нами через боязнь бути спростованими наступного дня і через повагу до наших співбесідників. Якою б не була також і ясність, котру наперед багато хто виявляв (“оптимізм волі, песимізм розуму” – ще раз...).

Нарешті, дозвольте зробити констатацію, що дасть безпосередньо увійти в предмет нашого розгляду. Заледве минуло два роки від падіння Стіни у Берліні, два роки, які побачили, між іншим, (досить різні за розвитком) революції в Угорщині, Румунії, Чехословаччині, врешті, “путч” (чи псевдо-путч, можливо, колись хтось віднайде правильне слово) у Москві і розпад радянської держави тощо. Але вже – читаймо, слухаймо – діагностика щодо падіння комунізму, щодо розвитку наслідків – перепрошую за вислів – щодо виваження “ціни” зараз геть змінює тональність. Чи це через громадянську війну в Югославії? Через різке зростання неонацизму в Німеччині? Через “апатію” польських виборців чи “особливі повноваження”, які вимагає Борис Єльцин?.. Або через добре зрозумілі наші власні інтереси? Більше ніхто не вірить в демократичну спонтанність. Від захоплення перед антитоталітарними революціями, які, між іншим, нам знову дають “Європу”, непомітно перейшли до занепокоєння, коли не сказати до недовіри. Зостаються очевидності, згадати хоч про *невідворотність* історичної зміни, в якій ми живемо, однак *сенс* цієї зміни починає виникати таким, як він є: глибоко проблематичним.

Революція? Реставрація?

Ці слова та деякі інші, майже синонімічні слова сьогодні на слуху. Не будемо обманювати себе: їхнє вживання не замикається між тими, хто *проти* чи *за* “кінець комунізму”. Є злісні противники комунізму, які змальовують зміни режиму на Сході як повернення назад (“капіталістичний перехід”, “встановлення капіталізму”), коли не як просту реставрацію. Є активісти та вірні комунізові, які зображують ті ж самі зміни як революційні, не лише в описовому значенні, а й у значенні, в якому Маркс говорив про “розривання ланцюгів”, що ув’язнюють майбутнє¹.

Усе залежить, вочевидь, від ідеї, яку складають собі про режим, що розпадається на наших очах, і від способу, яким аналізують його історію. Особливо все залежить від ваги, яку відповідно надають – у виникненні події, стосовно якої ще немає дистанції – *зовнішнім* факторам (і зокрема, військовому, економічному та політичному тискові з боку Заходу), факторам *внутрішньої* кризи, а ще більше ролі, яку зіграли народні *рухи*. Останній пункт є особливо вирішальним для людини, яка звертається до сильної демократичної традиції, оскільки порушує питання про те, чи народи Сходу, десятиліттями позбавлені власних політичних прав, захопили хоча б потенційно засоби самоврядування.

Ніхто не буде заперечувати, що ці революційні події, які виходять за межі дій певних дисидентів та знакових постатей, зіграли роль у підготовці та розвитку подій. Вони тягнуться з довготривалого спротиву поляків “Солідарності” чи чехословаків Хартії 77 аж до масових виступів *Neues Forum* у НДР у 1989 році чи перешкоджанню “путчу” 1991 року московськими жителями.

Та ніхто так само не міг би приховати обшир явищ, що,

¹ Див.: Georges Labica, *Le communisme enfin possible?*, in *M (Mensuel, marxisme, mouvement)*, № 36, mars-avril 1990.

власне, належать контрреволюційній традиції: чистки та з'ясування стосунків (часом з вимог колишніх членів комуністичного апарату), “повернення старих власників” (навіть старих поміщиків або їхніх спадкоємців) чи “повернення релігійників”, що спричиняє до регресивних практик, зокрема, у сфері здобутих жінками та світською державою свобод (вже не говорячи про антисемітизм). Було б химерно, якби форми, у яких здійснюють ліквідацію диктатури, затемнювали перше значення цієї ліквідації: демонтаж репресивного апарату, відновлення свобод думки та слова тощо. Але загальне вагання з приводу вибору політичних категорій, які доречно застосувати до процесу, що розгортається, свідчить, як мінімум, про нетиповий характер у межах панівних репрезентацій, чи то у випадку соціалістів, чи лібералів, чи консерваторів.

Чи не варто приєднатись до позиції Франсуа Фюре, уважного читача Маркса, який знає, що будь-яку радикально нову історичну подію схоплюють передовсім в архаїчному уявному²? Кінець комунізму на Сході є також, по суті, кінцем політичного “модернізму”, відкритого Французькою революцією і відданого поняттям, котрі також вийшли із неї (серед яких, зокрема, поняття революції, контрреволюції, реставрації); але передусім її, як не парадоксально, треба помислити якраз тією мовою, яку вона радикально позбавляє сенсу.

Ця точка зору була б неспростовною, якби не передбачала дещо ризикованого постулату: що “революція/реставрація”, у яких ми беремо участь, становлять входження у політичну, коли не соціальну, *нормальність*, кінець “винятковості” (яку пояснюють утопією, мак'явелізмом, якобінством чи ще як-небудь). Стосовно того, що ми бачимо, зовсім не йдеться про це; й можна припустити, що постулат може бути лише відображенням чисто ідеологічного бачення природи комуністичних суспільств, перейнятим більшою половиною західних політологів (і переважно представленим як перевернутий образ офіційної ідеології самих комуністичних режимів).

² F. Furet, Les Russes finissent la Révolution française, *Libération*, 27 août 1991.

Отож треба відштовхуватись від попереднього питання: що ж руйнується сьогодні на Сході?

Два кола

Перша констатація: те, що насправді зникло з історичної сцени у перші місяці, це – *держави*. Оскільки ці держави мали за офіційну ідеологію комунізм, що вийшов з марксистської традиції, переглянутої Леніним, Сталіним та їхніми послідовниками, інвестованого у “розбудову соціалізму”, відтак – у керування “побудованим соціалізмом”, з цього виходить, що цей занепад – це занепад *державного комунізму*. Саме в цьому чіткому сенсі треба розуміти висловлювання “кінець комунізму”. Добре. Та оскільки державний комунізм протягом півстоліття чи навіть три чверті століття реорганізовував під своїм началом чи поляризував навколо себе суть рухів, які звертались до комунізму, це – також кінець комунізму як самостійних соціальних рухів³. До того ж, підсумовуючи, перед нами звершується експериментальний доказ крижкості “сильних держав”; у випадку Радянського Союзу цей доказ довелося чекати сімдесят років. Тож віддамо належне передбачливій розважливості Грамші, котрий зсередини комуністичного руху і не вводячи себе в оману марксистською ідеологією про кінець держави, навпаки,

³ Звісно, варто було б поставити питання, чи цей опис має універсальну вагу чи він стосується виключно Європи. Я думаю не так про Кубу, доля якої ймовірно розіграється у короткі строки у стосунках із силами американських “задвірок”, а про Китай (коли не про інші “марксистські” держави Азії). Принаймні фактор буде зовсім іншим: ставлення зовнішнього світу, яке ми спостерігаємо після подій Тяньаньменя, від якого у Пекіні радше сподіваються на стабілізацію влади, ніж на її повалення. Безумовно, стосунки революційної традиції з націоналізмом тут досить відмінні від тих, що можна спостерігати в Європі. Видається ймовірним, що Китай повністю “вийде з комунізму”, але сумнівно, що цей вихід набуває форми руйнування держави.

діагностував цю слабкість, доводячи, що тип держави, збудований більшовиками на уламках російської Імперії видається нездатним *гегемонізувати* “громадянське суспільство”, тобто (в парадоксальному значенні, якого він надавав цьому терміну) пожвавити її самоорганізацію. Цей аналіз, вочевидь, є навіть сьогодні в рази більш проникливим, ніж аналізи, натхненні теорією тоталітаризму, звідки, навпаки, висновують тезу про майже надприродну непорушність комуністичних режимів.

Тим не менш, коли очевидність державного характеру комунізму, що розвалюється, не можна заперечити, вона залишає осторонь дві проблеми, що виразно хвилюють багатьох наших сучасників і які, можливо, десь глибше складають лише одну проблему. Перша – це проблема *комуністичної ідеї* (чи ідеалу, доктрини); друга – це майбутнє комуністичних рухів у некомуністичному світі (для якого, відколи тепер він формально “один”, безперечно, треба буде підшукати нові визначення).

Стосовно ідеї, знову ж таки вражає розбіжність виявлених оцінок. Поруч з тими, хто стверджує, ніби вона також є остаточно “мертвою”, у кожному таборі чуємо голоси, які з надією, ностальгією чи занепокоєнням стверджують, що зникнення режиму не є смертю ідеї. Ліберальні інтелектуали узялися за перо, щоб не нагадати про внесок комуністів у боротьбу за свободу та рівність⁴. Інші, менш великодушні, парирували, що не слід “приписувати *post mortem* комунізму [те, у чому] йому відмовляли за життя”⁵. Багато комуністів, належачи чи ні до партії цієї назви, пояснювали, що радикальна критика капіталізму є незнищеною так довго, як він розгортає власні протиріччя. Дехто говорить в ім’я *істини* (котра не обов’язково збігається з упевненістю), ще дехто – в ім’я *утопії* (чи, коли хочете, надії). Нарешті, інші доходять до думки, буцім тепер, коли державний комунізм, перекручена і спотворена форма комуні-

⁴ Див.: Jean-Denis Bredin, Est-il permis?, *Le Monde* du 31 août 1991.

⁵ Редакторська стаття у часопису *Esprit*, № 10, жовтень 1991 р.

стичного ідеалу є мертвою, поле, врешті, є вільним для автентичних комунізму і – на теоретичному рівні – марксизму⁶.

Ця аргументація, чия мотивація мені зрозуміла (навіть коли лишень торкається спротиву новому інтелектуальному конформізму, який досить недолуго приховує потурання соціальному конформізму), мені здається досить слабкою і політично, і теоретично. Відтоді як *історичний* комунізм не знайшов у своєму лоні сил, які б дозволили виправити спотворення, а марксизм – теоретичних засобів, щоби по-справжньому пояснити їхні причини, звертання до істини, утопії чи невмирущого ідеалу може сьогодні мати змістом лише порожнечу бажання, яке воно передає. Це, по суті, спосіб говорити *ні* (хоч часом важливо говорити *ні*, однак, як казав Брехт, ще важливіше говорити *як*). Більше того, ця позиція є особливим чином непослідовна як для теорії та руху, що розглядаються як невід’ємні один від одного та невіддільні від власної *реалізації* в історії, від власного “становлення-світом”. У певному сенсі комунізм є (він сам завдячує собі у цьому) єдиною теорією, яка не може сподіватись урятуватись від історичної катастрофи, ховаючись у висотах ідеалу чи в позачасі утопії. І коли *марксизм* має продовжувати існувати як програма та засіб пізнання реального, треба, щоб це було на інших підґрунтях. Доводячи свою здатність до аналізу, привносячи зрозумілість власної історії.

Розділення реального та ідеального, засноване особливим чином на визнанні, що “реальне”, у яке занурилось “ідеальне”, було одержавленням комунізму, – це майже точна позиція, яку обстоював Альтюсер у 1978 році, коли вітав віднині невідворотну “кризу марксизму”, протиставляючи їй вимогу “комунізму поза державою”⁷.

⁶ Див.: Lucien Sève, *Communisme: quel second souffle?*, Messidor/Éditions sociales, Paris, 1990; а також Ален Бадью, який відштовхується від протилежних засновків: *D'un désastre obscur. Droit, État, Politique*, éditions de l'Aube, La Tour-d'Aigues, 1991.

⁷ Див.: L. Althusser, *Enfin la crise du marxisme*, in *Il manifesto, Pouvoir et*

Насправді ця формула у схожих варіаціях – це константа історії соціалізму та комунізму, починаючи принаймні від Жовтневої революції: вона є точкою сходження усіх *критичних марксизмів*, усіх “комуністичних опозицій” щодо ортодоксії та панівних апаратів у державах і партіях радянського типу. Це нас приводить прямо до другого поставленого питання.

Чого насправді бракує будь-якому описові кінця комунізму і в термінах розвалу державного апарату, і в термінах викриття брехні, так це не достатності ідеалів, а урахування *подвійності* інституціональних реалізацій комунізму та властиво конфліктної природи їх вираження. Цю подвійність було повністю замасковано (включаючи, можливо, навіть передовсім дискурс та концепції західних комуністичних партій) представленням боротьби між “двома таборами” та її спрощеною логікою⁸. Розумітимемо під цим те, що “реальний комунізм” фактично полягав у нашаруванні *двох кіл* системи комуністичних *держав* (названих “соціалістичними”) та системи комуністичних *партій* та *соціальних рухів* у капіталістичному світі. Ймовірно, навіть слід було б говорити, з усією чіткістю, про *три* різні кола, додаючи до двох перших критичні дисидентські позиції та опозиції. Ця подвійність, більш чи менш заперечувана залежно від часу та місця, ретроспективно постає як вирішальний феномен.

Вочевидь, мова не йде про дві незалежні реальності (ось чому, між іншим, комуністичні партії кінчають сьогодні розвалом разом із комуністичними державами, а критичні течії слабнуть разом з партіями, яким вони протистояли). Мімікрія *партій-держав* під *держави-партії* – це очевидність, фабрична марка, що пручалась усім

opposition dans les sociétés postrévolutionnaires, Éditions du Seuil, Paris, 1978; Il marxismo come teoria “finita”, in *Discutere lo Stato*, De Donato, Bari, 1978.

⁸ Слід, безумовно, зробити виняток для італійської комуністичної партії, звернувшись хоча б ще до відомого інтерв'ю в *Nuovi Argomenti*, в якому “поліцентрична” теза представляла водночас вимогу автономії та зародок аналізу реального об'єднання комуністичного руху.

кризам та будь-яким спробам автономізації. Але ця мімікрія не повинна приховувати реальне протиріччя, спричинене, врешті-решт, тим “випадковим” чинником, що комуністичні партії та рухи, які сприймали себе та жили зверху донизу як контр-суспільство, насправді діяли у рамках “буржуазних” суспільств і повністю були частиною їхньої політичної та соціальної історії; натомість держави-партії Сходу більш-менш повністю були від неї ізольовані. Проміжна інстанція, що передає вказівки зверху, діяла безперервно, але в дійсності у двох напрямках⁹. Істотніше вага цього вираження походить з того, що – всередині світового комуністичного руху (з усіма прихованими та відкритими розподілами, які його розривали) – організації другого кола, зовнішні системи соціалістичних держав, на практиці представляли злуку з класовою боротьбою як такою, як не погано її вивчали та практикували. У 1968 році Сартр та багато інших могли думати і писати так: “Комуністи бояться революції”¹⁰; цей стан речей пояснюється, між іншим, не субверсивною (що б не казала західна пропаганда), а властиво консервативною функцією системи соціалістичних держав щодо “урівноважень”, а отже, класових відношень у світі, а також через те, що більшість комуністичних партій (більшовизованих, сталінізованих, відтак десталінізованих) повністю покладали свої сподівання на довгострокову (технологічну, економічну, політичну, навіть військову) “перемогу” “соціалістичного табору”. Але це жодним чином не перешкодило комуністичним партіям ззовні постійно потрапляти під випробовування класової боротьби, яка, хоч непрямо, заторкувала тим самим цілість комуністичної системи. У певний момент класова боротьба чи аналогічні соціальні конфлікти почали відтворюватись також

⁹ Один епізод, як-от у 1956 р., коли різні комуністичні партії Заходу, починаючи з ФКП під головуванням Тореза, втруtilись у внутрішню боротьбу радянської КП, аби протидіяти реформістським спрямуванням Хрущова, у цьому сенсі є дуже показовим.

¹⁰ Див.: J.-P. Sartre, *Situations*, VII, p. 208 sq.

всередині комуністичних держав, ще більше розхитуючи монолітність комуністичних рухів у їхній сукупності, вже й так враженої розбіжностями національних інтересів.

Ці переплетені між собою наслідки привертають нашу увагу до одного з найбільших парадоксів епохи, що завершується. Існування “внутрішнього комунізму” та “зовнішнього комунізму”, водночас невіддільних і практично роз’єднаних, залишає передусім спогад про механізм паралічу політичної дії та думки, що безнастанно придушувалася вагою “центру”, який представляли з себе де-юре й де-факто радянська держава та партія. Але насправді точка конфліктного з’єднання двох комунізмів та незліченних відгуків на це з’єднання в усіх країнах світу була також місцями інтенсивного продукування політичного сенсу, протистояння програм, стратегій та ідей, протягом п’ятдесяти і більше років, навіть коли тільки, знову ж таки, через незадоволення і критику, яку вони спричиняли. Поруч із цим поєднанням сенс та нонсенс були неймовірно близькими один до другого, вони безперестанно переходили одне в одного¹¹. Так що його зникнення залишає сьогодні велику порожнечу в політиці: порожнечу помилок, злочинів та маніпуляцій, порожнечу організацій, вчень та бунтів, але також порожнечу завдань та проблем. Ця нігілістична ситуація мені не видається чужою мовчазній тривозі, яка змусила перейти стількох наших сучасників

¹¹ Другий бік медалі, який ми відкриваємо, є такий: у партіях “зовнішнього” комунізму (принаймні серед деяких з них) найкраще підходив “тоталітаризм” у чіткому сенсі, уніфікація колективної думки, цементована ототожненням політики з істиною. Наслідки були менш трагічними (окрім, все ж таки, для деяких особистих життів), ніж наслідки “демократичного централізму” СРСР (де здавна більше й мови не було про віру, а бюрократизм та привілеї: фільм Анжея Вайди “Людина з мармуру” залишається великим показом цієї особливої форми “рутинізації харизми”). Але було хибно стверджувати, ніби сусідство західних партій-держав зробили значний внесок у зміцнення проєкції категорії “тоталітарного” на держави-партії Сходу.

від “кінця комунізму” до “кінця ідеологій”, а від неї – до “кінця політики” й, нарешті, до “кінця історії”...

Дві історії в одній

Наразі треба спробувати зосередити увагу на *одному* вимірі історії комунізму, в якому єдність і напруження “двох кіл”, про які я щойно говорив, набуває для нас особливої ваги: власне європейський вимір. Більше того, ми змушені насправді відповісти на питання, який наслідок матиме кінець комунізму на розвиток Європи, на те, що називають європейською конструкцією, що ця “конструкція” була одним з головних ідеологічних мотивів, що супроводжує актуальні події. Вже трохи більше року тому мені довелося доводити, що цей наслідок буде, по суті, гальмівним, у будь-якому разі спричинить незначну зміну¹². Але я думаю, що сьогодні треба підійти до речей більш здалеку.

Треба почати із запитання у всій його об’ємності, тобто головним чином у термінах філософії історії: яким є місце комунізму (ідеї, руху, політичної системи) *в історії Європи*, або яким є відношення між історією комунізму та історією Європи, ба навіть, яким є відношення між історією комунізму і тим фактом, що в Європи *була історія*. І треба поставити це питання (чи починати його ставити, оскільки його не вирішити кількома тезами) *всупереч* панівним напрямам теперішньої політології, не тільки тому, що остання підходить до питання з недоброзичливим пересудом, а зокрема тому, що її заповнили неоліберальні антиісторичні проблематики. Унаслідок цього вона практикує активне заперечення “історичних спекуляцій”, аби вдовольнитись порівнянням “систем”¹³.

¹² Див. мій виступ на колоквіумі в Гамбурзі: «Migrations et racisme en Europe», septembre 1990, «Es gibt keinen Staat in Europa».

¹³ Можливо, можна припустити, що останній слід *історичної*, у чіткому сенсі, проблематики у політологів зник разом з дискусією вже як

Унаслідок цього марновірства та заперечення (чистісінька компенсація, у певному сенсі, бетонних переконань діамату та істмату) ми сьогодні опинились перед небезпекою великого витіснення історії комунізму, самого *поняття* цієї історії. Може, навіть ліпше сказати: є небезпека, що велике витіснення її власної історії (політичної, соціальної, інтелектуальної), витіснення, яке вчиняв комунізм разом із активною допомогою антикомунізму, ніколи не розкриється.

Здається, питання має подвійне тло. З одного боку, воно стосується відносин комунізму з *європейською політичною думкою*. З другого боку, воно стосується ролі, яку зіграв комунізм, зокрема у модерну епоху, в *існуванні чи виникненні європейської реальності*, соціальної та інституціональної.

Не варто навіть сумніватися у тому, що комунізм як ідея чи ідеологія залягає у самому серці європейського осмислення політичного, “зв’язку” чи соціального “стосунку”, в якому він представляє один з референційних полюсів. Дехто скаже, що для цього осмислення він один займає майже повністю місце *утопії* (яку ми тут віднаходимо як спосіб мислення) такою мірою, що стільки визначень утопії виявляють себе просто як визначення комунізму. Зі свого боку, хочу наголосити, що комунізм виявляв себе тричі принаймні як універсалістська критична альтернатива великим державницьким схемам соціального зв’язку: висловлюючи перед обличчям держави чи ідеологій її легітимації та побудови “повстанської” (що не обов’язково означає насильницької) точки зору пригнічених¹⁴.

десятиліття тому про “збіг систем” та розвиток “техноструктури” на Сході та Заході.

¹⁴ Отож погоджуючись з першим підходом принаймні щодо повстання (яке обіймає і перевищує поняття спротиву), не можу погодитися з поняттям *комуністичних інваріантів*, яке свого часу розробили А. Бадью та Е. Бальме (A. Badiou et F. Balmès, *De l'idéologie*, Maspero, Paris, 1976, p. 67 sq.). Слово “комуніст” вперше використали в латинській та польській мові XVI ст. для позначення чеських анабаптистів (чи моравських братів). Слово “комунізм” винайшов у 1797 році Ретиф де ля Бретон. Див. велике дослідження Жака

Звідси постають три послідовні шари репрезентацій суспільства та історії, три точки зору на соціальні антагонізми, змістовність яких щоразу дається взнаки в загальності інтелектуального поля.

Першим вираженням комунізму в цьому сенсі не є Платон¹⁵. Радше воно належить до середньовічної думки, либонь, є першою модернізацією *християнської* теології та політики: це – філософія *бідності* (не плутати з убогістю) як умова праведності у світі та спасіння спільноти у тому вигляді, як її розвинуло (й намагалося застосувати на практиці) у XIII-XIV ст. радикальне крило францисканства, що однаково протистояло містичній або чернечій аскезі та абсолютизації приватної власності¹⁶.

Друге вираження – кілька століть згодом – це егалітарний комунізм, основна складова “буржуазних революцій” XVII-XVIII ст., зокрема в Англії та Франції, великими теоретиками якого були Вінстенлі та Бабеф¹⁷: цього разу сутнісно *світська* ідеологія, що покликана збудувати громаду, реалізуючи свободу та рівність не через заперечення власності, а підпорядковуючи її рівності (чи уладнуючи егалітарним чином конфлікт між індивідуальною та колективною власністю). Ця друга форма комуністичної думки має в основі репрезентацію *пролетаріату* як утілення автентичної реаль-

Гранжона (Jacques Grandjonc, *Communisme/Kommunismus/Communism, Origine et développement international de la terminologie communautaire prémarxiste des utopistes aux néobabouvistes 1785-1842*, Schriften aus dem Karl-Marx-Haus, Nr. 39/1, Trier (RFA), 1989).

¹⁵ Див.: J. Rancière, «La communauté des égaux», in *Aux bords du politique*, Éditions Osiris, , Paris, 1990. [rééd. augmentée Éditions La Fabrique].

¹⁶ Див. чудовий виклад середньовічних дискусій щодо власності у праці Дж. Коулмена: J. Coleman, Property and poverty, in *The Cambridge History of Medieval Political Thought* (J. H. Burns éd.), Cambridge University Press, 1988.

¹⁷ Про Вінстенлі див. роботи Кристофера Гіла, зокрема: Christopher Hill, *The World turned upside down, Radical ideas during the English Revolution*, Penguin Books, 1975. Щодо Бабефа, див. його “Праці”, представлені К. Мазориком (Cl. Mazauric, Messidor/Éditions sociales, Paris, 1988.).

ності народу всупереч “буржуазному” егоїзмові, що й був підхоплений протягом усього ХІХ століття.

Але, тимчасом, постала й третя концепція комунізму, не менш тісно пов'язана із загальною історією європейського суспільства: історія, що витворюється у контексті робітничого *соціалізму*, тобто у зв'язку з репрезентацією економічних протиріч суспільства та з антропологією праці – від Фур'є до Маркса та Енгельса. Вона поставить – у центрі проблематики спільноти – боротьбу проти підкорення праці індустріальному та фінансовому капіталові, прихований конфлікт всередині сучасної організації виробництва між двома типами продуктивності чи людського “розвитку виробничих сил”: один – на роздробленні завдань, другий – на кооперації та об'єднанні фізичних і розумових здатностей.

Не варто ще більше занурюватись у деталі, щоб зрозуміти, що місце, яке займає комунізм (чи радше *комунізми*, розміщені у почергових нашаруваннях) в історії політичної думки є тим, від чого сама ідея Європи залежить безпосередньо. Включно з амбівалентним ставленням до універсальності: адже переносячи комунізм на весь світ (після Біблії та канонічних текстів), Європа розміщує себе за межі самої себе, тим самим даючи зрозуміти, що ніколи більше не зможе існувати як *замкнена* ідея. Тож зачепленою “кінцем комунізму” виявляється і наша репрезентація європейської цивілізації, і європейська політична конструкція (можливо, слід було би сказати: *новим кінцем* комунізму, але цього разу мова не йде про пригнічення бунту чи протесту, принаймні на перший погляд; йдеться про провал інституції – ось чому так складно уявити новітній підйом). Ця конятатація геть не є ностальгійною, вона свідчить про факт. Однак тим самим вона примушує нас також запитати про роль комунізму, яку він відіграватиме у матеріальному плані в постанні європейської цілості.

Вочевидь, ця роль є надзвичайно суперечлива, й суперечливість досягла апогею після 1945 року. Ми нічого не виграємо, коли будемо її зводити після всього, що сталося, до одного з аспектів проблеми, яким би він не був.

З одного боку, довгий слід пролетарського інтернаціоналізму досі відчутний навіть у гіршій мерзлоті “двох кіл” комунізму: колі держав і колі партій¹⁸. Більше того, це правильно ще й тому, що цей інтернаціоналізм мав більш європейську, ніж всесвітню реальність. Європа як така, хоч із усіма своїми розривами, та була присутньою в Іспанській республіці з її міжнародними загонами чи в русі за мир; де ж є “світовий” еквівалент? Марксизм, “пролетарська культура” діяли у досить вузьких межах, але ефективним чином, як мови зрозумілі усьому континентові (і як мови, близькі інтелектуалам, митцям чи робітникам і селянам усього континенту): залишається ще довести, що лібералізм, парламентська демократія і наднаціональні інституції можуть досягти такого чи більшого...

Проте, з другого боку, комунізм зіграв вирішальну роль у насадженні неподоланих *кордонів*, що розділили континент навпіл, розбиваючи на ділянки чітко окреслені підпростори. Зовсім не випадково, що сигнал до руйнування європейської соціалістичної системи було подано гігантським заколотом, частиною Німеччини, переможною Польщею, Угорщиною та Чехословаччиною, проти “залізної завіси”, закритості та заборони на пересування. У цьому бунті привабливість західного світу споживання, звісно, зіграла відому роль, але також і клаустрофобія, утвердження права на вільну циркуляцію як основоположне *політичне* право. Державний комунізм чи комунізм “реальний” – інтернаціональний в теорії – збудували як закрите суспільство з фетишизмом кордонів, як суспільство прикордонників¹⁹. Аніж повторювати дискусію про взаємні неприязні стосунки між “віль-

¹⁸ Про перипетії комуністичного інтернаціоналізму див. дослідження Жана Робелена (Jean Robelin, «L'Internationale sans le genre humain», *in Procès, Cahiers d'analyse politique et juridique publiés par le Centre d'épistémologie juridique et politique de l'université de Lyon-II*, № 19, 1990.).

¹⁹ Див. у М. Фуше (Michel Foucher, *Fronts et frontières. Un tour du monde géopolitique*, Fayard, Paris, 1988, p. 391 *sq.*) захопливий опис мережі зовнішніх і внутрішніх кордонів “соціалістичного табору”.

ним” або капіталістичним світом і поліцейським апаратом “диктатури пролетаріату” у всеохоплюючій роздільності Європи, дискусію, що лишається відкритою для істориків²⁰, я обмежусь припущенням: починаючи від “військового комунізму”, що відповідав на контрреволюційну інтервенцію англійських, французьких, японських, чехословацьких військ, аж до Ялти та Берлінської стіни, яка, мабуть, є найтрагічнішим символом, комунізм міг і зумів відповісти на західний *containment* лише тим, що можна назвати *self-containment*, інтеріоризацією та створенням ізоляції. Справжня модель думки та входження в історію – від первинного партійного “осередку” до відгородження самого “соціалістичного табору”. Ось чому, крім жаху, який він викликав сам собою, радянський Гулаг міг символізувати сукупність системи: реальний комунізм був суспільством зачиненого зачинювача (натомість як ліберальний капіталізм переважно виключає і знищує лише *назовні*). Та коли вже йти до краю цього свідoctва, то вимальовуються дивні наслідки. Безумовно, існував радянський експансіонізм у європейському та світовому масштабі, радше політичний та військовий, ніж економічний, зі своїми фазами затишання і агресивності, відповідаючи на зовнішні атаки чи випереджуючи їх. Але певним чином цей експансіонізм ніколи не був нічим іншим для комунізму, як способом укріпитися, обкопатися: властиво суперечливим проектом підкорити світ, замикаючись на собі²¹.

Європа-фантом

Такою є, ймовірно, – в тому, що нас прямо стосується, – найпекельніша логіка, що нашаровує історію комунізму та історію Європи, в якій “реальний” комунізм, держава та партія – це водночас

²⁰ Проте нагадаємо, що північноамериканські Сполучені Штати також надзвичайно позначені у своїй історії та культурі “облоговим рефлексом” та нав’язливою ідеєю проникності кордонів.

²¹ Alain Joxe, *Voyage aux sources de la guerre* (PUF, Paris, 1991, p. 419), нагадування про властивий радянському імперіалізові “дух фортифікації”.

жертва і винуватець. Уписана в інституції Європи, вона тисне усім тягарем на теперішню деконструкцію та реконструкцію. Вона витворює з Європи одночасно нав'язливу ідею і фантом, стосовно якого не знаємо, чи слід заклинати чи повертати до життя, при потребі насичуючи його знову кров'ю у великій колективній *pekuia*, тепер, хоч троянська війна вже скінчилась...

Цей фантом – це передусім ілюзорна Європа, *Європа ілюзій*, які ворогують між собою від 1920 року, а ще більше від 1945 року, таким чином, що кожен з двох блоків від себе претендував на її ідею та винятковість, протистоячи один одному. Достатньо трохи помандрувати Східною Європою, ба навіть просто послухати мову, щоб знати, що радянський комунізм не менше претендував на статус представника європейської ідеї, носія її спадку та майбуття, як того домагалась зі свого боку Західна Європа. Навіть у цій вимозі була, підхоплюючи стару російську мрію “припливу та відпливу” історії (дивіться у Толстого прикінцевий розділ “Війни і миру”), ідея реваншу над гегемонією та апропріацією європейської цивілізації Заходом. Це розпочалося разом із символічним переносом якобінської Революції та Паризької Комуни у Петроград і Москву й продовжилось претензією кожної з двох “Європ” самотійно й автентично втілювати дух антифашистського опору, тоді як іншого таврували за нечестиву угоду з нацизмом під приводом або Мюнхену, або німецько-радянського пакту, або імперіалізму та монополістського капіталізму, або тоталітаризму, або *Berufsverbote*, або Гулагу. На європейський федералізм послідовників Бріана, Штрессмана і Бенеса відповів проект народних демократій, збудованих “братніми партіями”, про які мріяв Димитров. Соціалістичній та пацифістській Європі Стокгольмської відозви відповіла – тридцять років згодом – ліберально-демократична Європа Гельсінських угод. Це не стосувалось “міст-побратимів”, які розквітали по обидва боки. Питання не в тому, чи ваги терезів є рівномірні (вони такими не є), а яким чином у цій немилосердій суперечці з'являється мрія про “кінець розділення”, а відтак – уява про *об'єднане тіло* Європи, яке

було роздерте, й мова зайшла про те, щоб “збирати каміння”. Сьогодні після зникнення двох таборів боротьба щезає і це – своєрідний доказ істини: треба було, щоб мрія утілилася в життя, щоб виникла відновлена чи відживлена Європа. Це також момент, коли є небезпека розпаду²².

Ці символічні міркування є, за визначенням, хисткими. Та вони нам вказують на інший підхід. Комунізм бажали, відтак насаджували, потім заперечували, захищали і побивали протягом більшої частини століття, на наступний день після взаємно винищувальної війни, що позначила апогей європейського націоналізму. Чи не можна сказати, що уся його історія – це історія *гальмування* європейської розбудови, оскільки вона стосується *геть усіх європейських народів*, гальмування, що виникає з несумісності концепцій, які було запропоновано²³? Це припущення, безперечно, має бути вивчене глибше в часи, коли гостро постає питання, чи кінець комунізму представляє появу перешкоди, яка зупиняє розвиток європейської єдності, хай вона набуває конфедераційної чи якої іншої форми, чи цей кінець спровокує нову еру ексклюзивних націоналізмів. З цієї точки зору історія ХХ століття постає перед нами, зокрема, як певний процес, у якому кожна *поразка* комунізму (а його історія містить головно поразки: я, виглядаючи патетично, наважуся сказати, що він є надовго відтягнутою поразкою, яку раптово перестали відтягувати) також позначала *пору* європей-

²² Німецька історія – надзвичайний осад усього цього сценарію. Можна було б переписати кожен фразу, маючи на увазі замість розчленованого тіла Європи тіло німецької нації. Ось чому також сьогоднішня Німеччина як ніколи є “європейською” нацією *par excellence*.

²³ Коли попросити мене дати “визначення” “європейських народів”, яке не було би міфічним, а історичним, я б з охотою дав би визначення не більш чи менш абстрактне, аніж інші: “європейськими” є народи, які брали участь у війні 1914-1918 рр. ось чому американці (Сполучених Штатів) та сенегальці не можуть повністю бути до них включені, як і місце Швейцарії є також проблематичним...

ської розбудови. Та розділені на всіх поразки не можуть не мати спадкоємців.

Тож можна було б розпочати цю історію з “початку”: від угорської, німецької, італійської невдачі 1918-1920 років, що відкрила шлях фашизмові та тріумфові сталінізму в Радянському Союзі. То була певним чином модель 1848 року: революція та контрреволюція в Європі. Але я схильний наголосити на двох інших обставинах, ближчих до нас за часом і менш часто представлених під цим кутом.

По-перше, 1933-1945 роки, тобто тріумф і падіння нацизму. В чому ж, врешті-решт, то була поразка комунізму? Люди мого покоління не дуже підготовані це зрозуміти. На різних рівнях сприйняття ми були переконані, що комунізм представляв, коли не тільки він один, переможну силу над нацизмом, принаймні її робітничу і, загальніше, народну складову *взагалі* у перемозі демократичного стану над гітлеризмом. Ось чому з розгрому Гітлера постало могуття соціалістичного марксизму та комуністичних партій. Необхідно заднім числом визнати, що таке бачення речей є у кращому випадку ілюзією, коли не містифікацією та облудою: воно дало комуністам заходу і сходу показну легітимність, якою вони самі були запаморочені. Це не означає, ніби комуністи в усій Європі та радянські громадяни мільйонами не билися і не полягли на полях битв проти “коричневої чуми”. Жодному ні теперішньому, ні прийдешньому ревізіонізмові не вдасться стерти цього з історії. Але тут важливо те, що комунізм був не здатним поглянути на нацизм, а марксизм був нездатним його проаналізувати і зрозуміти підстави його могутності *на своїй власній основі* – як “пролетарський” рух і як теорію “класової боротьби”. Європейський комунізм (включно з радянським) переміг нацизм, ставши компонентою з-посеред інших – навіть незамінною з причини чисельності, організації, жертвовного духу – загального демократично-патріотичного фронту. Марксизм міг лишень витлумачувати фашизм і нацизм як нові форми імперіалізму та “інструменти” капіталістичної політики, котрими послуговуються у кризові часи, але нічого не збагнув з приводу амбівалент-

ності масових ідеологій в історичних фазах падіння держави²⁴. Не спромігшись зрозуміти націоналізм, він сам опинився “націоналізованим” від одного до другого краю континенту. Природно, можна те ж сказати і про іншу гілку європейського соціалізму і марксизму, що постав з розколу 1914–1920 років: соціал-демократію. Та замість того, щоб її применшити, це дає додатковий вимір історичній поразці комунізму: адже боротьба проти нацизму, з якої б мала і могла витворитись злука європейського соціалізму, а отже, пожвавлення інтерпретацій та застосування марксизму (і повернення до тези “Маніфесту”: “Комуністи не є окремішньою партією [...] вони є найрішучішою, такою, що спонукає до руху вперед, частиною робітничих партій всіх країн”), навпаки, спричинила їхній невідворотний антагонізм, інструменталізацію методом політики блокування, радикальну неспроможність поєднати ідею європейської розбудови з класовою політикою, ба навіть з простою соціальною політикою.

Так само знаковою і тяжкою за наслідками була поразка сімдесятих років – між революційними рухами 1968 року та польським державним переворотом 1981 року. Либонь, саме з неї значною мірою висновуються негативні і навіть досить тривожні для майбутнього Європи аспекти теперішніх революцій/реставрацій. Зважування двох кіл комунізму та їхнього утілення є тут особливо важливим. Не забуваймо, що рухи 1968 року і на Сході, і на Заході стали засновком так званого *єврокомунізму*: показова термінологія,

²⁴ Безумовно, не випадково, що найбільш оригінальні серед марксистських теоретиків тридцятих років – Брехт, Вальтер Беньямін, Грамші, Вільгельм Райх – це якраз ті, хто передчував чи визначив як таку цю “сліпу пляму” марксизму. Див. моє дослідження «Fascisme, psychanalyse, freudo-marxisme», *in Actes du colloque international de Montpellier, 7-9 грудня 1989, Psychanalyse et Nazisme, revue Dires, université Paul-Valéry, Montpellier, 1990* [rééd. *in La Crainte des masses, op. cit.*]. Про поєднання соціального та національного аспекту в антифашизмі між двома війнами та про його європейський вимір див. частково відмінний аналіз у Eric Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780*, Cambridge University Press, 1990, p. 145 sq.

що перевищує інструментальне використання, теоретизування інтелектуалів, й охоплює не стільки пошуки “третього шляху” між сталінізмом та соціал-демократією чи лібералізмом²⁵, а радше одночасне *сходження* соціальних і політичних змагань та критичних революційних тенденцій на Сході і Заході.

Неабиякий соціальний ефект 1968 року, його тривалий слід *на Сході* (передовсім у Польщі) і *на Заході* (передовсім в Італії) – це якраз прояв цього сходження²⁶. Між “робітничими радами” Празької Весни і “фабричними радами” Травня, що поширювався Італією, існує більше, ніж аналогія й спільна ремінісценція легендарних закликів робітничого руху: маємо історичну ініціативу, що об’єднує робітничу автономію з пошуком нових політичних форм, з самими кордонами “буржуазної” чи “соціалістичної” демократії, і яка розповсюджується по всьому континенту. До того ж історія робітничої боротьби у Польщі (*Solidarność*, а до неї – KOR) та її інтерпретації у Західній Європі свідчать про потенційне з’єднання двох таборів. У обох випадках треба відзначити ту ідею – сьогодні заледве мислиму, раніше майже очевидну на погляд багатьох, – що приведення у рух, критичний розвиток та протиріччя “соціалістичної демократії” має спричинити інновації та розвинуті моделі, яких так потребує “буржуазна демократія”²⁷. Перш ніж зовсім щезнути, ця ідея набуде

²⁵ Ця характеристика систематизована Жаном Роні в його прекрасному дослідженні “Підступи до “третього шляху”: італійська комуністична партія та СРСР”, *in L’URSS vue de gauche* (sous la direction de Lily Marcou), PUF, Paris, 1982, p. 211 *sq.* Див. також: A. Adler et J. Rony, *L’Internationale et le genre humain*, Mazarine, Paris, 1980.

²⁶ З одного боку, я тут слідую міркуванням Джованні Аригі, Теренса К. Гопкінса та Імануеля Валерстайна (Giovanni Arrighi, Terence K. Hopkins et Immanuel Wallerstein, «1989, The Continuation of 1968», Paper prepared for the XIth International Colloquium on the World-Economy, «1989: the End of an Era?», Starnberg, 28-30 juin 1991 (Fernand Braudel Center, SUNY at Binghamton, Binghamton, N.Y.)).

²⁷ Можливо, найзначніший теоретичний продукт цього бачення речей –

парадоксальної, але багатом зрозумілої форми: пошуку в *класовому антикомунізмові* (робітничому чи народному) таких рухів, як “Солідарність” та в його формах самоорганізацію “громадянського суспільства” проти держави, найрозвиненішу форму демократичної політики²⁸.

Таким чином, відомо, що зрештою з цього вийшло. Італійський Травень придушили тероризмом крайніх лівих, крайніх правих та контртероризмом держави (що, вочевидь, становить єдине явище), робітничу боротьбу у Польщі придушили військовим державним переворотом. Особливо за відсутності схожих рухів у Радянському Союзі, не забуваючи про брак по-справжньому інтернаціоналістського виміру серед рухів Західної Європи (часто прихованих під маскою абстрактного третьосвітництва, якому не був чужий вплив китайської революції), Схід і Захід Європи залишаються безнадійно відрізані один від одного. Врешті-решт, – і це його трагічний бік – 1968 рік (разом із продовженням у подальшому) глибоко похитнув розділ Європи, лишень щоб невблаганно санкціонувати новітнє розділення. Наслідки були плачевними: вони особливо відчувались у пасивності Заходу перед брежнєвськими “нормалізаціями”, в ізолюванні пацифістських рухів з обох боків “залізної завіси” у сімдесяті-вісімдесяті роки. Чи можемо по-справжньому досягнути це незалежно від іншого факту, що без посередньо відповідає за ті форми, які набув кінець комунізму сьогодні: остаточне виснаження здатності на критичний спротив *усередині* соціалістичних режимів, “реального комунізму”? Під цим будемо розуміти те, що після десятиліття “революції шістдесят восьмого” немає ані програми з політичних реформ комунізму, ані сил, здатних її осмислити

книжка Рудольфа Баро (Rudolf Bahro, *Die Alternative* (Europäische Verlagsanstalt, 1977)).

²⁸ У Франції ця утопія була неабияк живучою у профспілці CFDT; вона, між іншим, відповідала максимуму своєї притягальної інтелектуальної сили та її зусиллю прийти на місце комунізму як полюс лівої ініціативи.

та захистити, ані *a fortiori* має, спроможних уявити своє майбутнє в ньому. Ймовірно, мовчазно виголосили вирок, викоНАНня якого сьогодні ми бачимо. Кожний по-своєму, щось на “горі”, щось “у базисі”; і невдачі Горбачова (якого Дубчек мріяв привітати як свого духовного нащадка), і *Neues Forum* у НДР про це ясно свідчать.

Комунізм чи націоналізм?

У цих умовах виникає проблема націоналізму: вибух ліберальних держав, “етнічні” чи етно-релігійні конфлікти й, зрештою, жахлива югославська громадянська війна наразі виставляють його на чільне місце посткомуністичного переходу. До того ж – як я згадував на початку – домінуюче уявлення про нього зараз розвивається від оптимістичного бачення (повернення до демократії, вхід у ринок) до песимістичного і навіть фаталістичного бачення (сковання у варварство, зміна одного “тоталітаризму” іншим²⁹).

Мені видаються необхідними відразу два зауваження.

Категорії, якими ми послуговуємось, щоб інтерпретувати і просто сприймати історію народів Східної Європи, починаючи з історії націоналізму, є надто навантажені етноцентризмом. Вони дістають свою вагу, ідейне сполучення, яке вони спричиняють, виходячи з ієрархічного бачення європейської історії, що вибудовувалась водночас із політичними розподілами континентального простору та охоче підштовхує до уявлення про абсолютну різно-рідність двох боків (Німеччина, що хитається з одного в другий бік

²⁹ Фаталізм підтримується загальним враженням, що процес загострення націоналізмів *не перестав виходити* за визначенні розумом чи історією межі. Так, А. Адлер (у статті *Libération* від 27 березня 1990 р. під назвою “Після марксизму, проблема національностей?”) відокремлює демократичний націоналізм (“ця щедрість великих націй на Сході”) від “справжніх націоналізмів, які не домовляються”. І він додає: “також слід виключити сепарацію України...”.

волею обставин). Зрозуміло, це означає, що існує як ніколи сильна спокуса зобразити націоналізм як феномен, на який у європейського Сходу ніби є монополія чи якоюсь природною схильністю він доводить його до крайнощі. Це не більше ніж створення штучного монстра, що відводить очі від того факту, що націоналізм існує й на Заході. Ба, саме тут – у певних жорстких формах – він *почав* виражати себе нещодавно. Це також стосується й автономістських чи сепаратистських рухів в історичних державах-націях, й ідеологізації конфліктів інтересів серед держав-членів Європейської Економічної Комісії (ЄЕК) чи, зокрема, розвою популізму та ксенофобії щодо “позасоюзного” населення. Ми не тільки не є тут боржниками, а, ймовірно, ми й надали певні взірці, й, *побачена зі Сходу*, Західна Європа постає не як приклад космополітизму, яким вона хоче бути, а як конгломерат національних егоїзмів. Урешті-решт, це свідчить про те, що націоналізм – це форма *відносна*, вираження і прояв якої залежить від обставин.

Звідси – друге зауваження. Наразі найпоширеніша думка, підживлена усілякими ремінісценціями з підручників історії, полягає в тому, що кінець державного комунізму чистісінько таки “вивільнив” – як зі скриньки Пандори (метафора, яку часто вживають) – жмут проблем з кордонами, етнічними та релігійними проблемами, що *прийшли з минулого* східних імперій (Австро-Угорщини, Балкан, Росії, Кавказу) та істотно пов’язані з відсутністю справжніх держав-націй чи зі зволіканням у їхній розбудові. Настільки, що деякі “реалістичні” уми починають шкодувати за радянським ладом, який був принаймні здатний стримувати ці конфлікти, коли не розв’язувати їх. Мабуть, треба трохи ускладнити таке бачення справ. Хай етнічні, мовно-релігійні ідентичності виникають з прадавніх часів або простіше з ХІХ ст., ніхто не заперечуватиме, що від Праги до Баку, від Вільнюса до Белграда вони масивно виходять на сцену. Питання в тому, чому вони знову

поляризують колективні рухи. Поняття “реваншу минулого”³⁰ мені не здається достатнім. У цій справі має бути врахована активна і пасивна роль комунізму. Як відзначають чудові знавці Східної Європи – зокрема, Ерик Гобсбаум, П’єр Аснер³¹ – немає безумовної тяглості націоналізмів минулого століття з теперішніми націоналізмами і на Кавказі, і на Балканах, хоч останні, звісно, шукають легітимність та самоусвідомлення у “фіктивному” відтворенні минулої історії. Ніж добачати у розпаді комунізму випадок *відживлення* того, що, по суті, ніколи не переставало існувати, реалістичніше у ньому розгледіти *причину* того, що – з-посеред існуючих ідеалів – цілі народності віднаходять своє майбутнє в нації чи в мікро-нації, перероблюючи кожну відмінність спільноти на мрію про самостійність, тим самим збурюючи супротивні ідентифікації.

Та можна піти ще далі. Одна з головних причин націоналістичного вибуху (що спричинить появу геть фіктивних націй, наприклад, білоруської нації) полягає, вочевидь, в інтенсивно національному та націоналістичному характері комуністичної держави. Що парадоксальним чином ніколи не висували (у будь-якому разі на перший план) політологічні порівняння між комунізмом та нацизмом, які були одержимі ідеологічною антитезою класу та раси. Як

³⁰ Див.: R. Suny, *The revenge of the Past: Socialism and Ethic Conflict in Transcaucasia*, *New Left Review*, № 184, 1990.

³¹ Див.: P. Hassner, *L’Europe et le spectre des nationalisme*, in *Esprit*, octobre 1991, p. 6 : “Відживлення націоналізму у Східній Європі – це не так причина актуальної ситуації, як її наслідок”. E. Hobsbaum, «The perils of the new nationalism», *The nation*, 4 листопада 1991: “Балтський та кавказький націоналізм та конфлікти між сербами і хорватами, чехами і словаками не складали серйозної проблеми у 1917 році або ж не існували до встановлення Югославії та Чехословаччини. Ці проблеми загострилися не через сильне національне почуття, яке було не сильнішим, ніж у Британії чи Іспанії, а через дезінтеграцію центральної влади, яка підштовхнула навіть радянські та югославські республіки, що й не мріяли про сепаратизм, [...] проголосити незалежність як засіб самозахисту”.

будь-яка інша й навіть більше, ніж інші в ХХ ст., “класова” держава радянського типу була соціально-національною державою. Швидкість, з якою провідники комуністичного апарату в Росії, Вірменії, Азербайджані, Сербії, Хорватії тощо перетворюються на національних лідерів, могла б тут послужити дороговказом³². Ось де ми переживаємо радше не відживлення чи появу *ex nihilo*, а зміщення масштабу та рівня націоналізму: від федерального чи імперського націоналізму до націоналізму регіонального й далі – до націоналізму місцевого. У цьому сенсі немає сумніву, що Мілошевич, Єльцин, Туджман чи Гамсахурдія походять від Сталіна і Тито.

Напівпериферійна держава та її розпад

Так стає неможливим обійти питання зовнішніх примусів, які привнесли в *націоналізм у комунізмі* свою тяглість й одночасно здатність до зміщення.

У цьому контексті досить показовим є форма, за якою радянська модель поширилась у третьому світі після Другої світової війни (в ході якої якраз Сталін змусив повністю змішати пролетарську ідеологію з російським націоналізмом). Гору взяла не ідея світової революції (хоч час від часу можна було про неї чути, як-от у “трьох-континентальному” заході Че Гевари), а приклад “соціалізму в окремо узятій країні”, тобто практика національної побудови, яка відображала та представляла себе переверненою в універсалістській мові боротьби класів. Було б недостатньо зрозуміти це, виходячи з кастових (інтелектуального, бюрократичного, військового) інтересів, якими б реальними вони не були. Глибше пояснення полягає, безсумнівно, у тому, що всі “національні соціалізми” третього світу опинились в однаковій

³² Її можна порівняти лишень зі швидкістю, з якою найкраще влаштовані представники *номенклатури* перекваліфікувались у ділків приватного бізнесу (фактично ця перекваліфікація була підготована здавна усією їхньою діяльністю мафіозного типу).

ситуації, що й Радянський Союз та добра частина Східної Європи: ситуації, яку, запозичуючи термінологію у Валерстайна, я характеризуватиму як *напівпериферійну* у світовій економіці³³.

Політично комуністичні режими встановили за допомогою масових демократичних рухів чи державних переворотів, ба навіть завоювань ззовні, що суттєво відрізнялось від модальностей їхньої ідеологічної підтримки. Але структурно вони – і головню радянський режим – відповідали пролонгованій спробі встановити напівпериферію, тобто послабити примус світового ринку (Самір Амін називає це “деконексією”) і таким чином віднайти самостійне місце між двома постійними полюсами світової економіки – домінуючого (фінансово, індустріально, культурно) полюсу і полюсу підкореного (який використовують як резерв людей та сировини), полюс концентрації багатств та полюс концентрації бідності. Дуалістична репрезентація світової історії ХХ століття у вигляді конфронтації між двома блоками, Сходом і Заходом, яку характеризували різницею режимів та ідеологій, репрезентація, яку повністю прийняли самі комуністичні режими і зміцнені західними хрестовими походами проти “Імперії зла”, геть приховала цю іншу структуру, можливо, більш вирішальну на довгий час. Коли відійти від ідеологічної свідомості протистояння Схід-Захід навколо політичної та військової гегемонії, що досягнула максимуму в рамках холодної війни та гонки озброєнь, можна зробити припущення, що соціалістичний табір витворив у ХХ столітті справжній “третій шлях”, дійсний “третій” чи третій за рахунком світ, тобто світ, який пробував усамотійнитись між світом багатства і світом бідності (те, що сьогодні називають Північчю та Півднем).

³³ Див.: I. Wallerstein, *Semiperipheral Countries and the Contemporary World Crisis* (1975), reed. in *The Capitalist World-Economy*, Cambridge University Press et Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Paris, 1979. Також: G. Arrighi, T. K. Hopkins, I. Wallerstein, *Antisystemic Movements*, Verso, London, New York, 1989.

Тут відкриваємо інший вимір, іншу детермінацію вищезгаданого явища інтеріоризації автаркії, який ліпше характеризувати поєднанням націоналізму та планування (й навіть негрошового планування, що у своїй формі віднятий від впливів світового ринку). Але розуміємо також, що на цих двох боках кінця комунізму, тимчасова спроба затримати капіталістичну поляризацію в ім'я ідеології рівності та ціною диктаторського примусу, уготовлялась своїми ж модальностями: планова індустріалізація призводила до залежності від більш розвинених технологій та від фінансових кредитів капіталізму, тоді як націоналізм призводив до прийняття політики блоків, а отже, до мілітаризації, коли не імперіалізму. Історія Радянського Союзу символізує водночас неможливість економічної автаркії та гальмування національної побудови в "імперській" формі³⁴.

Якщо цю гіпотезу можна довести (напевно, вона потребуватиме уточнень та дискусій), вона кидає, треба визнати, не надто обнадійливе світло на національні та націоналітарні конфлікти, які точаться у Східній Європі. Кілька років поспіль багато говорили про переміщення осі протистоянь Схід-Захід на користь осі конфліктів Північ-Південь, тобто, ясно кажучи, про регресії ідеологічних детермінацій світової політики під зростаючим тиском економічних нерівностей. Перша частина тези є ненадійною, оскільки видно, що ідеології не менше в економіці, ніж у формі держави. Але друга є показовою. Казати, що Схід перейшов на Південь, означає, що "глобалізація третього світу" ("tier-mondisation"), пониження до периферії тепер є на часі в усій Східній Європі³⁵. "Ліберальні рево-

³⁴ Alain Joxe, *Voyage aux sources de la guerre*, op. cit., p. 418 sq.

³⁵ Див.: P. Hassner, art. cit., p. 20-21: "Холодна війна тягла за собою вищість проблем Сходу-Заходу. Після неї вони втратили водночас першість та специфічність на користь стосунків Північ-Південь. У третьому світі, зокрема в Африці, ситуація є найдраматичнішою. Серед азіатів та африканців знаходимо найбільше число жертв расизму, кандидатів на еміграцію та біженців, що перетинають моря та континенти. Та передусім стосунки Схід-Захід все більше нагадують стосунки Північ-Південь. Звичайно, ані зубожіння, ані

люції” частково робили в ім’я універсалістської та формальної концепції ринку: поворот до економічної ефективності за допомогою конкуренції та демонтаж держави-плану, завершення держави-підприємства, ураженого бюрократією, рутиною, паразитизмом і корупцією. Але реалії силових стосунків, структурних нерівностей, що у світовому масштабі організовують ринковий обіг, дістають собі користь швидше, ніж усі конституційні реформи. “Лібералізація” планової економіки починається з набуття форм гігантської ліквідації, в якій роблять поділ між тим, що продають з молотка, і тим, що має бути просто зруйноване, щоб розчистити місце для товарів “розвиненого” центру, коли навіть доводиться наголошувати на злиденності, успадкованій від соціалістичної економіки. Як не парадоксально, *саме на Заході* тепер існує важливе публічне і приватне планування (хай мова йде про контроль фінансових потоків, обладнання території чи збереження певної кореляції між економічною політикою та політикою соціальною, всупереч занепаду синдикалізму та деіндустріалізації), тоді як на сході ривком перескакують від бюрократичного централізму до найбільш дикої дерегуляції³⁶.

Тоді етнічні конфлікти у Східній Європі постають також як побічний результат неабиякого економічного примусу, вже латентного протягом років, але для якого падіння соціалістичних націо-

культурна дистанція не такі ж у Центральній Європі чи навіть у Радянському Союзі, ніж в Африці. Але переважання соціально-економічних розподілів та конфліктів порівняно з ідеологічними та військовими протистояннями так само захоплює Європу. Проблема стосунків з Польщею, як і з більшою частиною країн третього світу зосереджується на борзі та імміграції. Те, чи є Мексика для Сполучених Штатів, а Магриб для Франції, тим є Південь та Схід Європи (турки, югослави й відтепер східні німці, *Aussiedler* з Росії та поляки) є для Німеччини та Австрії”.

³⁶ Див. статті Р. Даля та Ж. Тобіна (які спочатку вийшли в *Dissent*) опубліковані в *Le Débat*, № 62, nov.-déc. 1990; також думку Яковлєва, яку цитує Л. Марку: L. Marcou, Le “socialisme”, un avenir disparu, in *Les Temps modernes*, octobre 1991, p. 55.

нальних та багатонаціональних держав раптово відкрили широченне поле. Часом запитували, чому “багаті” західні держави не пробували організувати “план Маршала” для Східної Європи. Навіть коли політично була схожа інтенція, а фінансово – засоби, хоч це виглядає досить сумнівно, залишалась майже неподоланна перепона: такий план вимагає консервації й навіть посилення зв’язків між колишніми соціалістичними державами. Втім, ці зв’язки не тільки зберігаються між ними, кожного оброблено дезінтеграційними ефектами входження у ринок. Югославська громадянська війна, коли вона є лише цим, представляє нищівне протистояння, що має на меті інкорпорацію в розвинений “центр” капіталістичної Європи чи падіння у “периферію”, віднині без будь-якого засобу захисту своєї праці та будь-якої можливості оцінити свої ресурси. *Хто буде бідним? Хто буде багатим*, або хоча б інкорпорованим в інституції спільноти багатих? У не таких жорстоких термінах таке ж питання виникає в країнах Прибалтики, в Грузії, Словаччині. Його формально з’ясували в колишній НДР, але щоб поступитися місцем другому випробовуванню дійсності: що в світі багатих існують бідні, є внутрішнє виключення поруч з виключенням зовнішнім.

Що стається, коли розвалюється держава в Європі?

“Реальний” націоналізм, що розгорівся на руїнах комунізму, відкриває останній аспект, у певному сенсі найтривожніший з усіх: не тільки продукт і пролонгація історії “реального соціалізму”, не тільки побічний результат економічного світового примусу, але й рикошет і компенсаторний феномен справжнього розвалу держави. Лілі Марку не помиляється, коли говорить про “майже надприродну схожість із синдромом, що дав народження фашизмові в двадцятих роках”³⁷. Неоліберальна ідеологія, звикнувши уявляти, ніби ринкове

³⁷ Art. cit., p. 56, 235.

суспільство організується демократично за своєю логікою, незалежно від силових стосунків, найменше підготована це зрозуміти і нам пояснити. Вище йшлося про те, що кінець комунізму – це передовсім кінець комунізму *держави*: але “переплетення” двох термінів було настільки тісним, що видається неможливим, на ділі, усунути один, зберігши другий. Тож мова йде також про *розвал держави як такої*, одного з варіантів – яким би “патологічним” він не був – європейської державної форми, включно з адміністративними та культурними структурами. За своїм обсягом і обширом катастроф, які воно змогло зчинити, явище порівнянне з тим, що сталося в Німеччині, в центральній Європі після Великої Війни та економічної кризи (й, можливо, також у Росії після громадянської війни: вартувало би розглянути під цим кутом виток сталінізму). Той, хто говорить про розвал держави (навіть найбільш репресивної), тоді як в наші дні він став повсякденною умовою існування індивідів, неодмінно говорить про вибух масової ідентитарної “паніки”. І ця паніка підтримується (хоч одночасно шукає, як урятуватися від себе) посиленням уявлення про абсолютну спільноту. Їй нічого не залишається, як шукати ці ідеали в історичному минулому чи в образі, який пропонують сусіди. Неонацисти, які переслідують іммігрантів у колишній НРД, упідлеглені посиленому процесові викорінення пам’яті³⁸, дошукують ідеалів у гітлеризмі, які теж було авторитарно витіснено. Та вони також наслідують “європейську” ксенофобію, чиї маніфестації не припиняють множитися на Заході вже десять років поспіль. Безперечно, треба таки визнати – із сумом і тривогою, – що після невдачі рухів критики та соціальної боротьби, що намагались демо-

³⁸ “Сьогодні німці зі сходу знову живуть під тиском вимоги лояльності до держави (*Loyalitätsdruck*), яку вони навіть не можуть визнати як таку. Історію НДР їм нав’язують (*diktiert*) як час, який був втрачений, як історію вини (*Schuldgeschichte*), але з якою, можливо, щоб краще “їх навчити”, їм нема чого більше робити” (Christoph Dieckmann, Wenn der Wunder zum Alltag wird, *Die Zeit*, 8.11.1991.).

кратизувати соціалізм радянського типу від п'ятдесятих до сімдесятих років, після того, як спала ейфорія, спричинена останнім роком кінця диктатури одноосібної партії, ліквідації політичної поліції, встановленням свободи слова та віднаходження європейських народів, авторитаризм і ксенофобія знову є на часі в колишньому "соціалістичному таборі". Відновлення парламентаризму виглядає доволі слабким рецептом для запобігання їй, коли, зокрема, судити про її стан здоров'я у нас.

Так, більше, ніж коли-небудь, Східна Європа постає як *кордон* демократії, на якому вирішується, чи буде демократія чи її не буде. Але було б хибно знову вважати цей кордон відокремленням. У сьогоднішньому світі воно не має жодного шансу на виживання. Чого б ми не хотіли, так це відбудовувати Мур трохи далі на схід. Справжнє питання полягає у вирішенні, чи ми, інші, на заході, шукаємо винахід нових форм європейської солідарності, комунікації між народами для того, щоб визначити спільні завдання, чи ми продовжуємо ставитись до проблем "європейської рівноваги" з точки зору сили, ринкової логіки, пропаганди та формальної демократії. Учора то були *boat people*, які припливали з Албанії, а ми їх викидали в море. Пропозиції економічного та політичного співробітництва з боку Горбачова ми ігноруємо так, щоб радянська федеральна система, яку він хоче зберегти, завершилась падінням³⁹. Сьогодні це – держави-члени ЄЕК, що не зосереджені на переосмисленні політичної структури Європи, а концентрують зусилля на гарантуванні непроникності євросоюзних, спільнотних (я б навіть сказав ідентитарних) кордонів перед напливом біженців зі сходу. Ідею європейського громадянства старанно заштовхують у комірку. Серби і хорвати, які говорять однією мовою з різницею заледве не у

³⁹ Горе-чарівники з жахом "відкривають", що не було часу знищити атомну зброю (що складно, без компенсації) й що вона буде "розпорошуватись". Окрім великої ядерної сили віднині буде середня (Росія) та малі: Франція, Німеччина, Англія, Україна, Китай, Іран або Пакистан, Ізраїль тощо.

Ми, громадяни Європи?

кілька слів, винищують одне одного заради *наших* кредитів, *наших* туристичних пропозицій, *наших* оголошень прийому на роботу за кілька кілометрів від Відня та Венеції, а у нас немає чого їм чітко запропонувати, окрім економічних санкцій чи наслання військових сил ООН!

Хоч і замало проголосити колективну відповідальність, щоб змінити хід подій, та принаймні це необхідно. Десятиліттями, а у певному сенсі, і століттями ставлення до комунізму – позитивно чи негативно – дозволяло сформувати солідарність в Європі: сьогодні саме його існування вирішується у спільній переробці “кінця комунізму”.

Кордони світу, кордони політики*

Будь-які роздуми про стосунки між політикою та глобалізацією ставлять нас перед можливістю гри слів, що відсилає до різних варіацій слова “кордон”. Кілька років тому економіст Г. Вобруба (спеціаліст з *Wohlstandsgefälle* чи “різниці у добробуті” між сусідніми країнами, як-от Німеччини та Польщі, Франції та Північної Африки) дав назву своїй статті “The limits of borders¹”. Ідея полягала в тому, щоб продемонструвати, як державні кордони досягнули історичного краю, за межами якого дедалі менше діють їхні внутрішні та зовнішні функції. Втім, він відкинув гіпотезу простого зникнення кордонів у світі, що переживає становлення

* Виклад представлений 16 травня 1998 року у рамках Круглого столу Центру політичної, економічної та соціальної філософії (CNRS ERS 0596) під головуванням Мірей Дельбрачіо, Ліліан Морі, Бернара Пелуалю. Цей виклад відтворює елементи Відкритої лекції майстерні *Politik in der Globalisierung, Globalisierung der Politik*, Hamburger Institut für Sozialforschung, 25 вересня 1997 року.

¹ G. Vobruba, The limits of borders, in Abram de Swaan (éd.), *Social Policy beyond Borders. The Social Question in transnational Perspective*, Amsterdam University Press, Amsterdam, 1994.

перед нашими очима². Казав, що така перспектива не є ані правдоподібною, ані бажаною. Думаю, він мав рацію. Усе питання, таким чином, полягає в тому, чи теперішні тенденції визначають лишень єдино можливий розвиток для прийдешніх часів. У це я не вірю. Тому, щоб обговорити це питання, хочу поширити дискусію на інші аспекти того, що сьогодні називають англійською *Globalization*, німецькою *Globalisierung*, французькою *mondialisation*.

Почнемо з проблеми співвідношення між поняттями політики й того, що звуть "світом". Аби дискусія не стала занадто абстрактною, я уточню завдання, ставлячи наступне питання: якими є критерії, за якими найчастіше стверджують, що світ увійшов у еру глобалізації або процес глобалізації невідворотно перейшов вирішальний поріг? У незліченному числі випадків здається, ніби визначальним критерієм є економічні зміни. Саме економісти першими почали звертатися до термінології "глобалізації" та "глобалізованої" економіки³. Закладена думка дає розуміння, що глобалізація агентів та процесів призводить до ще більшої, ніж раніше, детермінованості політики економічною структурою. Проте ця асиметрична ситуація відкриває простір для двох інтерпретацій: або ж це повний занепад політики на користь економіки⁴, або ж це означає, що, по суті, будь-яка політика відтепер стала економічною політикою, що поле соціальних напружень поляризовано економічними примусами та

² Можна знайти виклад цієї крайньої гіпотези в статті М. Мійосі: M. Miyoshi, «Un monde sans frontières? Du colonialisme au transnationalisme et au déclin de l'État-Nation» (*Critical Inquiry*, № 19, Chicago, Été 1993; rééd. 1997 *Politics-Poetics, das Buch zur Documenta X*, édité par Cantz Verlag).

³ Як огляд застосування терміна "глобалізація" та його розвитку див.: R. Boyer, *La Globalisation: mythes et réalité*, in *Actes du GERPISA Réseau International*, № 18; *Mondialisation ou régionalisation?*, novembre 1996, Université d'Évry-Val d'Essonne.

⁴ Пам'ятаємо заяву президента концерну Фольксваген: "Політика – це не більше ніж одне поле маневрів, обмежених економікою, а економіка все більше скута біржею".

стратегіями. Коли так званий “світ” є нічим іншим як “ринком” чи “процесом накопичення у світовому масштабі”, чи треба з цього виснувати, що механізми регуляції або конфліктів економічних інтересів не припиняють звужувати простір того, що називаємо “політикою”, навіть намагаються зробити її зайвою? Чи, може, треба виснувати, що віднині ілюзорно “природна” сфера процесів виробництва та обміну буде повністю пройнята й уражена властиво політичними конфліктами, рішеннями та поворотами обставин так, що економічний агент потенційно стає *суб’єктом* стратегічних виборів та ідеологічних пристрастей, а не тільки обрахунків та інтересів. Перш ніж повернутися до цього протиставлення, я хотів би показати, що нашу гіпотезу треба доповнити.

Будь-який опис глобалізації як чисто економічного процесу, навіть маючи на увазі тільки найсуттєвіші використання термінів, швидке поширення та захоплення різних контекстів і дисциплін, є недостатнім навіть у власній царині. За визначенням. Процес економічного розвитку – це явище безперервне, не зобов’язує ставити крапку у той чи той момент. Завжди можна буде пояснити – і цілком обґрунтовано, – що сучасна “світова система” перебувала (у значенні Валерстайна⁵) “глобалізованою” чи на шляху “глобалізації” *від самого початку* або експансія капіталу, описана Марксом у “Комуністичному маніфесті”, представляє першу загальну теорію глобалізації. Навпаки, можна завжди подати докази на підтримку того, що глобалізація й сьогодні також є частково утопією, адже продовжуються спротиви гомогенізації територій та соціальних режимів, ба навіть розгортаються нові процеси поляризації та відділення⁶. Це нас

⁵ I. Wallerstein, *The Modern World-System*, *op. cit.*; I. Wallerstein, G. Arrighi and T. K. Hopkins, *Antisystemic Movements*, Verso, London, 1989.

⁶ Див. P.-N. Giraud, *L'inégalité du monde. Économie du monde contemporain*, Gallimard, Paris, 1996. Він доводить, що “конкуренція між територіями” та “конкуренція між капіталами” однаково важливі, щоб спрямувати розвиток світової економіки, що залишається непевним. Отож за відсутності

приводить до думки, що непомірне розширення мови про “глобалізацію” і “глобальність”, яку варто наділити вагою симптому, відсилає до *наддетермінації явищ*. Економічний процес виникає як безпрецедентна новинка лише настільки, наскільки вона поєднується з іншими. Наражаючись на небезпечні спрощення, я хотів би тут нагадати, що глобалізація виникла як структурно неповоротний процес за *певної політичної кон’юнктури*, яка й послужила для її очевидності. Втім, оця кон’юнктура походила зі жмутку дуже різних подій, що впливали одна на одну, й радикально перевернула подальший хід соціального життя. Звідки є враження цивілізаційного зламу. Тож якими були ці події? Я виокремлю хоча б три.

Перша насправді є економічною: це – поява багатонаціональних фірм, фінансова спроможність котрих перевищувала спроможність більшості країн й котрі отак досягли можливості переміщувати і переносити свою діяльність до байдуже яких регіонів, де чинники виробництва доступні за привабливими цінами, разом зі скопійованою конструкцією єдиної системи обміну капіталів та грошових мас, що діють у “реальному часі” та об’єднують між собою усі фінансові місця. Таким чином, упідглення грошових політик (національних і наднаціональних), а отже, політик економічного розвитку в коливаннях фінансів на ринку врегульовується на очікуванні рентабельності цінних паперів⁷. Залишаю економістам клопіт доповнити і виправити опис цього етапу капіталістичного розвитку та нових інституцій, які він передбачає. Безумовно, останні на інституційному та навіть державному рівні зводили частку процесів до розбудови та функціонування національної держави. Й заодно вони поставили під сумнів широко прийняті ототожнення між “державною рамкою” і “рамкою політичною”.

державної влади у світовому масштабі “світове кейнсіанське врегулювання” залишається утопією.

⁷ Pierre-Noël Giraud, *Le Commerce des promesses. Petit traité sur la finance moderne*, Le Seuil, Paris, 2001.

Другою подією, без якої, здається, не могло б бути питання “глобалізації” у тому сенсі, як його зараз вживають, це – падіння радянської соціалістичної системи, що призводить до завершення “поділу світу” на антагоністичні “блоки”. Ця подія – *одночасно* політична та ідеологічна: уявлення, яке витворюють про його походження і наслідки, є невід’ємною частиною її ваги та здатності наддетермінувати інші процеси. Безумовно, дата 1989 року, яку пригадують з цього приводу, є умовною, оскільки можна стверджувати, що вирішальні етапи руху, що призвів до “реінтеграції” соціалістичних суспільств у капіталістичний світ, були пройдені ще набагато раніше. Хай там як – оглядаючись назад – вона постає як завершення великого циклу конфліктів та трансформацій, обіймаючи усе людство, все століття, хоч витoki його сягають набагато далі⁸. Й, власне, містить у собі два аспекти.

По-перше, вона виникає як кінець боротьби чи конкуренції між *радикально різними соціальними системами*, де кожна на свій лад претендувала на зображення майбутнього людства і кристалізувалась у протистоянні “надмогутностей”, тобто потужних держав, які намагаються здобути ідеологічну та територіальну гегемонію у своїх сферах впливу. Здається, що кінець цього антагонізму – після падіння одного з протагоністів – не спричинився до негайного виникнення якоїсь поляризації світу, що схожим чином політично розділяє людство.

По-друге, спостерігаємо, що *іншому розподіленню* світу, яке б мало на меті певним чином релятивізувати вагу антагонізму Схід-Захід, розділенню Північ-Південь (між “розвиненими” і “відсталими” країнами), не вдалося, попри деякі тенденції й пророцтва, зайняти “порожнє місце” конфлікту Соціалізм – Капіталізм як космологічного та космополітичного конфлікту. Цей “кінець ідеологій”, як це часом називають, вочевидь пояснюється тим, що урізноманітнення

⁸ Див. E. Hobsbaum, *The Age of Extremes. A History of the World, 1914-1991*, Vintage Books, 1996.

ситуацій та зростання соціальних нерівностей і *на Півночі, і на Півдні* відбувається набагато швидше, ніж *помежи Північчю і Півднем*. Звідси – загальний перерозподіл багатства й бідності. Звідси також – ситуація, в якій жодна з ідеологій, котра претендувала б на “єднання бідних проти багатих”, видається неспроможною витримати ритм безперервних процесів переміщення кордонів між сферами та проникнення одних у інших. Ось чому, навіть коли дехто береться до пророкувань “війни цивілізацій”⁹, не бачимо навіть ухилу до витворення простих і глобальних ліній фронту, здатних навіть на рівні ідеології “поляризувати світ” чи “зменшити його складність”.

Я тлумачитиму все це так: ніколи б не було питання глобалізації, у будь-якому разі його б не ставили так “глобально”, якби не існували у *засновку* лінії “глобального” розколу (чи *глобальних надкордонів*), як і “світовий” антагонізм, а ці лінії не було наочно стерто. У цьому сенсі глобалізація – це не що інше, як вочевидь навічне подолання розділення світу, кінець антагонізму. Ця діалектика – ми ще це побачимо – спричиняє також вирішальні наслідки для репрезентації політики. Але спершу треба врахувати третій фактор.

Я його позначу, беручи до купи усі процеси, які *одночасно мають технічний і природний аспекти*, які доводять, що *земля* стала – разом із безпосереднім середовищем і життям, яке воно обіймає – єдиною “системою”, в якій потоки інформації, енергії та матерії впливають один на одного. Скажуть, що з чисто фізичної точки зору така природнича і технічна система існувала завжди. Це правда; лишень зауважуючи, що “технічні” процеси віднині є однакової величини з процесами “природними”, й існують сумарні наслідки технічних втручань, що відчутно для всіх псують життєве людське середовище чи змінюють природні умови існування. Так само є

⁹ S. P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Siimon & Schuster, New York, 1996.

біотехнологічні процеси, що впливають на життя людського виду (та інших видів). Тому я долучив до третього джерела ідеї “глобалізації” не тільки існування у масштабі всієї землі системи електронної комунікації¹⁰, за допомогою якої будь-який індивід віртуально сполучений з будь-яким іншим індивідом через різні контрольовані чи неконтрольовані канали, але також усвідомлення вагомості екологічних проблем та, зрештою, змін біосфери. Усі ці процеси мають одну спільну характеристику – це поєднання і взаємовплив *реальних і віртуальних* аспектів дії: віртуальне, звісно, не є тим самим, що й уявне, як його зображають минулі психологічні та феноменологічні дослідження. В якомусь сенсі воно йому проти-лежне. З точки зору уяви та уявного, віртуальні процеси та події постають “більш реальними за реальність”, тобто мають мало не галюцинаторний склад. Важливо взяти до уваги нову невід’ємну складову ідеї “світу” чи “глобалізованого світу”, що обіймає власні межі та кордони, а саме – внутрішнє подвоєння, яке дозволяє йому уявляти себе згідно з різними взаємозалежними системами знаків, образів, кодів, моделізацій. Так, кожна локальна індивідуальність постає ототожненою з образом місця, яке вона займає в “цілості”.

Словом, моя гіпотеза: дискурси глобалізації, узагальнення пояснювальних “глобальних” моделей (чи “локально глобальних”, англосаксонці вигадали для цього терміна телескоповане слівце *glocal*) – це кон’юнктурний результат цих трьох факторів, що надде-термінують один одного: новітня стадія розвитку капіталістичного розвитку, кінець світового антагонізму, що постав як крайній горизонт політичних практик, встановлення системи планетарних одночасно реальних і віртуальних взаємозалежностей, які стирають кордони природи та техніки, зв’язують із будь-якою локальністю

¹⁰ Яка також є, не забуваймо про це, системою нагляду, як нагадує розкриття Європейським парламентом шпигунської системи “Ешелон”, що встановили у Великій Британії Сполучені Штати для “прослуховування” європейських телефонних розмов (див. *Le Monde* за 23 лютого та 30 березня 2000 року).

образ її місця у загальній системі. Їхнє одночасне накладання набуває вигляду унікальної невідворотної події світової ваги. Чільний економічний процес отак опиняється зачеплений двома головними “додатками”: один з них є *політико-ідеологічним*, а другий – *техніко-природничим*. Зокрема, важливо підкреслити множинність цих критеріїв, *жодний з яких не може бути логічно висновуваний з іншого*, оскільки лише ця наддетермінація може досягнути панівне уявлення про наслідки глобалізації на політику: уявлення про коливання між *глобалізацією політики* (деколи витлумачену як перехід у “постнаціональну” чи у буквальному значенні “космополітичну” еру) і *кінцем політики* (принаймні в традиційному сенсі цього слова¹¹).

Тож чи не знищила глобалізація політику, чи це політика охопила усе поле глобалізованої економіки? Огляд різних аспектів картини, яку ми щойно змалювали, підштовхує радше до першої відповіді. Давайте поглянемо, отже, що ж треба розуміти під “кінцем політики” за теперішніх умов.

Називатимемо *позитивістським* перший з поширених підходів. Він відсилає до того, що теоретики ХІХ ст. (Стюарт Міль, Курно) називали *сталим порядком* чи загальним соціальним станом рівноваги, чію причину приписують автоматизмові, до якого схиляються рішення ринку, рішення “раціональні”¹². Звичайно, з цього не виходить, що будь-яка зміна геть зникла; культурні та технологічні зміни можуть навіть безперервно пожвавлюватись. Але віднині трансфор-

¹¹ Існує велика ймовірність, що запропонований тут образ “витоків” ідеї глобалізації є глибоко позначений точкою зору “Півночі”, тоді як глобалізація намагається поставити під сумнів та ускладнити ідею розбіжності Північ – Південь. Але також можливо, що *сама ідея глобалізації є ідеєю “Півночі”*. На Півдні вона ще не нав’язана, попри, наприклад, ідеї імперіалізму та нової стадії в історії імперіалізму. Ця “суперечка” зовсім не озвучена словами, її не розв’язують.

¹² Див. есе П. Андерсона “Кінець історії”, *in A Zone of Engagement*, Verso, London, 1992.

мація здійснюється *без сутнісної конфліктності* між класами, соціальними групами, владою і контрвладою, “системними” та “анти-системними” силами. Отож не приведе вона ніколи до *радикальних альтернатив*, до несумісних між собою культур, непримиренних ідеологій та суб’єктивностей; також не відкриє перспективу розвитку в протилежних напрямках чи “біфуркаціях” системи. Щонайбільше треба рахуватись із заворушеннями, розхитуваннями рівноваги, індивідуальними бунтами проти загальних норм: не плутати зі *опорами*, коли правильно, що кожний опір пов’язаний із перспективою перевертання ходу речей. Як відомо, це враження здебільшого походить з того, як протистояння політико-ідеологічних “таборів” могло виглядати як горизонт, коли не взірець усіх форм соціальних змагань та ціннісних конфліктів, успадкованих з минулої історії, протиставляючи між ними супротивні концепції спільноти громадян та ідею політики. Так, разом з кінцем конфлікту Схід-Захід та за відсутності якої-небудь нової схожої конфігурації, передбачення Маркса про “кінець політичної держави” (в “Злиднях філософії”, “Комуністичному маніфесті”) стали реальністю, але протилежно до змісту, який він давав: не як наслідок повалення капіталізму, а його тріумф і всеохопність.

З цього приводу особливу вагу віддають тому, що, за визначенням, *глобалізований ринок* не має “зовнішнього боку”, ані у географічному, ані в соціологічному значенні слова. Відтоді, як будь-яка людська діяльність набуває форму обміну товарами чи здійснюється під примусом закону вартості, більше немає вільного місця для альтернативних способів життя. Є лишень форми *внутрішнього виключення*, тотожні крайній хиткості на межі зникнення¹³. Так само, коли асигнування, надання ресурсів поступово вирішуються “у реальному часі” на світовому рівні, більше не видно, де залягають можливості індивідуальних та колективних пригод, економіч-

¹³ É. Balibar, Exclusion ou lutte des classes?, in *Les Frontières de la démocratie*, op. cit.

них викликів чи самотійних проектів розвитку: йтиметься лишень, як більш-менш швидко і вдало пристосуватися до змін технологічних умов. І насамкінець, коли реальність взаємодій між індивідами та групами подвоюються всюдисущою віртуальною взаємодією, то не штовхає це до думки, ніби будь-які можливості конфліктів та альтернатив, традиційно ототожнені з цариною *політичного*, не будуть самі перекинуті у віртуальний, себто “симульований” світ? Будучи одночасно так реалізовані та випробувані, жодна з них не переходить насправді до дії. Загальна “адаптивна” раціональність оминє альтернативи їх симуляціями, а заколоти (а отже, й заколотників¹⁴) їх нівеляцією.

Такою є позитивістська чи об’єктивістська конфігурація кінця політики. Деякі неоліберальні пророцтва стосовно кінця історії, які широко розповсюджувались у момент падіння Берлінської стіни та розвалу радянського блоку (Фукуяма), від них, по суті, мало відрізняються: вони лишень додають до техно-економічного опису рівень моральної нормалізації. Натомість від цих перспектив треба чітко відрізняти дискурси, які я назвав би апокаліптичними чи месіанськими. Замислимося над тим, як не так давно говорили про роль висловлень, що надходили з Чьяпасу й руху опору індіанської спільноти під головуванням субкоманданте Маркоса, чию заразливість на світ наразі виважують¹⁵. Та є й інші месіанські заклики про політику чи кінець політики. Деякі пасажі у книжці Жака Дерида “Привиди Маркса”, де він змальовує “десять ран” теперішнього світу, сукупність яких становить економічний жах нашого часу, що “зірвався з завіс” (*out of joint*) безперечно йдуть у цьому напрямку, навіть якщо ніколи не

¹⁴ У певному сенсі дельозівська ідея “суспільства контролю” рухається у цьому напрямку (див.: *Pourparlers*, Minuit, Paris, 1990).

¹⁵ Див. текст Світового форуму альтернатив: *Manifeste. Il est temps de renverser le cours de l'histoire*, Paris/Dakar, 1997. Сам субкоманданте Маркос нещодавно опублікував текст у вигляді маніфесту: “Чому ми боремося. Четверта світова війна розпочалася”, *Le Monde Diplomatique*, серпень 1997.

треба нехтувати іронічним виміром письма Дерида, котрий тут свідомо грає з сучасним поверненням архетипів¹⁶.

Я навмисне підібрав ці приклади серед багатьох інших якраз тому, що вони не є вульгарними й містять елементи явної критики проти есхатологічних міфів кінця історії та виконуваних ними ідеологічних функцій. Але чи є есхатологія та міф насправді відкинуті одним махом, переходячи від вірування чи релігійної надії до етичного припущення і припису? Провідна думка є такою: *на рівні фактів* глобалізація більше не відділяється від абсолютного відчуження життя та свободи людини, яке передбачає явища сильного соціального обмеження та виключення, врешті-решт, разом із заледве не узвичаєними виселеннями та етнічними винищеннями, спричиненими голодом, війною, як і явища культурного розкрадання (чи “позбавляння”), панування комунікації безособових мереж, що призводять у повсякденні до вироблення умовного рефлексу думок і почуттів. Однак хіба ця ситуація, яка виносить становище людини на *краї* чи у *межові зони* (*ta eschata* – грецькою в Отців Церкви), не є на ділі *нестерпимою*, адже воістину схиляє до самознищення людського бажання – енергію особистого життя і побудову “соціальних зв’язків”? Це наштовхує на думку, що підходимо до нерозривно матеріальної та моральної (або духовної) “поворотної точки” (або точки біфуркації), де обирання особистого і колективного життя постануть у площині “все або нічого”¹⁷. Це також

¹⁶ J. Derrida, *Spectres de Marx*, Galilée, Paris, 1993, розд. 3, “Ступені зносу (картина світу без віку)”. Цьому текстові протистоїть, у цьому сенсі, чудова лекція, виголошена на Першому Конгресі Віль-Рефюз у Страсбурзі: *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!*, Galilée, Paris, 1997.

¹⁷ Модель такого штибу незаперечно присутня також в останніх текстах І. Валерстайна, що завершує вочевидь більш “позитивне” визначення світової системи, яке намагається приблизно окреслити “зону нестабільності”, в якій “біфуркація системи” не перестає бути більш ймовірною. В аргументації Валерстайна (який підхоплює у цьому апокаліптичну мову про *kairos*) головне подати її як водночас соціологічну та моральну подію, в якій

означає, що в цьому місці політика могла відродитися зі своєї смерті, навіть коли це має бути у небачених чи непередбачених формах...

Є достатньо причин угледіти в цій опозиції позитивізму та апокаліпсису – яка, здогадно, зовсім не нова в історії ідей – передній та спідній боки одного й того ж бачення.

Утім, я хотів би вийти із занадто нігілістичної опозиції, вдаючись не до нового глобального дискурсу, а вивчаючи, як раніше було оголошено, особливе питання: нинішній статус кордонів. Усі згадувані нами парадокси вигулькнуть знову, але набагато конкретніше, тільки-но ми висуваємо просту проблему: як у сьогоdnішньому світі *демократизувати інституцію кордону*, тобто поставити його на службу людям, підкоривши колективному контролю, зробивши його одним з об'єктів “суверенітету”, щоб він найперше не пригнічував перед властями, над якими у людей нема ніякого контролю, якщо взагалі він їх не пригнічує? Як я вже спробував детальніше показати в іншій роботі¹⁸, кордони є історичними інституціями: їхні юридичні та політичні визначення, що зумовлюють модальності плану, визнання, перетину, разом із ритуалами і прописаними формальностями в певних пунктах їх переходу, змінювалися протягом історії. Й питання їхньої трансформації *в демократичному напрямку*, надаючи щодо них громадянам можливість “контролювати” владу де-юре і де-факто, є сьогодні надзвичай-

поєднуються необхідність та свобода. Див., наприклад, “Винахід реальностей Час-Простір: розуміння наших історичних систем”, *in Impenser la science sociale*, trad. fr., PUF, Paris, 1995, p. 157-171). І новіша праця: *Utopistics, or Historical Choices of the Twenty-First Century*, The New Press, New York, 1998 (trad. fr. Éditions de l'Aube).

¹⁸ É. Balibar, «Qu'est-ce qu'une frontière?» et «Les frontières de l'Europe», *in La Crainte des masses, op.cit.* Класичне дослідження Люсьєна Февра («Frontière: le mot et la notion» (1928) (rééd. dans *Pour une histoire à part entière*, Éditions de l'EHESS, Paris, 1982, p. 11-24)) залишається обов'язковим. Див. також його книжку: *Le Rhin. Histoire, mythes et réalité*, Nouvelle edition établie et présentée par Peter Schöttler, Librairie académique Perrin, 1997.

но актуальним. Це справедливо і для Європи, і для Африки та Америки. Тим не менше, не здійснивши іншого дослідження, не зможемо прийняти ідею універсального процесу послаблення, а згодом і зникнення.

Коли говоримо, буцімто кордони є інституцією, то, очевидно, маємо на увазі, що ніде не існує й ніколи не існувало “природних кордонів”, цього великого міфу зовнішньої політики держав-націй. Тут усе є історичним – аж до *лінійної* конфігурації кордонів, позначеної на картах і, наскільки це можливо, на самих територіях: це – завершення державної конструкції, що змішала здійснення суверенної влади з обопільним визначенням територій, а отже, надання державі вищого “права на власність” населення та його пересування, перед тим, як з того ж населення зробити абсолютне посилення в утвердженні політичної влади у рамках визнаних територіальних меж. Але треба зробити ще один крок. Коли кордони встановлено, вони мають також вважатися *інституціями-межами*, вони представляють крайній випадок істотно анти-номічної інституції. Адже – принаймні в принципі – треба, щоб вони залишалися сталими, тоді як всі інші інституції змінюються; треба, щоб вони надавали державі можливість контролювати рухи та дії громадян, не перетворюючись на об’єкт жодного контролю. Загалом, вони є місцем, де – навіть у найдемократичніших державах – статус громадянина знову повертається до умови “суб’єкта”, а політична участь поступається пануванню поліції. Вони є *абсолютно недемократичною* (чи “дискреційною”) *умовою демократичних інституцій*. І такими їх прийняли, навіть освятили та засвоїли.

Тож демократизувати кордон означатиме демократизувати деякі з недемократичних умов самої демократії, що встановилися між народом та його теоретичним суверенітетом. Можна подумати, що тут мова зайшла про абсурдне завдання, якщо не звернути увагу, що воно наразі є найактуальнішим у нашому “глобалізованому” світі. Це пояснюється тим, що – з галасом чи без – *кордони змінили своє місце*. Тоді як традиційно і у відповідності до їхнього юридичного

поняття, як і, принагідно, до втіленої в національне уявне “картографічної” репрезентації, вони мали б бути *на краю території*, позначати місце, де вона кінчається, виходить так, що кордони й відповідні інституційні практики перенесено *всередину політичного простору*. Вони більше не зможуть функціонувати як прості краї, зовнішні межі для демократії, сприйняті масою громадян як *захисний бар’єр* для їхніх прав і життя, котрі ніколи з ним не перетнуться. Навпаки, все більше й більше вони створюють проблеми всередині громадянського простору, є джерелом і конфліктів, сподівань, фрустрації для різних людей, і безпросвітних труднощів для адміністративного та ідеологічного ладу для держав (однаково – в іншому плані – нерозв’язною трудністю стало питання “національності” та “громадянства” між різними поколіннями іммігрантів). Звідси постає стільки суперечливих політичних стратегій без видимого розв’язання проблеми.

Ці ускладнення, здається, походять зі зростаючого розриву між масштабом – транснаціональним або “транскордонним”, – у якому віднині організують велику кількість приватних практик і соціальних відношень, в культурній та економічній сфері, та рамкою більшості публічних, передовсім державних інституцій, що залишається переважно рамкою національною. Однак я не думаю, що “вирішення” полягає просто в *пристосуванні* інституції до нової соціальної рамки, хай його уявляють як поступове ослаблення кордонів або обмеження їхньої ролі, що пов’язане з “релятивізацією держави-нації”. По-перше, з психологічних причин: адже спостерігаємо радше тенденцію, коли колективні ідентичності кристалізуються навколо виконуваних кордонами функцій уявного захисту, фетишизації їхнього розграфлення та ролі добирання “чистих” ідентичностей, мірою того, як користь від них стає дедалі сумнівною. По-друге, з геополітичних причин: адже бачимо, поруч зі стиранням чи послабленням певних – подеколи дуже старих – відокремлень, під впливом домовленостей вільного обміну чи “спільного ринку” та після зникнення стратегічних “таборів”, розмноження

нових кордонів і, зокрема, нову інстанцію з питань функцій кордонів в контролі за населенням. Та особливо тому, що ці труднощі, які походять з початків модерної держави, не можна буде подолати без радикальної переробки стосунків між народом та суверенітетом, громадянством та спільнотою: словом, нової концепції держави. Звернення до цих символічних цілостей доводить, що тут вартує *інституційна творчість*, винахід нових інституцій (чи нових “зако-нів”, як сказав би Монтеск’є) для публічної сфери. В історії маємо небагато таких випадків – лишень згадати перехід від Полісів до Імперій, від Імперій до Націй, щодо якого не знаєш напевне, чи коли-небудь був він доконаний чи ні.

Видається, що такий процес може бути лише досить довгим і конфліктним, за природою нерівномірним розвитком. Але він також є *політичним* у найглибшому сенсі слова: ось чому я його позначаю як “кордон політики”, показовий для горизонтів, що спричинив глобалізацію, хоч і не він один. На цьому ґрунті я наголошу, що глобалізація замість того, щоб визначати “кінець політики” (чи то в якомусь технократичному сенсі чи в сенсі апокаліптичному), спричиняє до потреби новітнього творення політики. Можливо навіть, що вона витворює умови входження в нову епоху політики.

На завершення, я хотів би пунктирно уточнити те, що назвав парадоксом руху кордонів від “краю” до “центру” публічної сфери.

Переміщення передусім набуває конкретних і відчутних форм. Це, наприклад, явища відтворення “етнічних кордонів” посеред міських кварталів великих “глобальних міст”, що супроводжує міграцію та концентрацію прибулого з усього світу населення й чия складність розбиває досить звужене поняття “комунітаризму” чи “гетто”¹⁹. Їх треба доповнити типологією сьогоденних “розділених

¹⁹ Зокрема треба звернутися в цьому питанні до досліджень Centre for New Ethnicities Research в Університеті Східного Лондона (Дегенем) під головуванням Філа Когена, а також до організованого у грудні 1996 р. колоквиуму

міст”, кожне з яких репрезентує, по суті, особливий випадок залежно від своєї історії: Єрусалим, Гонконг, а також Лос-Анджелес, знову і завжди Берлін, Франкфурт, Париж²⁰... Є ще інший аспект, як-от проблеми ставлення до прохачів притулку та форми контролю за так званими “нелегальними” іммігрантами в Західній Європі, які привернули увагу, бо викликають сильні проблеми в питаннях захисту та впровадження прав людини: це – механізми контролю за особою – зазвичай, впроваджений на самій території, – що дозволяють робити вибірку між прийнятими чи незаконними подорожуючими на національній території. У дійсності для маси людей сучасності такими є найбільш вирішальні кордони: за одним винятком, що це більше не “лінії”, а *зони затримки та механізми фільтрування*, прикладом, тих, хто тулиться всередині чи на підступах до великих міжнародних вокзалів. Відомо, що ці перехідні зони є зонами “безправ’я”, де гарантії особистої свободи відкладають на невизначений термін, де іноземці знову стають негромадянами і паріями: яскрава ілюстрація парадоксу, про який я говорив вище з приводу недемократичних умов демократії²¹.

Ці явища багатокультурної урбанізації і внутрішнього контролю мігрантів сьогодні заторкують мільйони людей. Їх баналізовано, коли не популяризовано для всіх. Та є більш абстрактні аспекти, також більш структурні, які стосуються нас передусім тому, що збурюють громадянський простір у сукупності своїх вимірів: не тільки географічний простір, де відбувається життя громадян, але й символічний, а отже, інституційний простір. Щодо цього я швидко нагадаю для підсумку два аспекти.

«Frontlines, Backyards».

²⁰ Див. спеціальний номер *Cities and Citizenship Public Culture*, 19/1996, (доповнене перевидання Duke University Press, 1999).

²¹ Див. *Frontières du droit, frontières des droits. L'introuvable statut de la «zone internationale*, Préface de François Julien-Lafarrière, L'Harmattan/ANAFE, Paris, 1993.

Перший полягає в тому, що, як помітили соціологи і антропологи – наприклад, у випадку стосунків між Північною Африкою і Францією чи ширше – з Європою, – міцне вкорінення мігрантів, поділ родин між багатьма національними територіями, поява в “другому поколінні” *new ethnicities* (за запропонованим у Великій Британії висловом Стюарта Гола²²) призводять до справжнього “генеалогічного переривання” (Абдельвахаб Медеб²³): так би мовити, потомствені зв’язки перервано або ж вони мусять продовжуватись зі зростаючими складнощами “з різних боків кордону”. Нічого дивного, що за таких обставин (яким деякі, але досить нечисленні спільноти мігрантів чинять опір спільним посиленням наглядом за процесами виховання, знайомства, шлюбу тощо²⁴) кристалізується внутрішнє та зовнішнє насильство; не забуваймо, наскільки вони є також осередком інтенсивної культурної та художньої творчості. Ці ситуації є особливо показовими, коли їх пов’язати з різницею віку між населенням “Півночі” та “Півдня”, якою, здається, економісти цікавляться все більше й більше: мова більше не йде лишень про те, що різні за ростом населення режими збігаються за класовими умовами, нерівностями прибутку, рівнями професійної підготовки, рівнями експлуатації тощо, а про те, що поява конфліктів інтересів між *старшим* населенням, яке користується з гарантій на прибуток, соціальної безпеки, медичного захисту, і *молодшим* населенням, яке зосереджує високий рівень безробіття й зносить найбільш дику конкуренцію на ринку праці²⁵.

²² S. Hall, *New Ethnicities, ICA Documents 7: Black Film, British Cinema*, Kobena Mercer (éd.), 1989 (repr. In S. Hall, *Critical Dialogues in Cultural Studies*, D. Morney et Kuan-Hsing Chen (éds.), Routledge, 1996).

²³ A. Meddeb, L’interruption généalogique, *Esprit*, janvier 1995, p. 74-81. Див.: É. Balibar, Algérie, France: une ou deux nations?, *Lignes*, N° 30, février 1997 (rééd. in *Droit de cité, op. cit.*).

²⁴ Див. з приводу турків у Франції нещодавнє дослідження Р. Естабле: R. Establet, *Comment peut-on être Français. 90 ouvriers turcs racontent*, Fayard, Paris, 1997.

²⁵ R. Hureauux, Les trios fractures sociales, *Libération*, 7 août 1997; L. Thurow,

Такі спостереження нашою думку, що прикордонні лінії віднині переплітаються з розподілом “публічної” та “приватної” сфер, аби його посилити чи сплутати. Втім, цей розподіл був конститутивним для *політичного*. Принаймні він таким був у рамках традиційної держави-нації, хоч ми не завжди були свідомі цього (коли не звернути увагу на інтенсивність ідеологічного дискурсу щодо захисту “сімейних цінностей” і “політики родини”, що супроводжує усю її історію). Поза сумнівом, держава-нація була способом установаження генеалогій та регуляцій прихованих конфліктів між поколіннями тією ж мірою, що й інші вивчені антропологами соціальні структури, як система роду чи феодалні узи. Ця характеристика ще більше підтверджується, коли вона стає “державою соціального захисту” чи “державою загального добробуту”, іншими словами, *соціально-національною державою*. Це наводить на думку, що коли соціальне розміщення та функція кордонів переміщується до центру політичної спільноти, протиріччя, напруження, які звідси постають, дедалі ясніше висувають проблему нової громадянської дії (*civilité*), тобто нових відношень між *приналежностями*: з одного боку, від належності до родини, генеалогії, більш чи менш успадкованих “первинних” спільнот, а з другого боку, до “другорядних” спільнот (що вимагають навчання, адаптації до соціального середовища і до “сенсу” історії, котрі проживають як вибір чи звільнення) і політичної спільноти.

Усі ці проблеми приналежності є наддетермінованими іншим явищем: це – поступове роз’єднання того способу, за яким держава контролює різні – матеріальні та імматеріальні – “потoki”, тоді як традиційно усе було зосереджено на одних прикордонних лініях і походило від однієї адміністрації. Більше того, ми бачимо, що, з одного боку, питання контролю за пересуванням товарів, цінностей та інформації, а з другого боку, питання контролю за міграційними

Les Fractures du capitalisme, traduit de l'anglais (USA), Éd. Village Mondial, 1997. На колоквиумі в Гамбурзі Мішель Аглієта висунув схожу думку.

потоками чи особистими переміщеннями людей були практично відокремлені²⁶. Тепер видно, що немає нічого більш неточного, ніж ідея, згідно з якою глобалізація супроводжується паралельним зростанням потоків матеріальних, імматеріальних та людських циркуляцій. Тоді як інформація стала практично “всезагальною”, тоді як обіг товарів і грошові перекази було майже повністю вивільнено, переміщення людей є предметом все більших обтяжливих обмежень. Ця різниця в статусі постає принциповою для захисту “суверенітету” держав у політичному та міжнародному дипломатичному полі; вона невіддільно пов’язана з посиленням *функцій соціальної дискримінації* кордонів (що в інші часи називали їхньою “класовою функцією”). З точки зору економічних обмінів та комунікації, відтепер великою мірою об’єднаний світ як ніколи має потребу в кордонах, аби розподілити – хоча б у тенденції – багатство та бідність у різних територіальних зонах (й, принагідно, до певної міри здоров’я і захворювання, що йдуть пліч-о-пліч, але висувають технічно складніші проблеми). Принаймні на підступах до найбагатших територій бідних треба систематично відбирати і контролювати. Також кор.до.ни перетворились на чільні інститути у витворенні соціальних умов у світовому масштабі, використовуючи для виконання паспорт та посвідчення особи²⁷. Думаю, що з цього приводу можна говорити про *світовий апартеїд*, що прийшов на зміну зникненням старих колоніальних і постколоніальних апартеїдів²⁸. Проте існує сильне протиріччя між апартеїдом і формами сучасної національної, “демо-

²⁶ Див.: N. Thrift, A Phantom State? International Money, Electronics Networks and Global Cities, in *Spatial Formations*, Sage Publications, 1996, p. 213-255.

²⁷ Щодо яких не забуваймо, що їх було винайдено як засоби *внутрішньої* поліції з метою упідлеглення “небезпечних класів” бідняків та робітників: див. G. Noiriel, *La Tyrannie du national. Le droit d’asile en Europe (1793-1993)*, Calmann-Lévy, Paris, 1991.

²⁸ É. Balibar, Une citoyenneté européenne est-elle possible?, in B. Théret (sous la dir.), *État: le souverain, la finance et le social. Souveraineté nationale et construction européenne*, La Découverte, Paris, 1995 (rééd. in *Droit de cité, op. cit.*).

кратичної” та “соціальної” держави: ось чому така ситуація нас приводить до неunikної альтернативи. Потрібно або ж геть демонтувати соціальну державу та соціальне громадянство, або ж поступово звільнити громадянство від його чисто національного визначення і гарантувати соціальні права, які мали б транснаціональний характер...

Ось чому завдання демократизації кордонів, яка передбачає, що їхню репрезентацію буде десакралізовано, як і спосіб, за яким держава та адміністрація ставиться до індивідів, є предметом багато-рівневого контролю, що ритуали та формальності їхнього проходження стануть більш відповідними до основоположних прав людини, – ці завдання перебувають у центрі складностей – можливо, нинішніх апорій – новітнього винаходу політики у контексті “глобалізації”. До цього завдання можна братися водночас і “згори”, і “знизу” залежно від принципів права та народних інтересів. Це – “локально-глобальна” проблема. Також це може бути одним зі сприятливих місць, де глобалізація отримає суб’єктивацію, де могла витворитись універсальна індивідуальність.

Насильство і глобалізація: Чи можлива політика громадянської дії?

Пане професоре, пані та панове!

Я дякую за надану мені честь бути запрошеним разом із видатними колегами і спеціалістами з гуманітарних акцій на цей навчальний цикл, запропонований вами. У мене є чимало підстав дорожити зробленим вами кроком і я щасливий, що ви запросили мене приєднатися. Користь, яку я чекаю від зустрічі, є набагато більшою за те, що можу вам запропонувати я. Поза сумнівом, тепер вже протягом багатьох років я думав, що в мої обов'язки також входить надання проблемам, з якими зіштовхується гуманітарна діяльність, центральної ваги у кожній царині, що мала на меті перегляд змісту й умови політики сьогодні. Я хотів би пояснити свою позицію і пояснити чому.

Тішуся, що роблю це в Женеві. Бо маю тут друзів і соратників, які покликали мене. Бо маю, звичайно, борг, як кожний, хто намагається займатися політичною філософією, перед Жан-

* Лекція в Університеті Женеві, Комісія постійної групи з гуманітарної діяльності, 8 листопада 1999 р.

Жаком Русо, “громадянином Женеви” (звісно, цей вислів з “Промови про походження та засновки нерівності між людьми” не був би зайвим як епіграф для нашого виступу). Але також маю більш насущну підставу, яку висловлю так: для європейця наших днів – саме так я хотів би себе назвати – Швейцарія є водночас осереддя великої демократичної традиції, яка спирається на численні урядові та неурядові акції, що живлять обговорення та заходи громадянського суспільства, які безнастанно поєднують космополітичний вимір і один з форпостів “фортеці Європи”, нагромадження захисних політик, сегрегації населення та витіснення прохачів притулку (звісно, вона в цьому не одна – її формальна незалежність від Європейського Союзу не заважає їй уподібнюватися йому та поєднувати такі різні практики). Словом, можна сказати, що маємо справу зі згустком протиріч, що характеризують сьогодні громадянство і той критичний момент, у якому воно перебуває.

Громадянство і громадянська дія: питання “права на права”

Говоритиму саме про громадянство, звертаючись до абстрактного виміру та посилаючись на безпосередні дані сучасної політики. Я хотів би показати актуальність питання громадянства, його неодмінний характер як інституційної рамки демократичної політики й горизонту для вираження індивідуального та колективного, але також радикальну недостатність цього терміна й того, що він значить для досягнення актуальних завдань політики (включно з цариною права). В іншому місці¹ я запропонував три терміни на позначення “критичних” вимірів демократичної політики, які не зводяться до *politeia*, тобто до конституції громадянства: *емансипація* або колективне здобуття основоположних індивідуальних

¹ É. Balibar, *Trois concepts de la politique: Émancipation, transformation, civilité*, in *La Crainte des masses*, *op. cit.*

прав, соціальна *трансформація* структур панування і владних стосунків і, нарешті, *громадянська дія* (*civilité*) або виробництво умов можливості політичної дії (її “простір” та її “час” здійснення) через зменшення форм крайнього насильства, які перешкоджають визнанню, комунікації та регулюванню конфлікту між дієвцями.

У цьому місці я хотів би повернутися зокрема до питання громадянської дії, а отже, до зв'язку між громадянством та вимогами громадянської дії, звертаючись до ситуацій, у яких можливість і неможливість політики підвішені в повітрі й котрі є горизонтом цього періоду утворення. Між громадянством та громадянською дією (*citoyenneté* і *civilité* – слова однієї етимології, які розійшлися, щоб позначати суттєве відхилення у політиці) я хотів би зобразити коло взаємного припущення, на основі якого до того ж зовсім неможливо помислити демократичне громадянство, збережене і поширене на нові простори соціалізації, без колективного винайдення громадянської дії, так само як роздумувати про конкретні шляхи цивілізування звичаїв поза чітким горизонтом громадянства та інституційного визнання рівності прав.

Я зображу це двома етапами – спочатку на європейському рівні як кристалізацію справжнього режиму замаскованого *апартеїду*, тим більш неприпустимого, чим більш посилюються структури постнаціональної інтеграції; відтак на світовому рівні або в рамках того, що англосаксонці назвали *globalization*, як систематичне використання форм крайнього насильства і незахищеності мас для того, щоб попередити емансипаційні колективні рухи і трансформацію структур панування. Я не вагатимусь це назвати політикою *контрреволюції* чи *превентивного контр-повстання*. Але “політикою”, яка в іншому сенсі є *антиполітикою*, оскільки нігілістичним чином завершується обмеженням можливостей установлення політики на користь війни, яка супроводжується паліативною гуманітарною дією, найчастіше інструменталізованою самими властями, через дії яких і виникла плачевна ситуація. Зовсім не випадково, що в обох випадках традиційна інституція кордонів, ця “суверенна”,

недемократична умова самої демократії, та їхня відновлена утилізація у якості інструменту поліцейського контролю, соціальної сегрегації та нерівноправного поширення можливостей доступу до засобів існування – а часто і простого виживання – становить речовий доказ побудови інституційного насильства. Ось чому демократизація кордонів, їхня відкритість і обумовлений контроль їхнього функціонування – не плутаючи це з їхнім скасуванням, що спричинило б, можливо, до “війни кожного проти кожного”, яка спалахує в дикій конкуренції економічних сил – мені видається основоположною ознакою політики прав людини, всередині якої аспекти громадянства і громадянської дії тісно пов’язані між собою.

Коли шукаємо теоретичні опертя, щоб вирішувати такі-от питання, одним з посилянь, до якого часто звертаються – а урахування розвитку кризових ситуацій у сучасному суспільстві виказує проникливість її поглядів та просуває нас у пізнанні її творчості, – є думка Ганни Арендт. Зокрема, я маю на увазі тематику “біженців” (“sans-États”) і “права на права”, котрій Марі-Клер Калочоп присвятила важливу працю, що стала підґрунтям для міжнародного колоквиуму, під час якого цю тематику було систематично розглянуто в контексті певної кількості вимог для думки та дії в сучасному світі². Не маючи змоги, на жаль, узяти участь у цій конференції, однак поділяючи думку, що йдеться про фундаментальну проблему, я хотів би відштовхнутись від арендтівських тез, щоб показати, в чому вони могли б прояснити наші міркування з приводу стосунку громадянства та громадянської дії.

Зосереджуючи свою рефлексію, зокрема у заключному розділі “Джерел тоталітаризму”, який присвячено імперіалізму (роз-

² M.-C. Caloz-Tschopp, *Les sans-État dans la philosophie de Hannah Arendt. Les humains superflus, le droit d'avoir des droits et la citoyenneté*, Éditions Payot Lausanne, Jacques Scherrer Éditeur, 2000; «Hannah Arendt et le monde d'aujourd'hui: “le droit d'avoir des droits”» *Hannah Arendt, les Sans-État et le «droit d'avoir des droits»*, 2 volumes, L'Harmattan, Paris, 1998.

діл, котрий, хто б сумнівався, був прийнятий не найкращим чином) стосовно питання населення “без держави” і “без прав”, як воно поширювалося в Європі під час Першої, а потім Другої світової війни, Арендт зробила подвійний поворот у перспективах політичної філософії³. З одного боку, вона ставить у центр проблеми громадянства та політичного режиму форми виключення і ситуації крайнього насильства, в яких виживання людини як простого представника роду опиняється під загрозою: не тільки щоб зробити з цих крайніх випадків гуманістичний критерій встановлення універсальної справедливості, а щоб показати, що їхнє розв’язання є джерелом постійного новітнього заснування публічної сфери чи умов політичної комунікації та дії настільки, наскільки воно відрізняється від інструментального управління конфліктами і населенням. Цей погляд є близьким до того, що не так давно спробував перевизначити Жак Рансьєр, пояснюючи, буцім від початків ідеї демократії міру дійсної для всіх рівності в політичному просторі визначало встановлення “частки тих, хто частки позбавлений” (“la part des sans-part”), інакше кажучи, активне перетворення процесів виключення – особливо виключення бідних, але також інших дискримінованих категорій – в процес включення в спільноту (cité), що революціонізує політику⁴.

З цієї точки зору, бачимо, що юридичний формалізм рівності водночас переосмислено і подолано. Поняття “безправної особи” – це термінологічне протиріччя, коли зважити на принципи модерного гуманізму, адже по праву людина не є безправною, навіть діти чи розумово відсталі люди. Але вимога “справедливості для безправних”, якщо процитувати гасло недавнього руху безземельних селян у Бразилії, що вимагав паралельного розслідування у поліції, котра сіє

³ H. Arendt, *Les Origines du totalitarisme*, vol. II, *L'impérialisme* (rééd. coll. «Points», Seuil, Paris, 1982).

⁴ J. Rancière, *La Méésentente. Politique et philosophie*, op. cit.

кривавий терор, аби тероризувати бідноту⁵, або ж вимога “права на проживання нелегалів (*sans-papiers*)”, якщо вжити визначення, що висловлює сенс протестного руху проти державної політики ілlegalізації робітників-іммігрантів у Франції та в інших країнах Західної Європи⁶, постають як прямий вираз динаміки творення прав, через яку політична конституція може без шахрайства представляти себе як “влада народу”.

Та є другий аспект в аргументації Арендт, що безпосередньо стосується нагальних питань сучасності: маю на увазі віднині відомий аргумент, який демонструє, яким чином розвиток держав-націй, починаючи з епохи національних демократичних революцій, – проходячи крізь розповсюдження міжнародних конфліктів та розвиток імперіалізму, – спричинив справжню *інверсію* традиційно задекларованого (за допомогою дискурсу “природного права”, що слугував теоретичним підґрунтям для цих революцій) співвідношен-ня між “правами людини” і “правами громадянина”.

Хоча права людини в цілому утворюють – на вищому рівні – передумову і засновок для прав громадянина, що утверджуються в рамках національного народного суверенітету так, щоб, принаймні теоретично, вони позначали загально визнану *межу* для верховен-ства політичного над правовим⁷, якраз точнісінько навпаки вихо-дить, *a contrario*, у цьому доленосному досвіді, у цьому випробуван-ні істини для історичної інституції політичного, яким були імперіа-лізми і тоталітаризми ХХ ст.: основу концептуалізації та розвитку прав людини утворюють права громадянина, умови рівного грома-

⁵ «Відкритий лист на спомин про 19 убитих безземельних селян у Ель Дорадо дос Караяс від 17 квітня 1996 р.», Мережа проти безкарності в Бразилії: Справедливість для безправних.

⁶ Див.: É. Balibar et al., *Sans-Papiers: l'archaïsme fatal*, op. cit.

⁷ Позиція, успадкована від схоластів, від Вольфа і Канта, також належить Ернсту Блоху: Ernst Bloch, *Droit naturel et dignité humaine*, trad. fr., Payot, Paris, 1976.

дянства тією мірою, якою їх гарантують, починаючи від найелементарніших і найфундаментальніших, тих, що стосуються “голоного” існування. Та, чесно кажучи, воно ніколи не віддільне від інших фундаментальних вимог, що належать царині культури, чи то мова йде про зв’язки вікової чи професійної солідарності, чи то про право на комунікацію чи висловлювання. Коли розтоптано позитивні права громадянина, наприклад, коли в історичному контексті, в якому громадянство і національність тісно пов’язані між собою, індивіди і групи опиняються денаціоналізовані або поміщені у нижчих умовах дискримінованої стосовно національності “меншини”, тоді фундаментальні права, які називають “природними” чи “універсальними”, опиняються під загрозою, навіть заперечуються у формах найбільш крайнього насильства, яке виробляє смертоносне розділення поміж “недолюдьми” і “людьми”, котрі принагідно стають “надлюдьми”. Не треба вбачати тут випадковий ефект від виключних обставин, а радше неминуче явище, що набуває безперервно поновлюваних форм у повсякденному житті сучасної політики, накладаючи на демократію прямий обов’язок новітнього заснування. Втім, у цьому розкриваємо сутність політичного. Політичне не є “надбудовою”, котра накладається більш чи менш повно, більш чи менш успішно на соціальні чи універсально людські інфраструктури відтворення життя, обміну між людьми, культурної історії. У своєму загальному понятті політичне, навпаки, є умовою цього відтворення, обміну та історії настільки, наскільки воно утворює простір для зустрічі, формулювання і вирішення антагонізмів, “буття-разом” різних складових людства.

Можна було б це висловити у термінах, які я використовував в іншому місці, узявшись перечитати Декларацію прав людини і громадянина; там я наголошував на єдності цих двох термінів, говорячи про “універсальне право на політику” і показуючи, що сама політика у колоподібний спосіб має своєю умовою

універсальність права на політику⁸. Ідея “права на права” не є мінімальною ідеєю, яка позначає юридичний та моральний залишок, котрий політиці слід було б зберегти, навпаки, вона є ідеєю максимальною або, точніше, вона позначає те, як мінімум (визнання приналежності людських істот до “спільної” сфери умов існування, а отже, праці, культури, публічного мовлення і приватних переконань тощо) вже обіймає вимогу максимуму і робить її можливою. У цьому, зі свого боку, я вбачаю конститутивний елемент, невіддільний від будь-якої конструкції чи конституції демократії, виражаючи “бунтівний” факт, котрий демократія за визначенням не утворює як нав’язування статусу та розподілення функцій верховною владою, а лишень за допомогою участі та прямого чи непрямого втручання “народу”, *dèmos*’у в подвійному значенні, якого слово набуло від початків громадянства.

Між тим, аналіз Арендт додає принциповий елемент до такої концептуалізації. Безумовно, вона не нехтує конститутивним для демократичного громадянства бунтівним елементом, але вона його осмислює в діалектичному стосунку до того, що ми не можемо назвати інакше, як елементом громадянської дії (*civilité*). Це стосується того, що врахування у радикальній формі “виключених”, тих, кого відмова від громадянства тим самим позбавляє формуючих гідність бути людиною матеріальних умов існування та форм визнання, не є просто теоретичним критерієм, що допомагає зміряти рівень наближення історичних конституцій стосовно ідеальної конституції: воно є способом протистояти реальності крайнього насильства в історії сучасних політичних суспільств, у самому осередді буденного життя. Парадоксальним чином, якщо наважитись сказати, крайній чи надзвичайний стан не є “незвичайним”, він – “банальний”, існує всередині соціально-політичних систем, які хочуть бути або вважають себе демократичними, й водночас пред-

⁸ É. Balibar, *Droits de l’homme et droits du citoyen. La dialectique moderne de l’égalité et de la liberté*, in *Les Frontières de la démocratie*, op. cit.

ставляє засіб їхнього увічнення (у термінах стосунків встановленої влади) і постійну загрозу їхнього виродження. Ось чому альтернатива можливості та неможливості політичного, зокрема дотримання прав громадянина, не є спекулятивною ідеєю, а конкретною ситуацією, яку нам безнастанно треба сміливо зустрічати. Політичний порядок є надто хистким: за відсутності постійного відтворення в громадянській дії, він ризикує завжди перетворюватись у “стан війни” між державами і всередині держав, тобто перетинаючи кордони.

Європейський апартеїд чи насильство кордонів

Історичні підґрунтя аналізу Арендт, як відомо, відсилають до катастрофи в європейській історії, чиї джерела вона спробувала прослідкувати в імперіалістичній еволюції форми-нації, старанно зберігаючи живе усвідомлення її одиницності або, точніше, її своєрідності. Стосовно того, що нас тут цікавить, ці історичні умови зосереджуються в чомусь схожому на замкнене коло, у якому національна форма держави скінчила тим, що зачинила нас у ньому: це водночас і єдиний горизонт позитивності для інституції прав людини, і горизонт, що став “неможливим”, бо спричиняє дедалі більше руйнування форм універсальності, для яких він був опорою. Питання полягає в тому, чи ми ще перебуваємо в тих самих умовах, а якщо ні, то чим стає гасло “права на права” стосовно політики. Ще більше воно виникає тоді, коли, навіть якщо не вірити у звичайну застарілість форми-нації, і дані політики, і дані економіки чи культури, інакше кажучи, розповсюдження повноважень та можливостей їхнього контролю, стають транснаціональними, а державницькі чи навколдержавницькі елементи постають у межах загального процесу глобалізації світу, головним прикладом якого є “європейська конструкція”.

Ось чому я приділяю особливу увагу тому, щоб спільно і сміливо виступили проти теперішнього розвитку справжнього *європейського апартеїду*, що супроводжується формальними інституція-

ми європейського громадянства, утворюючи тим самим вирішальний момент – на невизначений строк – *блокування* європейської побудови як демократичної конструкції (а отже, як просто будови, оскільки Європа жодного шансу не має, щоб відбутися у бісмарківський спосіб, себто простим політичним рішенням, спущеним згори на потрібні народи, яке було б певною мірою компенсоване зростанням могуття державницької цілості, до якої вони належать, якщо воно не представляє для них передусім *надлишок демократії* стосовно конституцій, нині існуючих у кожній країні).

Це поняття, навіть узятє гіпотетично, як я це зробив, тим не менше піднімає численні проблеми:

а) *Чи можна говорити про “європейський” апартеїд?* Чому б не задовольнитися аналізом сукупності структур дискримінації, що існують у кожній країні, зокрема у питанні доступу до громадянства, щоразу згідно з особливими історичними та юридичними модальностями? Якраз (так само, як я мав нагоду продемонструвати це не раз⁹) тому що європейська конструкція вводить якісну зміну водночас у символічний реєстр і в інституційну реальність. Поняття “європейського громадянства”, яке ще тоді було лише нечітким горизонтом чи регуляторним ідеалом, починає набувати дієвого значення (право на голосування, оскарження у спільних апеляційних судових інстанціях, котрі за певних умов стоять вище національних судів, матеріалізований спільним паспортом міжнародний статус *civis europeanus*, доступ до спільних соціальних і культурних служб, наприклад, з приводу стипендій для навчання тощо). Однак те, що стосується індивідів, це “громадянство” визначають (словами Маастрихтської угоди) як простий додаток до національних громадянств країн-членів Союзу, змінює статус “іноземця” (або виявляє латентну дискримінацію, носієм якої він є). *У кожній країні*

⁹ Див., зокрема, É. Balibar, *Une citoyenneté européenne est-elle possible?*, in *Droit de cité, op. cit.*; *Le droit de cité ou l'apartheid*, in *Sans-Papiers: l'archaïsme fatal, op. cit.*

зокрема іноземцем є (теоретично) лише виходець з іншої суверенної держави, він користується тотожною “приналежністю”, яка становить предмет взаємного визнання, а отже, функціонує як модель захисту. Але на рівні наново затвердженого Союзу він є (як іммігрант “поза спільнотою”) виключений зсередини. Захист перетворюється у позбавлення, коли не в переслідування.

Тоталізуючись у європейських масштабах, “національні” виключення змінюють об’єктивне значення: “європейське громадянство” віднині представляє себе як механізм, що включає певні історично присутні в європейському просторі народності, відкидаючи з нього інших, котрі для більшості ще здавна зробили внесок у розвиток “громадянського суспільства” та нового політичного простору. Іноземці (а особливо іммігрантські робітники або прохачі права на помешкання) перетворилися на *second class citizens*, в цілому їх таврують через їхнє етнічне походження та здогадні риси їхньої культури, чиї в’їзди і виїзди з країни, зупинка, діяльність є об’єктом спеціального нагляду.

б) Механізм виключення спрямовано водночас на населення з “Півдня”, що пов’язаний з Європою більш чи менш давніми обмінами, більш чи менш законним набором робочої сили і вибіркоvim прийомом народів європейського Сходу і Південного Сходу в “спільноту” таким чином, щоб підтримати дискримінацію між народностями і зонами процвітання всередині європейського континенту. Маємо на увазі не тільки пошук низької заробітної платні великими багатонаціональними суспільствами, але в цілому те, що німецький економіст Георг Вобруба назвав “денівеляцією благополуччя”¹⁰ і стосунки політичного, навіть мафіозного клієнте-

¹⁰ Wohlstandsgefälle: див. Georg Vobrula, The limits of borders, in Abram de Swaan (éd.), Social Policy beyond Borders. The Social Question in Transnational Perspective, Amsterdam University Press, Amsterdam, 1994. Autonomiegewinne, Sozialstaatsdynamik, Moralfreiheit, Transnationalisierung, Passagen Verlag, Vienne.

лізму, що встановився між Заходом та Сходом європейського континенту, що виглядають як умови плідної економіки “грабунку” ресурсів колишнього соціалістичного блоку (зокрема Росії), з яких, вочевидь, мають зиск не лише “місцеві”. Стало ясно, що різні механізми виключення громадянства, але й включення в економіку є структурними характеристиками, якими “ворочають” згідно з внутрішніми і зовнішніми поєднаннями.

с) Чи є справедливим неявне порівняння з південноафриканським апартеїдом? Чи, може, воно має провокаційний ефект? Чи потрібно доходити до твердження, ніби в історичний період, коли спостерігали зникнення цього режиму в Африці, він починає відтворюватись в Європі? Як відомо, “порівняння ще не є приводом для рівняння”, й можна було б узяти багато інших ситуацій інституціональної нерівності (зокрема, така ситуація тривалий час зберігалася в Сполучених Штатах після скасування рабства і, як ми знаємо, ще досі далеко не вичерпала усіх наслідків): однак використання цього терміна нагадує процес конституювання приниженого населення (в правах, а отже, також в гідності), поступово підданого жорстким формам “захисного” контролю, яке постійно має жити “на кордоні”, ані повністю всередині, ані абсолютно назовні, іммігранти Сходу та Півдня певним чином залишили за собою (але щоб туди час від часу повертатися або пересилати свої заробітки, необхідні для “окремого розвитку”¹¹, або намагатися прогодувати свої сім’ї) еквівалент південноафриканських колишніх *homelands* (звідки постає крайня необхідність і відчуття проблеми родинного перегрупування та “соціальних прав” для іммігрантських сімей, одна з головних мішеней ксенофобської пропаганди¹²).

¹¹ Досить показовим у цьому сенсі, коли хочемо підвести його до реальностей, які він позначає, є вираз “співрозвитку”, що вживала французька адміністрація, яка відповідала за зносини з африканськими країнами.

¹² У виголошеній в Женеві лекції “Територія гуманітарної діяльності” Гельмут Дитрих вжив вираз *Hinterland* (відсилаючи до іншої історичної

Не можна оминути питання: чи можлива “демократична” Європа? Я залишусь обережним у справі діагностування на довготривалий термін, але не можу втратити нагоду наголосити, що в час, коли перехід інституційних почергових етапів уповноважує ідею реалізації можливих змістів в європейській ідеї та з неповоротного історичного факту, цей процес також набуває характеру прискорення перед демократичною вимогою установлення “народу” (*demos*) як “колективного тіла” в значенні, якого свого часу надавав йому Русо: сукупність стосунків рівності без “залишку”, а отже, без політичної екстеріорності (якщо вона не є від “інших властей”), умова універсальності закону.

Було б наївно уявляти, ніби розвиток такого інституційного расизму в Європі¹³ не має жодного зв'язку з теперішнім процесом глобалізації світу, який все більше зачіпає європейський простір. Думаю правильніше тут побачити подвійний ефект *локальної проекції* загальних характеристик нової світової ієрархії властей, шансів колективного розвитку та особистих прав, а також захисної *реакції* “буржуазних” національних суспільств на глобалізацію, котра, вважається, є носієм смертельної небезпеки для історичних культур і моделей соціальних стосунків Європи. Це диференційне включення Європи (та європейського *апартеїду*) в процес глобалізації пояснює, що все більше й більше, як і де-небудь у світі, традиційну фігуру зовнішнього ворога замінено фігурою внутрішнього ворога (або ще точніше, злостивого завойовника – *alien'a*, – який розчинився серед “нас”). Воно відсилає до економіки світового

парадигми, але маючи однакові наслідки), щоб охарактеризувати теперішні стосунки між Балканами та Європейським Союзом. Було б цікаво звернутись на цій основі до вивчення нещодавнього розвитку європейських крайніх правих у контексті відносного відступу німецьких *Republikaner* та кризи Французького національного фронту, мутації італійського неофашизму, помітної прогресії австрійського та швейцарського “популізму”.

¹³ A. Rea (sous la dir.), *Immigration et racisme en Europe*, Complexe, Bruxelles, 1998.

насильства, що протягом одного чи двох десятиліть глибоко змінилась (і, судячи з усього, ускладнилася такою мірою, що тепер вже мало регіонів чи політичних режимів, які – стосовно неї – можуть утворювати фігуру *прихистку*, навіть коли було б неправильно змішувати усі ситуації).

Превентивне світове контр-повстання чи насильство “без кордонів”

Виклавши основні положення, в рамках яких ми опинилися сьогодні, слушно нагадати, що розвиток гуманітарних організацій та гуманітарне право як нова засаднича сфера міжнародного права в цілому виправдовує себе через сприйняття якісних змін у частоті, масштабі, інтенсивності та взаємозалежності явищ насильства, що заторкують сучасні суспільства і жертви яких вимагають універсального усвідомлення. Я цитую зовсім нещодавню роботу П'єра де Сенарклена, можливо, покликану послужити орієнтиром на певний час – “Катастрофа гуманності”¹⁴:

“У 1981 р. Генеральна асамблея Об'єднаних Націй приймає постанову щодо *Нового міжнародного гуманітарного порядку* [...]. Дещо згодом вона сприяє створенню незалежної Комісії з міжнародних гуманітарних питань, в яку входять видатні люди [...]. У 1986 р. постанова Комісії вносить у план гуманітарного проекту основні політичні та соціальні виклики епохи, такі як погіршення навколишнього середовища, демографічне зростання, пересування населення, порушення прав людини, зброя масового ураження, поляризація між Північчю і Півднем, тероризм і наркотики”.

¹⁴ P. de Senarclens, *L'Humanitaire en catastrophe*, Presses de Science-po, Paris, 1999, p. 65, 70.

І він робить висновок: “Ми розглядаємо гуманітарну програму як основну структуру для вияснення великих сучасних проблем і формул для їх розв’язання”. Трохи далі автор показує, яким чином після 1989 р. руйнування системи “двох таборів” усунуло обмеження, яке протистояння надпотужних систем накладало на насильство, і стерло границі між війною та миром:

“Ніхто не передбачав зруйнування Берлінського муру, прелюдії до швидкого кінця холодної війни. Ніхто не завбачав наперед розладнання міжнародних структур і насильств, яке воно потягнуло за собою. Десь у середині дев’яностих років підраховували більше, ніж п’ятдесят нових військових конфліктів, головним чином громадянських війн. Деякі з цих конфліктів – у Руанді, Югославії, Чечні чи Алжирі – вражали своїм насильством і жорстокістю, розмахом руйнацій і переміщенням населення, яке воно спричинило. Міжнародна спільнота ніколи не зіштовхувалася з такою кількістю воєн, що потягнули за собою стільки жертв у такий короткий термін”.

Так, можна або думати, що багатоманітне явище масового насильства повністю прийшло на зміну політиці (також коли вона набуває форми внутрішніх та зовнішніх силових стосунків із суверенітетом держави і, за відомим висловом Клаузевіца, “переслідує свої цілі іншими засобами”), або брати до уваги те, що поле політики та поле крайнього насильства (вочевидь, позбавленого раціональної мети, оскільки не спиняється перед ризиком самознищення) більше не існують нарізно, а повсюдно стали вкрай споріднені. За цих умов гуманітарна дія, водночас “публічна” і “приватна”, або ж має нахил відступати перед політикою, або ж є дедалі вагомішим її другий бік. Не вдаючись до обговорення усіх проблем, які порушує цей виклад, я хотів би поставити три преюдиціальні питання, які впливають одне з другого:

1) Чи є розповсюдження світового насильства “безпрецедентним”?

Мабуть, “безпрецедентним” є лише видимість насильства, навіть її видовищність, що сплутує кордони між “реальністю” та “віртуальністю” (як-от у випадку війни в Гольфі). Але якраз така видимість або візуалізація є частиною самої економіки насильства. Тож обережніше поставимось до історично чи ідеологічно дещо спотворених перспектив, як то можна було спостерегти у дебатах щодо визначення геноциду чи “злочину проти людства”, у тому, що назвали “конкуренцією між жертвами”¹⁵. Але відзначимо, що з новими етапами глобалізації світу (після деколонізації та неоколоніалізму, після завершення “врівноваження терору” між двома таборами) у світі розвинулося дедалі тісніше поєднання між великими модальностями винищувального насильства, яким є “громадянські” чи “зовнішні” війни, “етно-релігійні” насильства між спільнотами, але також ситуації граничної бідності, голоду і так званих “природних” катастроф (епідемії, засухи, відсутність громадянського захисту у випадку повені та землетрусів тощо; ці явища, які викликають дуже нерівномірний розмах смертельних наслідків залежно від регіону, є “природними” тільки за назвою). Утворюючи поступове розділення між “зонами життя” та “зонами смерті” (найчастіше брудної смерті), воно заслуговує на назву “винищування” ще з більшим правом, ніж політико-мілітарна конфігурація, що була описана свого часу Е. П. Томпсоном¹⁶. Використання кордонів держав або союзників для того, щоб “стримати” або “помітити” винищувальне насильство опиняється тут завжди надзвичайно “ефективним”, але також дивовижно несталим, як показують, зокрема, нещодавні події в Центральній Африці і на Балканах.

Також можна узяти до уваги, що (принаймні в її сучасній

¹⁵ Див. книжку J.-M. Chaumont, *La Concurrence des victims. Génocide, identité, reconnaissance*, La Découverte, Paris, 1997.

¹⁶ E.-P. Thompson et al., *Extremisme. Armement nucléaire et pacifisme*, trad. fr., PUF, Paris, 1983.

формі) дискусія про “право на втручання” – яким би не була її важливість для міжнародних інституцій, права і розповсюдження гегемонії між державами – приховує набагато більшу проблему, проблему загального невтручання у випадку поєднаних між собою природних і культурних винищувальних процесів (водночас “об’єктивних” і “суб’єктивних”), що спричиняють ніби ланцюг (чи нанизання нещасть) без справжнього тривалого розв’язання: там, де Чечня, Косово, Ірак і Тибет по сусідству з Руандою, Афганістаном, Алжиром, Колумбією і Бразилією, але також де африканський СНІД і регіони винищеної повинню Індії: реальність біополітики чи винищувальної біоекономіки, яку ще досі не беруть до уваги...

2) Чи є крайнє насильство “функціональним” з точки зору ліберальної економіки чи ринкового капіталізму?

Надзвичайно складно відповісти на це запитання, але до нього, тим не менш, неминуче підштовхують попередні спостереження: не тільки тому, що в цілому ми опинились перед софізмом усвідомлення висновків для цілей (навіть якщо вони містять “збочені наслідки” для тих, хто їх планував або прийняв), але тому, що розвиток сукупності хронічних насильств у масштабі глобалізації передбачає два типи на перший погляд протилежних наслідків.

З одного боку, він схильний відтворити умови “надексплуатації” (без якої насправді просто експлуатація не була б можливою за капіталістичного режиму) пролетаризацією чи масованою репролетаризацією. Вона супроводжується ліквідацією інструментів “соціальної політики”, що поставлено більш чи менш ефективно і повно наприкінці десятиліть конфліктів між “моделями суспільства”. У країнах “Півночі” йшлося головним чином про соціальне обслуговування, мінімум благополуччя і соціального статусу, умов відносної рівності між статями та поколіннями для робітничих класів. На ексколоніальному “Півдні” йшлося про політики розвитку і начала боротьби проти різних форм нерівності, так само як проти племінних поділів, з якими там зіштовхнулись. Між ними обома

якимось чином (у тому, що Валерстайн називає “напів-периферією”) йшлося про форми авторитарного перерозподілу “реального соціалізму”, завжди позначеного дефіцитом, неефективністю та кастовими привілеями, однак які обмежували радикальну поляризацію суспільства між багатими і бідними. У всіх випадках намагаються скасувати органічну репрезентацію “пригнічених” всередині держави і знову занурити в незахищеність існування, структуральну характеристику пролетаріату¹⁷.

Але, з другого боку, важко не зарахувати будь-яку частку явищ насильства та загальної незахищеності до набагато більш руйнівної тенденції у випадку так званого соціального зв'язку: тенденції, яка приходить до роз'єднання експлуатованого населення (і, в наслідку, йдеться, як казав Мішель Фуко, не тільки про те, щоб “залишити жити”, але й “змусити жити” в заданих умовах) економічно непотрібного, зайвого і певним чином “одноразового для використання” (*jetable*) населення (*poblacion chatarra, garbage humans*¹⁸). Якраз тому, що соціальні та національні битви першої половини ХХ століття пов'язали (і на об'єктивному, і на суб'єктивному рівні) найману працю з певним числом соціальних прав (а також, принаймні непрямо, політичних прав у формі національної соціальної держави), що обмежують можливості надексплуатації і панування, здається, що принаймні в одній частині планети (там, де умови авторитарної соціальної дисципліни не є консолідованими або не можуть бути нав'язаними навіть силою) капітал “воліє” радше відмовитись від експлуатації, ніж наражатись на ризик колективних

¹⁷ “Специфічно пролетарський ризик”, за виразом С. де Брюнгофа: S. de Brunhoff, *État et capital. Recherche sur la politique économique*, PUG-Maspero, Grenoble, 1976.

¹⁸ Див.: M. Foucault, *Faire vivre et laisser mourir*, in *Il faut défendre la société*, cours au Collège de France (1975-1976), Le Seuil-gallimard, Paris, 1997; B. Ogilvie, *Violence et representation. La production de l'homme jetable*, in *Lignes*, № 26, octobre 1995.

рухів і організованої боротьби, що понизила б його прибутки. До чого додається те, що теперішня технологічна революція дозволяє перемістити численні виробничі процеси і масово звільнити зайві робітничі сили. Обмеження масштабу накопичення та усунення непотрібної робочої сили (усіма можливими засобами, починаючи від ситуації недоїдання чи нехтування хворими в момент епідемії до терпимості щодо заготовленого наперед геноциду, підтримуючи диктаторські режими і продаючи зброю масового знищення) складає, таким чином, горизонт крайнього насильства, що виходить за межі не тільки антидемократичної політики пригноблення, але й фашизму, зокрема, через дезінтеграцію структур держави-нації, яку вона спричиняє.

Непросто об'єктивним чином розв'язати цю дилему або, точніше, не певно, що дані тенденції постають лише з логіки. Але якщо світова економіка крайнього насильства не є функціональною, не менше вона лишається й телеологічною у тому сенсі, що завжди націлена на одну мішень: населення, що опиняється на нижній межі "бідності" (де виживання стає проблематичним). Якщо політика "первинного накопичення", описана Марксом чи Розою Люксембург (які говорили з цього приводу про капітал, "що сочиться кров'ю і потом з усіх пор") мав наслідком прибрати геть усіх не здатних до експлуатації людей, політика пригнічення бідняків ХІХ століття мала за мету головним чином примусити до праці, намагаючись якомога триваліше утримати за межею громадянства¹⁹. Після того, як бунтівні соціальні рухи розкрили для бідних двері до "громади" (cité), а для колонізованих – двері до "міжнародної спільноти", мова йде водночас про поновлення умов праці, упокорених вимогам капіталу (чи відповідних до логіки максимальної прибутковості), а також скасування умов політики, тільки-но вона не може більше

¹⁹ Див. класичну книжку К. Polanyi, *La Grande Transformation* (1944), trad. fr., Gallimard, Paris, 1983; Karel Williams, *From Pauperism to Poverty*, Routledge and Kegan Paul, London, 1981.

обійтись без організованої участі мас. Ось чому можна спробувати говорити про глобальну ситуацію *превентивної контрреволюції* або про *превентивне контр-повстання*, що у крайньому разі може набути форм “війни, оголошеної суспільству” (за виразом газети “Монд” стосовно Колумбії). Але натомість як структури “холодної війни” носили, з цієї точки зору, принаймні часткову раціональність²⁰, тут радше йдеться про *антиполітику*, аніж *політику* в тому сенсі, що вона стала здебільшого неконтрольованою з боку тих, чиї інтереси вона почасти обслуговує.

3) Чи утворює крайнє насильство “систему”?

Так, глибинно антиполітичне насильство може утворювати систему, відтоді як різні модальності, яких вона набуває, посилюють одна одну, навіть роблять внесок, щоб створити умови власного виникнення в ланцюгу “гуманітарних допомог” та щоразу перешкодити втручанням та діям, спрямованим на боротьбу проти насильства чи обмеження їхніх наслідків. Ще раз процитуємо П. де Сенарклена:

“Можна помножувати приклади війн, що точаться десятиліттями. Третина населення Африки живе в регіонах, зачеплених збройними конфліктами. Ці війни вражають найбідніші країни світу, роблячи немислимою будь-яку форму розвитку. Спричиняють періодичний голодомор у Судані. Викликають колективні травми, заторкуючи прийдешні покоління, привносячи випадковість у відновлення політичного та соціального порядку. У Руанді незліченна кількість дітей-сиріт і жінок, що втратили чоловіків, є значною частиною населення. За цих обставин

²⁰ Валерстайн зміг переконливо довести, що вона головним чином допомагала, всупереч кризам, утримувати “глобальний порядок”, що сприяв розповсюдженню капіталізму, доки несхожість систем більше не можна було зберегти (I. Wallerstein *L'Après-Libéralisme. Essai sur système-monde à réinventer*, trad. fr. Éd. de l'Aube, Paris, 1999).

не може йти мови про неочікувані та жорстокі катастрофи, а про кризи, що підштовхують до безперервної підмоги, що схильна замінити традиційні зусилля розвитку [...] Крім того, ці війни викликають величезне переселення. Протягом сімдесятих років нестримно зростала кількість біженців разом із війнами в Афганістані, Південно-Східній Азії, Центральній Америці, на берегах африканського континенту. Це явище стало сильнішим з громадянськими війнами в колишній Югославії, Таджикистані, Азербайджані, Грузії, Чечні, Іраку, Бірмі, Ліберії, Сомалі, Судані, в районі Великих Озер Африки [...]. Головна комісія з питань біженців (HCR – High Commission for Refugees) наразі займається справами тринадцяти мільйонів біженців і майже такою ж кількістю людей, які виїхали зі своєї країни. Між іншим, нараховуємо близько тридцяти мільйонів переселенців, що перебувають у сильному відчаї, вигнані зі своїх домівок війною, масовими порушеннями прав людини, жертви голоду, хвороби, розриву родинних зв'язків і підтримки спільноти. А багато інших не представлені у цих офіційних цифрах, оскільки опинились у зонах конфліктів, недоступних для гуманітарних організацій”²¹.

Справді, продаж масової зброї (що стала одним з неодмінних секторів у платоспроможності деяких держав) є системою спільно з корупцією, торгівлею наркотиками і, принагідно, “людським товаром” (органи, діти, хатні рабині, повії), разом із відтворенням диктатур і, як наслідок, операціями “міжнародної поліції” (головним прикладом є війна в Гольфі, котра, своєю чергою, скінчується харchoвою та санітарною катастрофою, політично підтримуваною засобами ембарго). Зі свого боку, явища громадянської війни чи, загальніше, “містечкового” винищення та масового терору, їхнє розмежування на зони життя і зони смерті, розподіл індивідів по один та інший бік демаркаційної лінії між “людьми” і “недолюдьми” становлять най-

²¹ P. de Senarclens, *op. cit.*, p. 13-14.

перший предмет медійної індустрії в репрезентації насильства, що є одним з головних важелів “культурної пауперизації”, а відтак – занепаду демократичної політики...

Отож така економіка насильства утворює певну “систему”, що наразі консолідується і розширюється... Але ця система не має єдиної логіки. Знову ж таки, це не означає, що вона не обслуговує жоден класовий інтерес, жоден гегемонічний проект, що її не *використовують* певні сили (які можуть вважатися відповідальними за вибух насильства або здійснюваними ними ініціативами, або ініціативами, які вони відкидають або забороняють здійснювати як такі, що суперечать їхнім життєвим інтересам). Але можна сумніватися, що складність, яку вона представляє, ще виникає з “централізованих” логік, як-от логіка суверенної держави (що зберігає “назовні” своїх кордонів імперіалістичне насильство так, щоб гарантувати “всередині” монополію на легітимне насильство²²).

Тоталітарні аспекти глобалізації, перетинаючи державні кордони чи допомагаючи їх руйнувати, прийшовши на зміну державницьким “тоталітаризмам”, що виникли на початку ХХ століття, є темним боком культурної універсалізації та потенційного виникнення людського роду як колективного “суб’єкта права”. Вони постають з інституціонального, частиною державного, частиною економічного насильства, що виходить за рамки поняття імперіалізму та суверенітету, навіть коли сама держава може його інтеріоризувати та інструменталізувати, ризикуючи розпадом (або, принаймні, делегітимацією, якщо правда, ніби вона історично ґрунтується на хоча б теоретичній гарантії колективної безпеки, тією

²² Слід до кінця довести обговорення цієї гіпотези у випадку північноамериканської держави, що претендує на роль “світового жандарма”, тоді як сама є однією з найбільш озброєних і жорстоких країн світу. Не так давно Антоніо Негрі та Майкл Гардт зробили великий аналіз на ґрунті розширеного поняття “суверенітету” у книжці *Empire*, Harvard University Press, 2000, trad. fr., Exils, Paris, 2001.

мірою як суверенна держава стає також “соціальною державою” або “державою розвитку”). Таке інституціональне насильство все глибше вражає саму “конституцію” держав настільки, наскільки воно розколює народності, слідуючи за категоріями, які можна назвати разом із Фуко “біополітичними”. Воно загострює водночас “містечковість” і явища виключення чи “розчленування”²³, підштовхує до насильства кризи і до кризи насильства. У цих межах, як мені видається, потрібно поставити проблеми інструменталізації гуманітарної дії за допомогою гегемонічних стратегій та стратегій, що розкривають наслідки гуманітарної дії та дій, спрямованих на “відновлення миру” у співвідношенні локальних сил, деколи у посиленні винищувальної влади: “викривлені наслідки” водночас масованої, селективної допомоги, відданої на примхливу волю дипломатії великих властей, що вдаються до ще більшого применшення можливостей самоврядування народів і внутрішнього опосередкування конфліктів, таким-от чином докладаючи частку до розвалу політичного, розвалу, який я запропонував називати контрреволюцією або превентивним контрповстанням.

Висновок

Ми не виявимо тут жодного на позір остаточного висновку. Просто низка зауважень для роздумів:

1) Існування загальнопоширеного інституціонального насильства знову неминуче ставить питання насильства у відповідь: чи не слід симетрично протиставити превентивній контрреволюції революцію? Контр-повстанню – повстання? Саме ця логіка, з одного боку, зробила з ХХ століття, згідно з назвою вже класичної книжки Гобсбаума, “вік крайнощів”²⁴... Навіть коли йдеться про те, щоб

²³ Désaffiliation – вислів Робера Кастеля.

²⁴ E. Hobsbaum, *The Age of Extremes. A History of the World, 1914-1991*, op. cit.

змінити структури соціального панування і владні стосунки, що переповнили власну внутрішню “міру” або ж знищили будь-яку протилежну їм владу, треба, я думаю, відповісти негативно чи радше перенести в іншу площину і ускладнити питання. Що й приводить нас до сполучення громадянства (що завжди засноване, в кінцевому рахунку, на “установчих повстаннях”, які конституують право на права) і політику громадянської дії. *Асиметрія* політики панівних класів і політики пригнічених класів повинна з усією ясністю вписуватися в різницю просторових логік (зокрема, в інший спосіб поєднувати “глобальне” і “локальне”, встановлювати в них легітимні сили) та в іншу концепцію методів установлення миру та безпеки (наприклад, у переоцінці процедур участі народів усупереч процедурам перешкоджання і утисків). Також потрібно (згадаймо контр-приклад Югославії), щоб участь відкривала шляхи виходу, а не становила предмет погрозливих вказівок чи шантажу.

2) Таким чином, політика громадянської дії потребує *водночас* зусилля, щоб радикально змінити структури панування, зробити державу демократичною і громадянською, а також зусилля, щоб зробити громадянськими революцію, бунт і повстання. Одне не діє без другого, тому що – всупереч образу, який марксистки 30–50-х рр. надавали фашизмові як “інструменту трестів” та імперіалізму, а ближче до нас (за умови перевірки) образу, котрий мексиканські сапатисти сьогодні роблять із “захисту людства проти неолібералізму” – насильницькі і ксенофобські положення, а загальніше – ненависть і страх перед іншим, не належить виключно панівним класам, але також і пригніченим: не існує нічого подібного до “доброї природи жертв” (а отже, політика громадянської дії не може засновуватись на ідеології “жертви”). Право на права мусить бути вирваною з піднесеної боротьби, але воно більше не терпить (і терпітиме все менше) роз’єднання “етики переконання” та “етики відповідальності”.

3) Тож погодимося, що громадянська дія, як і анти-насильницька політика, проходить через розвиток міжнародного права, з приводу чого Монік Шеміє-Жандро у недавньому есе зазначає, що вона спирається не так на “повагу” до кордонів, як на їхню релятивізацію, протиставляючи логіку демократії логіці суверенітету: “Міцно триматись демократії означає ламати штучні, ілюзорні бар’єри між питаннями, що залишаються під національною юрисдикцією та іншими”; а також: “Так само як Республіка є з необхідністю всезагальною, демократія є обов’язково міжнародною, ось чому вона ще такою не є”²⁵. Та хіба цього достатньо? Потрібна також безупинна боротьба за те, що в іншому місці я назвав “демократизацією без кордонів”, тобто за право на відхід від необмеженого контролю, за множинну самобутність проти ексклюзивної монолітної самобутності, за колективну безпеку проти інституціональної незахищеності та небезпеченості “небезпечного населення”. Знову ж таки ми опиняємось перед колом, оскільки рухи “громадянського суспільства” не можуть спробувати демократизувати інституцію кордону (однаково антидемократичну, як і інституції армії, поліції), не вдаючись до принципів права, однак вони повинні бути втілені з урахуванням визначення міжнародного юридичного порядку як *обмеження суверенітету* (і порядку обмежених суверенітетів, що полягає, зокрема, в “ефективних” гарантіях, наданих слабким проти сильних, навіть надсильних).

4) Зауважимо тут, принаймні в теоретичному плані, доречність пропозицій, які пропонує голландський політолог та філософ

²⁵ M. Chemiller-Gendreau, À propos des sans-lieu, in *Le Passant Ordinaire*, № 25, juin/juillet/août 1992, 21, rue du Couvent, 3 3000 Bordeaux. Також див. його книжку: *Humanité et souveraineté. Essai sur la fonction du droit international*, La Découverte, Paris, 1995.

Герман ван Гунстерен²⁶, який намагається продовжити думку Ганни Арендт, прикладаючи її до “глобалізованої” ситуації, яка більше не повторює в точності імперіалізм держав-націй. Ван Гунстерен висуває три тези:

– на різних рівнях ми усі належимо до “спільнот долі” (communities of fate), тобто до фактичних спільнот, всередині яких зустрічаються групи, які не “обирали” жити разом, але які, тим не менше, не можуть скасувати своїх взаємозалежних стосунків. Як казав Кант: “Вони мусять, зрештою, виносити одного побіля другого” (“До вічного миру”, третій заключний розділ). Неминуча альтернатива для них (тобто для нас) полягає в тому, щоб, виходячи з цього факту, встановити обопільний політичний стосунок або ж увійти в спіраль взаємного знищення та самознищення;

– у теперішньому світі громадянство може бути лише “недосконалим” громадянством (imperfect citizenship), тобто не напівгромадянство, або обмежене громадянство (суверенітет має бути обмеженим), а громадянство у стані постійного перезаснування: не так важливим є формальне визначення чи конституційне внесення прав, як побудова модальностей *доступу до* прав для якомога більшого числа людей;

– такий доступ в ідеалі ґрунтується на принципі (який можна назвати етичним чи метаюридичним, але, на мою думку, висловлює якраз політичну мету громадянської дії): *для будь-якої людини на землі має бути хоча б якесь місце* (територія, держава, спільнота), де вона користується з прав громадянина, де, таким чином, вона є “людиною” у справжньому сенсі цього слова. Втім, згадаймо першу тезу, це місце може бути там, де людина перебуває, куди її “закинено” історією, політикою та економікою: *where he/she*

²⁶ *A Theory of Citizenship, Organizing Plurality in Contemporary Democracies*, Westview Press, 1998. Також див. нашу дискусію на семінарі “Держава, Нація, Громадянство: за нову Європу”, in *Cahiers de la Villa Gillet*, № 8, avril 1999, éd. Circé, Lyon. Див. нижче розд. 9.

belongs. Так віднаходимо фундаментальне відкриття Арендт, про яке ми говорили на початку: “права людини” не стоять поперед “прав громадянина” або поверх них, вони *суголосні* або *співвідносні* одне до одного²⁷. Ось чому, зокрема, *гуманітарна акція*, тобто дія заради прав людини, насправді здійснюється *всередині політики*. Вона не покликана займатися “залишками” політики, як можна було спочатку подумати, ніби дія Червоного Хреста стосувалася нелюдських залишків війни, намагаючись їх гуманізувати (заодно виявляючи етичні межі політики). Гуманітарна діяльність – це у кращому разі невід’ємна частина політики прав людини у пошуках своїх засобів і принципів. Або ж, коли хочете, вона є таким диференціалом громадянської дії в політиці, без якої повстання заради громадянства залишалось би безсилим або повернулося б проти своєї мети.

²⁷ Я називаю це “теоремою Арендт”. Також зрозуміло, чому Арендт заперечує на користь політичного кантівське розрізнення “моральної” точки зору та “легальної” точки зору: див. A. Ophir, *Between Eichmann and Kant*, art. cit.

До недосконалого громадянства*

Як внесок до наших міркувань про питання громадянства та сучасних етико-політичних змін я хотів би запропонувати деякі роздуми, які з'явилися в мене після прочитання нещодавньої роботи нашого голландського колеги Германа ван Гунстерена "A Theory of Citizenship. Organizing Plurality in Contemporary Democracies"¹.

Насправді можна подумати, що абстрактна ідея "спільноти громадян", що відтворюється вік за віком і зокрема допомагає закріпити неперервність "республіканського" мотиву, охоплює (не лише лінійну) послідовність ідеал-типів політичної інституції, які вкрай важливо розрізняти: такими будуть, наприклад, випадок античних *politeia* та *civitas* (довготривалий і помітний слід яких простежуємо в організації "громадських просторів" міського типу), *citoyenneté* та *citizenship* революційних демократичних націй (згідно з "французькою" моделлю та моделлю "американською", котрі, між іншим, не є взаємно виключними) або ж моделі інституції "соціального громадянства", що розроблялися європейською соціал-демокра-

* Цей текст постав з дискусії, що була організована у жовтні 1998 р. в Ліоні часописом "Villa Gillet" у рамках циклу лекцій "Держава, Нація, Громадянство: за нову Європу", in *Cahiers de la Villa Gillet*, № 8, avril 1999.

¹ Вийшла у видавництві "Westview Press", Boulder USA and Oxford UK, 1998.

тією наприкінці двох світових війн. Жодна з цих моделей ще не застаріла, принаймні усі вони можуть докласти дещо для того, щоб підживити глибинні запитання щодо як матеріальних, так і соціальних рушійних сил політичної інституції та щодо природи індивідуальних статусів, процесів соціалізації та конфігурацій відповідних їм публічного і приватного просторів. Отож не можна не думати, що теперішній історичний хід справ (дещо поспішливо названий “постнаціональним”: однак це визначення має позитивну здатність привернути увагу до зміни стосунків між територіальним принципом та принципом спільноти, яку ми сьогодні переживаємо) закликає до глибинних новітніх визначень фігури держави, “народу” та умов політичної автономії.

Саме тут, серед інших, “неореспубліканська перспектива”, до якої звертається Г. ван Гунстерен², може пролити світло на деякі найгарячіші дискусії, що викликає і в Італії, і в Франції питання громадянства, відтоді як перспективи європейського об’єднання більше не обмежуються абстрактними здогадами.

Навіть коли мова не йде про те, щоб кидатись у невідомо який абстрактний глобалізм, гадаю, час вийти з перспектив, обмежених стереотипними антитезами між “громадянством по-французьки” та досить карикатурними фігурами “англосаксонського комунітаризму” та германської і західноєвропейської “етнічної нації”. Втім, у підході Г. ван Гунстерена до розв’язання проблем громадянства передусім вражає те, що він відкидає бінарні опозиції: універсалізм чи партикуляризм, лібералізм чи егалітаризм, республіканізм чи комунітаризм тощо. Він дошукується складніших формулювань так, що його “неореспубліканська” ідея набуває зовсім іншого звучання порівняно з тим, яке чуємо у Франції в деяких маніфестах, у яких, зі

² Її вже раніше обговорювали – зокрема Юрген Габермас у своїй останній книжці *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie* (Frankfurt, 1996), яку переклали французькою під несподіваною назвою (*L’Integration républicaine. Essai de théorie politique*, Fayard, Paris, 1998, p. 91-92).

свого боку, хоч і чутно про захист республіканських принципів, але помічаємо бентежне “комунітарне” відхилення до “антикомунітаризму”³. Разом з ним я переконаний, що з протиставлення комунітаризму та універсалізму *треба буде вийти*. Вона є ідеологічною грою, що дозволяє певним інтересам залежно від обставин змінювати силове співвідношення в державних інституціях. Але вона не визначає точну ціль. Її використовують і зліва, і справа або у перспективі демократизації, або у поверненні до авторитарних і охоронних тем.

Таким чином, є багато способів віднайти шлях подолання подібних протиставлень на філософському рівні. Серед них я бачу тут принаймні два (можливо, ми продемонструємо один та другий у цій дискусії).

Один полягає у спостереженні, що універсальність громадянина як відповідального індивіда, водночас “активного” і “пасивного” (як казав Русо), представника суспільства, членом якого він також є, не є принциповою *даністю*, а вже *продуктом* історії та політики. Ця перспектива (великими засновниками якої в ХІХ столітті були Гегель та Дюркгайм, але також ближче до нас певного роду психоаналітична антропологія: Деверо) ґрунтується на ідеї, що людські істоти присутнім чином утворені *трансіндивідуально*, за допомогою системи соціальних стосунків, котрі їх об’єднують і протиставляють між собою та дозволяють більшу чи меншу багатоманітність *ідентифікацій*. Ось чому від одного соціального стану до другого індивіди мають більшу чи меншу свободу руху між більш чи менш неповторними “приналежностями”⁴.

Інша ідея ґрунтується на “переході на межу” поняття

³ Див. текст, видрукований у *Le Monde* від 4 вересня 1998 р. за підписом Р. Дебре, М. Галло, Ж. Жюїєра, Б. Кригеля, О. Монжена, М. Озуф, А. Ле Пора і П. Тибо «Республіканці, більше не біймося!»

⁴ Я розвинув цю точку зору зокрема у лекції “Від національної преференції до винаходу політики”, яка увійшла до книжки *Droit de cité. Culture et politique en démocratie, op. cit.* та в есе “Homo nationalis” (нижче, розд. 2).

спільнота долі (натхненницею якого є Ганна Арендт, а через неї – трохи далі – Гайдегер, однак, як ми побачимо, ціною вирішального перевертання його сенсу). Вона сприймає індивідів та історичні чи культурні групи, які вони утворюють, як такі, що вкинуті “ніби голими” у публічний простір, простір, який їм доводиться кожної миті перероблювати заради побудови умов співбуття.

Тут, можливо, найдужче робиться наголос на *активності* громадянина, на тому, що існує лише активне громадянство, що громадянство не є просто статусом, а практикою чи сукупністю практик, поєднуючи обидва полюси *ставлення до себе* (те, що антична традиція називала “чеснотою” громадянина, а Гунстерен – його “компетенцією”) та *ставлення до інших* (кооперація, визнання, солідарність).

У самому осередді починання Германа ван Гунстерена, висловленого з великим теоретичним завзяттям, хоч і простими словами, підкріпленими численними конкретними “випадками”, міститься два принципових, тісно пов’язаних між собою поняття: зокрема, поняття *спільноти долі* та поняття *недосконалого громадянства*.

Говорити про спільноту долі або, можливо, краще про *доленосну спільноту* (англійською мовою: *community of fate*) не означає, попри певні вислови, які ми чуємо у національному чи наднаціональному середовищі (скажімо, з приводу “європейської ідентичності”) звертатися до трансцендентальної чи “споконвічної” долі, яка допомагає досягнути консенсусу, домогтися одностайності. Навпаки, в традиції мак’явелівської *fortuna* це означає робити наголос на непевності чи на неминуче конфліктному характері умов політики. Консенсус, далекий від того, щоб забезпечити умову для демократії, утворює небезпечну форму політичного насильства, що стосується думок, звичаїв чи культурних цінностей. Демократія потребує, за словами філософа Альберта Гіршмана, “режиму постійного конфлікту” (*a steady diet of conflict*). Певна річ, за умови, що ця

конфліктність сама буде опанована колективно⁵.

Можна назвати громадянську дію (*civilité*) налагодженим добровільним чи мимовільним застосуванням соціального конфлікту *проти* насильства в його різних формах. Проблема громадянства, для індивідів і груп, котрих історія безнастанно кидає в нові та непередбачені умови (навіть коли вони, на позір, не змінили “місце”, “вкорінення”), полягає в тому, що *не будучи в змозі відділити свою долю, вони також не можуть більше спонтанно порозумітися* стосовно культури, вірувань, спільних інтересів. Вони мусять самі знайти умови можливості розуміння, адже воно не дане *a priori*. Й вони мусять навчатися та виліплювати уявну “ідентичність” на ґрунті розуміння, стосовно якого слід пам’ятати, що воно завжди лишатиметься хитким.

У цьому сенсі поняття “доленосна спільнота” з необхідністю є дуже широким. Воно починається з прямого сусідства: будинку, вулиці, кварталу, в якому ми живемо, ніколи не ізольовані від “ближніх” (навіть якщо деколи існує надмірна й агресивна тенденція, що постала з історії та соціально-економічних вимог, згуртовуватись із ближніми за ознаками статків, вірувань, раси чи культури тощо). Вона може бути також уявленою, як-от місто, передмістя, регіон (колись говорили “край”). Зрештою, вона виходить на рівні, що офіційно визнані як політичні категорії: нація чи наднаціональна цілість (як-от комунітарна Європа, з прямими “сусідами”, котрій буде все важче ізолюватися, зокрема, середземноморському регіону). Нарешті вона деділі більше відкривається, практикуючи велику кількість заходів та обмінів, до “глобалізованого” світу через комунікації та економіку.

⁵ Про сенс мак’явелівського *vivere civile* див. передусім J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton University Press, 1975, p. 49 sq. і Maurizio Viroli, *Per amore della patria. Patriotismo e nazionalismo nella storia*, Editori Laterza, 1995, Cap. I, «L’eredità del patriottismo repubblicano», p. 23 sq.

Але відтоді на елементарніших рівнях стається зворотній ефект, адже ніщо краще і конкретніше не ілюструє наслідки глобалізації, як змішання і латентні конфлікти міської “багатоетнічної” спільноти у великих індустріальних містах кінця ХХ століття.

Це означає, що громадянство – це складне поняття, що завжди визначається і конструюється *на багатьох по-різному поєднаних рівнях, у багатьох планах.*

Говорити про *недосконале громадянство* (*imperfect citizenship*) (на противагу усій традиції, що сягає “античної моделі”, але яку було відновлено і посилено зокрема в французькій республіканській традиції через ототожнення нації зі “спільнотою громадян”⁶) означає не просто (навіть коли така думка існує) припускати, ніби громадянство є недостатнім, змінним, піддається виправленню, а передусім те, що громадянство є радше *практикою і процесом*, аніж стабільною формою. Воно завжди – “у становленні” (*in the making*⁷).

Це означає, що передовсім нас буде цікавити, з одного боку, те, як *досягають громадянства* (у всіх сенсах цього слова), аніж уже досягнутий статус. Громадянство, по суті, є нічим іншим, як власним процесом досягнення і доступу. Ця гіпотеза дозволить дослідити у порівнянні настільки різні на перший погляд питання (однак також тісно пов’язані в реальності, в конкретному досвіді), як-от *освіта* (не лише як “громадське навчання”), *імміграція* та умови доступу іммігрантів до громадянських і політичних прав (у відомих випадках політичних) або взаємні ролі *власності* та професійної *здатності* в соціальному визнанні.

Але це прямо приводить до питання *історичних умов* того чи того громадянства, а отже, й до питання, чи не перебуваємо ми, з цієї точки зору, в “перехідному періоді” між формами та інституція-

⁶ D. Schnapper, *La Commiunauté des citoyens. Sur l'idée moderne de nation*, op. cit.

⁷ Згадуємо тут відому “ревізіоністську” формулу соціаліста Едуарда Бернштейна наприкінці ХІХ століття: “Кінцева мета – це ніщо, рух – це все”.

ми, майбутнє яких ще не визначене. Добре помітно, що свою книжку Г. ван Гунстерен написав “після 1989 року”, тобто після низки “політичних землетрусів” (“Хто міг уявити в 1985 році, що Вацлав Гавел невдовзі стане президентом Чеської Республіки, а Нельсон Мандела президентом Південної Африки?”), котрі, здавалось, відкривають еру небезпек, так само як й інновацій для демократії.

Кінець-кінцем, якщо об’єднати ці дві ідеї (спільнота долі та недосконале громадянство), з приводу котрих я мусив зробити занадто загальний виклад, отримуємо наступну тезу: сьогодні мова йде, як думали теоретики “суспільного договору”, про заснування публічної сфери; однак у повній відмінності до цієї традиції⁸, неможливо уявити, щоб заснування могло здійснюватись на “порожньому місці” колективних “ідентичностей” та приналежностей – хай вони будуть *силуваними* (як у Гобса) чи *фіктивними* (як у вченні Ровлза про “завісу незнання”, під якою громадяни мають вирішувати фундаментальні принципи державної справедливості), чи історично *здобутими* (як у Габермаса, котрий гадає, що ми, носії утворених у “життєсвіті” звичок і цінностей, входимо в “постнаціональну” еру).

Слід, навпаки, спробувати його осмислити і, більше того, втілити на практиці з усіма тягарями і суперечностями цих індивідуальних і колективних суб’єктивностей. Насправді, *публічна сфера* не є нічим іншим, як об’єктивованою та універсалізованою репрезентацією, колективним контролем, полем комунікації “пристрастей та інтересів” суспільства.

Ось чому Г. ван Гунстерен говорить про громадянство як “організацію плюралізму” (чи *багатоманітності*, що притаманна політичному полю): таким є в дійсності завдання і, коли можливо,

⁸ Яка, коли не звертатись до античних витоків чи до начерків на початку модерної епохи, простягається від Томаса Гобса до Джона Ровлза, не оминаючи “Суспільний договір” Русо й, принаймні почасти, відоме ренанівське визначення нації як “щоденний плебісцит”.

здобута громадянином “компетенція”, що дозволяє йому “робити” себе (у співвідношенні з іншими, котрі можуть спершу сприйматись як вороги). Таким чином, у цій ідеї, як і в ідеї спільноти долі, міститься елемент *радикальної демократії*, що виходить за межі тематики “прийому Іноземця” (уже не говорячи про перехід, що виникає разом із включенням чи інтеграцією, щоб завершитись асиміляцією). Адже *всі*, включно з “автохтонами”, повинні принаймні символічно поставити ще раз свою отриману, успадковану з минулого громадянську ідентичність й *реконструювати її в теперішньому часі разом* з іншими: тими – яким би не було їхнє походження, давність, “легітимність”, – хто розділяє сьогодні спільну “долю” на одному клаптику землі.

Це не означає, ніби минулого більше не існує чи воно більше не потрібне, а це означає, що немає такого спадку, що надавав би право первородства. Не існує “першого власника” на громадянській території.

Вочевидь, не варто приховувати від себе той факт, що подібний спосіб вирішення питання громадянства містить труднощі з точки зору *суверенітету* (включно з “народним суверенітетом”). Та в будь-якому разі питання про те, що ж із ним станеться в невинному вибуху його територіального підґрунтя (чи відношення взаємної приналежності, що встановлена державами-націями між територією і населенням протягом двох чи трьох століть), залишається *відкритим*. Суверенітет насправді символічно розподілений між “народом” і “державою”, між демократичною моделлю і моделлю національною, ніколи не був чимось *простим*. Він ніколи не був по-справжньому *абсолютним*, а завжди обмеженим або щодо сил, або щодо міжнародного права. Лишень ця складність і ця відносність, зокрема у Франції, мала схильність бути прихованою за словом “республіка” та героїчними спогадами, які вона зберігає разом із ним.

Щоб повернутися до питання “недосконалого громадянства” – поняття, яке видається мені глибоко *конструктивним* – я хотів би нагадати, що воно на свій лад вписується в течію “повернення до джерел” (визначний приклад тут подала Ганна Арендт, учнем котрої був Г. ван Гунстерен⁹), але без песимізму і консерватизму.

Головним моментом тут є визначення рівності не як формального принципу, відповідного до обов’язків перед законом, а як *обопільності* “стосунків влади”. Те, що греки називали чергуванням *наказу і підпорядкування*, які треба чітко розрізняти, аби надати політичній сфері реальності та достатньої самостійності від позицій одноосібного і непоправного *панування* (коли його лише не скинути за допомогою революційного “повалення”). У цьому сенсі конструювання громадянства означає створення ситуації, за умов якої індивіди можуть наказувати (й здійснювати повноваження чи отримувати перевагу в певній позиції) та можуть підкорятися, *переходячи альтернативним чином* від однієї позиції до іншої. Інакше кажучи, це означає систематично боротись проти мажоритарних “гегемоній”, одноманітних та уніфікуючих¹⁰.

Однак велика відмінність від античних концепцій громадянства як “здатності почергово наказувати і підкорятися” (Аристотель) полягає в тому, що така обопільність віднині не може більше бути зачиненою у вузькій, *обмежувальній* сфері (“вільних людей”, які складали меншість посеред океану панування без взаємності у людських стосунках: дорослі і малі, чоловіки-жінки, пани-раби, “цивілізовані” народи і “варвари” тощо). Саме через це вони більше не можуть бути закутими в стародавні дилеми “природи” і “договору”. Своєю чергою, треба, щоб вона була постійно застосову-

⁹ Див.: Н. Arendt, *The Human Condition*, 1958 (Second Edition, with an Introduction by Margaret Canovan, The University of Chicago Press, 1998).

¹⁰ Схожу ідею розробляє американський філософ Майкл Волцер у головній своїй книжці: Michael Walzer *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*, New York, 1983.

вана засобами політичної уяви щодо нових царин і нових ситуацій. Зі свого боку, я називаю це *фікцією*: інший спосіб дати зрозуміти, що є позитивного в ідеї “недосконалості”. Те, що досконале або вважається таким, не потребує уяви індивідів чи мас.

Таким чином, тут я висловлю свою незгоду зі словами нашого колеги. Я скажу, що насправді *доступ до громадянства* передбачає не тільки колективні практики, але й інституційні рішення, що можуть бути радикальними. Так, наприклад, сьогодні на національному, а можливо, також більше на наднаціональному (європейському) рівні, питання, чи здобуті або змінені *соціальні права* *мусять прийматися* як основоположні *політичні права* (*droits civiques*), стало місцем неминучого протистояння. Г. ван Гунстерен, зі свого боку, думає, що *ні* (це, вочевидь, не означає, ніби він “проти соціальних прав” та їхнього поширення, а те, що тут він не бачить основоположного поля для здійснення громадянства). Я думаю протилежним чином, оскільки переконаний, що соціальні битви не вичерпали здатності утворювати ефективні (*militantes*) практики “активного громадянства”. Питання є особливо вирішальним стосовно статусу імміграції, а отже, стосовно питання, чи Європа, що перебуває у процесі розбудови, розвине модель *апартеїду*, чи розвине модель боротьби проти сегрегації між робітниками. Але питання також пов’язане з іншими аспектами “європейської соціальної моделі”, що врегульовує стосунки праці і не-праці, перетворюючи, зокрема з першого, *шлях доступу до громадянства*.

Тож віднаходимо вирішальне в демократичній перспективі питання співвідношення між “плюралізмом” та “боротьбою класів” або, загальніше, соціальним домінуванням. Будь-які відмінності чи плюральності не є безпосередньо “організовувані” колективно, існують ділянки, в яких “режим конфлікту” не може відокремлюватись від насильного чи ненасильного *повстання* проти експлуатації, соціокультурної дискримінації, закостенілого приписування нерівних ролей. *Антагонізм* – настільки, наскільки він перевищує конф-

лікт чи штовхає його до краю – завжди виходить за межі колективної уяви та визнання іншого. Або радше він може їх схопити ціною різнодумства, бунту, “натиску на комунікацію” з боку тих, кому весь соціальний порядок відмовляє у праві на слово та забороняє користуватися потрібними задля цього засобами...

З цього приводу, певно, що в Європі існують окремі політичні традиції, і я не забуваю, що важливо зіставити уроки “культури боротьби”, як-от у французькому чи італійському випадках, з “культурою роздумування”, яку практикують в інших країнах, зокрема в Північній Європі. Тим не менше, я вважаю, що питання заслуговує на те, щоб його відкрили наново і майбутнє наших дискусій про громадянство великою мірою залежить від нього¹¹.

¹¹ Подібне зіставлення сьогодні провадиться у працях Шанталь Муф (*Democratic Paradox*, Verso, 2000), Абеля Гонета (*Kampf um Anerkennung*, Suhrkamp, 1995), Іва Синтоме (*Mouvements*, Éd. la Découverte).

III

Влада народу і майбутнє громадянства в Європі

Есеї, які складають заключну третю частину, написані між “розривом” 1989 року та “інституціональною кризою” 2000-2001 років, тобто між завершенням континентального розділення між блоками і визнанням смерті гегемонічної франко-німецької “вісі” в Європейському Союзі, мають спільну рису в тому, що намагаються вирвати питання європейського громадянства з формалізму та апорій конституціоналізму, про що свідчать і найкращі юристи. Починаючи від першого есе (*“Es gibt keinen Staat in Europa”*), уміщеного тут, щоб засвідчити ситуацію, що раптом змусила нас перенести моральні та політичні питання “неорасизму” та націоналізму в набагато ширший горизонт реконструкції (навіть новітнього винайдення) політичної форми в Європі, вони не припиняють досліджувати наслідки потрійної тези:

– жодне визначення європейського громадянства не є можливим, коли безпосередньо не позначає, у новому географічному та інституційному просторі, *прогресію політичних прав*, як індивідуальних, так і колективних, універсальної ваги стосовно історично досягнутої в національному плані найбільш розвиненої форми. Будь-яке інше рішення – зокрема те рішення, що (фактично, коли не законно) продовжує наголошувати, ніби в Європі інституції повинні встановлюватися поперед демократизації – є наперед позначене іллегітимністю, а отже, приречене на поразку;

– жодне обмеження “європейської спільноти громадян” з точки зору її розширення та осягнення не може бути засноване на принципі *ідентитарного виключення* – чи йдеться про культурні

міфи, чи охоронні міфи, які приписують *a priori* місце Іншого як внутрішнього чи зовнішнього ворога. Навіть якщо, таким-от чином, така спільнота не розповсюджена на увесь світ, але історично локалізована, вона може бути лише принципово *відкритою*. Вона повинна визначатись як спільнота прилучення до громадянства;

– включення функцій легітимації політичної влади і функцій визначення населення, що мешкає на територіях з незмінними кордонами, втіленими за класичним принципом суверенітету і збереженими по той бік “сальто-мортале” народного суверенітету, віднині підкорене двом однаково демократичним, але вочевидь *суперечливим* вимогам: вимозі транснаціонального контролю публічних влад та їхньої особистої дії, що на практиці означає обмеження суверенітету, і вимозі переутвердження “прав народу”, що традиційно змішана з *національним суверенітетом*.

Увесь аналіз, проходячи через начерк генеалогії понять “громадянства” і “суверенітету”, таким чином, схиляється до того, щоб пересвідчитися, що можна надати сенс гіпотезі конституції “європейського народу” – або ще краще: народного суверенітету в Європі – відхиляючи вертикальну чи органічну модель “європейської нації”. За цієї умови, проблема європейської конституції чи публічної сфери і публічних повноважень в Європі, ціль “непередбаченої переміни”, глядачами і акторами якої ми водночас є, зводиться до сукупності колективних завдань, котрі я намагаюсь перерахувати, віддаючи більшу увагу тим, які мені здаються безпосередньо найважливішими: демократизація та розширення європейського юридичного простору, переробка соціального громадянства, демократизація кордонів, винахід лінгвістичного режиму на ґрунті розсіювання здатностей перекладу.

«*Es gibt keinen Staat in Europa*»*

Передусім я хотів би пояснити, чому я вирішив змінити напрям і, певною мірою, предмет цього дослідження стосовно того, чим воно спочатку мало бути. У цьому є загальні підстави, які я побачив, читаючи програму цього конгресу, а також інші, важливіші, що постають з останніх політичних подій.

Назва нашого конгресу відповідає робочій програмі, задуманій вже давно, в іншій історичній ситуації. Вона неявно навіює дві ідеї, які не є давноминулими, зовсім навпаки, але які треба тепер релятивізувати чи радше перенести в ширшу і складнішу сукупність. Важливість обговорюваної нами проблеми заради справжньої *політики прав людини* в прийдешні роки є тільки ще більш наявною.

“Міграція та расизм” нагадує, що між двома вочевидь добре визначеними явищами, один з яких, здається, підіймає економічні та демографічні факти, друге – соціальну *поведінку* та *ідеології*, сьогодні маємо особливу кореляцію. Це означає, коли не те, що теперішня конфігурація міграцій неминуче “виробляє” расизм (теза,

* Виступ на конгресі “Міграція та расизм в Європі”, організований Institut für Migrations- und Rassismusforschung, Гамбург, (RFA), 27-30 вересня 1990 р. Французька версія опублікована в *Future antérieur*, № 5, весна 1991 р. [Перевидання в 1992 р. у книжці *Les Frontières de la démocratie*, Éd. la Découverte.]

яка, зазначимо, рясніє в певних промовах консерваторів), принаймні вона її фокусує: *теперішній расизм* передусім у нашій країні є расизмом *анти-іммігрантським*, спрямованим проти *гастарбайтерів*, їхніх родин і нащадків. Це – його особливість у порівнянні з іншими історичними ситуаціями. Незаперечно, що французи схильні розглядати речі саме у такому світлі й наших німецьких друзів також мимовільно уміщують у цю перспективу. Цю думку треба вивчити найперше.

Вона скоро спричиняє другу. Чи ми впевнені, що в усіх європейських країнах таке визначення є самозрозумілим? Вже розповсюджена термінологія підказує, що нічого подібного там немає. У Великій Британії говоритимуть про *race relations* і перш, ніж визначати населення, що стало жертвою расизму, як “мігрантів”, їх називатимуть *Blacks*, що відсилає до набагато більш постколоніальних ситуацій та образів. Насправді не існує однотайності від однієї країни до іншої, а розмаїття національних ситуацій, всередині яких зв’язок між процесами міграції та расизмом виникає нерівномірно, в яких породження та ставлення до процесів міграції, природа дискримінацій, рівень соціального напруження, широта політичного розголосу (зокрема, розвиток організованих расистських та антирасистських рухів) зовсім не є однаковими.

Однак ми мали й досі маємо підстави припустити, що ці різні конфігурації чинять вплив одна на одну і, зрештою, протягом кількох років переплітаються, щоб утворити новий і жахливий феномен, котрий можна було б назвати *європейським расизмом*. Мова не йде лише про аналогії, а й про *інституціональні* явища, прискорені європейською розбудовою і підтримувані ідеальним образом Європи. Насправді дискримінація вписана *в саму природу Європейської Спільноти*, позаяк вона негайно приходить до того, що визначає у кожній країні дві категорії іноземців з нерівними правами. Розвиток політичних структур ЄЕК (Європейської Економічної Комісії), зокрема, якщо він спонукає складні проблеми переміщення, контролю за кордонами, соціальних прав тощо, може лише підсилити цю тенденцію й перетворити різницю між членами й не-членами

“спільноти” на ставку відкритих чи прихованих конфліктів. Те, що значна частина *Blacks* чи “іммігрантів” на європейському рівні не є в реальності *юридичними іноземцями*, тільки робить протиріччя гострішими та висуває загальніше питання про *європейську ідентичність*. Таким чином, з одного боку, виникнення “європейського расизму” (чи певної європейської моделі расизму) звертає увагу до місця Європи в світовій системі, разом з усіма економічними нерівностями, її демографічними потоками; з другого боку, вона заплутано пов’язана з питаннями колективних прав, громадянства, національності та поводження з меншинами, чий реальний політичний план – це не кожна країна зокрема, а Європа як така.

Саме тут речі ускладнюються й події нещодавньої актуальності, що стали досить красномовним свідченням, ставлять під питання принаймні частину наших припущень.

Справді, *чим є Європа, про яку ми говоримо?* Ми не можемо оминати цю модель. Але ми геть нездатні визначити її сенс якось односторонньо. Ми не можемо визначити “Європу” сьогодні *ані* стосовно до певної політичної цілості, *ані* стосовно до певної історико-культурної сукупності, *ані* стосовно до певної етнічної групи. Найтемнішим питанням з усіх, ймовірно, є таке: чи “визначення Європи” тягне за собою можливість “визначити європейців” як членів певної спільноти, володарів певних прав, представників певної культури. Однак це питання якнайбільше важить для аналізу інституціональних та ідеологічних аспектів расизму¹.

Офіційна картина (зараз мені кортить підхопити офіційний міф), за якою ми жили довгі роки, полягає в тому, що такі визначення Європи та європейськості були *можливими в принципі*.

¹ Побіжно зазначимо, що *глибинне*, самореферентне питання визначення “європейців” – питання досить недавнє: до середини ХХ століття основне значення цієї назви стосувалося груп колонізаторів у кожній з колонізованих областей решти світу.

Виникало питання, чи європейська спільнота, зрештою, ствердить себе, попри національні особливості, й якою мірою, однак ніхто насправді не мав сумніву щодо референції слова “Європа”. У нашому робочому проекті ця референція є зрозумілою сама собою, а що становить проблему, так це “процеси міграції”, “расизм”. Однак усе різко змінює напрямок, й наразі правдивим є протилежне: *перш*, ніж серйозно аналізувати расизм та його ставлення до міграційних процесів, слід запитати себе, що означає слово “Європа” і що воно означатиме завтра.

Але в дійсності так ми відкриваємо *істину* попередньої ситуації, що розбиває вщент ту картину, яку ми про неї мали: Європа не є чимось таким, що існує споконвіку, тим більше чимось, що більш чи менш швидко, більш чи менш легко “споруджується”, це – історична проблема без жодного попереднього розв’язання. “Мірації” та “расизм” – це частина елементів цієї проблеми.

Чому ж ситуація змінилася? Ми всі це знаємо: через можливі наслідки *трьох історичних елементів*, що змінювали одне одного мало не за один рік: *падіння системи соціалістичних держав, об’єднання Німеччини та вибух головної кризи на Близькому Сході*, що здатна враз перетворитися на війну, котра, можливо, не буде “світовою”, але не буде, вочевидь, і “локальною” (потрібна якась нова категорія). Жоден із цих трьох елементів ще не витворив усіх наслідків, що робить наш аналіз водночас необхідним та зовсім непередбаченим. Немає сумніву (коли почати сходити до їхніх причин), що *між ними* існує зв’язок. Але природа цього зв’язку не є цілком ясною: вона не полягає у простій наступності. У будь-якому разі зрозуміло, що жодна з них не може тепер розповсюджувати свої наслідки незалежно від інших, і що *згідно зі способом, яким ці наслідки отримують подальший розвій, існування і природа “європейської” цілості виявить себе абсолютно інакше*.

Нагадаємо схематично кілька з поставлених питань. Падіння “реального” соціалізму є остаточним: політична криза та економічна криза, зрештою, поєднались. Певним чином здійснився заповіт 1968 року. Але це падіння не призводить ані до відновлення соціалізму

чи третього шляху (як гадали ще рік тому інтелектуали НДР, виступивши речниками критики режиму Гонекера), ані до встановлення політичного лібералізму, про який мріють нові технократичні еліти. Передовсім вона призводить до адміністративного розладу, загострення економічної бідності, а також спалаху націоналізму на всіх рівнях. Кінець політичного розділення Європи – це *прогресивна* подія величезної історичної ваги. Можна зрозуміти, що серед інтелектуалів вона супроводжується певним ентузіазмом щодо “європейської культури”, яку треба відкрити наново або перебудувувати. Можна розділити цей ентузіазм, що породжує ідеї та проекти. Але масова ідеологічна реальність, що відповідає цій культурі, є *передусім* реальністю надмірного націоналізму чи точніше реальністю несталої рівноваги між крайністю національних партикуляризмів і просуванням “американської” моделі споживання та соціальної комунікації.

У своєму падінні “реальний соціалізм” забирає із собою водночас диктаторський апарат однієї партії, бюрократичної держави тощо, а також егалітарну утопію робітничого руху ХІХ століття. Але результатом зовсім не став кінець історії, тріумф “ліберальної” системи упорядкування соціальних конфліктів: навпаки, тільки-но скасували велике спрощене протиставлення між ідеологіями і таборами, можна передбачити швидку диференціацію самого “лібералізму”: зокрема, відродження проблеми *демократії в капіталізмі*, відтоді як тотожність двох термінів більше не гарантується присутністю на Сході водночас антикапіталістичної та антидемократичної системи.

Найбільш непевним і найгострішим з усіх питань у момент, коли ми зібралися тут, є питання наслідків кризи Близького Сходу. Вочевидь, вони будуть мати зовсім інший характер залежно від того, чи вибухне війна, а також залежно від того, чи буде вона більш чи менш тривалою, більш чи менш руйнівною. Однак вони неминуче спричинять реконфігурацію наразі окреслених таборів. У будь-якому разі існує принаймні три спостереження, які можна зробити і які зустрічаємо в усіх гіпотезах.

По-перше, завершення холодної війни ставить Сполучені Штати в позицію єдиної наддержави, однак ця ситуація замість того, щоб позначати зменшення конфліктів, позначає у теперішніх умовах неможливість стабільного світового порядку, необхідність фактичного застосування сили і, ймовірно, утворення численних “регіональних” імперіалізмів².

По-друге, залишаємо фазу, коли країнам Півночі вдавалося – без жодної турботи про наслідки – “експортувати кризу” в третій світ, тобто змушувати платити за власну економічну стабілізацію абсолютною пауперизацією інших (“третій світ”), і входимо у фазу, коли протистояння заради контролю над сировиною (передусім нафтою) знов поставлять під сумнів соціально-економічну рівновагу в самих “розвинених” країнах.

По-третє, бачимо, як загострюється стосунок між політичним і соціальним розвитком Близького Сходу та розвитком європейських країн, іншими словами, фактично конституюється (чи реконституюється) великою мірою конфліктна середземноморська сукупність у релігійному, економічному та політичному плані. Дві сукупності, що утворюють “арабську націю” та “європейську націю” (і одна, і друга є досить невизначеними з історично різних причин) тісно переплетені й не в змозі розвиватися нарізно³. Але майбутня “залізна завіса”, майбутня “стіна” ризикує відродитися десь на Середземномор’ї чи десь на південному сході Середземномор’я, а їх не так вже просто буде подолати, ніж попередні.

² Як головний елемент “зчеплення” між утворенням “недоімперіалізмів” на Півдні та кризою імперіалізмів на Півночі, принагідно нагадаємо важливість виробництва та торгівлі зброєю в економіці та політиці останніх.

³ Звісно, пам’ятаємо про важливість “мусульманського” населення в Європі, а також важливість європейських чи європеїзованих народностей, що проживають анклавом в “арабському” світі (Ізраїль, плюс усі багатомовні та багатокультурні суспільства, що вийшли з французької колонізації тощо) або ж переплетіння інтересів, символом чого є органічне зчеплення фінансових сил від Кувейту до лондонського Сіті.

Це нас підштовхує до спроби осмислення наслідків, що теперішні події можуть мати на європейську будову. Я зовсім не вдатний до пророцтва, а все ж для дискусії треба запропонувати кілька робочих гіпотез. Перша гіпотеза є негативною: попри зусилля, що зробили у бік транснаціоналізації європейських суспільств, які не можна скасувати, також попри інституціональні, ймовірно, незворотні зміни, політико-економічна “маленька Європа” не буде такою, як передбачали.

Ця звужена європейська цілість (частково наднаціональна, частково конфедеральна) розвивалась як конкурентна до американського могуття сукупність, однак пов'язана з нею в рамках політико-мілітарної конфронтації Схід-Захід. Політичний тріумф Сполучених Штатів над Радянським Союзом (з приводу якого можна навіть запитати, чи продовжуватиме він існувати як такий) супроводжується відносним послабленням економічної вищості Сполучених Штатів у світі й відкритістю Східної Європи як привілейованого поля для експансії капіталістичного ринку, а отже, передбачуванім підкресленням конкуренції між Європою та Сполученими Штатами. Однак у цій конкуренції усі європейські країни, навіть на Заході, не мають однакових інтересів і однакових можливостей. Шовіністичні, антинімецькі випадки, котрі можна було почути у Франції та в інших європейських країнах, відтоді як возз'єднання двох Німеччин стало Неворотною перспективою, ґрунтуються на аналогіях і зображенні національних конфліктів у Європі, що походять, вочевидь, з іншого віку. Тим не менше, європейську будову було засновано на відносній *рівновазі* між багатьма країнами, й наразі вона опинилась перед величезною внутрішньою *неврівноваженістю* сили, що подвоюється явною нерівністю у здатності економічно і політично експлуатувати “новий кордон” на Сході. Криза в Перській затоці дуже ясно дала зрозуміти, що різні країни ЄЕК не мають однакових інтересів (чи не однаково оцінюють свої інтереси) у протистоянні між американським імперіалізмом та “недоімпералізмами” Близького Сходу. Усі ці фактори розділення є тривалими, навіть коли їхній політичний ефект не помітний відразу.

Тож потрібно розглянути дві наступні моделі інтерпретації.

По-перше, Європа буде все менше закритою цілістю (схожою на федеральну державу чи багатонаціональну імперію), а *відкритим ансамблем* з численними концентричними колами наднаціональних інституцій з нестабільною рівновагою, утворюючи простір для зустрічі (а принагідно й конфлікту) між окремими економіко-культурними сукупностями, історична своєрідність яких, кожна по-своєму, є принаймні такою ж сильною, як і своєрідність самої європейської цілості: *євро-американський* ансамбль, *євро-середземноморський* ансамбль (передусім євро-арабський чи євро-мусульманський) та *євро-(екс)-радянський* або *єврорієнтальний* ансамбль, що охоплює повністю чи частково країни, котрі несуть на собі відбиток соціалістичного режиму і стоять перед завданням його ліквідації. Ці ансамблі не стоять один поруч другого, а здебільшого накладаються один на одного.

Немає однієї, а є багато “спільних домів” у Європі.

По-друге, цей *відкритий* у зовнішній світ ансамбль, відповідно до свого характеру переплетіння поміж численними світовими просторами, радше ніж по-справжньому самотійна цілість, тим не менше є і буде *розгороженим* зсередини певною кількістю “кордонів”, котрі неможливо скасувати: не тільки *політичні* кордони держав, але особливо рухомі соціальні кордони, “невидимі” на картах, але матеріалізовані в адміністративних правилах і соціальних практиках, “внутрішні кордони” між різними за походженням і місцем у розподілі праці *народностями*. Насправді ця “Європа” віднині є і все більше буде місцем зустрічі між численними типами політико-економічних міграцій, зокрема, міграцій, що йдуть з Півдня і Сходу, й котрим через ідеологічні, ніж економічні причини намагатимуться надати відмінні *статуси*, висуваючи наперед перешкоду здобутих ситуацій (зокрема, постколоніальних ситуацій) та ускладнення зроблених обіцянок (зокрема, в Гельсінкі).

Так вимальовується європейський *melting pot* (чи нестійкий ієрархічний комплекс етнічно-соціальних груп), який нагадує аме-

риканську ситуацію, але відрізняється від неї тим, що замість того, щоб передбачати стирання національності за походженням, він ґрунтується на їхньому продовжуванні та примноженні.

Якщо ці дуже загальні перспективи є слушними, це певною мірою означає перевертання віковичного ходу історії, на інші аспекти якої ми тепер поглянемо. Тоді як протягом трьох століть Європа експортувала на увесь світ свої політичні моделі та наслідки протистоянь між своїми націями і “блоками”, наразі вимальовується протилежна ситуація. *“The world strikes back”*: Європа є переважно місцем, де кристалізуються політичні проблеми всього світу і, коли не слабка ланка, то принаймні суттєва точка їхніх протиріч.

Ця ситуація набуває всієї ваги у вивченні “німецького питання”. Нещодавні події навіюють більшості коментаторів думку, що *німецька національна (і націоналістична) традиція*, про котру забули чи гадано забули, на наших очах відроджується як визначальний фактор європейської історії. Що, загалом, становить дилему: чи то заснування (constitution) німецької Європи, чи то заснування Німеччини без Європи. Не нехтуючи в такому зауваженні зерно істини, його можна протиставити діалектичній протилежності: з усіх європейських країн Німеччина – це країна, яка, ймовірно, зіткнеться з *кризою нації-форми* у найгостріших формах. Не тільки тому, що відтворення єдиного “німецького народу” з населення колишніх НДР і ФРН зовсім не є очевидністю, а особливо тому, що, за тієї умови, коли встановити неможливе блокування пересування людей (в ім’я котрого й відбувся бунт країн на Сході), *завтрашня Німеччина представляє потенційний концентрат усіх “відмінностей” та усіх етнічних і соціальних суперечностей, про які ми говорили*. Берлін, політико-географічний центр історичного і культурного простору, що простягається між Лондоном, Стокгольмом, Варшавою, Москвою, Будапештом, Стамбулом, Багдадом, Каїром, Римом, Алжиром, Мадридом, Парижем не зможе бути столицею нової Німеччини, коли не буде також “центром” політичних суперечностей, що походять з різних регіонів цього простору.

Тоді ми можемо повернутися до питання (чи радше до *питань*) расизму у тій формі, як вони виявляють себе і розвиваються у цьому плані. Я все більше й більше переконаний, що те, з чим ми маємо справу (і що недосконало передаємо терміном “неорасизм”) не є просто *варіантом* попередніх расизмів, від яких відходять визначення та схеми аналізу, які ми вживаємо, а *новою* конфігурацією, котра такою буде все більше й більше, позаяк вона відображатиме первинність соціальної структури та співвідношень сил, що утворюються в Європі наприкінці ХХ століття. Ось чому слово *раса* (та її різноманітні доповнення і заміники, як-от колір, культура, етнічність, зовнішній характер, імміграція, навіть релігія тощо) наразі змінює сенс, як то вже відбувалось два чи три рази в модерній історії в залежності від історичних “революцій”. Але щоб така конфігурація справді кристалізувалась, з одного до іншого кінця суспільства, пускаючи коріння водночас у повсякденне сприйняття “відмінностей”, “інакшості” людських груп і в технічну мову адміністрації, комунікації та соціальних наук, либонь, потрібно, щоб збіглися три типи зовсім різних факторів:

- існування *традиції* чи схеми *колективної пам'яті*, частково свідомої, частково несвідомої, позначеної травматичними подіями, змішаною з історією інституцій та культури і періодично пожвавленою історичними подіями, котрі говорять про її тривкість;

- існування в сучасності *соціальної структури дискримінації*, не стабільної, але такої, що здійснює необхідні функції в економічних і класових стосунках, й принаймні частково вписаної в організацією держави;

- нарешті, певна *кон'юнктура* інституційної кризи, за якої ставлення інституцій (і передусім держави) до власних ідеологічних засновків, а також визначальне для їхньої “ідентичності” ставлення індивідів до інституції робляться сильно підірваними, утворюючи у масовому масштабі явище інтелектуальної та моральної незахищеності.

Насправді за теперішньої ситуації ці елементи можна спостерегти в Франції майже повсюдно. Вони дозволяють збагнути, яким чином встановлюється прихований зв'язок між розвитком громадської думки і становленням відверто расистських політичних рухів, в цілому досить нечисленних (окрім Франції), але здатних нав'язати усьому суспільству принаймні частину своєї “проблематики”. Перераховуючи їх, починаєш розуміти *в один і той же час*, що расизм у Європі має дуже глибокі, *постійні* корені та засновки і що потрібна зовсім своєрідна кон'юнктура, щоб він знову став *політичним* явищем, здатним гегемонізувати, коли не організувати маси багатьох націй і численних суспільних верств.

Справді, європейська культура (а отже, ідея чи міф Європи), коли вона не змішується з ними, органічним чином містить в собі дві властиво расистські ідеологічні схеми, що здатні продовжувати спричиняти ефекти колективної пам'яті та сприйняття: це – колоніальна схема і схема антисемітизму. Це добре відомі речі, однак є привід зробити кілька зауважень.

Передусім деколонізація не була ані доведена до кінця (зокрема, в таких країнах, як Франція), ані супроводжувалась колективним усвідомленням того, що ж означало розділення світу між так званими “цивілізованими” націями, котрі у даному випадку радше були носіями варварства. Відтак, якщо колонізація була фактично європейським заходом (символом якого може бути Берлінська конференція 1885 року), антисемітизм *також* був європейським явищем. Ніяк не применшуючи засудження нацизмові, час покінчити з міфом про абсолютну німецьку винятковість у цьому питанні: нам, на жаль, може відкрити очі те, як – на двох полюсах теперішньої Європи, в екс-соціалістичних країнах і в Франції – інтенсифікація націоналізму супроводжувалась відживленням відкритого антисемітизму. Звісно, існують інші ксенофобії, але, як на мене, немає сумніву, що коли максимальна інтенсивність расистського дискурсу і ставлення має схильність зосередитися на населенні “арабо-ісламського” походження, яке остаточно влаштува-

лося в Європі, то це через те, що в цьому випадку відбулась конденсація і накладання колоніальної схеми і антисемітської схеми, посилюючи одна через другу картини расової вищості та картини культурного й релігійного суперництва.

Повернення до традиційних схем європейського расизму є вкрай необхідним, коли хочемо аналізувати парадокси співвідношення між расистським дискурсом (чи ідеологією) та *націоналістичним* дискурсом (чи ідеологією), що я намагався зробити в іншій роботі, показуючи, як він діє за на позір ірраціональною логікою “надлишку” чи “надміру”⁴: здебільшого расизм зовсім не є *функціональним* з точки зору націоналізму, навпаки, він спричиняє в ньому водночас непотрібні та скрутні внутрішні розділення. Втім, практично немає історичного прикладу націоналізму без расистського доповнення. Гадаю, що расизм представляє розвій і посилення протиріч націоналізму під дією відразу своєї історичної необхідності та практичної неможливості (у тому сенсі, що жоден націоналізм не може *зреалізувати у фактах* свій ідеал очищеної, повністю гегемонічної спільноти). Одначе таке посилення не мало б практичної ваги, якби не було в той же час *відступом назад*, тобто якби схеми расистського мислення вже не містилися б у минулому націоналізмі. Ідеологічна ефективність – це ефективність минулого, можна навіть сказати, що ідеологія як така не є нічим іншим, як отакою ефективністю.

І, між тим, цілком очевидно, що жодне пояснення за допомогою минулого не може досягнути підстави, котрі призводять до того, що схеми расистського сприйняття національної, етнічної та соціальної “відмінності” реконструйовано та перерозподілено по-новому. Отож треба *водночас* позначити *структурні засновки* теперішнього расизму.

⁴ Racisme et nationalisme, in É. Balibar, I. Wallerstein, *Race, Nation, Classe. Les identités ambiguës*, op. cit.

Першим з них, який найбільше аналізували, зокрема в країнах (таких як Франція), де поєднується масова і давнішня присутність робітників-іммігрантів, що прибули почерговими хвилями з усіх куточків світу, і марксистська традиція тлумачення соціальних протиріч, є соціально-економічний засновок. Точніше, це – існування *інституційної дискримінації*, заснованої на структурах найманої праці й, глибше, на систематичному використанні капіталізмом механізму *диференційного відтворення робітничої сили*. принаймні на глобальному рівні існує відповідність між ієрархіями кваліфікації, пропорцією іноземних робітників і різними способами відтворення робітників, які дозволяють економити на витратах на освіту і зростанні некваліфікованих робітників, даючи можливість їм прибувати з домінованих (“периферійних”) регіонів світової економіки, де панують почасти неринкові способи виробництва і відсутність соціальних прав, який відвоював робітничий рух “розвинутих” країн.

Якраз оцей спосіб диференційного відтворення офіційно затвердив Європейський Союз, і можна подумати, що він шукає, як його зберегти. За одним винятком, що він *також* встановлює механізми приєднання до європейського простору екс-колоніальних народностей, з приводу яких можна думати, що вони є контр-продуктивними з точки зору капіталістичної рентабельності. Ця ситуація є, коли вжити термінологію Імануеля Валерстайна, структурним засновком для процесу *етніцизації* ієрархій та нерівностей всередині глобальної робітничої сили, суб’єктивний еквівалент якої утворено за допомогою інституціоналізації радикальних і культурних забобонів між панівними та пригніченими класами, а особливо *між самими пригніченими* класами, над якими може вершити свою гру політика панівного класу (на свій страх і ризик). Валерстайн додає, що технічні трансформації і зокрема нові конфігурації світового ринку зобов’язують безнастанно *пересувати* розподільні лінії, що є “функціональними” для системи: так, у Франції перед останньою війною розмежування проходили головним чином між французами та італійцями, поляками та іспанцями, сьогодні вони

поступово прокреслюють ділянку між “європейцями” і людьми з “Півдня” (за винятком азіатів); отож можна очікувати, що постійно відбувалась *затримка* етнічних репрезентацій, кристалізованих в ідеологічних стереотипах, щодо реальних стосунків (котрі насправді є стосунками “етніцизованих” класів).

До цього аналізу, що видається мені неспростовним на своєму рівні, я хотів би лише додати два зауваження.

Передусім, це правда, що диференційне відтворення робочої сили, розігруючись в опозиції центру та периферії, є безперервним явищем в історії капіталізму. Але соціальні та політичні наслідки цього явища сьогодні змінено революцією, що сталась в організації та функції *комунікацій*. Сьогоденний капіталістичний світ – це не тільки “світова економіка”: це також простір об’єднаних і монополізованих світових комунікацій, в якому на віртуальному рівні усі народності певним чином безпосередньо є “видимими” одні для других і перебувають у контакті одні з другими⁵. Таким світ ніколи раніше в історії не існував. Як наслідок, розділені культурно і соціально капіталістичним розвитком *два “людства”* – ці два протиставлені людства, котрих расистська ідеологія уявляє собі як людство “недолюдей” і людство “надлюдей”, “недорозвинених” і “надрозвинених” – не залишаються *зовнішніми* одне до одного, відокремленими довгими відстанями і контактуючими лишень “на межі”. Навпаки, вони все більше й більше перетинаються в одному просторі комунікацій, репрезентацій та життя. Виключення набуває форму *внутрішнього виключення у світовому масштабі*, тобто таку

⁵ Аби вхопити новизну та парадоксальність цієї ситуації, можна звернутись до ідеї Бенедикта Андерсона у його книжці “Уявні спільноти”: національну спільноту “уявляють” або вона є “уявною”, позаяк індивіди, які її складають, у більшості своїй, ніколи не зустрічаються або “бачаться”. Але в сучасному світі “корінні жителі”, які ніколи не бачать одне одних як таких, не припиняють зустрічати на вулиці та бачити по телевізору “некорінних жителів”, і навпаки.

конфігурацію, що від початку модерної ери насичує не тільки ксенофобію і страх перед іноземцем, а й расизм як страх і ненависть іншого *сусіда*, близького і водночас несхожого.

Відтак розвиток класового расизму (включно з країнами, де існувала інтернаціоналістська традиція робітничого руху) відповідає переходові від фази екстенсивного накопичення, в якій масово наймали робітників-іммігрантів, уміщених у рамки певної спеціалізованої зайнятості, до фази кризи та безробіття, що супроводжується радше інтенсивним накопиченням, яке зводить до мінімуму некваліфіковану працю в індустріальних і сервісних структурах “центру”. Ця послідовність фаз точно збіглася з відносною *стабілізацією* на теренах ЄЕК населення іноземного походження в 50–60-х роках (у Німеччині турки, у Франції марокканці): тобто “родинне перегрупування” і поява другого, навіть третього покоління, котре не можна дискримінувати однаковим чином, як попереднє.

Усе це вказує на те, що розрив усередині робочої сили залишається класовим відношенням, однак домінуючим аспектом більше не є однозначно *надексплуатація*: це конкуренція на ринку праці в контексті безробіття, це *спільна* пауперизація в масах “національно корінних” та “іноземних” робітників, утворення гетто, що дає притулок “індустріальній армії резерву” або, коли вжити вислів Вільяма Юліуса Вілсона, мультирасовий і мультикультурний *underclass*. Так доходимо до структурального явища, що характеризує теперішню фазу і не перестає підживлювати напруження між самими експлуатованими: етнічна “різниця” глобально максимізована (у світовому масштабі), але локально мінімізована (на міському рівні). Якщо детально не аналізувати цей парадокс, не зрозуміємо утворення “неорасизму” і, зокрема, поступового переходу біологічних стереотипів (створених в епоху рабства та колонізації) до культурницьких стереотипів (що відповідають пошукам “маленьких відмінностей” між однаково пауперизованими пролетарями).

Утім, ці зауваження до аналізу не будуть достатніми, адже вони залишаються захоплені простором економіки чи, точніше, об-

межуються прямою відповідністю між економічними структурами та ідеологічними формаціями. Вони полишають без уваги сутнісне *опосередкування*, через яке економічні тенденції зв'язані з колективними репрезентаціями в сучасних суспільствах: я маю на увазі *роль держави* аж до організації повсякденних стосунків між індивідами й, отже, наслідками кризи державних інституцій стосовно “масового мислення”.

Цей вимір мені видається абсолютно визначальним, він приводить нас до піднятого вище питання сполучення між расизмом і націоналізмом, а також форми, якої воно набуває у теперішній історичній ситуації. Тут я запропоную таку тезу: сучасний расизм головним чином не є простим *ставленням до Іншого*, заснованим на викривленні культурної чи соціологічної різниці, а є певним ставленням до Іншого, *опосередкованим втручанням держави*. Або ліпше сказати (й саме в цьому глибинно *несвідомий* рівень вимагає концептуалізації): це *конфліктне ставлення до держави, що переживається у спотвореному вигляді, проєктоване як ставлення до Іншого*.

Так пояснюється неабияка вага (у теперішньому расистському комплексі) того, що французькі праві нарекли “національним пріоритетом”. Цей національний пріоритет є водночас об'єктивною інституцією і фантазмом, крізь який усі належні до нації індивіди прагнуть схопити своєрідний характер свого власного стосунку залежності та запиту до держави. Нікому з нас не стане сили звільнитися від цього (тоді треба було б звільнитися від залежності від держави), й тим більше ми фактично менш привілейовані, нас самих *дискриміновано* в багатьох відношеннях – узято як “суб'єктів” (*Untertanen*), а не як “громадян” – через функціонування адміністрації, школи, політичної машини тощо.

Насправді держава, як держава-нація, утворює національні чи псевдо-національні (етнічні, культурні, професійні) “меншини”. Без її юридичного і політичного втручання вони залишалися б віртуальними. Меншини існують реально лише з моменту, коли *кодифіковані* і *контрольовані*. Так само держава за більш ніж століття

встановила якомога суворіше (хоч повністю воно таким бути не може) співвідношення між правами *громадянства* (*Staatbürgerschaft*) чи *національності* (*Staatsangehörigkeit*) та індивідуальними і колективними *соціальними* правами, сама стаючи *соціал-національною* державою. Геть усі “розвинуті” держави, і зокрема держави європейські (навіть не важить різниця між капіталістичними і соціалістичними державами), є соціально-національними державами. *Родинна політика* держави лежить в осередді цієї моделі, що спричиняє її перетворення на невралгічний аспект расових і ксенофобських уявлень. Нарешті, держава суперечливо розвиває те, що можна назвати *апаратом незахищеної захищеності*: тобто адміністративний, поліцейський та юридичний апарат, покликаний убезпечити частину населення так, щоб демаркаційна лінія між обома групами, двома населеннями ніколи не була прокресленою чітко, якраз там, де вона мала б бути⁶. Сучасна держава, наприклад, встановлює “нелегальне” пересування іноземної робочої сили й водночас її придушує... Таким чином, вона спричиняється до створення свого образу як водночас надмогутньої і безсилої машини, образу для індивідів глибоко вражаючого.

За цих умов питання, яке мені видається врешті-решт вирішальним, щоб аналізувати тенденції розвитку расизму в Європі, й з приводу якого я думаю, що ми мали б продовжувати міркування, є таким: *Що таке держава сьогодні в Європі?*

Я наголошую на важливості вислову: не йдеться про питання, чим є сьогодні “європейська держава”, адже таке питання, ймовірно, не має однозначного сенсу. Однак йдеться про те, щоб запитати себе

⁶ Фантазм расистської держави, який нав’язав Гітлер, був якраз таким: індивіди вищої раси мали постійно почуватися у повній безпеці, а індивіди нижчої раси – у повній незахищеності; але механізм має схильність діяти навпаки: ті, хто належить до самої держави у ситуації незахищеності, відчувають себе і сприймаються як “іншої раси”.

(в історичній перспективі досить тривалого часу, перспективі аналізу розвитку самих *форм* державної інституції крізь історію, те, що витворюється поступово), яким чином поводить себе, які функції здійснює держава в *європейському просторі*, складність якого ми вже бачили (й, зокрема, бачили неможливість звести його до простої фігури “території”).

Безумовно, таке питання не може бути поставлене в простих термінах, позаяк вміщує більший вимір (приміром, очевидно, що таке ще без ясної відповіді питання, якими є державні форми, які *врешті прийдуть на зміну* колишнім соціалістичним державам і яким буде вплив на статус політики в цілій Європі, – це одна з великих загадок проблеми). Але його не можна оминати увагою, оскільки – принаймні, в цьому я переконаний – це доленосне питання для аналізу расизму, з яким маємо справу, і для передбачення ліній розвитку.

Тут знову ж таки перша характеристика, що виникає, є *негативною*. Держава сьогодні в Європі є ані *національною*, ані *наднаціональною*, й ця неоднозначність замість того, щоб зникати, з часом лише збільшується. На практиці це означає (як на економічному і фінансовому ґрунті, так і на соціальному і юридичному): в розподілі повноважень між рівнем національних держав і рівнем інституцій євроспільноти, себе виявляє постійний надмір, конкуренція інституцій між собою. Та справжньою дійсністю є радше поступовий процес розкладання і нестачі держави: нестачі влади, відповідальності, публічності (*Öffentlichkeit*). “Держава” в Європі як інституція владної централізації, якій можна поставити відповідальність за політику і яка здійснює публічну медіацію (у двох значеннях слова) між соціальними інтересами і силами має тенденцію до зникнення. Це можна також висловити інакше, говорячи, що ми ввійшли у фазу *приватизації держави* нового типу, під виглядом помноження і накладення одної поверх іншої публічних інституцій.

Можливо, це результат того, що для держави такого типу, яка постає з неоднорідних причин і першочергово сприймається як

державно-ринкова інституція – що є безпрецедентним в історії: це певною мірою “ліберальна” утопія на практиці – не існує наперед заданої моделі. Тим не менше, маємо цю утопію, котра мала і буде мати реальні наслідки, так само як супротивна комуністична утопія мала реальні наслідки – починає справджуватися в реальності за історичної епохи, коли повністю “вільний” ринок більше не може існувати: будь-який ринок сьогодні невідривно є співвідношенням сил між публічними і приватними корпораціями у транснаціональному масштабі та соціальною, як і водночас економічною організацією. Втім, у європейській будові відразу вражає саме те, що вона *не має, окрім кількох маскувальних дискурсів, справжнього соціального рівня*: європейська держава як держава соціальна (є спокуса сказати: соціально-наднаціональна держава) не була бажаною ані ринковим силам, ані урядам, й різноманітні основоположні історичні причини призвели до того, що її не було встановлено (вона навіть по-справжньому не передбачалася) робітничим рухом у часи, коли він був здатний впливати на ситуацію. Але навіть через те, що кордон між *соціальним правом і державним правом* (і, коли хочете, між соціальним громадянством і громадянством політичним) сьогодні неможливо прокреслити, це зрештою означає, що не існує ніякої правової європейської держави. Переймаючи відомий вигук Гегеля, я ризикну сказати: *Es gibt keinen (Rechts)staat in Europa!*⁷

Наслідком цього стану речей, який ми спостерігаємо щодня і який є всюдисущим у питанні, яке нас тут цікавить, є те, що можна назвати пануванням *етатизму без справжньої держави*. Справді, з “європейської” точки зору, саме етатизм, себто поєднання адміністративних, репресивних практик і випадкових судів між окремими інтересами (включно з інтересами кожної нації чи панівних класів кожної нації) займає місце держави (що створює враження про розповсюдження держави). Нашестя влади – це влада порожнечі. У

⁷ Див.: Hegel, Die Verfassung Deutschlands (рукопис 1799-1800 pp.): «*Deutschland ist kein Staat mehr*».

багатьох відношеннях ця ситуація подібна до тої, яку ми звикли спостерігати в третьому світі (котрий, як ми віримо, пов'язаний зі станом економічної та культурної “недорозвиненості”). Усі умови об'єднані задля спонукання і втримання колективного почуття *ідентитарної паніки* (позаяк індивіди і зокрема ті, хто найбільш незабезпечені й віддалені від влади, страшаються держави, але ще більше вони страшаються її зникнення і розкладання: чого ніколи не зрозуміла анархістська та марксистська традиція й за що дуже дорого заплатила).

Безперечно, мене запитують, які ж висновки я вивожу з цих міркувань щодо аналізу расизму і, зокрема, щодо практичного ставлення, яке ми можемо застосувати до нього. Вони не претендують на оригінальність, а лише мають розробити відверто *політичний* підхід до питання, тобто віднайти цілі та засоби антирасистської дії не тільки на терені етики, ідеології та соціальної активності (що є вкрай необхідною справою), але передусім на терені політики. Я за це беруся також з думкою, що йдеться не про порочне коло, а обопільний зв'язок: саме у розвитку антирасизму як транснаціонального руху в європейському просторі, що з необхідністю перевищує межі європейського простору, безумовно полягає *частка* перспектив відновлення демократичної політики.

Сьогодні в Європі існує спрямована певним чином расистська політика (коли не об'єднаний расистський політичний рух, себто неофашизм: поки це особливий випадок Франції, й добре видно чому маємо проблему з таким розвитком і об'єднанням у Франції: їй треба було одним махом розв'язати протиріччя між націоналізмами, а побіжно й між релігійними інтеґризмами тощо). Та чи існує *антирасистська політика*? Тільки спроби... Й цього разу хочу сказати: рухи антирасистських переконань стануть по-справжньому політичними лише тоді, коли вони організуються чи скоординують свої зусилля на європейському рівні. Одна з умов для цього – особливо складна для здійснення – полягає в тому, щоб дискримінованим

“меншинам” також і *передусім* вдалося знайти спільну мову, спільні цілі й скоординувати свої дії.

Згадуючи вище (услід за іншими) про те, що сьогодні в Європі *неможливо* прокреслити чітку лінію розподілу між “корінним” і “екзогенним” населенням, ані з точки зору умов життя, ані з точки зору культури, ані навіть з точки зору права (оскільки більшість національних прав і загальноєвропейське право мали поступитися, щоб іноземні робітники та їхні родини мали однакові “основоположні соціальні права”, що й робітники Європейського Союзу), вочевидь, я мав на увазі, що тут ми мали справу з одним з осередь *народного расизму* чи класового расизму (зокрема, расизму всередині робітничого класу). Ось що саме є небезпечним, водночас для меншин і для демократії в цілому. Але це також (будьмо пильними) дає предмет для *осмислення* реконструкції класових політичних рухів. Класичний робітничий рух зосередився на виробництві, а також мав за історичну умову та дедалі менш ефективний горизонт інтернаціоналізм. Майбутній народний антикапіталістичний рух, ймовірно, несе в основі ті нерівності, що мають місце у великій кількості соціальних практик, котрі не обмежуються сферою виробництва (приміром, освіта та життєві умови); він має за передумову в завтрашній Європі ефективний антирасизм, що набагато більше, ніж інтернаціоналізм.

Однак своєю чергою він не зможе осмислюватись, коли не буде поставлене в усіх вимірах і серед самого населення питання *громадянства в Європі*, яке просто є *другим боком проблеми держави в Європі*. Знову ж я кажу громадянство *в Європі*, аби уникнути ідеї “європейського громадянства” і *a fortiori* ідеї “громадянства європейців” (яке, однак, ми й отримаємо, коли громадянство в Європі буде визначене лише як доповнення до національного громадянства: та якраз це є неможливим).

Політичним аспектом дискримінаційної структури в європейському просторі, чи етнічно-соціального комплексу, про який я говорив на початку, є те, що незалежно від офіційних кордонів є *de*

facto в європейському просторі індивіди, котрі є громадянами, й індивіди, котрі є *суб'єктами*: однак якщо перші є громадянами ніс-нуючої держави, другі не можуть на практиці залишатися в ситуації абсолютного не-права, коли не вдатись до форм організованого насильства. Ця нестерпна ситуація триватиме так довго, поки не поставлять руба питання, *що є народ* в Європі, тобто яким чином *народний суверенітет* в ній осмислюють і організовують, відтоді як Європа претендує бути тереном і прикладом "демократичної" політики. Від формули "*Wir sind ein Volk*" (*Wir sind Völker*) слід було б повернутись до "*Wir sind das Volk*" чи радше до питання: *Was ist das, "das Volk", in Europa?*

Але це питання спонукає багато інших, що утворюють його складові частини: питання універсальності права на голосування, не просто для себе, а як символ *права політики* для всіх і, як наслідок, права на *демократичний контроль* державних організацій та економічних політик; питання культурної рівності між різними історичними народностями, котрі насправді роблять внесок для утворення європейської громадської думки; питання рівноваги соціальних прав і прав політичних, на яке я натякав вище. Нарешті, питання сполучення *локального* (головним чином: міського) громадянства та міжнародного чи *транснаціонального* громадянства. Відтоді, як поширення моделі національного громадянства чи соціально-національної держави на європейському рівні є неможливим, слід таки віднайти інші політичні шляхи та інші юридичні формули, аби пожвавити громадянські стосунки *всередині* та *за межами* нації. Здійснюючи цей довгий обхідний шлях через питання теорії та актуальності, я, таким-от чином, не волів нічого іншого, як ще раз утвердити нерозривний характер розмаїтих вимог. Будь-яка держава не може бути обов'язковим чином демократичною: але не-держава, за визначенням, не може бути демократизованою.

Європа громадян*

Наприкінці 1993 року дискусія навколо європейської спільноти, здається, істотно просунулася, принаймні якщо дивитися з Франції. Ніби йшлося тільки про інтелектуальну утопію, покликану залишити місце, рано чи пізно, “реальним” питанням політики. Й тим не менш...

І тим не менш: 1994 рік – це офіційна дата, коли в силу вступив Маастрихтський договір, затверджений державами-членами Європейського Союзу з урахуванням різних умов. Отож мав бути зроблений вирішальний крок у виникненні нової політичної цілості. Відомо, що її визначення викликає заплутані труднощі й ніколи не дарує одностайності у вирішенні проблем ані серед національних компонент, ані всередині кожної з них. Однак *de facto* вона не може не порушити громадянські стосунки між мешканцями європейського простору, ані – як наслідок – їхній персональний та колективний статус.

* Розділ написаний для книжки “Les Étrangers dans la Cité”, під редакцією Олів’є Лекур-Гранмезона та Катрин Де Бенден (La Découverte / Ligue des droits de l’homme, Paris, 1993); перевиданий в книжці: Y. Hersant et F. Durand-Bogaert, *Europes. De l’Antiquité au XX^e siècle. Antologie critique et commentée*, Robert Laffont, Paris, 2000.

І тим не менш, я додав би: навіть у тому, що стосується європейського громадянства, справи не такі прості, не такі усталені, як могло видатись на перший погляд. Чи могло б так статись, знову ж таки, що історія “приходить з поганого боку”? Свого часу Шарль Паскуа формально погодився з тими активістами політичних прав, для яких є незбагненним, нездійсненним у цілому розповсюджувати громадянство в Європі або надавати йому наднаціонального виміру без принципового включення в нове поняття “громадянина” *усіх категорій мешканців на європейській землі*¹ (йдеться, вочевидь, про неодмінність *status quo*: чисто національне громадянство). Він же, коли став міністром, виступає у ролі адвоката, ратуючи за необхідність переглянути французьку Конституцію, що стає необхідною, на його думку, разом з прийняттям європейських домовленостей щодо права на проживання і контролю кордонів Союзу (Шенгенська угода). Помічаємо парадокс: тоді як європейська політична воля видається зникаючою (з драматичними наслідками: згадуймо всяк-час про Югославію, але це не єдиний приклад), тоді як у сходженні економічних політик – що лишається, хочемо того чи ні, справжньою основою всієї конструкції – зроблено пробоїну (що має наслідком відстрочення передбаченого Маастрихтом монетарного об’єднання, коли це не ставить його під сумнів), встановлення (зовнішніх і внутрішніх) кордонів нової Європи продовжує просуватися вперед. Чи треба розглядати розбудову *Європи поліцій*, предмет все більш відкритого консенсусу аж до збігу законодавчих чи конституційних рішень різних країн з питань права на притулок та імміграцію, як спосіб для *європейського громадянства*, всупереч усьому, просуватися вперед? Наважимося на цей парадокс, адже, настільки ж довго, як будь-який слід “правової держави” формально не зникне з нашого

¹ Див. зокрема позицію Ліги прав людини з приводу свого 72-го конгресу, лютий 1992 р. (*Hommes et libertés*, № 66, avril 1992). Див. також É. Balibar, M. Löwy, S. Nair, Le moment est venu, *Le Monde*, 6 mai 1992, і D. Lochak, Qui sera citoyen européen?, *Liberation*, 5 juin 1992.

політичного простору, *антигромадянство*, яке репрезентують регламентація виключення, обмеження політичних прав, ріст влади репресивних апаратів без відповідного підйому можливостей демократичного контролю над їхньою діяльністю, передбачає неявне *нове визначення* самого громадянства. І це нове визначення, хочемо того чи ні, має за свою рамку і передумову європейський простір, що потроху набуває характеристики *території*.

Не менш настійною є проблема того, як залишати відкритою, наявною для дискусії, діалектику різних тут зазначених, неодмінно близьких одне до одного, але жодним чином не синонімічних понять: поняття спільноти і виключення, але й поняття громадянства *європейців* (розуміючи під цим передусім ідентичність за “походженням”, а отже, передуючу національну приналежність, з якою французи, німці, греки тощо входять в поле властиво “європейських” прав і обов’язків²), *європейського громадянства*, громадянства *в Європі* (чи “Європи громадян”), цього разу маючи на увазі передусім ідею простору політичних прав та їхньої прогресії, котрій Європа

² Ще одне слово про “походження”. Французький епізод від “поправки Марсо” до “закону Паскуа” про “врегулювання імміграції” (червень 1993 р.) не тільки засвідчив (завдяки мимовільному чи свідомому ляпсусу) стійкість расистських схем серед певної частини французького політичного класу. Він також виявив деякі неявні протиріччя в національній/наднаціональній конструкції нового апарату безпеки. Писати, що “агенти, призначені контролювати порядок перебування осіб іноземної національності, зможуть, аби виконувати свої обов’язки, спиратися на будь-який елемент, що дозволяє припустити іншу характеристику, окрім визначення раси” це, вочевидь, означає звернути увагу на складність *класифікувати іноземців* або *пересунути кордон*, котрий свого часу, так би мовити, відділяв “усіх корінних” від “усіх іноземців”, щоб віднині мало не повсюдно поділяти між “деякими корінними жителями” та “деякими іноземцями”. Деякі “Європейці” принагідно відлиті в бронзу. Але деякі відлиті в бронзі, безперечно французи, ризикують з великими труднощами бути визнаними як “європейці”...

мала на меті сприяти³, навіть ідею *відкритого, транснаціонального* громадянства, для якого Європа була б принаймні частково опертям.

Такі питання, як ми знаємо, не можуть обговорюватись чисто формально: ані як питання сутності (в пошуку визначення громадянина і громадянства, що підходило б для всіх епох, для всіх умов чи навіть просто для будь-якого “модерного” періоду); ані як юридичні та конституційні технічні питання (як дійти до уніфікації концепцій громадянства, що розвивається в Європі? Як установити ієрархію між різними рівнями: локальним, національним, наднаціональним, щодо яких віднині конкретизує себе громадянство? тощо). Радше перед нами постає зворотній хід: відштовхуватися від *дилем*, що виявляють себе в теперішній період швидкої зміни самих даних проблеми – причини якої далеко не зводяться до європейської будови, котра у багатьох стосунках є лише спробою відповіді на умови існування глибоко зміненої держави чи принаймні слугує проявником набагато більшій сукупності політичних питань, зокрема питань, що торкаються колективної ідентичності, та питань, що торкаються ролі народної участі в економіці влади, – аби знову повернути до дискусії значення таких понять: визначення громадянина, конституційний порядок. Порівняльно-критичний підхід є настійливо важливий тим більше, що актуальні дискусії, невиразно свідомі важливості переосмислення кожної імплікації, кожного доведення рівняння *громадянство = національність*, яке свого часу вважали мало не священним і незмінно дієвим на ґрунті сучасної організації політичних прав (навіть домінуючим у самій перспективі розвитку: адже досить часто ідея наднаціонального громадянства не носить іншого змісту, крім зміщення, на вищому рівні, самих характеристик національного громадянства), захоплені пошуком *нової*

³ Див.: C. Giannoulis, *Die Idee des «Europa der Bürger» und ihre Bedeutung für den Grundrechtsschutz*, Universität des Saarlandes, Europa-Institut, Sektion Rechtswissenschaft, 1992.

парадигми стосунків між соціальними колективностями та органами державної влади (зокрема, парадигми, в якій культурний плюралізм більше не буде залишковим чи підпорядкованим, а конститутивним), легко губляться у фіктивній історії чи в мікроісторії.

Як відомо, існує багато історичних моделей громадянства. Соціологічна (і до-соціологічна) традиція ХІХ і ХХ століття (в якій, з цієї точки зору, марксизм не є винятком) мала звичку розділяти їх на два великі типи, розділені довгим інтервалом, котрий зображали чи то як затемнення, чи як перевертання, або, навпаки, як фазу трансформації і визрівання нових форм: “античне громадянство”, в якому громадянин, включений до мережі членства у спільноті, що утворює саму структуру полісу, характеризується своїм *об’єктивним*, успадкованим чи умовно успадкованим персональним *статусом*, і “модерне громадянство”, засноване на водночас *суб’єктивних* та *універсалістських* принципах (універсалізм індивідуальних прав, зокрема, права на політичну участь: виборче право; універсалізм шансів: шкільне навчання для всіх; універсалізм проголошених демократичних ідеалів, яким би не був реальний рівень їх практичного застосування), однак належачи до такої позитивної інституції, що може їх уводити в силу: в історичних реаліях це – європейська держава-нація, згодом експортована цілим світом під впливом колонізації та деколонізації. Від одного типу до другого, ми є свідками перевертання примату між комунітарним полюсом і полюсом індивідуальним. Та воно лише ще більше підкреслює ознаку формальної тяглості, а саме незмінності *правила виключення*, що пов’язують з громадянством: за визначенням, громадянство існує лише там, де є “громада” [cité], тобто там, де ясно розділені “співгромадяни” та “іноземці” в термінах прав і обов’язків на певній території⁴. І в цьому відношенні модерна *нація* ще є (ще претендує бути) *громадою*.

⁴ Це головне визначення зовсім не піддається сумніву від існування опосередкованих категорій (“метеки”, “мешканці”), хоч вони залишаються виключеними з прав, що вважаються характерними для *суверенітету*.

Однак сьогодні знаємо, що історична реальність є дещо складнішою. Загальну антитезу Древнього Поліса та Нового Міста підняли на щит або ж на ґрунті ідеї про “повернення до давнини” чи новітньої сакралізації політичної спільноти, або ж як доказ незворотності руху індивідуалізації соціальних стосунків. Однак вона охоплює принаймні дві нерозв’язані проблеми.

Перша – це проблема спрямованих певним чином опозицій всередині античного громадянства. Уже Бенвеніст у відомій статті⁵ звернув увагу, що у греків та римлян ставлення “громадянина” до “полісу” осмислено у протилежному порядку, про що свідчить етимологія слів *politès* та *civitas*. Зі свого боку, Клод Ніколе переконливо показала те, що протиставляє римське місто Республіці, і *a fortiori* місто Імперії грецькому полісу⁶: Рим прагне об’єднати в собі під єдиною владою (під владою “Сенату й Римського Народу”, згодом під владою *Імператора/Принцепса*) спільність тих, хто поділяє одну культуру; але ця участь чи належність (Рим змушений її сприймати і практикувати як щось неозначено розтягне) не стосується *кожного* людського індивіда, а індивідів *будь-якого походження*, що здобули статус громадянина, й, зберігаючи його у формі спадку (“*civis romanus sum*” відповість святий Павло претору), утворюватимуть провідний клас всесвіту. Звідки й можливість провести аналогії чи то з модерною *нацією*, чи то з прийдешніми *імперіями* (а переважно тими, що однієї днини зосереджуватимуться на колоніалістських державах-націях, які також стануть правовими державами: Велика Британія, Франція, Італія, Німеччина...⁷).

⁵ É. Benveniste, Deux modèles linguistiques de la cité, rééd. in *Problèmes de linguistique générale II*, Gallimard, Paris, 1974.

⁶ C. Nicolet, *Le Métier de citoyen dans la Rome républicaine*, seconde édition revue et corrigée, Gallimard, Paris, 1976; in «La nazione di “romano” tra cittadinanza e universalità», *Da Roma alla Terza Roma*, Documenti e Studi, Edizioni Scientifiche Italiane, 1982.

⁷ “Те, що римська держава могла дозволяти жити та діяти протягом багатьох століть багатьом сотням тисяч громадян [...] це унікальне явище в усій

Другою проблемою є проблема “громадянства” чи “буржуазії” (два терміни не завжди розірвано в німецькій мові: *Bürgertum*) міст, конфедерацій, князівств і монархій часів середньовіччя та Старого Режиму, котра схильна якраз затемнювати загальне порівняння між моделлю античного поліса і модерного міста. Неважко зрозуміти чому: таке громадянство внутрішньо позначене *суб’єктивним упідлегленням* (*sujétion*), точніше, воно завжди представляє рівновагу між автономією та упідлегленням (що можна назвати *доповнюваністю*). Іншими словами, на протигагу тому, що принаймні теоретично передбачає модерне національне громадянство, воно відповідає для колективності (“народ”) *обмеженому суверенітетові*. Й звідси краще розуміємо, чому у французькому та інших випадках отожднення “прав людини” і “прав громадянина”, а також завоювання народного суверенітету під назвою *нація*, також тісно пов’язувало в уявному громадянство (універсальне право на політику) і національність, навіть коли останній термін з часом встиг змінити зміст⁸. Це зауваження є принциповим з огляду хоча б на дві причини. З одного боку, лише в слідах, що по чергово залишили Римська імперія

давній історії. Задовго до Франції пізньої монархії та Революції або Англії 1688 року Рим зумів перетворити Італію на націю, безперечно першу в історії, – націю, що відповідала, дві тисячі років до того, відомим визначенням, що розробив французький націоналізм: “воля жити разом”. Досить показово для римської політичної системи, що одна єдина велика війна, яку Рим підтримував проти італійців, соціальна війна, провадилась проти людей, що стукали дедалі сильніше у двері міста і таки дістали їх відкритими...” (С. Nicolet, *Le Métier de citoyen dans la Rome républicaine*, *op. cit.*, p. 514).

⁸ Про громадянство як обмежений суверенітет у рамках упідлеглення або вищої вірності, наприклад, див.: W. Ullmann, *The Individual and Society in the Middle Ages*, The John Hopkins Press, Baltimore, 1966; G. Dilcher, *Zum Bürgerbegriff im späteren Mittelalter. Versuch einer Typologie am Beispiel von Frankfurt am Main*, in *Über Bürger, Staat und städtische Literatur im Spätmittelalter*, Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen (Hrsg.: Josef Fleckenstein und Karl Stackmann), Göttingen, 1980.

(імперія, в якій домінували “громадяни”) та середньовічні монархії (в яких “громадянство” упідлеглене вищій владі, яку втілює Закон) можна збагнути формування модерного ідеалу *космополітизму* (в межах якого інтернаціоналізм робітників та налаштованих на соціалізм інтелектуалів становив лише одну з варіацій), що дублює позитивне громадянство в модерних буржуазних націях: у реальній політиці в певній державі він є тим, чим “права людини” є в “правах громадянина”. З другого боку, для тієї чи іншої обмеженої спільноти громадян поняття і практика суверенітету, обмеженого в рамках всесвітнього закону, що нав’язує йому примуси, як і водночас надає йому представництво і права, геть далеко не належить минулому. Здається, навпаки, якою б не була форма – неоімперіалістичною чи, навпаки, демократичною і транснаціональною, – яку має нарешті набути реорганізація стосунків між державами у світі після холодної війни (коли “обмежений суверенітет” практикували, але неявно, всередині кожного табору), таким є політико-юридичний горизонт глобалізації, що наразі набирає ходи.

Отже, ми можемо повернутися до труднощів, що сьогодні виникають з перспективи наднаціонального чи транснаціонального громадянства в Європі. Ясно, не достатньо визначити прийдешню спільноту громадян як доповнення чи змішання вже існуючих національних спільнот: позаяк таке доповнення, хай не додасть нічого до вже даних понять, хай означатиме, що національні громадянства поглинуті одне одним чи в одне з них, ставши панівним (на кшталт того, як відбулося в Німеччині). Тож чи варто, навпаки, братися за *нормативне* визначення спільноти “співгромадян”, яку історія не *утворила* як таку, коли навіть вона їй дала певну кількість досить розбіжних, між іншим, залежно від інтересів соціальних груп, потверджень?

Насправді це визначення шукають у чисто договірній перспективі (вимога нового договору між європейцями) або пропонують підкріпити його натуралістськими елементами (спільнота культури

чи історії, радше ніж походження у точному значенні слова, та ми починаємо пізнавати ігри заміщень, що здійснюються між цими двома реєстрами). Але пункт перешкоди лишається тим самим: це – необхідність *сформулювати правило виключення*, що буде законним і обґрунтованим. Однак мова не може йти про звичайне відновлення різних існуючих виключень (до певної міри: “європейськими громадянами” будуть усі, хто *не є виключеним зі своїх відповідних національних громадянств*). Тут неявно ставлять під питання – стосовно усіх проявів сучасного досвіду (деякі з них – по-справжньому травматичні) і моральних принципів, а також під тиском надмірних, реальних чи уявних інтересів – правило виключення, що органічно входить до складу *нового громадянства* постнаціональної ери.

Ця трудність гостро виявляє себе у питанні *громадянства іммігрантів* (включаючи в цю категорію усіх робітників та їхні сім'ї, що не входять до Союзу, однак які в ньому живуть не одне покоління, так само, як і частина прохачів притулку). Відомо, що воно не перестає озвучуватися для пояснення або, навпаки, для викриття ксенофобських настроїв, загострення яких сьогодні добре помітні та широко експлуатовані в усій спільній Європі. Всупереч процедурам натуралізації (яким досить неоднорідно ідуть назустріч у залежності від країни) і припиненню імміграції, яку офіційно схвалила більшість країн в середині 70-х років, визначають щонайменше 8 % пропорції іммігрантів у цьому напрямку серед населення ЄЕК⁹. У чому ж ця присутність утворює джерело апорії для самого поняття громадянства? А просто в тому, що різноманітні, вже існуючі національні громадянства могли без (принаймні видимої) суперечності *підтримувати в статусі позамежності* на власній території індивідів та групи, що проникли у певний момент, *за умови*, все ж таки, що ці групи не будуть ані занадто чисельними, ані занадто усталеними, що вони не будуть інтегровані в життя дуже великої кількості інституцій (навчальних, медичних, муніципаль-

⁹ Див.: D. Schnapper, *L'Europe des immigrés*, François Bourin, Paris, 1992.

них) та підприємств (звичайно, економічних, але також спортивних, культурних тощо). Й особливо за умови, що вони не виглядатимуть, достроково і загально *типовими* для життя в суспільстві та нового громадянства, не складатимуть конкуренцію для життя суспільства та національного громадянства. Натомість, нове громадянство, що утворюється на землі європейського континенту, коли йому не вдається осмислити, організувати, а особливо колективно практикувати себе колективно як відкрите у своєму засновку, має тим самим *вирішити, що воно не розповсюджується* на певних індивідів, які живуть на цій землі, що в цьому сенсі воно їх відділяє від інших згідно з *родовим* критерієм, що застосовують в усіх країнах, виконуючи з усіх частинок категорію “мешканців Європи негромадян”. Словом, воно не може уникнути встановлення *апартеїду* в той самий час, коли зараховує себе до прогресу в універсалізмі...

Складність ніяк не вирішується, якщо посилатись на національні складові європейського громадянства, оскільки це все те ж саме, що проголосити *неподоланим* поняття національного громадянства в той момент, коли його збираються обмежити. Та якою є альтернатива? Це може бути лише поєднання визначення громадянської спільноти з принципом відкритості (навіть коли він точно регламентований). Це означало б не просто визнати, що європейська цілість та ідентичність є фактично наслідком сходження первинних груп з усіх частин світу на європейській землі, а зокрема, що громадянство визначає себе як *приналежність, котра не виключає*. Логічно загадкова і справді безпрецедентна для історії ідея (хоч до неї приступилися через деякі особистісні статуси багатонаціональності та через принципи натуралізації націй традиційної імміграції, як-от Франція чи американські держави Півночі та Півдня, Австралія тощо, тоді як нації еміграції її навпаки відкидали, травматизовані втратою своєї “субстанції”¹⁰).

¹⁰ Можна багато чого сказати з цього приводу. Сучасні статуси багатонаціональності завжди чітко індивідуальні й не дають великої влади: у цьому

Разом із щойно згаданою альтернативою принаймні як межею мінливості проблеми – утвердження апартеїду чи переходу до відкритого, в цьому сенсі принципово транснаціонального громадянства – постає складність, що стосується ідеального “контрактного” засновку громадянства та його стосунку до позитивного поняття статусу. *Status or contract*: стара дилема, що сьогодні набуває нової ваги. Можна було б стверджувати, що питання неодмінно виникне в обох випадках. Говорячи просто, в одному випадку (апартеїд) “статус” буде псевдо-спадковим привілеєм, що кориться законові “все або нічого” і дозволяє блокувати будь-яке розширення громадянства (а отже, привхідні права і обов’язки), будь-яку юридичну та політичну вимогу щодо певного соціологічного виконаного факту. Тоді як у другому (відкрите європейське громадянство) він буде виразом регламентації, політичного і адміністративного контролю, що здійснюється поетапно та в модальностях відкритості, а отже, є чутливим до різних рівнів та ступенів.

Тим не менш, я не думаю, що можна беззастережно повторювати за юристами і політологами, які *царствено* визначають громадянство як статус (нарівні з національністю¹¹). Адже те, що

сенсі вони підтверджують, у якості “винятку”, радше, ніж їх заперечують, ідеологію *приналежності* індивідів до своїх держав-націй та практику своєї адміністративної апропріації. Зі свого боку, нації імміграції найчастіше визначали регламентовану процедуру прийняття нових громадян за допомогою етнічних квот та символічно наддетермінували за їхньою допомогою *відмову* від їхньої національності чи попередньої культури, що спричиняє *переділ кордонів* там, де вони стають відносними. Парадокси досить суттєві, позаяк це правда, що у певному сенсі сучасні спільноти громадян, принаймні, завдячували своєю історичною тяглістю лише різним процесам асиміляції, тобто сумі запроваджених засобів для *подолання на практиці* принципу виключення, тоді як в теорії вони його відстоювали.

¹¹ Jean Leca, Nationalité et citoyenneté dans l'Europe des Immigrations, in J. Costa-Lascoux et P. Weil (sous la dir.), *Logiques d'États et immigrations*, Éditions Kimé, Paris, 1992.

утворює відносну зв'язність між різними способами утвердження громадянства в історії і дозволяє зрозуміти принаймні теоретичний (хоч і завжди проблематичний) зв'язок, який вони підтримують з такими поняттями, як демократія та народний суверенітет, це не тільки модель “спільноти”, а радше “комуні” (англійською радше *commonwealth*, аніж *community*; німецькою радше *Gemeinde*, ніж *Gemeinschaft* тощо). Якраз із того факту, що поняття громадянина (*politès, civis, Bürger* тощо), починаючи з первинної моделі повстання (як-от у французькому випадку) чи *права на спротив* (як у американському випадку, одним словом, конститутивної влади¹²) виражає колективну здатність “конституювати державу” чи публічний простір. Іншими словами, вона виражає соціальний зв'язок, у якому за індивідами визнані права і свободи, а також обов'язки, які до них додають, якими б обмеженими вони не були, не витікають з трансцендентної влади, а виключно з “договору” громадян (у подвійному значенні терміна). Звідки маємо зв'язок між ідеєю громадянства та ідеєю рівності.

Тож скоро слід погодитись з тим, що коли громадянство ніколи не визначають з простої статусної позиції (а отже, нерівним та ієрархічним чином), воно *всякчас безпосередньо вводиться знову*: не тільки зовнішньо, через розподіл громадян та іноземців, але також внутрішньо. Громадянство завжди відповідає утвердженню диференційованого суспільства та функціонуванню держави: отже, воно передбачає як мінімум диференціацію тих, хто порядкує, і тих, над ким порядкують, а також диференціацію публічної функції та громадянського суспільства. Важливість, яку отримала праця іммігрантів у сучасних капіталістичних суспільствах доходить до того, що нерівність у статусі проектується водночас із обох боків на національний політичний простір, але також й вимога чи потреба в рівності поновлюється починаючи із сукупності рухів і більш чи

¹² A. Negri, *Il Potere Costituente. Saggio sulle alternative del moderno*, SugarCo Edizioni, Carnago (Varèse), 1992. Tr. fr. Le Pouvoir constituant, PUF, 1995.

менш здобутих, більш чи менш втілених у громадянство соціальних прав, незалежно від етнічно-національного походження.

Це напруження між егалітарним полюсом “форми громадянина” і його статусним (чи ієрархічним) полюсом, певно, становить всю історичну рухливість громадянства, що не можна затиснути *a priori* в єдину фігуру чи оголосити її остаточно завершеною. Один полюс веде від громадянства *як статусу* до громадянства, що є *творцем статусів*. Тобто від початкового статусу, в якому інституції визначають більш чи менш обмежувальні *умови* повного застосування прав (ситуація, яка просунулась дуже глибоко в сучасній історії: про що свідчить питання “активного” та “пасивного” громадянства, й зокрема питання громадянства жіноцтва) до протилежної ситуації, в якій – з неодмінним урахуванням універсальності політичних прав – властивість громадянина призводить до *визнання особливих прав* і зокрема прав соціальних.

Інший полюс – це той, що веде від права на політику, здійснюваного *недиференційовано* (а отже, незалежно від будь-якого розділення влад), але через обмежену спільність, до участі в діях держави і дедалі *ширшого*, але й дедалі диференційованішого громадянського суспільства: така демократична участь приймає вигляд рівноваги між багатьма функціями і багатьма групами (наприклад, в теперішніх парламентських режимах рівновага виборців, політиків, експертів, активістів, національних чи мультинаціональних *lobbies* тощо).

Принаймні слушно припустити, що теперішній момент представляє *крайню* фігуру напруження між егалітарним і статусними аспектами громадянства, з чого, здається, непросто вийти без глибокого перевизначення і одного, і другого. Чому така критична ситуація? Можна згадати стратегічні причини, що з очевидністю підтверджують трансформації, спричинені тим, що прийнято називати економічною глобалізацією (себто нова фаза централізації рухів капіталів, ієрархізація робочої сили та розподіл територіальних ресурсів, що використовує технологічну революцію у сфері комунікацій і здійснюється у конкурентних стосунках з державою). Падін-

ня історичного комунізму глибоко видозмінило цю ситуацію: без цієї події “Європейський Союз” не опинився б у мало не імперській ситуації в якості *єдиної наднаціональної конструкції в Європі*. Однак через наслідки і той спосіб, який теоретики європейського громадянства вочевидь не передбачили, стають вирішальними “межі” чи “сходи́нки” цієї квазі-Імперії – у посередницькому становищі клієнтури та потенційної інтеграції. А отже, також питання етапів, модальностей і рівнів інтеграції європейців зі Сходу в європейське громадянство чи принаймні в поле відносної рівності політичних прав “в Європі”¹³. Таким чином, існує потрійна обумовленість, що під іменем “асоційованих членів”, “біженців” або “мігрантів” (легальних чи ні, у змінній пропорції в залежності від правових систем і регламентацій) намагається встановити у внутрішній/зовнішній ситуації щодо економіки, інституцій та ідеальної приналежності до спільноти “інших”, які не зовсім є іноземцями: обумовленість колоніальним спадком, обумовленість ввозом дешевої робочої сили, обумовленість “нової європейської уніфікації”...

Європейське громадянство, яке водночас вимагають і тримають на дистанції, таким-от чином, буде віднесене до визначення статусного типу через сутнісне урівнювання з національністю, але через той спосіб, яким – як критерій доступу до політичних і соціальних прав, котрі історично його супроводжують,¹⁴ – національність опиняється на перетині двох процесів *диференціації*: процесу, про який вже говорили, процесу локального, що розглядає громадянство доповнюваним “знизу” різноманітними “частковими” чи наближеними громадянствами, а також процесу, що, навпаки,

¹³ Хіба югославська “громадянська” війна не була, в багатьох відношеннях, “війною соціальною” – у “римському” значенні слова, – але ж “союзники” здалися *між собою*: в теперішній ситуації ми не далеко від цього парадоксу!

¹⁴ У тому, що в іншому місці я запропонував називати *соціально-національною державою*. Див. É. Balibar et I. Wallerstein, *Race, Nation, Classe. Les identités ambiguës*, op. cit.; É. Balibar, *Les Frontières de la démocratie*, op. cit.

розгортається у світовому масштабі, глобального процесу, в якому – у суперництві з американським і, можливо, завтра японським громадянством – європейський паспорт (*EC Citizen*) схильний підніматися в статусі як гарантія особистого статусу на світовому рівні, у відкритому просторі, що збігається, *de facto*, зі світовою економікою.

Між тим, через симетрію, вписану в усю історію поняття “громадянин”, наголошення на статусному та ієрархічному аспекті по-новому ставить питання про його егалітарний (чи “контрактний”, коли вжити класичний термін) аспект. Це питання ніколи не виникає абстрактно, а завжди в залежності від характеристик існуючої держави, у діалектиці репрезентації та конфлікту. У цьому відношенні досвід вчить, що найдемократичніше громадянство не стільки є громадянством, що примушує державу зникнути чи упокорює її служити на користь гіпотетично автономному громадянському суспільству (себто такому, що є і лишатиметься повністю зовнішнім для державних інституцій), або є громадянством, що виражається в утвердженні потужних супротивних сил, що протистоять автономізації апаратів держави, відділених від маси громадян і здійснюють над ними владу примусу, репресії чи опіки. У тій мірі, в якій утворення супротивних сил не є лише захисним чи реактивним, воно схильне до здійснення з поміччю індивідів колективного контролю над державними і ширше соціальними владами, від яких якраз залежить їхнє існування (“контроль контролерів” у певному сенсі¹⁵).

Як же тоді ставлять питання *контролю контролерів* чи публічності виконання владних повноважень у європейському масштабі? Більше того, тут маємо дивовижний парадокс. Як можна

¹⁵ Однією з головних причин “преференції” демократій організації публічних властей є, вочевидь, те, що вони, принаймні в принципі на противагу до властей “приватних”, менш легко уникають контролю тих, кого контролюють. Але добре видно, що, в теперішньому функціонуванні більшості адміністрацій та урядів, “приватизація” сильно поширюється під маскою “публічного”.

було різнобічно спостерігати, “європейська держава” є фантомом у тому сенсі, що, офіційно неіснуюча чи позбавлена суверенітету, вона, тим не менш, безупинно розвиває свої прерогативи і сфери втручання, свої здатності до компромісу з центрами економічного рішення. Це означає, що головно йдеться про суму державних практик, точне осереддя законності, авторитету і публічності якого залишається неясним навіть для тих, хто – теоретично – його займає. Хоча теперішня повзуча криза європейських інституцій дала змогу розвинути цій ситуації, вона виражена радше регресією, тією мірою, в якій вона пожвавлює *конкуренцію* між апаратами національних держав і зародження наднаціонального апарату, в якому кожен полюс прагне подати себе як важливе місце суверенітету.

Одна з причин цього, вочевидь, полягає в тому, що націоналістичний дискурс, спроможний охопити і гегемонічні інтереси, і захисні реакції на ерозію соціально-національної держави, розглядає як *однаково* неприйнятні ідею обмеженого суверенітету держав (навіть коли вона достатньо співвідноситься з практикою) та ідею масової політики, використовуючи різні засоби репрезентації та тиску з метою обмежити автономію державних апаратів і керівних класів чи каст.

Це не повинно завадити нам поставити питання, чи протиставлене обмеженому суверенітету міжнародне право – включаючи як обмеження виключного права привласнення державами власних “вихідців” – не полягає якраз у зростанні публічності та результативній дії супротивних сил (*contre-pouvoirs*) на різних рівнях, де віднині й зосереджуються рішення. А отже, згідно з національними та транснаціональними процедурами, утверджуючи *транснаціональні політичні суб’єкти*, а не тільки громадян як суб’єктів національних. У європейському масштабі колективний контроль властей (хай вони інституційовані чи фактичні) є тим більш нереальним, оскільки постулат заснування колективної ідентичності охоплює адміністративне розповсюдження, що, однак, не представляє себе як *держава*, а переміщення рішень на “європейський рівень” супрово-

джується масованою розбалансованістю між можливостями різних соціальних категорій використовувати політичний та адміністративний апарат на службі своїх відповідних інтересів. Почуття реальної чи фіктивної нейтральності держави в цілому є, таким чином, у програвшій від прискорення швидкості. У цій ситуації, що може виглядати як порочне коло і не мине без наслідків як на те, що і в Західній Європі, і в Східній Європі вага спільноти знову, чи то через приналежність, чи то через ототожнення зі словами *peuple*, *Volk* або *narod*, зрозумілі в тому сенсі, який я надав в іншому місці поняттю *фіктивної етнічності*¹⁶, бере верх над вагою волі чи егалітарної колективної сили, вочевидь, не належить ідеальному, найкращому вирішенню. Але певно, що протиріччя є досить реальним, глибоко нестабільним і, щоб вже в нього ввійти, достатньо його озвучити.

¹⁶ É. Balibar et I. Wallerstein, *Race, Nation, Classe. Les identités ambiguës*, op. cit.; É. Balibar, Internationalisme ou barbarie, in *Lignes*, № 17, octobre 1992 [rééd. in *La Crainte des masses*, op. cit.].

Пролегомени до суверенітету

Часто стали асоціювати непевності європейської конструкції – у контексті нової фази глобалізації – з ідеєю кризи суверенітету. Між тим, найчастіше це формулювання беруть в обмежувальному значенні, позаяк ототожнюють *a priori* поняття суверенітету з його національною формою й одразу припускають еквівалентність між кризою суверенітету і розвитком наднаціональних, транснаціональних чи постнаціональних політичних просторів. Однак це звуження, здається, має потрійну незручність.

Набуваючи форми бінарної опозиції, вона приховує те, що *альтернативи суверенітетові*, які діють зокрема в теперішній європейській ситуації, не зводяться до одного типу. Щоб закріпити ідеї, можна визначити принаймні такі три: субсидіарність, *федералізм* та *імперія*. Звісно, ці альтернативи, якщо говорити про їхнє походження, не є “однолітками”. Ідея субсидіарності відсилає до домодерних інституцій, сучасних феодалізмів, середньовічним франшизам та ієрархіям імперських чи еклезіастичних компетенцій¹. Федералізм у

* Стаття вийшла в *Les Temps modernes*, № 610, sept.-oct.-nov. 2000, *La Souveraineté. Horizons et figures de la politique*, упорядники Домінік Кай та Еманюель Валон.

¹ Див.: Ch. Millon-Delsol, *L'État subsidiaire. Le principe de subsidiarité aux fondements de l'histoire européenne*, PUF, Paris, 1992.

різних концепціях (Сен-П'єр, Кант, Прудон, Куденов-Калергі тощо) становить щось на кшталт перекручення модерних національних суверенітетів, що виступає на передній план у фазах зміни чи кризи, яку вони зазнали протягом чотирьох останніх століть². Нарешті, імперія (термін, запропонований Гардтом і Негрі³) або новий політичний, економічний та комунікаційний порядок, що виник з деколонізації, із завершення конфлікту між таборами холодної війни та з інформаційної революції, навіть коли завжди відшукує свої інституції через конфлікти з випадковими наслідками, представляє постмодерну інновацію. Те, що ці альтернативи мають різний вік, не передбачає їхнього майбутнього й не заважає впливати одне на одного, однак очевидно, що привілей, наданий тій чи тій формі, вводить, своєю чергою, різні точки зору щодо природи та історичної здатності “суверенної” держави-нації. Змішання теперішніх дискурсів про постнаціональність служить для цього красномовним прикладом.

По-друге, ідея, ніби занепад суверенітету має головним наслідком розпад націй, скасовуючи кордони чи ставлячи під сумнів їхню політичну функцію, затемнює питання про стосунки між двома поняттями *суверенітету держави* та *суверенітету народу*. Адже здається, що навіть концептуально відмінна, їхня реальність утверджується і заперечується одночасно. Звідси постає складність в обговоренні доречності ідеї *демократичного суверенітету* в наднаціональних інституціях, не змішуючи її з захистом централізованої держави і націоналізмом (як це загалом роблять ті, кого називають сьогодні “сувереністами”). Тут, як ніколи, доречне зауваження, що міститься в алегорії Ніцше: “Державо, я є народом!”⁴. Там, де згаду-

² Див.: O. Beaud, *La fédération entre l'État et l'empire*, in *l'État, la finance et le social. Souveraineté nationale et construction européenne*, op. cit.; також G. Mairet, *Discours d'Europe*, La Découverte, Paris, 1994.

³ Див.: M. Hardt, A. Negri, *Empire*, op. cit. Для них імперія – це водночас видозміна суверенітету і реалізація однієї з її первинних тенденцій.

⁴ F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, Vom neuen Götzen.

ють про народ, найчастіше промовляє інтерес держави, певної держави. Та, навпаки, ідея народного суверенітету (колективне рішення, репрезентація інтересів маси громадян та контроль керуючих з боку керованих), відірвана від державницьких форм, залишається загадковою, коли не суперечливою. Її генеалогія є радше замаскованою, ніж проясненою за допомогою поточної альтернативи національного суверенітету та “постнаціональної констеляції”⁵.

Звідси маємо третю складність. Безумовно, у теперішній час слід би дати ясний і дієвий зміст поняттю “європейський народ”. Ще краще, треба було б спромогтися надати “народові в Європі” політичного життя (без якого ідея європейського громадянства залишатиметься містифікацією), чи це буде з точки зору приналежності та кордонів, чи з точки зору соціального залучення. Саме на цьому рівні знову постає нерозв’язним чином засадниче питання сучасної філософії про політичну репрезентацію народу та втілення держави у силі множинності. З того, що досі немає справжньої конститутивної демократичної влади на європейському рівні (чи за його межами), чи потрібно виснувати, як я це зробив кілька років тому, пародіюючи Гегеля, що “Більше немає держави в Європі” (*Es gibt keinen Staat in Europa*⁶)? Тут ми, здається, наштовхуємось на дивну апорію: типово європейське поняття суверенітету, віковичний продукт історії Європи, в якій зустрічаються утвердження народу, а також держави, виявляється непридатним для самої Європи...

Із цих складностей я передусім висновую, що слід полишити спрощені альтернативи між національною та постнаціональною ерами, суверенітетом та занепадом держави. Відтак не слід ставити питання лише про те, що *трапляється* із суверенітетом в кризових обставинах чи в ситуаціях зміни політичної інституції, але також

⁵ Див.: J. Habermas, *Die postnationale Konstellation. Politische Essays*, Suhrkamp, Frankfurt, 1998; частковий фр. пер., Після держави-нації. Нова політична констеляція, *op. cit.*

⁶ Див. вище розд. 9.

про утворення його поняття, тобто про напруження, опозиції, які він у собі містить. Такий пошук набуває форми генеалогії, в якій різні інституції, епохи, дискурси виставлено у перспективі та проаналізовано у світлі сучасності. Ніхто не каже, що цього можна досягнути одним махом. Я собі позначив скромніше завдання у підготовчій формі: спираючись на кілька класичних текстів, я спробую виявити типові вираження європейського поняття суверенітету, стосовно яких у нас є підстави вважати, що вони досі спричиняють форми його занепаду.

У цій перспективі я по черзі досліджуватиму такі пункти: 1) Який стрижень політичних питань варто виокремити з визначень Карла Шміта, що й сьогодні переслідують і захист, і критику національного державного суверенітету? 2) У чому ці визначення змістили вісь теоретизувань, коли погоджуються визнати типово модерне визначення “могутності держави”? 3) Яким чином “народний суверенітет” призводить до характерного *double bind* – *безсилості Всесильного* – гальмування якого в європейській будові є одним із симптомів?

Що означає шмітівський “надзвичайний стан”?

Нерівномірність, що характеризувала появу робіт Карла Шміта у Франції⁷, нічим не зарадила, аби полегшити їхнє розуміння, ані, в подальшому, розуміння причин, за якими вони з’являються на

⁷ Видання “Диктатури” 1921 р. нещодавно побачило світ у Франції в видавництві “Seuil”; “Політична теологія” 1922 р. (доповнена в 1969 р.) була перекладена в 1988 р. (Gallimard); “Теорія конституції” 1928 р. була перекладена лише в 1993 р. (PUF); есе “Поняття політичного” також від 1928 р., доповнене в 1963 р. “Теорією партизанської війни”, після часткового перекладу в часи режиму Віші було перекладене в 1972 р. (Calmann-Lévy); “Левіафан” 1938 р. не перекладений; переклад *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europäum* (1950) вийшов у видавництві PUF.

кожному кроці, привносячи дискусію про межі застосування поняття суверенітету. Спроба вгледіти в цьому простий залишок романтичної ірраціональності зазнала невдачі, й ось шмітівська теорія суверенітету, розроблена в умовах “європейської громадянської війни” першої половини століття, стає вкрай необхідною не тільки для того, щоб зрозуміти, до яких джерел звертаються “сувереністські” чи “націонал-республіканські” дискурси, але й щоб прояснити спроби реконструювати конституційне право (О. Бо), деконструювати “містичне підґрунтя влади” (Ж. Дерида), утопічні проектування “конститутивної влади” (А. Негрі) чи – *a contrario* – актуалізації “космополітичного права” (Ю. Габермас).

Визначення суверенітету як влади “приймати рішення про надзвичайний стан” стало загальним місцем. Переходячи швидко до суті, я відстоюватиму таку тезу: його слід наблизити до пізнішого теоретизування про європейську рівновагу та доместикацію війни у книжці 1950 року “*Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europäum*”⁸. Адже саме він, ототожнюючи інституцію суверенітету з умовами розподілу світу поміж європейськими (або навколо-європейськими: Сполучені Штати, Японія) імперіалістськими силами, прояснює конкретне значення надзвичайного стану. Відразу ясно виникає функція *чорної скриньки*, яку здійснює у Шміта ідея нації, інтуїтивне узагальнення “народу” і “держави”.

“Політична теологія” 1922 року починається з утвердження фундаментальної властивості, що забороняє мислити “суверенітет без суб’єкта”: *Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet*, “сувереном є той, хто ухвалює рішення про надзвичайний стан”. Суверен обов’язково є персоніфікованим – навіть коли в історичному плані йдеться про фіктивну особу, державу. Він приймає рішення про необхідність порядку, маючи на увазі громадський порятунок: де і як він підпав під небезпеку, якими засобами його вберегти. Таким чином, надзвичайний стан не плутають зі станом облоги чи

⁸ Фр. пер.: “*Nomos землі*”, *op. cit.*

якимось нещастям, він має загальне значення. Однак *конституція* не може визначити надзвичайний стан, котрий її призупиняє. Але протилежним чином саме з точки зору надзвичайного стану можна характеризувати форми і межі юридичного порядку. Таким чином, у його центрі міститься досить антиномічна реальність: необмежене повноваження (що відсилає лише до себе самого) призупиняти закони, аби відновити умови їхньої дієвості, внутрішній надзвичайний стан, без якого не було б ніякого історичного нормального стану. Ця антиномія лише приводить до роз'яснення переваги конкретної точки зору, точки зору існування держави, над абстрактною точкою зору дієвості права. Засадничий процес іде від держави до права, а не від права до держави. Надзвичайний стан – це водночас крайні обставини, коли “держави залишається, а право відступає”, та матеріальні, завжди здогадні обставини політичного рішення. Це охоплення двох понять.

Тож в осередді шмітівського викладу ми віднаходимо єдність трьох концептів: (політичне) *рішення*, *надзвичайний стан* (або “крайня” сфера) та *суб'єктивність* (чи особа) суверена. Остання виразно відкриває найскладніші проблеми⁹. Шміт наполягає водночас на необхідності уникати змішання між державцем і державою (що зберігалось завдяки бароковим витокам модерної політики), а також на неможливості відняти державу від особистісної цілості, котра здатна на рішення і котрій його можна ввірити. У цьому чіткому пункті можна подумати, що утворюється біфуркація, котра структурує всю шмітівську думку.

⁹ Шміт, який писав німецькою, не надто переймався внутрішнім для ідеї “суверенного суб'єкта” чи “суб'єкта суверенітету” парадоксом, в якому “суб'єкт” означає, відштовхуючись від латинської етимології, “підданий”, “упідлеглений” (*subjectus/subjectum*). У ту ж епоху Батай розпочне піднімати цю проблему, починаючи зі внутрішнього повернення до ідеї суверенітету. Див.: R. Esposito, *Sovranità, in Nove pensieri sulla politica*, Il Mulino, Bologna, 1993.

Дилема особовості та безособовості держави спроможна розвернутись у двох напрямках. Один напрямок демонструє парадокси народного суверенітету (до яких ми ще повернемося). Вочевидь, для Шміта не існує простого розв'язання антитези, що змушує одночасно думати, ніби надання суверенної влади народові *вивершує* потреби суверенітету, і що, потенційно, таке надання їх *знищує*. Насправді лише “перманентна” влада (як казав Спіноза, якого Шміт згадує як натхненника розділення влади на конститутивну та конституційовану) є по-справжньому *абсолютною* або ж відповідає концептові безапеляційного рішення, абсолютно справедливого за визначенням. Та чи є ця сила *особистою*, чи ефективно вона *приймає рішення*, керуючись схемою вольової єдності? Чи, може, вона лише безособовий продукт? Історія, практично невіддільна – починаючи від англійської, американської та французької революцій – від ідеї демократичного суверенітету та від ідеї розподілу влад, а отже, внутрішнього обмеження влади приймати рішення, приводить Шміта до того, що він вбачає у демократичній конституційній формі розклад суверенітету. Точніше, окрім того випадку, коли вимоги надзвичайного стану знову будуть на часі. Тоді пропонують два виходи: вихід через народну диктатуру (за посередництвом органів перманентної революції, комітету громадського порятунку чи “советів”) та вихід через перенесення сукупності повноважень приймати рішення на харизматичного лідера, “захисника конституції”. Лишаючи за межами уваги хід сучасної історії (відомо, що Шміт насправді ніколи не хотів говорити про неї), визнаймо, що кожна з цих двох виходів містить свої апорії, і що в дійсності вони лишень відновлюють складність, яку варто розв'язати (складність водночас необхідної і неможливої суб'єктивації “всього”). Визнаймо також, що так, з одного боку, прояснюється необхідність *іншого шляху*, який визначає сполучення концепту суверенітету з концептом рівноваги між силами та *Jus Publicum Europäum*,

прототипом, на його думку, раціонального міжнародного права¹⁰.

Стосовно “*Nomos der Erde*”, зазначу, що поняття надзвичайного стану, що обґрунтовує абсолютизм рішення, вочевидь позбавлене аргументації, в дійсності перейшло з усіма своїми функціями на *nomos* (грецька назва “закону”, але Шміт відсилає до більш первинного, як на нього, значення: поділ, розділення та облаштування землі). Зі свого *абстрактного* боку, це – принцип територіалізації людського життя і права, що втілюється в “первинних юридичних діях”, котрі є *Landnahmen*: захопленням земель, заснуванням міст і колоній, завоюванням і союзами тощо. Зі свого *конкретного* боку, це, між XVI та XX століттями, певна централізація Європи у позначенні регіонів, кордонів, що “картографують” світ. Минаючи увагою численні складні переходи, скажемо, що територіалізація дозволяє секуляризувати форму-державу, ту, що характеризуватиме сучасність, упідлеглюючи релігію (*cujus regio eji religio*, принцип Вестфальських договорів) і готуючи “доместикацію війни” (*Hegung des Krieges*, термін, який досить непросто перекласти, оскільки він позначає водночас те, що держава *обмежує* війну раціональними цілями, “цивілізує” засоби та форми її оголошення і завершення, *уберігає* її існування так, щоб захистити себе від руйнівних наслідків ідеології придушення конфліктів).

Однак територіалізація суверенної держави (*imperialium*) можлива лише у рамках *глобального порядку*, встановленого на усій

¹⁰ Зазначимо істотний момент, що Шміт, перевидавши після 1950 р. свої головні твори (“Політична теологія”, “Поняття політичного”), постійно супроводжує їх нотатками та доповненнями, що підсумовують “*Nomos der Erde*” стосовно територіального “конститутивного” порядку. “*Nomos der Erde*” у багатьох відношеннях є дивним твором: підготований та виправлений протягом 1940-1950 рр., він не робить жодних натяків ні щодо нацизму, ні щодо Другої світової війни, а продовжує полеміку проти Версальського договору та приписує те, що називає “крахом” міжнародного юридичного порядку, наслідкам Першої світової війни та “криміналізації” певних країн, що відбулася після неї.

землі як рухлива за змістом і постійна за формою “рівновага”. В історичному плані (після завоювання Америки, аж до Берлінського конгресу щодо Конго в 1885 році) ця рівновага набуває форми подвійного розподілу: з одного боку, між континентами, які можуть бути привласнені окремими силами та вільними для пересування, комерції (і розбою, військової здобичі) океанами, та, з другого – між європейським “центральним” регіоном (до якого поступово додаються інші імперіалістичні сили), де панує *Jus Publicum* договорів і відкритим для колоніальної більш чи менш дикої конкуренції “периферійним” регіоном. У центрі системи – своєрідна сила, Англія, котрій її особливе становище ручає водночас функцію гаранта європейської рівноваги, захисника свобод на морі і головного бенефіціанта розподілу світу. У злитій разом інституції війни та міжнародного ладу згідно з цією посутньо дисиметричною структурою держава виражає себе як історичного суб’єкта. Рівність згідно з державним законом та коливання силових стосунків держав надає свого змісту суверенітетові, що є нічим іншим, як необхідним ставленням до права на війну. У цьому сенсі сувереном є сам безособовий *potos*, що розповсюджує і перелаштовує простори і долі. Та з другого боку, *potos* не є нічим іншим, як обопільною діяльністю держав, саме вони утримують як суб’єкти чи історичні особи конститутивну владу (за алегорією любого серцю Шміта “Левіафана”).

На думку Шміта, ця організація, в якій надзвичайний стан матеріалізується як колективне панування цивілізованих європейських країн, а прийняття рішень зосереджують на політичному веденні зовнішньої війни, неминуче добігло кінця разом зі світовою війною 1914 року, коли постає проблема без очевидного вирішення стосовно винаходження нового принципу територіального порядку. Частково це – неминучий наслідок “глобалізації” політичних та юридичних форм, котрі ще недавно заповнювали Європу, частково – наслідок нових технологій, що трансформують спосіб ведення війни (а зокрема, її поширення на повітряний простір, який стратегічно опанували Сполучені Штати Америки і в якому Шміт убачає

зворотній ефект – на сам центр – тих варварських методів, що в принципі були полишені периферії). Та особливо це – наслідок духовного процесу, перевертання цінностей державного права та рівності суверенних націй, що скасовує різницю між *ворогом* і *злочинцем*, визначаючи певні держави-“агресори” як ворогів проти всього людства та відживлюючи супроти них середньовічне поняття захисної чи каральної “справедливої війни”. У крайньому разі, сам суверенітет віднині має вигляд злочинного принципу, адже ототожнює право на війну з безумовним утвердженням національного інтересу в той час, коли відроджуються гуманітарні, пацифістські та космополітичні ідеали. Небезпека цього розвитку, за Карлом Шмітом, не тільки в тому, що вона дозволяє у якості репресій чи санкцій насильницькі дії, що не порівняти з розвитком класичної війни, а в тому, що накидає політиці смертоносну ілюзію “вічного миру”, що має всі шанси перетворитись на безкінечну війну... Класичні суверенні держави певним чином успадкували теологічно-політичну функцію *kathèkon*, що “затримує” або “відкладає” апокаліпсис, однак обмеження влади держав в ім’я прав людини, про які йдеться, аби вивищити їх у “світовому” суспільстві, спричинить жахливі речі.

Кінець-кінцем, шмітівська концепція суверенітету, повністю зміщуючись від внутрішнього плану до плану міжнародного, містить центральну ідею, що лишається однаковою: ідею моменту надзвичайного стану або повороту, коли політичний лад перевертається у свою протилежність так, щоб скасувати чи нейтралізувати обмеження, що зазвичай заторкують будь-який закон, будь-яку інституцію. Таким є значення, яке традиційно висловлювали вислови на кшталт *summum imperium* чи *summa potestas*, “влада понад законами” (*ab legibus solutus*), “нікому не впокорені й не визнають жодне верховенство” (*qui nulli subest et superiorem non recognoscens*) тощо¹¹.

¹¹ Про ці класичні середньовічні формули зокрема див.: J.H. Burns (ed.), *The Cambridge History of Medieval Political Thought*, Cambridge, 1988, chap. 15, «Law» (K.Pennington/J.P. Canning), p. 424-476.

Та середньовічні теоретики мали обґрунтовувати свої слова трансцендентним теологічним фундаментом (або, що зводиться практично до одного й того ж, робити свої тлумачення з урахуванням креаційної та спокутної божественної сили). У шмітівській перспективі “секуляризації” (яка сприймається як вираз реальних процесів автономізації політичного) трансценденцію не скасовано, однак їй відведено місце в площині іманенції: вона збігається з внутрішньою силою заперечення, що дозволяє земному ладу засновуватись на собі самому.

Ось чому вона завжди невіддільна від радикально антиномічних фігур влади (чого юридичний нормативізм чи конституціоналізм прагнули будь що уникати). Однією з них, вочевидь, є диктатура (й *a fortiori* “демократична диктатура”), але шмітівська вимога історичного реалізму зрештою привела його до наголошення на іншій формі: на формі *кордону*, як цілості примусів, де містяться поруч та змінюють одна одну війна і договір, порядок і безлад, “внутрішні” та “зовнішні” фігури політики. Можна навіть сказати, що для Шміта суверенітет завжди встановлюють на кордоні й передусім здійснюють у нав’язуванні кордонів. Так, можна нарешті зрозуміти зв’язок між вченням про суверенітет і визначенням політики в термінах розмежування друга і ворога (з її продовженням: криміналізація внутрішнього ворога, що співзвучна виправданню зовнішнього ворога, *justus hostis*). Кордон є за визначенням місцем, де призупинено контролювання чи гарантії “нормального” юридичного порядку (вочевидь, для держави сучасного права він є *антидемократичною умовою демократії*), місцем, де “монополія на легітимне насильство” набуває форми *превентивного контр-насильства*. Таким чином, *пotos* землі є порядком кордонів: насильство, що має на меті доместикувати насильство, віддаючи його на службу до державницької раціональності.

Але також звідси можна зрозуміти й апорію, з якою Шміт не припиняє повсякчас мати справу і яку вже бачили, як вона зосереджується довкруг народу як суб’єкта суверенітету. Треба визнати,

що в конкретному житті народу ефективність кордонів реально діє як розділення друга і ворога: але Шміт не перестає зіштовхуватися з тим, що держава може бути персоніфікована як певний суб'єкт, тоді як народ – не може. Чому маємо таку дисиметрію, коли не через саме поняття народу, що містить множинність (навіть конфліктність), що суперечить абсолютній уніфікації (включно з уніфікацією тоталітарними засобами)? Ідеальна єдність держави і народу – це також те, що можна назвати *нацією*. “Суверенні індивіди”, про які говорить доктрина європейської рівноваги, віртуально є націями. Але за умови, що їхня внутрішня історію буде винесена за дужки, як йшлося ніби про чорну скриньку. Й Шміт не може втриматись, аби не зазначити, що національні питання та народні вимоги або “партизанські війни”, які вони спричиняють, отруюють європейський порядок, підживлюючи бунтівливу ідею про різницю між народом і державою. Індивідуальність історико-політичних “суб'єктів”, яка проголошує суверенітет, не припиняє ставити його під питання.

“Ознаки суверенітету”:

Боден, Гобс та примат політичного

Те, що вони присуджували суверенітет народам-державам як абсолютним індивідам, котрі прагнуть зберегти себе “природним” чином, є головною причиною, через яку Карл Шміт вирізняв таких авторів, як Боден і Гобс (натомість він цурався Мак'явелі). Дослідження їхніх робіт має дозволити нам зробити крок уперед в ситуації глибинної проблеми, наголошуючи на показовому *розходженні* між прочитанням цих авторів Шмітом та змістом їхнього вчення. Тут знову ж я виокремлю одну визначальну тему: проблему ознак суверенітету.

Без сумніву, вираз походить з теологічного та юридичного минулого й стоїть у центрі теоретизувань Бодена в “Шести книгах про державу” (Книга I, розділ 10: “Про справжні ознаки сувере-

нітету”). Він підхоплений Гобсом наприкінці великого розділу “Левіафана” (II, 18) “Про права суверена через інституцію” (“*These are the Rights, which make the Essence of Sovereignty; and which are the markers, whereby a man may discern in what Man, or Assembly of men, the Sovereign Power is placed, and resided...*”¹²). За Карлом Шмітом, саме у цьому вченні полягає сучасність Бодена (розвинена Гобсом), на відміну від того, що зазвичай продовжувала середньовічна спадщина¹³. Однак запропоноване ним тлумачення практично перекручує сенс викладу Бодена так, щоб віднайти в нього примат надзвичайного стану, що заперечує усе вчення “Шістьох книг про державу”.

Чи то у “Die Diktatur”, чи у “Політичній теології”, чи у “Nomos der Erde” Шміт шукатиме уривок, де Боден надає державцю право призупиняти власну законність (чи збавлятися від своїх обіцянок), “коли потреба є нагальною”, тобто коли збереження держави наражається на небезпеку, й він порівнює його з найчастіше цитованим формальним визначенням: “Суверенітет – це абсолютна і незмінна влада держави (République)” (Книга I, розд. 8). Так, Боден нібито “вводить прийняття рішення в осереддя поняття суверенітету”. Це – перекручення сенсу конструкції Бодена, який розглядає надзвичайний стан як надзвичайний виняток, статус і ставлення до якого залежать від конституйованої норми. Суверенітет, про який говорить Боден, є невід’ємним від політичного порядку, в якому реалізується певний внутрішній розум. У нього він постає як увінчання теорії “прямого урядування” держави чи правосуддя, що панує серед

¹² T. Hobbes, *Leviathan*, Edited with an introduction by C.B. Macpherson, Penguin Books, p. 236.

¹³ Навпаки, такі юристи, як Каре де Мальберг убачали в ньому небезпечне “змішання” поняття суверенітету та поняття публічної влади: див. *Contribution à la théorie générale de l’État* (1920), réimpression CNRS, Paris, 1962, tome I, p. 76-77. Нещодавня важлива дискусія з цього приводу: O. Beaud, *La Puissance de l’État*, PUF, Paris, 1994.

частин “добре упорядкованої республіки”. Співвідносний з визначенням громадянина – як “вільного суб’єкта, який отримує суверенітет від іншого”¹⁴, – суверенітет позначає цю форму додаткового припису, додаючись до записаних античною політичною думкою *archai* в полісах і родинах так, щоб усвідомити “вільну умову” залежності, яка не є ані умовою іноземця, ані слуги чи раба (а умовою буржуа). Саме в цьому плані треба витлумачувати властивості абсолютизму, притаманного суверенітетові за Боденом, зокрема тезу, що дає суверенові “силу законів”, накладених на суб’єктів “без їхньої згоди”, і яка звільняє суверена від необхідності коритись законам своїх попередників так, щоб могли їх змінювати (теза, яку віднайдемо у сучасному вченні “конститутивної влади”). Дискусія щодо зобов’язань державця, які потрібно завжди зберігати в цілості у надзвичайних ситуаціях, дозволяє закріпити їхній сенс. Зв’язок, що утворює суверен із самим собою, є вимогою єдності з правосуддям чи з “упорядкованою владою”, яка виключає свавілля¹⁵. Можна посправжньому підкорятися лише тій владі, яка залишається вірною сама собі. Не стільки засадниче (антиномічне як таке) рішення, суверенітет є *функцією порядку* (морального, соціального, космічного).

Це не значить, що вчення про “ознаки суверенітету” має лише другорядну вагу: навпаки, воно визначає сам зміст цієї функції. Вивчаючи його, можна зрозуміти якому типові держави відповідає підйом суверенної влади, що міститься у висхідній точці, з якої можна приписувати громадянам, як суб’єктам, *безумовне* підпорядкування законам. Боден перераховує п’ять “ознак суверенітету”¹⁶

¹⁴ J. Bodin, *Les Six Livres de la République* (1576), réédition du Corpus des œuvres de philosophie en langue française, Fayard, Paris, 1986, vol. I, p. 112.

¹⁵ Не сприймаючи як формальну поступку тезу Бодена, що зберігає дієвість божественних законів над законами людськими, можна погодитись, що вона головним чином висловлює ту ж вимогу раціональності та справедливості, що є властивою “добре упорядкованій” політиці.

¹⁶ *Op. cit.*, p. 306 sq.

(у Гобса вже буде шістнадцять “*rights of sovereigns*”, частково співпадаючи, частково ні). Перша ознака – це “здатність видавати закони всім загальною і кожному зокрема [...] без більшої, ані однакової, ані меншої згоди”. Друга – це право “оголошувати [приймати рішення про] війну або ж вести перемови про [укладання] мирної угоди”. Третя – “встановити офіційні принципи: що не піддаються сумніву з боку найперших магістратів” (це значить, що проміжні магістрати мають право призначати чиновників, але відповідальні за адміністрацію повністю залежать від суверена, – як свідчить приклад виборів у Римі). Четверта – “це остання інстанція, що є і завжди була одним із головних прав суверенітету”, іншими словами, те, що суверен (у деяких випадках – народ: знову ж приклад Римської республіки) отримує всі звернення, однак судить сам без апеляцій до будь-кого (цей критерій допомагає Бодену пояснити, чому державці в імперії не є суверенами). П’ята – “здатність дарувати милість засудженим всупереч вироку і в обхід букви закону, жалувати або життя, або милості, або почесності, або вигнання” (їм співвідносні смертна кара чи покарання за образу величі). Спробуймо з’ясувати, що ж означає подібний перелік, де зустрічаємо історичну спадщину і волю до логіки.

Те, що Боден називає “ознаками”, утворює систему, кожен термін якої передбачає інший так, що сукупність виражає *неподільність* суверенітету (на противагу розділенню суверенітету на частини чи суперницькі сили¹⁷). Іншими словами, функції, з якими маємо справу (законодавство як вища ознака, війна та дипломатія або “зовнішній суверенітет”, накази адміністрації, вища справедливість (*justice majeure*)), завжди є лише одночасно наявними гранями однієї дійсності. Само собою зрозуміло, що вони не можуть ані бути спільно розділені, ані делеговані. *Вирахування* чогось одного

¹⁷ Про класичне вчення “частин суверенітету” та дискусію, яку вона викликала, див.: R. Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, PUF, Paris, 1950, p. 280 sq.

з-поміж них поставило б під сумнів увесь суверенітет і, навпаки, слід припустити, що вони утворюють тотальність, в котрій нічого не загублено (я до цього ще повернусь). Таким чином, їхній аналітичний розподіл також виказує фундаментальну реальність: організацію публічної сили і відразу ж її усамостійнення стосовно сил, особистостей та приватних інтересів (“вільних суб’єктів”, тобто *громадян*, котрі є *буржуа*). В осередді визначення за допомогою сукупності ознак міститься, таким чином, діаграма влади, як сказав би Фуко, поєднуючи розподіл публічної і приватної сфер разом із розбудовою державної машини в спеціальних органах, що охоплюють усе суспільство (“республіку”¹⁸).

Ця інтерпретація дозволяє нам зробити очевидною іншу особливість. Те, що суверенітет здійснюють на певній визначеній *території*, на якій він несумісний з будь-ким іншим, в загальних виразах Бодена неявно висловлюється так само, як і приклади, які він обговорює (зокрема, коли протиставляє владу абсолютних монархів або римської республіки з переплетіннями владних функцій, притаманних германській імперії). Але тут він вбачає передусім умову для прямого відношення між сувереном і підданими (*sujets*) або ж відношення влади, яка не має ані опосередкування, ані розділення, що я пропоную (хоча й у відмінному значенні, ніж у Клода Лефора¹⁹) назвати *дезінкорпорацією*. Перевертаючи відому

¹⁸ Норберто Бобіо називає “*великою дихотомією*” розділення публічного та приватного, що, як на нього, є засадничим для самого поняття юридичного порядку: питання, яке тут ставиться, є таким: до якої міри, будучи залученим у заснування суверенітету, він є своєю чергою невіддільний від цієї дихотомії. Питання набуває неабиякої ваги, відтоді як виникає проблема, чим могли б бути публічна сфера, громадські інтереси, навіть публічна функція поза національною рамкою. Див.: N. Bobbio, *Dalla struttura alla funzione. Nuovi studi di teoria del diritto*, Comunità, Milan, 1977.

¹⁹ Клод Лефор називає “*дезінкорпорацією*” індивідів наслідок демократичної революції, яка розчиняє за допомогою насильства “велике уявне тіло”, до якого вони приєднуються в часи Старого Режиму і якому “подвійне тіло

формулу Альтюсера, скажемо, що головна риса суверена полягає в тому, щоб *інтерполювати суб'єктів в індивідів*, тобто нехтувати чи нейтралізувати проміжні “органи”, “приналежності”, що дають індивідам окрему ідентичність, можуть утверджуватись або проти інших ідентичностей, або проти самого закону і суверена²⁰.

Чи це означає, що абсолютний суверенітет (публічна влада, яка користується монополією законодавства і адміністрування) виключає будь-яке опосередкування, що вона представляє тоталітарний характер? Зовсім ні, однак якраз треба, щоб опосередкування були її опосередкуваннями, щоб вони утворювали систему засобів, через які суверен (держава) діставався до кожного індивіда окремо (*omnes et singulatim*, цитуватиме Фуко²¹), аби бути визнаним і домогтися упідлеглення. З другого боку, чи це означає, що суверенітет несумісний зі *статусами*, які відрізняють індивідів, класифікуючи їх згідно з дисципліною і порядком, особливі “права” яких є неоднорідними і нерівними? Тут ми опиняємось у центрі найбільшої складності, ставлячи під сумнів відношення закону і правосуддя або ж рівності та безсторонності як абстрактних принципів урядування. Проголошуючи у відомих виразах універсальність закону, створеного усіма і для всіх, не приймаючи ані розрізнення, ані виключення, крім тих, що керуються загальними критеріями, Русо та революціонери після нього продовжують напрямок Бодена,

короля”, як його описує Канторович, дає символічний взірець (див. “Образ тіла і тоталітаризм”, in *L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, Fayard, Paris, 1981, p. 159 sq.).

²⁰ Про середньовічний та модерний “корпоративізм” див. (у традиції Гірке) таку книжку: A. Black, *Guilds and Civil Society in European Political Thought from the 12th Century to the Present*, London (Methuen), Ithaca (Cornell University Press), 1984.

²¹ M. Foucault, *Omnes et singulatim: vers une critique de la raison politique*, in *Dits et Écrits*, Gallimard, Paris, 1994, vol. IV, p. 134-161 (я не можу зачепити тут питання стосунків між суверенітетом і “поліцією”, що становить предмет досліджень Фуко, а нещодавно й Мішеля Сенелара).

радикалізують його. Суверенітет не скасовує статуси і приналежності, але він їх розглядає “як порожні” у стосунку до закону і, як наслідок, додає поверх них особисту і не “корпоративну”, радше егалітарну, ніж безсторонню, приналежність, що лишень одна є *політичною*. Суверенітет встановлює, таким чином, обопільна приналежність маси індивідів (радше *населення*, ніж *народу*) і території, на котрій розгортається певний апарат *влади*. По суті, існує тотожність між двома описами, які ми запропонували: вираження неподільного суверенітету в системі “ознак” влади, інтерпеляція суб’єктів в індивідів, які утворюють “єдине” населення у межах території²².

²² Порівняння між визначеннями Бодена та визначеннями Гобса приводять не до заперечення, а до ускладнення цього аналізу. На перший погляд Гобс набагато менше переймається територіальністю у визначенні в “Левіафані”, надаючи опосередковуючим тілам (“*systemes subjects*”) набагато більшої ваги. Насправді доказ Гобса (“Левіафан”, II, 22), що провадиться на ґрунті теорії “репрезентації” в досить специфічному сенсі, який він дає цьому терміну, полягає в тому, щоб показати, ніби усі “політичні” організми, тобто загалом товариства, що мають публічний статус (зокрема торгівельні товариства чи службовці), повинні визнати владу суверена у своєму середовищі (вони не можуть бути суддями для чвар, що протиставляють їх власним членам чи робітникам). Що стосується “приватних” організмів, або вони законні (сім’ї) й тоді також приймають вищість закону над своєю внутрішньою владою (“реальний батько” ніколи не є “символічним батьком”); або вони незаконні й отримують *обмеження з боку суверенітету*, що є постійним горизонтом насильства інституції, тобто загрозою, для якої становить неконтрольована “маса” (представлена в перерахуванні: жебраки, злодії, цигани або ширше номади, іноземні шпигуни, політико-релігійні групи чи фракції, занадто численні зібрання, що не піддаються контролю з боку держави...). Тож у межах спроможності дисциплінувати масу, суверенна *common-wealth* мислиться насамперед як “організм організму”, а вже потім як поєднання населення і території. Але, в кінцевому рахунку, упокорюють індивідів, а не організми, яким вони належать. Обидві точки зору поступово об’єднуються у Русо. Їхня різниця без сумніву пояснюється, як зазначає Шміт, тим, що Гобс теоретизує абсолют суверенітету в “нації”, яка є

Таким чином, тут виникає проблема, котру читачі Бодена мало не одностайно визнають за найскладнішу: проблема *обмежень* влади, що, втім, представлена як “необмежена”. Питання було добре вивчене Джуліаном Г. Френкліном, котрий бере за основу протиставлення між абсолютизмом Бодена і контрактуалізмом монархомахів, а також зміну, яку цей конфлікт спричинив у мисленні автора “Шістьох книг про державу”²³. По суті, існує два великих “внутрішніх” щодо суверенної влади обмеження в тому сенсі, що вони виражають необхідність заради увічнення регулювання чи власної раціональності, радше ніж поєднання супротивних принципів, котрі слід розділяти, але які мають прямим наслідком виявлення зовнішнього боку суверенітету, в якому припиняється абсолютність його влади. Саме тут з усією гостротою залягає питання, у якому сенсі система ознак може вважатись “повною”. Перше обмеження насправді стосується того, що класичний вік називає *jus circa sacra* суверенів, тобто здійснюваний ними контроль над проявами релігійної віри так, щоб відданість підданих (суб’єктів) не розділялась між земними і духовними властями (“війна богів” – нав’язлива ідея Гобса). А друге стосується жмутка грошових питань (монополія на емісію) і стягування податків (їхнє покриття, кількість, а особливо “згода” суб’єктів) – те, що, підхоплюючи стару назву адміністрування фінансів, я називатиму *fiscus*. Однак ці два обмеження є водночас симетричними та різнорідними. Кінець-кінцем, у їхньому ставленні розігрується доля суверенітету, його здатність виживати чи відновлюватись за межами смертельного стрибка демократичних революцій, переходячи від монаршої форми до форми народної.

водночас “універсальною”, або здійснює функцію сторожа для політичного порядку усієї землі, поза межами кордонів.

²³ J. H. Franklin, *Jean Bodin et la naissance de la théorie absolutiste*, Французьке видання, редаговане автором, передмова, переклад та показник Жана-Фабієна Спіца, PUF, Paris, 1993.

Тобто по-справжньому виникати як *суверенітет держави*, коли правда, – як це добре помітив Карл Шміт, – що він є “тим, що є спільного” в монархічному суверенітеті та суверенітеті народу, чи радше те, що нейтралізує їхню відмінність (як у даному випадку, зокрема, з точки зору війни та дипломатії). Я спробую з цього приводу сформулювати незабаром робочу гіпотезу.

Той спосіб, із яким Боден приступає до меж суверенітету, хоч заплутаний, та повчальний. Щодо релігії, він передбачає вчення про світськість, тіснить зв'язку якої з поняттям Республіки не припиняло посилюватися в історії модерних держав, хоч за досить різними модальностями від однієї країни до другої. Прихильник терпимості та навчений трагічним досвідом релігійних війн (“Шість книг про державу” написані відразу після різанини ночі Святого Варфоломія), Боден гадає, що релігійна єдність населення та суверена політично є кращою, але жорстке придушення релігійного інакодумства – це ліки гірші за хворобу, що посилюють бажання чинити опір пригніченню. Так, він встановлює межу владі суверена у питанні особистої думки, радикально виключаючи “право” суб'єктів на бунт чи опір, наближаючись тим самим до позиції, яку наступного століття осмислить Спіноза в “Богословсько-політичному трактаті”, заснованому на розрізненні особистих думок і дій. До царини віри застосовують розділення публічних і приватних інтересів або ж перетворюють релігійну спільноту на мало не “приватну” справу, роблячи отаким чином внесок до секуляризації держави.

Не менш скрутним є питання про згоду на податок (точніше, на введення нових податків), що вимагають в ім'я “традиційних свобод” або “основного закону королівства” у Франції та Англії, тобто йдеться про концепцію обмеженого суверенітету, який з точки зору Бодена є вочевидь протиріччям у термінах. Утім, стверджуючи, ніби право на карбування монети (*pistius*) є такої ж природи, що й закон (*potos*) – себто не можна мати “приватної монети”, – а право стягувати (або звільняти) від податків суб'єктів – це атрибут суве-

ренітету (що фактично додається до попередніх “ознак”), Боден приєднується до ідеї, нібито нові податки вимагають згоди з боку представництва суб’єктів чи народу. Він посиляється на правило розсудливості: силоміць нав’язані народові стягнення не повертаються або ж спричиняють бунти, які ставлять під загрозу саму державу²⁴. Але добре видно, що це обмеження має фундаментальний характер, що поступово зачіпає цілість суверенітету, адже *fiscus* утворює певну сукупність, в якій грошова політика, а також політика стягнення урівноважуються, й опанування фінансів є умовою автономії політичного в усіх інших сферах (так само, між іншим, як опанування вірувань є умовою підкорення владі та законові в цілому).

Із цих аналізів, котрі слід було б протиставити вченням інших теоретиків, я візьму два висновки. Перший: поняття суверенітету відзначене внутрішнім, водночас неминучим і неприйнятним, обмеженням. Вражає те, що воно може виявити себе водночас як неусувний залишок комунітаризму (існування релігійних спільнот та їхнє розмаїття) чи корпоратизму (необхідний винахід “представництва” соціальних станів у фінансовій політиці держави), а отже, як перепона для індивідуалізації суб’єктів та як надлишок індивідуальної автономії (свобода віросповідання, інтересів власності – згодом праці), існування якої не залежить від держави, а від “природного права” кожного. Звісно, те, що виявляє себе тут як недолік чи обмеження суверенітету, можна також переосмислити згодом як стільки засобів *реконституції* чи *конституції суверенітету* за умови, що він перетворюється на “органічну” структуру цілого суспільства, долучаючи власні межі або ж обертаючи перешкоди на здійснення влади шляхом її розвою, як бачимо у Гегеля й Токвіля. Але такий розвій

²⁴ Про ставлення Бодена до співвідношення суверенітету та податкової системи (ширше – про зародження “фіскальної держави”) див.: R. Bonney: “Теорія державних фінансів в модерну епоху”, *in* R. Bonney (sous la dir.), *Systèmes économiques et finances publiques*, PUF, Paris, 1996 (“Витоки модерної держави в Європі”, vol. II).

буде можливим лише тоді, коли поняття “суб’єкта” та його законного підкорення суверенові поглиблюється, переходячи від порядку *суб’єкції* (*sujection*) до *суб’єктивації*, долучаючи лояльності та дисципліни нового типу, як-от патріотизм або усвідомлення громадянського обов’язку (*civisme*), народна освіта, здоров’я, гарні манери...

Другим висновком є те, що вчення про ознаки дає провідну нитку для розуміння не лише того, що стосується абсолютності та неподільності, з чого користується класичний суверенітет, а й того, що йому бракує, а тому перетворюється на ідеальну ціль його здійснення. Скажемо, що суверенітет буде по-справжньому абсолютним лишень тоді, коли за допомогою впорядкованих засобів (їх уявляють як розвиток власного порядку, за виключенням диктатури або надзвичайного стану), він *інтеріоризує власні межі*, себто долучає до поля політичного те, що спочатку його уникало, виказуючи стійкість певного залишку: регулювання вірувань (модель яких подає релігійна віра з її інтелектуальними, моральними, культурними продовженнями) та регулювання економічних процесів, використовуючи *fiscus* (грошова та фінансова політика, об’єднана податком та державним боргом).

Або скажемо іншими словами: наскільки двоє понять суверенітету та автономії політичного історично ототожнюються (навколо здатності держави представляти “усе суспільство”), суверенітет практично збігатиметься з подвійним переважанням: *переважанням політичного над теологічним* (а отже, держав над церквами та їхніми “предметами” зацікавлення: народження і смерть, шлюб, виховання...) та *переважанням політичного над економічним* (або, в подальшій термінології, над “соціально-економічним”). Освоєння царини свідомості, її контроль і трансформація (за допомогою секуляризації освіти, родинної та сексуальної моралі, того, що віднині називатимуть культурою), так само як і освоєння, контроль, трансформація економічної царини (сфери праці та виробництва, власності та торгівлі) за допомогою досить різних, навіть протилежних між собою засобів (маючи на увазі те, що називатимуть залежно від мови

Nationalökonomie, політекономією тощо), таким чином, стають цари-нами реалізації автономії політичного, що не може існувати як просте відокремлення, а лише як політизація здійснюваних державою поза-політичних сфер. В обох випадках знову йдеться про відкриття можливості існування публічної сфери та влади поверх сфер приватної ініціативи не для того, щоб їх поглинути, а для того, щоб їх контролювати. Звісно, наскільки інституція такого переважання політичного завжди лише є тенденційним, ніколи не завершеним процесом, що наштовхується на перешкоди, які не дозволяють повної її реалізації, треба визнати, що суверенітет є, власне, незавершеним, навіть “неможливим” завданням. Або ж, що означає те ж саме, йому не вдається повністю поміняти індивідів на суб’єктів.

“Суверенітет народу”: смертельний стрибок

Тепер ми можемо, хоч іще абстрактно та частково, сформулювати гіпотезу, що дозволить водночас витлумачити *тривання* суверенітету поза його класичними формами та виокремити деякі з причин його *кризи*. Суверенітет наштовхується на дві перешкоди, кожна з яких могла б спричинити його зникнення (й зовсім не випадково, що в період переходу до другої модерності, модерності “буржуазних революцій” у розумінні Маркса, з’являються різні альтернативи суверенітетові, що постають із космополітизму та інтернаціоналізму). Перша перешкода полягає в опорі релігійної культури державній гегемонії, інакше кажучи, в утвердженні громадянського суспільства на протигагу до суспільства політичного (тоді як два терміни спершу були взаємозамінними). Друга перешкода криється в руйнуванні самих понять закону, громадянства, представництва та авторитету, що передбачає перенос верховної влади персони монарха на колективність (“масу”, “множинність”) *народу*, характер якого водночас є набагато конкретнішим (через вагомість наслідків його історичного втручання) та набагато

абстрактнішим (через неможливість йому надати єдине ім'я чи єдиний образ, коли не вдаватись до алегорій). Та чи можна припустити, що ці дві складності розв'язуються одна за допомогою другої? Маю на увазі: саме утворення інституцій духовної влади та економічної влади держави уможлиблює перенос суверенітету народів або винаходження політичних форм, з якими "народ" займає місце суверена й здійснює, навіть символічно, абсолютну владу. Це є, коли хочете, її соціалізація. Але, на противагу цьому, виникнення народного суверенітету та його власних засобів (передусім загальне виборче право, доступ до громадських посад відповідно до заслуги, поступове введення податку на загальний та пропорційний прибуток тощо) уможлиблює долучення до публічного простору нових функцій суверенітету в тій царині, яку досі контролювали теологічні сили, або віднині розвиває економічна діяльність (на практиці – капіталізм). Усі ці характеристики постреволюційної держави, взаємодіючи на користь одна одної, по-різному характеризують єдиний процес: розвиток *форми-нації* з її державним боком та боком демократичним²⁵. Та, може, разом з тим ми тут маємо засіб для розуміння певних віддалених причин кризи суверенітету, свідками якого ми сьогодні є, тією мірою, якою релятивізація національних автономій та сама форма-нація (включно для націй, які, здається, найкраще ілюструють ідею внутрішнього та зовнішнього суверенітету: на практиці – нації імперіалістичного центру) супроводжується зростаючою автономізацією теологічного та економічного (або того, що їм відповідає сьогодні) стосовно політичної регуляції. Так, наприклад, доходимо до перевертання ситуації, яку в іншому місці, маючи на увазі, зокрема, її наслідки на суб'єктивність громадян європейських націй та їхньої колективної ідентичності, я намагався описати як синдром "безсилля Всесильного"²⁶.

²⁵ Е. Балібар «Форма-нація: історія та ідеологія», in É. Balibar et I. Wallerstein, *Race, Nation, Classe, op. cit.*

²⁶ É. Balibar, *Droit du cité. Culture et politique en démocratie*, op. cit., p. 109 sq.

Спробуємо проілюструвати ці гіпотези. Здається, існує два великих способи аналізувати смертельний стрибок, який репрезентує введення ідеї суверенітету народу, а також прив'язувати кризу до напружень, що з нього виникають. Скажемо, що один спосіб є більш спекулятивний, “русоїстський” та “Марксовий” (у розумінні “Рукопису 1843 року”²⁷), що відштовхується від протиріччя у термінах, який виявляє ідея колективу або “морального тіла”, котрий буде *водночас сувереном і суб'єктом*, виказуючи спромогу урядувати та видавати закони й беззастережно підкоряючись цим законам та указам, автором яких він і є. Натомість другий є більш історичним (також більш матеріалістичним), “гегелівським” і “кейнсівським”²⁸, відштовхуючись від того, як “розвинені” країни XIX-XX ст. намагалися інтегрувати у свою органічну будову універсальну репрезентацію народів, так само як і юридичні чи соціологічні інструменти опосередкування боротьби класів, утримуючи вододіл між корпоративізмом та демократизмом. Але в обох випадках посилення на *націю* – чи точніше зрівнювання *національності* та *громадянства* як субстанції *суверенітету* – поставало як ключ до проблеми. Ось чому він є корисним тут для прояснення умоглядної апорії через історичні суперечності й, обопільно, так, щоб наблизитись до змісту кризи.

Юристи не могли ні пролити світло, ні просто прийняти виклик, що міститься в русоїстському визначенні суверенітету:

²⁷ К. Marx, *Critique du droit politique hégélien*, перекл. і вступ А. Баракена, Éditions sociales, Paris, 1975. Див. коментар М. Abensour, *La Démocratie contre l'État. Marx et le mouvement machiavélien*, PUF, Paris, 1997.

²⁸ Вивчення траєкторії Кейнса, починаючи з *Economic Consequences of Peace* (1920), аж до викладів, що надихнули міжнародну грошову систему та соціальну політику в національних рамках, дивовижно нагадує траєкторію Шміта, але приводить його до протилежної позиції, ще треба, наскільки мені відомо, надалі краще вивчити. Можна знайти кілька цікавих зауважень в таких роботах: S. de Brunhoff, *L'Heure du marché Critique du libéralisme*, PUF, Paris, 1986 М. Aglietta, *Régulation et crises du capitalisme*, нове видання, Odile Jacob, Paris, 1997.

“стосунок”, який політичне тіло підтримує “із собою”, маючи за наслідок вивільнення його від будь-якого обов’язку щодо форми урядування, яке воно собі обрало, роблячи непотрібною будь-яку формальну гарантію права суб’єктів (тобто узятих в індивідуальному плані громадян), оскільки “неможливо, що тіло хоче занапастити усі члени” (“Суспільний договір”, I, Розділ 7). Однак його спадок є незаперечним у деяких основних твердженнях, як-от стаття 3 Декларації прав людини і громадянина 1789 року (“Принцип будь-якого суверенітету насамперед полягає в Нації. Жодна організація, жоден індивід не може здійснювати владу, коли вона прямо не виходить з неї”²⁹). Каре де Мальберг тут є значимою фігурою, коли відштовхується від визначення особи держави як “уособлення національної колективності”. Він починає з роз’яснення того, що безглуздо розглядати націю як “почергово панівну та підлеглу”³⁰, відтак переходячи до своєрідного повторення Русо: “У цьому сенсі Русо міг сказати, що громадяни постають водночас як учасники в суверенній владі, а також як суб’єкти, що підкорюються законам держави [...]. Тут немає чергування суверенності та упідлеглення (*sujétion*) в одній особі, а є, в кінцевому рахунку, відділення суверенітету і упідлеглення між двома видами різних юридичних осіб. По суті, усі спостереження відсилають до поняття неподільності нації та її могуття”³¹. Цьому висновку передувало обговорення схильності до розмежуван-

²⁹ Але Декларація містить й інші заяви – радше в дусі Лока, а не Русо, – котрі, навпаки, наполягають на гарантуванні природних прав, що існують до політичної інституції. Див.: F. Gautier, *Triomphe et mort du droit naturel en Révolution, 1789-1795-1802*, PUF, Paris, 1992.

³⁰ “Ця доктрина суміщає два суперечливі терміни: підлеглість (*sujétion*) сила панування – дві речі, що виключають одна одну, навіть коли намагаються змусити їх діяти почергово. Якщо нація є підлеглою, вона не може бути суверенною. З другого боку, сила панування над собою ж – річ, позбавлена сенсу з юридичної точки зору”, *Contribution à la théorie générale...*, *op. cit.*, I, p. 244.

³¹ *Ibid.*, p. 250-251.

ня *особи держави* та *особи державця*, з якого не важко було виснувати, що з юридичної та інституційної точки зору суверенітет народу – подібний до того, що інші назвали б появою “Нового Державця” – утворює своєрідне перехрестя доріг. Також він може призвести як до нового заснування держави, так і до безнастанного протиріччя³². Отож потрібно обирати, й вибір Мальберга полягає у тому, щоб віддати перевагу репрезентації суверенної нації в політичній та адміністративній силі держави, навіть якщо доведеться вимагати її утвердження в “правовій державі”. За цих умов народний суверенітет є так само символічним (“відсутнім” в особі місця влади), як і спільнота громадян.

Цікаво, що з цього випливають деякі наслідки. Наприклад, те, що в цьому прочитанні “Суспільного договору” примус, здійснюваний загальною волею над суб’єктами, стає відверто репресивним: різниця між “громадянином”, теоретичним членом суверена, та реальним “суб’єктом”, якого зобов’язана примушувати до покори державна влада (“що не означає нічого іншого, як те, що його примусять бути вільним”, – писав Русо), походить з того, що у дійсності *його непокору вже передбачено* (“Пасивний суб’єкт цієї влади – це індивід, наскільки він чинить опір попередньо прийнятим заходам”). Або ж те, що становище суб’єкта “як спротиву законові” спричиняє, для національного чинника, “позицію подібну до тої, яку займає щодо держави іноземний індивід”, тобто *hostis*. І, наостанок, поняття “упідлеглення” (*sujétion*), у кінцевому рахунку, може повністю застосовуватись лише до національностей, які не можуть користатись повнотою громадянських прав, себто колоніальні суб’єкти³³. Таким чином, умовою, за якою можна об’єднати два терміни суб’єкта та громадянина в одну конструкцію, є громадянськість (*civisme*) на фоні націоналізму. Починаємо здогадуватися, що ці поняття одне проти другого пов’язані у вигляді кола: подвійність

³² *Ibid.*, p. 83 *sq.*

³³ Carré de Malberg, *op. cit.*, p. 250, 254, 246 і примітка.

народу і держави долають в ідеальній єдності нації, але вона знову й завжди розділяється на протилежні терміни. Питання полягає у тому, які практичні протиріччя приховано в цих логічних операціях.

Тож треба повернутися до Русо. Тотожність протилежностей (громадянства і суб'єкції) тут не тільки не подолано, а вона утворює для нього сутність “подвійного відношення” до встановленого договором закону, а отже, таємницю цього *зменшення вертикальності*, за допомогою якого, не знищуючи тим самим ідею, Русо відносить суверенітет в іманентність народу, скасовує відстань між народом і “його” сувереном, щоб їх ототожнити. Тим самим народ – за умови “повного відчуження” індивідів, які його складають – наповнений характеристиками *causa sui*, безперервно здатний творити власними силами умови свого могуття та єдності (для котрої Русо вживає радше термін Республіка, ніж Нація). Це уможлидне вчення революціонізує ідею відношення між громадянином і законом (позаяк уперше запропоновано чітко помислити громадянина як того, хто перебуває *на тому ж рівні, що й закон*). Однак воно, за визначенням, є нестабільним. Розвивається у напрямку демократичного заснування заради конституювання держави (разом з ученням про “конститутивну владу”, яку вперше виклав Сіейс у 1789 році в книжечці “Що таке третій стан?”, де він закликав до перетворення загальних станів на національну асамблею³⁴). Або ж вона розвивається у напрямку критики конституції, в якій принцип народного суверенітету вимагає безкомпромісно обирати між “політичним формалізмом” бюрократії та “законодавчою владою” *демосу*, “який робить великі універсальні органічні революції”³⁵. Відомо, що ця

³⁴ Сіейс не вживає слово “суверенітет”, проте дає йому особливо звужене визначення, замінюючи слово *нація* словом *народ*, яким користувався Русо: “Не просто нація не підкоряється конституції, вона не може цього робити, не повинна цього робити, а це означає те ж саме, що її не існує” (E. Sieyès, *Qu'est-ce que le Tiers État?*, PUF, Paris, 1982, p. 68 sq.).

³⁵ Marx, *Critique du droit politique hégélien*, op. cit., p. 104. Книжка А. Negri, *Le Pouvoir constituant. Essai sur les alternatives de la modernité*, op. cit. є дивовижною спробою поєднати точку зору Сіейса та Маркса.

позиція призводить до вимоги, щоб соціальні антагонізми були репрезентовані як такі у сфері політики, а з неї утворювали матерію – що вочевидь є неможливим без скасування держави у тому сенсі, в якому її встановила сама Французька революція. Утім, тут знову збережено ідею суверенітету, але його розвиток приводить до роз'єднання двох термінів, які він мав би об'єднувати (народ, держава).

Вочевидь, можна подумати, що таке абстрактне протиставлення не має ніякого відношення до реальності. Зовсім іншою є моя гіпотеза: навпаки, я переконаний, що воно прояснює суть протиріч, властивих для історії народного суверенітету як суверенітету національного. Це відбувається тоді, коли помічаємо, що замість того, щоб заводити у безвихідь, він не припиняє *зміщуватись* протягом ХІХ-ХХ ст., підживлюючи своїм рухом послідовні форми “обмеженої демократії” або несталу рівновагу, які дозволяють уникати водночас чисто символічного народного суверенітету та ситуацію перманентної революції, делегітимуючи будь-які форми заміщення влади, за допомогою яких держава контролює масові рухи, представляючи певну частину їхніх інтересів. Так, ніби наявні сили збагнули – ціною часто кривавих криз – пересторогу, що міститься в “забутій фразі” “Комуністичного маніфесту” (розд. І): “...історія боротьби класів... завжди завершувалась або революційною зміною усього суспільства, або взаємним руйнуванням двох класів у стані боротьби (*der gemeinsame Untergang der kämpfenden Klassen*)”.

Отож можна припустити, що суверенітет держави водночас “уберігався” від суверенітету народу і “засновувався” на ньому в тій мірі, в якій політична держава поступово перетворювалась на “соціальну державу” (чи ліпше, як в іншому місці я говорив, на “соціально-національну державу”³⁶), проходячи через поступове встановлення “представництва соціальних сил” у механізмі загального виборчого права та інституцій соціального громадянства, чиї перипетії вимірюють рівень ефективності рівняння *громадянство = національність =*

³⁶ É. Balibar, *Droit du cité op. cit.*, p. 102 *sq.*

суверенітет³⁷. Саме в ньому я припустив існування “гегелівського” та “кейнсівського шляху” для позначення того, як, на початку і наприкінці, її осмислювали теоретики органічного суверенітету чи політики державного втручання, що здатні віднайти зміст ідеї нації та укладання соціальних конфліктів не лише в сакралізації імені держави-нації, але й в утворенні її історичних медіацій. Тобто в інституціях, через які громадянське суспільство проникає в державу в той же час, як держава “організує” громадянське суспільство³⁸. Ці інституції, як я вже обговорював вище, головним чином є культурними (у значенні, в якому “культура”, *Bildung*, складаючись з моралі та освіти, прийшла на зміну релігії) та фінансовими (у значенні, в якому володіння державними фінансами дозволяє протистояти тенденції до “зничавіння” капіталізму, принаймні у внутрішньому просторі, поєднуючи монетарну політику з політикою соціальною). Тяглість сувере-

³⁷ Праці П. Розанвалона (P. Rosanvallon, *Le Sacre du citoyen. Histoire du suffrage universel en France*, Gallimard, Paris, 1992; *Le peuple introuvable. Histoire de la représentation démocratique en France*, Gallimard, 1998) з цієї теми є незамінними. Вони показують, яким чином народне представництво постійно співіснує з корпоративною системою, а отже, виконує свої функції політичної легітимізації, лише відокремлюючись від неї. До того ж хочу додати, що час від часу політичне відроджується за рахунок боротьби класів у різних формах репрезентації та “усвідомлення”.

³⁸ Вираз “органічний суверенітет” є центральним для “Філософії права” Гегеля. Він позначає “функціональну” концепцію суверенітету, в якій розділення влад слугує обрамленням громадянського суспільства державою. Ця концепція особливо розвинута в тому, що стосується переважання політичного в “теологічній” царині, через визначення приватного віросповідання, політичних переконань (*politische Gesinnung*), соціальної моралі (*Sittlichkeit*) та громадської думки під контролем чиновників. Вона не така однозначна в “економічній” площині, в якій Гегель коливається між корпоративною системою та визнанням економічних виключень, що ставить його по сусідству із “соціальною” версією шмівського надзвичайного стану. Див.: J.-F. Kervégan, *Hegel, Carl Schmitt. Le politique entre spéculation et positivité*, PUF, Paris, 1992.

нітету держави таким чином зосереджується у здатності політичного відновлюватись із зовнішніх чинників – і що є одне й теж – віднаходити форми культурної комунікації всередині народу та форми соціальної медіації класових антагонізмів, які геть не є удаваними. Раніше це було можливим лише під тиском подій, але тепер це – незаперечна реальність в деяких регіонах світу (переважно однієї частини Європи).

На завершення слід додати ось що. Криза суверенітету, яку ми переживаємо сьогодні і наслідки якої нам годі збагнути, є доказом крихкості й, можливо, зношення “органічного” процесу автономізації і соціалізації політики, про яку ми щойно говорили. Не достатньо вбачати в ній кризу ідеї нації, коли відразу не уточнюємо (разом з Карлом Шмітом, але також і з марксистською традицією, що йде від Леніна і Рози Люксембург до Імануеля Валерстайна), що тотожність між національною конституцією та політичним суверенітетом має за умову певну визначену, перехідну історичну позицію в панівному “центрі” світової системи й, як наслідок, криза зачіпає сьогодні водночас держави, котрі ніколи не могли (у точному значенні слова) конституюватись у суверенні нації, а інші більше не можуть такими залишатись, покладаючись на власні сили, а інші, зрештою, сподіваються в ній знайти засіб повернути на свою користь старий *Nomos* землі.

Але також не достатньо відносити цю кризу в цілому на рахунок глобалізації та її регіональних наслідків, оскільки треба відразу уточнити дві речі. З одного боку, треба сказати, що наслідки глобалізаційної дезінтеграції національного суверенітету проходять через утворення транснаціонального культурного простору, в якому “громадянські релігії”, розвинені кожною країною, є безповоротно *партикуляризовані*, втрачаючи можливість безкомпромісно втілювати універсальне на власній території – як-от вони проходять через принаймні тенденційне перевертання силових відношень між світовим ринком капіталів та здатністю державної регуляції чи

втручання³⁹. Отож відхилення від класичної *репрезентації* суверенітету є дедалі більшим: ось чому я говорив про “безсилість Всесильного” (стосовно якої можна добре бачити, що її дуже важко виносять суб’єкти). Але й треба зазначити, що антагонізми, яким держава-нація як соціальна держава шукала інституційне опосередкування всередині певних кордонів, не перестають (зовсім навпаки) існувати на транснаціональному рівні. Отже, немає нічого очевидного в тому, що діалектика суверенітету народу та суверенітету держави (або демократичного існування та конституції публічної сили), в якій вони могли виразити і переміщувати себе протягом двох століть, більше не має жодного значення. І коли правда, що в цій діалектиці (без одномірного вирішення) нарешті сконцентрувалося політичне значення ідеї суверенітету, то це означає, що криза її не стільки проголошує кінець, а радше початок чи непередбачену зміну.

³⁹ В есеї М. Ревелі (M. Revelli, *Economia e modello nel passaggio tra fordismo e toyotismo*, in P. Ingrao, R. Rossanda, *Appuntamenti di fine secolo*, Manifestolibri, 1995, p. 202-216) можна знайти елементи аналізу заміни “мережі” “територією” як домінантною формою організації ринку, спричиняючи відділення економічного простору та політичного простору й примушуючи держави полишити “кейнсіанську” модель суверенітету, щоб подати себе на світовому ринку як “підприємства” з-посеред інших. Див. також P.-N. Giraud, *L'inégalité du monde. Économie du monde contemporain*, op. cit. (з приводу конкуренції між “національними територіями” для іноземних інвестицій, головним інструментом яких є зменшення податкового збору від капіталів, а отже, руйнування фіскального суверенітету).

*Складна Європа: будівельні майданчики для демократії**

Пані та панове, шановні колеги!

Для мене честь і велика радість бути серед вас, у чудовому місці, одному з найстаріших університетів Європи. Дякую вам за запрошення, особливо хочу подякувати вашому президентові, професорові Антоніо Педро Піта, чия дружба змогла подолати усі перешкоди, що стали на заваді цій зустрічі. Думаю, що саме так нам потроху вдасться – у тому, що залежить від нас – привнести інший, небюрократичний зміст ідеї європейського громадянства.

На цій заключній лекції, про яку ви мене попросили, я хотів би говорити саме про Європу: її складність, кордони та задеклароване громадянство. Не тому, що час і місце підштовхує до цих тем в середовищі інтелектуалів із різних країн (я не забуваю, що наразі Португалія виконує обов'язки головної в Європейському Союзі й обставини надають цій відповідальності особливої ваги). Але тому,

* Заклучна лекція, IV Конгрес асоціації викладачів філософії Португалії, університет Коїмбри, 11 січня 2000 р. У цій лекції я відтворюю деякі елементи, які виклав на семінарі “Складна Європа”, що проходив в Instituto Italiano per gli Studi Filosofici Неаполя (тематична мережа *Immaginare l'Europa*), від 31 січня до 4 лютого 2000 р.

що спричинені європейською будовою питання і напруження, індикатором яких вона виступає, є неабияк значущим предметом для політичної філософії. Ви мали намір присвятити цей з'їзд вивченню “загальних тенденцій філософії” у найближчий період. У колі моїх зацікавлень я не бачу іншого способу взятись за цю справу, лишень як проаналізувати деякі з *проблем*, відкритих історичною ситуацією, в яку ми ввійшли, й яка нас зобов'язує не відмовлятися від нашого поняттєвого інструментарію, успадкованого від досить довгої історії, а переосмислити її й піддати випробуванню.

Питання громадянства від самого початку стоїть у центрі ідеї практичної філософії та не випадково дискусії, що стосуються громадянства, водночас зобов'язуючи дослідити по-новому такі категорії, як спільнота і суверенітет, універсальність прав, співвідношення громадянства і національності, політична функція суспільного конфлікту тощо, призводять до відродження політичної філософії – не в опозиції до історичних і соціологічних досліджень чи до індивідуальної та колективної етики, а в єдності, що по-справжньому відновлює цілість практичної філософії. Політика тут потенційно займає “архітектонічну” функцію, як казав Аристотель у “Нікомаховій етиці”¹. До того ж так склалося, що я присвятив цей рік викладанню в Парижі курсу “Європа: від міфу до політики?” й щойно провів в Istituto per gli Studi Filosofici, що у Неаполі, семінар на тему “Складна Європа”. Це деякі з-поміж попередніх тем праці, яку ми робили спільно с нашими студентами, котрі я хотів би коротко викласти для вас.

Мені здається, що європейське громадянство є не якимось певним знанням чи ідеалом, а водночас неунікним та надзвичайно непевним, устеленим перешкодами процесом: загалом, “довгим маршем”, у котрому – хочемо того чи ні – ми усі беремо участь. Щодо нього, я зокрема відзначу протиріччя, “діалектичне розв'язання” яких жодним чином не гарантовані, хоч і не втрачаємо переко-

¹ Книга Перша, 1094 а.

нання, що вони є рушієм усього процесу. Я їх відзначатиму, по черзі звертаючись до чотирьох пунктів: по-перше, деякі роздуми з приводу відношення між актуальним відживленням проблеми громадянства та апоріями поняття суверенітету, які виявила європейська конституція; по-друге, як перехід – дві гіпотези стосовно умов, за яких проблема нової “конституції громадянства” (єдиний термін, яким, гадаю, можна перекласти античну *politeia*) віднині стоїть на порядку денному; по-третє, з необхідністю сумарний аналіз головних *перешкод*, що сьогодні перетворюють громадянство в Європі у “неможливу необхідність”; на завершення, я спробую перерахувати, не претендуючи на вичерпність, деякі *будівельні майданчики для демократії*, які я уявляю як галузі ініціативи та рефлексії у полі зору нового громадянства в Європі у значенні певного інтелектуального способу праці заради втілення справжнього “європейського публічного простору”.

I

Почнімо, в порядку вступу, з того, як апорія суверенітету поєднується з відживленням проблеми громадянства. Кілька років тому я скористався відомим виразом Гегеля, що відтоді набув широкого розголосу (“*Deutschland ist kein Staat mehr*” у начерках 1801 року для “Конституції Німеччини”²) й я назвав своє есе “*Es gibt keinen Staat in Europa*”, немає держави в Європі, – лишень національні та наднаціональні форми етатизму та бюрократизму, – оскільки держава в ній може бути тільки демократичною, й немає можливої “демократії” без “суверенітету народу”³. Тож де європейський *dèmos*? Симптоми безвиході, в якій опинився суверенітет в Європі, подибуємо щодня; вони відсилають усіх, у кінцевому рахунку, до абсолютного блоку-

² Конституція Німеччини, in G.W.F. Hegel, *Écrits politiques*, фр. перекл. Костаса Папаіоану, Champ Libre, 1977.

³ Див. вище розд. 9.

вання питання “народу”, який розуміємо не як *етнос* або “ідентичність спільноти”, а як *demos* або “конститутивна політична сила”.

Те, що сталося з приводу “випадку Гайдера” та “австрійської проблеми”, дає нам яскравий приклад. Разом з “попередженням” та символічними заходами недовіри, яку проголосили чотирнадцять європейських держав щодо п’ятнадцятої держави, насправді перед громадською думкою розігрували дії суверенітету (чи переносу влади, як сказав би Гобс), та це напевно були визначені *акти суверенітету без суверенітету* або, коли хочете, акти “суверенітету без суб’єкта”: керівники держав чи урядів поводитись ніби речники, наставники чи вчителі відсутнього на історичній сцені й, по суті, невимовного народу... Більше того, зі своїх слів вони припускали його утворення (через такі-от вирази, як “спільнота цінностей”, “європейський договір” тощо), та можна запитати, чи не передбачають вжиті для їхнього вираження засоби радше його непевне віддалення від політичної сцени. Й навіть якщо не поділяти ані цілей, ані засновків тих (політиків, але й інтелектуалів), кого віднині називають “сувереністами” (наприклад, Режі Дебре), можна їм віддати належне в тому, що вони розважливо піднімають неусувну проблему, що постає водночас на ґрунті функціонування інституцій та на ґрунті символічних наслідків легітимації.

Для того, щоб зануритись у причини цієї апорії, слід детально прояснити різні аспекти занепаду класичних моделей державного суверенітету. Одні з них є зовнішніми, другі – внутрішні, та насправді утворюється суверенітет (а особливо те, що складає “політичну спільноту”, яка підлягає суверенній владі й певним чином “створюється” нею або ж створює себе встановленням суверенітету) саме кореляцією між внутрішнім та зовнішнім. Державу, котру не сприйматимуть як незалежну силу інші, ніколи не зможе змусити визнати свій повноправний авторитет на власній території й навпаки. Ця взаємність перспектив відразу створює один з ключів амбівалентного, водночас чужорідного й невіддільного відношення, що асоціює з модерною епохою (епохою “суверенних держав-націй”

та “суверенітету народу” як “національного суверенітету”) два значення слова народ: народ як *етнос* у широкому значенні, тобто спільна історико-культурна ідентичність чи характер, і народ як *dèmos*, тобто егалітарна конститутивна сила⁴.

На зовнішньому рівні класичний суверенітет збігається (принаймні в ідеалі) з “автономією”, що ґарантувалася відносною рівновагою (що періодично руйнувалася і відновлювалася) військових та дипломатичних сил. У своїй теорії “*Jus Publicum Europäum*” Карл Шміт показав, що суверенітет здійснює верховенство територіального рівня у збиранні й пануванні народностей, і, як наслідок – *кордону* як точки концентрації влади рішення. Але це колективне “право” опинилось сьогодні в руїнах після подій, що одна за одною позначили історію ХХ століття: криза і кінець імперіалізму, утворення і розпад розподілу на блоки, глобалізація, що стирає різниці між діями “поліції” та діями “війни”, “зовнішнє” та “внутрішнє” застосування сили.

На внутрішньому рівні суверенітет утверджували (принаймні в ідеалі) водночас як *верховенство політичного* над зв'язками спільноти та взаємозалежність громадянського суспільства (те, що Боден у “Державі” 1576 року, яку загалом вважають засадничим для модерної теорії суверенітету твором, називає дивним поєднанням протилежностей: “вільним суб'єктом” (*franc subject*) ще до того, як Русо почне мислити єдність двох термінів як двох боків одного “подвійного стосунку”⁵). Якраз настільки, наскільки громадянин опиняється вивільнений державою від своєї залежності або щодо “абсолютної” релігійної спільноти, або щодо чистого економічного та професійного “корпоративного” статусу (що залишався, як відомо, обов'язковою умовою громадянства чи буржуазії середньовічних міст), він ставав упідлегленим суверенній владі держави (й також

⁴ M. R. Lepsius, *Ethnos und Demos*, in *Interessen, Ideen und Institutionem*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1990.

⁵ Русо, *Суспільний договір*, Книга I, розд. 7.

коли ця держава є офіційно державою нації чи “цілого народу”). Та разом з тим у цьому реєстрі сучасна історія все поставила під питання й занурила суверенітет у вочевидь безкінечну кризу.

Те ж стосується співвідношення між політичним та релігійним: з цього боку, говорячи дуже умовно, по той бік мінливостей *jus circa sacra* та більш-менш корисних для церков конкордатів, деякі з них й досі залишаються в силі, стабілізація влади церкви “над душами” (й через душі – над тілами⁶) полягала у *націоналізації масової освіти*, невіддільної від її *секуляризації*, а отже, в інституції (централізованих чи ні) систем національної освіти, що коливаються між ідеалом індивідуалістського *Bildung* та ідеалом патріотичної “громадянської релігії”⁷. Зауважать, що в жодній європейській країні (навіть у Франції, хоч певним чином це справа честі) це “розв’язання” ніколи не було виконане; принаймні воно функціонувало як основа консенсусу та визнання держави протягом більш ніж одного століття після того, як було підготовлене Просвітництвом і культурною політикою. Однак системи національної освіти сьогодні перебувають в повній кризі й, з точки зору їхньої ефективності та легітимності, жодна модель “постнаціональної” чи “наднаціональної” освіти як підготовки мас не залишилась у полі зору. Можна висловити побоювання, що все більше вона опиняється затисненою між дисциплінарними настановами контролю за бідними класами (протистояти насильству в школі) та настановами простої “безперервної підготовки” в утилізації інструментів глобалізованої комунікації та споживання.

⁶ Див.: Спіноза, *Богословсько-політичний трактат*, Передмова і розд. 20 особливо. Невідомо, чи знав Спіноза про “Роздуми про добровільне рабство” Ля Боесі.

⁷ Про історію та вжиток центрального поняття *Bildung*, див.: A. Assmann: *Arbeit am nationalen Gedächtnis. Eine kurze Geschichte der deutschen Bildungsidee*, *op. cit.*; про тяглість ідеалу громадянської релігії у сучасних республіканців, див.: E. Rusconi, *Possiamo fare a meno di una religione civile?*, Laterza, Bari, 1999.

Що ж тоді маємо з боку політико-економічного відношення? Тут історичне розв'язання (звісно, виключно для панівних сил, що відповідають і отримують зиск від європейської експансії у світі (яку Валерстайн називає “європейською світовою економікою”⁸)) містилося в системі “державного боргу”, себто поєднанні грошової політики (розпорядження національною валютою примусовим, принаймні формально самостійним курсом) та податковою силою (монополія держави на підйом податків, закріплення державою більш-менш демократичним чином її сталості та використання⁹). Не більше, ніж політико-релігійне, політико-економічне відношення (те, що німці називають в ХІХ столітті *Nationalökonomie*) ніколи повністю не підкорювалося верховенству державного суверенітету. Однак теперішня ситуація містить, як відомо, перевертання тенденції, що заторкує навіть наймогутніший імперіалізм (тобто навіть і Сполучені Штати): те, що називають глобалізацією (насправді йдеться про її останню за рахунком фазу), однією з характеристик котрої є притягнення територій до конкуренції на світовому ринку через боротьбу процентів позики та податкових політик. “Державний борг” держав перетворюється в цьому разі на ринковий інструмент для розвитку конкуренції національних цілостей, що вимагають інвестицій¹⁰.

Тим не менш, якщо державні аспекти є найпомітнішими (вони безпосередньо зачіпають те, що Боден та після нього Гобс називали “ознаками суверенітету”, поняття якого залишалось посутньо незмін-

⁸ Це дозволяє зрозуміти, що ця особлива схема, яка підкоряється досить вузьким умовам, у той же час функціонувала як *універсальна* модель державної розбудови.

⁹ За контрастом слід було б поглянути, як бюджети та політики валютного курсу контролюються з боку МВФ у випадку “відсталих” країн так, що цей контроль є головною ознакою недостатчі суверенітету.

¹⁰ *Le Monde* від 10 лютого 2000 р. оголошує: “німецькі соціал-демократи беруться за фіскальну конкуренцію” (знижуючи податки); див.: P.-N. Giraud, *L'Inégalité du monde*, op. cit. (James O'Connor: *The Fiscal Crisis of the State*, New York, 1973).

ним з часу виникнення держав-націй на початку модерного періоду), суть кризи суверенітету – це *зникнення народу* водночас як інстанції символічної легітимації та інстанції реального контролю (або навіть уривчастої контр-сили, яку застосовують до політичних апаратів): тож це – *зникнення діалектики “конститутивної сили” та “конституційованої сили”* (Сіейс, Шміт, Негрі). Це *зникнення*, що головним чином зачіпає політичну функцію парламентів (чи то йдеться про європейський парламент, чи то національні парламенти, між якими розігрується суперечка щодо “доповнюваності”), виходить за межі класичного явища професіоналізації політики та бюрократизації, з яких політична наука (для котрої йдеться в певному сенсі про засадниче явище) вивела тезу про *політичну апатію мас*, перетворюючи “активних громадян” на “пасивних громадян”. Воно спричиняється до повернення до регламентарного, технічного статусу *закону*, котрий – за відсутності справжнього європейського законодавства, до якого можуть звертатись громадяни, – є симптоматичним наслідком¹¹. Та без народу і закону, здається, існує лишень фантомна публічна сфера, що *регресує*, а не *прогресує* в історії демократичних держав.

Тоді можна було б (це позиція сувереністів) пояснювати, що *від природи* (чи принаймні в *історичний період*, до якого ми досі належимо) конститутивна влада народу, так само як – коли запозичити термінологію Русо – “загальна воля”, з якої походить закон, існує лише на *національному* рівні й є властивими атрибутами форми-нації. На жаль, ця позиція не є, більше не є прийнятною. Криза зовнішніх і внутрішніх атрибутів державного суверенітету поступово позбавляє предмета народну “загальну волю” у виключних межах держави-нації, тоді як відсутність ефективного політичного посилення (або “спільноти громадян”) на наднаціональному рівні (свого часу Жак Делор міг з цього приводу говорити про

¹¹ Тоді як вони дедалі більше (я ще до цього повернусь) звертаються до юридичних рішень європейських судів.

“неідентифіковану ціль”) не дозволяє працювати над реконструкцією суверенної сили на рівні Європи. Здається, що ми опиняємось в непридатному для існування проміжку: *після кінця* класичного національного суверенітету (але не національних ідентичностей як інерційності в історії), *до початку* постнаціонального суверенітету (та чи не варто боятися, що глобалізація віднині розчиняє поняття “суверенітету” як таке?¹²).

II

Як вийти з кола, в якому занепад суверенітету відносить до зникнення народу, що спричиняє втрату сенсу “громадянства”¹³? Коротким шляхом, яким я вас прошу піти зі мною, звісно, з обачністю, я звернуся до двох гіпотез, що спочатку викладемо такими, як вони є.

Гіпотеза 1: проблема *конституції громадянства*¹⁴ стоїть (як це наввипередки повторюють Ю. Габермас та інші сучасні теоретики)

¹² Коли тільки припустити, як це роблять Майкл Гардт і Антоніо Негрі в книжці “Імперія”, *op. cit.*, що ми є свідками народження якісно нового поняття “глобального суверенітету”, що збігається з власною “кризою” та “розкладанням” тією мірою, якою, не маючи більше жодного зовнішнього боку, він має вершити свою владу над самим собою.

¹³ Це не заважає – зовсім навпаки – переживати справжню інфляцію вжитку слів “громадянин” і “громадянство” (“громадянські заходи” тощо), сенс яких ще більше знецінився й розбавився.

¹⁴ На мою думку, цією синтагмою слід “перекладати” унікальне поняття *politeia*, яким користувались греки й зокрема Аристотель, й яке стало засадничим поняттям політичної “теорії”: згідно з контекстом, існуючі традиції передають його як “конституція” (деколи “державна форма”, “режим” тощо) або “громадянство” (у подвійному значенні інституції та здійснення прав громадянина), тоді як, звісно, як одне, так і друге стосується однієї тематики. Також його цікавим еквівалентом є *право громадянства* (*droit de cité*).

на порядку денному європейської політики¹⁵. Однак не йдеться про унітарну чи федеральну *формальну конституцію*, як-от “основний закон” (*Grundgesetz*) чи збірка демократичних правил і принципів, які треба інтелектуально “визнати” державам і які, між тим, фігурують у текстах основоположних угод Європейського Союзу. Таке визначення *уважає вирішеним* те, що ми розглядаємо: проблему природи та існування конститутивної влади у європейському масштабі¹⁶. Ось чому, зокрема, прийняття “Європейської хартії основних прав”, яким би не був цікавим її принцип чи зміст, зовсім не є початком конституції чи “конституціоналізації”. Але мова може йти про *матеріальну конституцію*, утворену динамікою властей і контр-властей, або про антагоністичні соціальні “принципи”. У цьому сенсі конституція є соціально-політичною практикою, а не лише формою права (що не означає, ніби вона може уникнути юридичного моменту¹⁷).

¹⁵ Див.: Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen...*, *op. cit.* З приводу австрійської справи помічаємо посилення виступів на цю тему, зокрема як спосіб усунення “конституційних перешкод”, які ставить колективне втручання більшості в електоральний та урядовий процес однієї з країн-членів ЄС в ім’я того, що французький президент Ширак назвав “європейським контрактом”. Віддалена модель – це, звичайно, модель американської дискусії (перед війною Півночі та Півдня) щодо можливості чи неможливості для деяких штатів продовжувати (і практикувати) рабство.

¹⁶ Це порочне коло чудово проаналізував Обів’є Бо у висновках до книжки *La Puissance de l’État*, *op. cit.* Аргумент Бо йде проти аргументу, що підкреслює “розпад суверенітету” в європейському вимірі з точки зору конституційної неоднозначності, що відсилає, з одного боку, до автономізації “наднаціонального суверенітету”, властивого європейським угодам, з другого – до невідчужуваного “резерву суверенітету”, що вони визнають за національними державами (див. M. R. Lepsius: “Nationalstaat oder Nationalitätenstaat als Model für die Weiterentwicklung der Europäischen Gemeinschaft”, in *Demokratie in Deutschland. Soziologisch-historische Konstellationsanalysen, Ausgewählte Aufsätze*, Göttingen, 1993).

¹⁷ Про поняття “конституція в матеріальному сенсі” (яку, зокрема, розробив італійський юрист Консантино Мортаті), а також про антитезу двох значень

Гіпотеза 2: проект “європейського громадянства” в засадничих текстах Європейського Союзу¹⁸ сьогодні заблокований величезними структурними перешкодами (за якими, природно, треба вбачати соціальні інтереси), але й тим, що використовувані стратегії, опиняючись перед кожною перешкодою, несумісні між собою¹⁹. Але саме такою буде моя гіпотеза – волонтаристська, коли хочете, але й разом з тим і реалістична: *треба сприймати ці “перешкоди” чи “неможливості” як матерію європейської конституції у якості конституції політичної, тобто як об’єкт трансформаційних рухів, котрі й складатимуть зміст нової історичної конституції*. Отже, вона не полягає в пасивному користуванні старими чи новими формальними правами, котрі дані індивідам через те, що “історична спільнота”, до якої вони належать (за правом народження чи адаптації), стає формально інтегрованою в нову європейську сукупність, але насправді європейські громадяни витворюють себе самі, долаючи перешкоди, умови нової приналежності. Й також безсумнівно, що – неминуче –

слова конституція, яка може пролити світло на процес “деформації” держави, що спричинена розвитком соціальної держави, див.: G. Marramao, *Dopo il Leviatano. Individuo e comunità nella filosofia politica*, Giappichelli editore, Turin, 1995, p. 356 sq.

¹⁸ Див.: B. Olivi, *L'Europe difficile Histoire politique de la communauté européenne*, Gallimard, Paris, 1998; C. Giannoulis, *Die Idee des “Europe der Bürger” und ihre Bedeutung für den Grundrechtsschutz*, Universität des Saarlandes, Europa-Institut, Sektion Rechtswissenschaft 1992; C. Wihtol de Wenden, *La Citoyenneté européenne*, Presses de la FNSP, Paris, 1997.

¹⁹ Відомо, що протягом кількох років це – одна з проблематик Ж. Делора: існує нерозв’язне протиріччя між двома цілями, які офіційно собі поставила “Європа 15-ти”: відкриття (обмежене) перед деякими країнами-“кандидатами” на Сході та посилення єдності та влади Європейської Комісії та Європейського Парламенту. Між цілями розширення та інтегрування виникло б протиріччя, *a fortiori* для розвитку “соціальної Європи”: що вже казати про протиріччя з приводу кордонів та процедур виключення, які входять у саме визначення європейської ідентичності!

умови не-ексклюзивної приналежності у новому сенсі цього слова.

Я пропоную це назвати “будівельними майданчиками для європейської демократії”, деякі з них я перелічу нижче, але не пропонуючи остаточний список. Адже європейське громадянство є “неможливим”, *коли не є прогресією прав чи демократичних засадних сил* в “європейському” масштабі. Не тільки стосовно актуальних перешкод, але й стосовно рівня демократії, що був здобутий, з цієї точки зору, *найрозвиненішими національними державами* (жодна з яких, таким чином, не може утворити в цьому плані “взірець”). Відтоді, як такий колективний процес (сам утворений з множинності завдань, практик чи рухів) існує, скажемо, що він стане щонайменше *мислимим*...

Ця гіпотеза, вочевидь, є ще ризикованіша, ніж перша. Та я переконаний, що у цій чи в іншій близькій їй формі вона репрезентує умову, без якої перша залишалась би благим побажанням. Однак – повторюю: мова не йде ani про статті договору, ani про програму партії чи уряду; йдеться про програму для “осмислення Європи” (за словами Едгара Морена²⁰) за допомогою будівельних майданчиків транснаціональних ініціатив. Йдеться, коли хочете, про перспективу думки для інтелектуалів: але які є достатньо “органічними” (Грамші), тобто особисто та інституційно (також в університеті) причетні до боротьби за трансформацію Європи. Деколи спокусливо сказати “заради свого спасіння”, але уникатимемо патетики.

III

Отже, нам слід виходити з того, що утворює “неможливе громадянство” в Європі, водночас роблячи його необхідним. Я пригадаю три головні перепони, з приводу яких починаємо помічати – у деяких критичних ситуаціях, – що вони насправді наддетермінують одна одну: криза європейської соціальної моделі, соціально-

²⁰ E. Morin, *Penser l'Europe*, Gallimard, Paris, 1987.

політичний розподіл континенту, нарешті, утвердження навколо “позасоюзної” імміграції статусу *апартеїду*. Поза цим вузлом неможливого і необхідного не існує історії, а отже, політики.

Проблема соціального громадянства

Регрес “*Welfare state*” більш-менш унаочнився в кожній країні по-своєму, починаючи з 70-х років: це – один з головних аспектів кризи політики європейської інтеграції. Адже він піддає сумніву “модель соціальних стосунків”, котрі в одній частині Європи (тій, що якраз опинилась в ролі ідеалу і центру притягнення для решти континенту) схилилась до інституції соціального громадянства. Що ж тут є типово “європейським”?

Відомо, що розвинута протягом ХІХ ст. у Західній Європі модель не залишилася моделлю чистого політичного громадянства, заснованого на рівності в правах індивідів (незважаючи на особистісні “неспроможності”) і на репрезентації течій громадської думки та корпоративних інтересів на місцевому та національному рівні. Вона вводить у теорію (на рівні засадничих текстів, що говорять про право на життя і соціальну республіку²¹) й особливо у практику (через структури регуляції конфліктів праці, кооперації або участі в

²¹ “Конституціоналізація” соціальних прав більш-менш ясна залежно від країни: найбільш вражаючий приклад – це Італія, чия Конституція 1948 р. заявляє: “*L'Italia è una Repubblica democratica fondata sul lavoro*”. Французька Конституція 1958 р. під назвою “Про суверенітет” заявляє, що “Франція є неподільною, світською, демократичною та соціальною Республікою” (ст. 2). *Grundgesetz* 1948 р. ФРН (сьогодні поширена на цілу Німеччину) заявляє, що “*Die Bundesrepublik Deutschland ist ein demokratischer und sozialer Bundesstaat*” (ст. 20.1), що ст. 28.1 уточнює у такій формі: “*Die verfassungsmässige Ordnung in den Ländern muss den Grundsätzen des republikanischen, demokratischen und sozialen Rechtsstaates im Sinne dieses Grundgesetzes entsprechen*”.

доходах найманих робітників, спільне управління робітниками досить відмінними й нерівно розвиненими від країни до країни режимами забезпечення) певну кількість основних прав, сукупність яких утворює те, що змогли назвати “соціальним громадянством”. Таким чином, можна помітити, що воно було засноване лише у перспективі посилення рівняння “громадянство = національність” й у рамках виключно національної концепції суверенітету (аби не говорити про “національну перевагу”: адже відомо, що з цього приводу існують винятки, якими не можна знехтувати унаслідок боротьби робітничого руху та спадщини рухів опору проти фашизму). Нерівно розвинене соціальне громадянство в усякому разі залишилось тісно зближене з виникненням і посиленням *соціально-національної держави*. Це одна з головних причин, через які жодне *європейське соціальне громадянство*, відповідаючи розширенню соціальних прав та можливостей втручання соціального руху в регулювання економіки, поки що не є помітним, тоді як історична ситуація глобалізації з силою примушує відчувати його необхідність. Отож неабияк важливо збагнути те, що становить оригінальність, здатність розширення та межі моделі, котра сьогодні увійшла у стан кризи.

Якби й справді існувало щось на зразок “європейської соціальної моделі”, йшлося б, згідно з різними визначеннями, про розвиток політично визнаних соціальних прав, як-от умови й складові ефективного громадянства, за умови державної приналежності, а отже, амбівалентного, водночас колективізуючого та індивідуалізуючого, звільняючого та захищаючого (деколи примусового, адже не буває захисту без контролю), інклюзивного та ексклюзивного статусу²². Т. Г. Маршал, “теоретизуючи” реформи, що були запуснені

²² Говорять про “бісмарківську модель” та “бевериджівську модель”, французький випадок міститься десь посередині. Про методологічні проблеми, які піднімає визначення “європейської соціальної моделі”, див: D. Lenoir, *L'Europe sociale*, La Découverte, Paris, 1994. Про встановлення соціальних прав як нового покоління громадянських прав, див. есе Т. Г.

після Другої світової війни в Англії, у своєму класичному есе “Citizenship and social class”, вбачав у цьому “третє покоління” суб’єктивних прав, що завершили конституювання модерного громадянства, відтворюючи умови спільноти (або ж “вірності”, почуття приналежності до батьківщини), котрим загрожує ліберальний індивідуалізм. Але Робер Кастель, детально вивчаючи французький приклад, добре показав, що ідеться також й про *виробництво індивідуальності* (або, коли згадати велику категорію класичного лібералізму, “власності свого я”), відштовхуючись від соціальної політики. Згідно з термінологією, виробленою “солідаризмом” початку століття, соціальні права, котрі всякчас колективно обговорюють, але дістають та гарантують в індивідуальному порядку, для тих, хто ними користується, є справжньою “соціальною власністю”. Однак вона не може бути скута допоміжним чи корпоративним визначенням. Велика післявоєнна дискусія у Західній Європі якраз стосувалась питання, чи соціальні права (включно з забезпеченням проти нещасних випадків, безробіттям, правом на здоров’я, освіту, пенсію тощо) зберігатимуться для “бідних”, сприяючи тим самим їхньому тавруванню або ізоляції від суспільства, чи вони розглядатимуться як *універсальні*, входячи у визначення нової історичної фігури людської індивідуальності та надаючи “праці” гідність звання громадського визнання²³. Звідси маємо таку несамоовитість дискусій

Маршала: T.H. Marshall, «Citizenship and Social class», 1948 (in Marshall, *Class, citizenship, and social development. Essays by T.H. Marshall, With an Introduction by Seymour Martin Lipset*, Anchor Books, New York, 1965 (перевид. University of Chicago Press, 1977); теорія Робера Кастеля інституції та кризи “соціальної власності” (*Métamorphoses de la question sociale Une chronique du salariat*, Fayard, Paris, 1995); нарешті, Donald Sassoon, *One Hundred Years of Socialism The West European Left in the Twentieth Century*, The New Press, NY 1996 (зокрема розд. 6: «Building Social Capitalism 1945-50»).

²³ Дивіться з цього приводу роздуми Д. Сасуна про орієнтацію в стилі лорда Бевериджа на універсалізацію соціальних прав як прав громадянина після війни.

щодо питання, чи є “соціальні права”, власне кажучи, громадянськими правами або ж просто окремими поступками й протекціями, фігурами підтримки певної частини суспільства стосовно другої. Як добре бачимо, питання водночас стосується фактів і принципів, воно поєднує стосунки політичних сил та конституційний винахід, маючи вирішальне значення в історії демократичних режимів²⁴.

Питання соціального громадянства сьогодні придушене у тисках захисту здобутих прав, яким загрожує ультралібералізм (певною мірою “протекція протекції”, те, що також можна перекласти як “протекціонізм”), і який походить з боротьби проти виключення (те, що Робер Кастель змальовує як феномен розриву зв'язків (*désaffiliation*), пов'язаний зі змінами суспільства, яке отримує залплатню (*société salariale*)): водночас спад громадського контролю, що дозволяв утворювати будову соціального громадянства, дозволяв усамостійнювати індивіда й вивільняти від хронічної незабезпеченості, також репролетаризація цілих соціальних груп ціною крайнього насильства, яке одні зносять, а інші чинять, а отже, масованого виробництва асоціальності або ж *негативної індивідуальності*.

Щодо цього питання, як нам відомо, відбувається розходження європейської “соціал-демократії”. Показово, що дискусія переходить до соціал-демократії, а не до європейського консерватизму. Але вона не готова вийти на щось конкретне: режим допомоги бідним, подвоєний примусом (новий *Speenhamland*²⁵), організований у євро-

²⁴ Див. протиставлення між “правами-свободами” та “правами-довірою”, сформульованими Раймоном Ароном і підхоплені різними авторами, зокрема: L. Ferry et A. Renaut, *Philosophie politique 3: des droits de l'homme à l'idée républicaine*, PUF, Paris, 1985. Примітно, що такий автор, як Амартья Сен, що походить з утилітаристської традиції, через дослідження проблем розвитку у третьому світі та нерівностей, пов'язаних із глобалізацією, суворо дотримується основного характеру принципу рівності шансів (див.: *Inequality reexamined*, Harvard University Press, 1992 і присвячене йому досьє у часопису *Cités*, № 1, 2000).

²⁵ Див.: K. Polanyi, *La Grande Transformation*, op. cit.

пейському масштабі не є ані культурно мислимим, ані економічно бажаним; повна ліквідація режимів соціальної безпеки стане синонімом нестерпних виключень й, можливо, політичних вибухів (не обов'язково зліва, це – мета європейських “популізмів”...); відновлення громадської ініціативи, що пов'язана з інституційним визнанням “народних рухів” у європейському масштабі, хай це називатимуть неокейнсіанством або ще як-небудь, ще не здатне дістати одностайності: її великі лінії навіть не окреслені... Ось чому тут більш, ніж коли-небудь, слід наголосити на необхідності ініціативи знизу: вирішальна функція єдності європейського синдикалізму, важливість комунікації між рухами захисту та відновлення соціального громадянства (ми спостерігали, як воно вимальовувалося в грудні 1995 року, а також в інших обставинах), сходження поміж вимогами культурних прав, рівності статей та захисту якості життя...

Навіть застосоване на практиці та юридично формалізоване, за умови певних силових стосунків, соціальне громадянство ніколи не було вповні інкорпороване в конституцію найрозвиненіших економічно та найпотужніших демократично держав-націй, повсюдно воно не було осмислене в однакових термінах. Говорити, що європейська будова залежить від можливості вписувати у “конституцію” прогресію громадянства, – це якраз підкреслювати радикальне протиставлення: або ж Європа встановлює соціальне громадянство на ґрунтовніших та ширших засновках, ніж раніше, або ж на невизначений термін вона стає неможливим. Саме у цій перспективі, а не в перспективі “дістати користь” від найпросунутіших форм лібералізму, народи Сходу влаштували “революцію 1989 року”. Що прямо приводить мене до наступного пункту: розділення Європи.

Єдність та розділення Європи

Ця багатоаспектна проблема кристалізує довгу історію завжди готових перетворитися на антагонізми відмінностей та, в певному сенсі, можна було б сказати, що властивість Європи (котра не є її

власною...) полягає в тому, що *кожен* з її історичних регіонів містить ще стільки ж приводів для розділення, як і весь континент. Ла-Манш або Піренеї не легше “проминути”, ніж Березину чи Карпати. Та зрозуміло, що за теперішніх обставин і ще надовго питання, яке домінуватиме над усіма іншими – це питання наслідків політичного розділення, яке протягом більше, ніж півстоліття, розрізало навпіл європейський континент, і того, як воно скінчилося (коли й справді воно повністю “закінчилося”). Це – проблема “Європи після Комунізму”. Після її комунізму.

Хай мені дозволять повернутись у кількох словах до того, про що я мав нагоду говорити свого часу²⁶: не тільки “європейська конструкція” у своїй теперішній інституційній формі є, як визнають усі серйозні історики та аналітики, “дочкою холодної війни²⁷”, але й у рамках розділення двох таборів (перша сучасна форма глобалізації, не забуваймо цього) насправді були протиставлені одна одній дві суперницькі концепції європейського проекту. Була така собі “Східна Європа”, а не просто “Європа на сході”. Їй починаємо сьогодні відкривати, що Східна Європа, якими б диктаторськими та регресивними не були її політичні інституції, її соціальні форми, також мала свою культуру, своє “громадянське суспільство”. Парадокс ситуації після 1990 року, у цьому стосунку, полягав у тому, що наслідки кінця тоталітаризму сприймали так, ніби ніколи не було нічого, крім *одного єдиного суспільства* в Європі, ніби “реальний соціалізм” був уявною системою (й не тільки антидемократичним, суперечливим чи збанкрутілим). Як наслідок, падіння держав радянського блоку не породило жодного проекту об’єднання історичних частин континенту або співпраці поміж ними у перспективі спільного розвитку. Воно радше виявило себе в довгій тягlostі структур холодної війни, подвоєної конкуренцією та ієрархією клієнтури, нібито йшлося про “тотальну перемогу” однієї імперії над другою. Крайня

²⁶ Див. вище Е. Балібар «Європа після комунізму».

²⁷ Див., наприклад, В. Olivi, *L'Europe difficile*, *op. cit.*

межа “постсоціалістичного” домінування – яка, зокрема, експлуатує взаємну зненависть та бажання реваншу східноєвропейських націй проти російсько-радянського імперіалізму²⁸ – сформована явищами напівколонізації та політикою “*containment*”.

Отже, не тільки десятиліття після “революції 1989 року”²⁹ розділення Схід-Захід не було скасовано в Європі, а певним чином воно подвоїлось. У часи, коли Європа була поділена навпіл геополітикою холодної війни, можна було уявити, що йшлося про тимчасове явище, якому, в тому чи іншому сенсі, покладе край укладання конфлікту. Наразі констатуємо, що воно складає частину модальностей самого “уладнання”. З цього унаочнюється глибоко нерівноправний та небезпечно конфліктний характер. Лишень одного разу зображена Горбачовим перспектива “спільного європейського дому”, похована одночасно з будь-якою ідеєю про обговорюваний розвиток політичних структур континенту (режими, альянси, кордони, суверенітети), її ніколи більше не розглядали, щоб *перезаснувати Європу*, відштовхуючись від якого-небудь “Конгресу європейських народів” чи принаймні від Конференції їхніх урядів, котра підбила б підсумки наслідків холодної війни та проблем, які вона залишила за собою або які спричинив її кінець. То був можливий, хоч і не необхідний, наслідок внутрішнього падіння комунізму, до якого додалася вага світових силових стосунків і владних стратегій, зокрема, Сполучених Штатів.

Але ці визначальні чинники самі собою не є відповідальними за те, яким чином головні європейські нації, раптово прибравши

²⁸ Угорські, польські та чеські керманічі, зокрема, заявляючи загалом про намір вступу до Європейського Союзу, часто наполягають на “неєвропейському” характері Росії, на відсутності “демократичних традицій” російського народу тощо.

²⁹ Згідно з виразом, популяризованим політологом і старим європейським єврокомісаром лордом Ральфом Дарендорфом: Ralf Dahrendorf, *in Betrachtungen über die Revolution in Europa*, Bastei-Lübbe, 1992.

традиційно імперіалістичні постави (пригадуємо політику держав-переможців після 1918 року, які вже називали себе “демократіями”³⁰) заповзялися викраювати собі клієнти в Центральній та Східній Європі (Німеччина – у Хорватії та Словенії, у Польщі, Франція – у Сербії, принаймні протягом певного часу). Вони більше не пояснюють, що Європейський Союз мовчазно класифікував кандидатів до вступу в новий простір процвітання, яких він воліє визначати як “можливі”, “сумнівні” (принаймні ненадовго) та “виключені” так, щоб уберегти якомога довше переваги розподілу праці між нерівно розвиненими зонами й відштовхнути складнощі нового визначення європейської ідентичності поза рамці думки та дії, що постали з безперервних епізодів “європейської громадянської війни”³¹. Отже, утворився справжній розлам, щось на кшталт холодної війни після холодної війни (до якої додаються численні епізоди “війни гарячої”), але розмножений і рухливий, укритий товстим шаром міфології з приводу “цивілізаційних конфліктів” між Східною та Західною Європою, успадковані від релігійної традиції або способу конструювання держави, коли це не просто

³⁰ Час перечитати пророчі сторінки Кейнса в *The Economic Consequences of Peace* (1920), що також вражаюче ілюструє відносність репрезентацій європейської ідентичності та “кордонів” Європи стосовно певних політичних кон’юктур та цілей: “проблематичними” видаються чи то приналежність Великої Британії до “системи” європейських націй, чи то приналежність слов’янського чи точніше російського простору, чи то середземноморського простору (здатного поширитись на два береги, як сьогодні бачимо від Греції до Північної Африки)... У цих виключеннях немає нічого ані тривкого, ані *a fortiori* природного.

³¹ Точка зору, на якій, як не парадоксально, сходяться два автори, яких усе протиставляє: Е. Nolte (*Der Europäische Bürgerkrieg, 1917-1945. Nationalsozialismus und Bolschewismus*, Mit einem Brief von François Furet, Herbig, 1997) і Е. Hobsbawm (*The Age of Extremes. A History of the World, 1914-1991*, Vintage Books, 1996).

етнічні характери втягнених у цей процес націй³².

Відразу після 1989 року деякі аналітики “іншої Європи”³³, більш песимістичні чи менш переконані у політичних чеснотах крайнього лібералізму, що Європейський Союз уписував у свої засадничі тексти, застерігали проти апорій демократизації, представленій як автоматичний наслідок інтеграції в структури західного ринку³⁴. Їхній прогноз частково potwierдився, не тільки для країн колишньої Югославії, але зокрема й для Росії, віднині захопленої змичкою між апаратом політичної поліції (що без посередньо вийшла зі старого КДБ) та однією з наймогутніших організацій “мафіозного” економічного криміналітету в світі. Й тоді, коли Союз у Брюсселі міг би спробувати хоч непрямо вплинути на події, відразу запропонувавши колишнім соціалістичним країнам відкриті перемови стосовно модальностей економічного співробітництва між Сходом і Заходом континенту, допомогу розвитку та інтеграції у спільні політичні інституції (які треба повністю визначити), він полишив російський народ та його сусідів виплутуватися самотійно, заплуюючи очі на розвій націоналістичних конфліктів (коли він їх не використовував на свій зиск). Відтак йому довелося звертатися до американської сили, аби втрутитись із превентивними заходами у проголошений геноцид Косова, вва-

³² Про “нові війни” в Європі та стосунки, які вони підтримують з характеристиками “глобалізації” після кінця “холодної війни”, див. книжку Мері Калдор (Mary Kaldor), що водночас надрукована англійською та італійською: *New and Old Wars. Organized Violence in a Global Era*, Polity Press, 1999/*Le nuove guerre La violenza organizzata nell'età globale*, Carocci editore, Rome, 1999.

³³ Вираз винайшов Дж. Рупнік (J. Rupnik, *L'Autre Europe Crise et fin du communisme*, Nouv. éd. revue et augmentée, Odile Jacob-Seuil, Paris, 1993).

³⁴ Див.: І. Marton «Демократичний перехід чи перехідна демократизація в країнах Східної Європи», *in M*, № 45, квітень 1991; також див. досьє «Схід 89-99. Якими є справджені сподівання?», *Mouvements*, № 45, листопад-грудень 1999.

жаючи, що політики екстремістського типу (Сребниця) чи навіть масові депортації (як-от у Сербській Країні та в Боснії) більше не є стерпними в європейському геополітичному просторі без того, щоб не заплатити занадто високу політичну ціну. Та її так чи так сплатили наприкінці цього втручання, умови якого лишень пришвидшили різанину албанців замість того, щоб її зупинити, примножили етнічні чистки, вразили й матеріально зруйнували сербське населення так, зрештою, й не звільнивши його від диктатора³⁵, спричинили низку ланцюгових реакцій, якими, ймовірно, стали прийняття геноциду в Чечні та політична дестабілізація в Австрії... Таке нанизування обставин, яке ми схематично тут підсумували (безумовно, спірним, але в кожному разі прелімінарним чином), здається, містить принаймні два уроки.

Перший полягає у тому, що починаючи з моменту, коли питання кордонів Європи більше не є простим питанням теорії, а ставкою у конфліктних стосунках (точка, в якій припиниться насильство, ніколи не передбачувана *a priori*, а ідея його прикрасити або “пожертвувати частиною” виявляється злочинною і небезпечною), прагматичний метод, у якому часто покладались на європейських керманичів, що полягає в тому, щоб *ніколи не ставити глибинну політичну проблему в площину “європейської ідентичності”*, а залишити мінливостям дипломатії та економіки вирішувати включення і виключення, визначаючи лише формальні правила перемовин³⁶, стає недіючим.

³⁵ Цей текст написаний до відступу та повалення Мілошевича та його заміни Коштуніцею, але за обставин та цілей, які так і не були прояснені. Зрозуміло, що катастрофічні наслідки кампанії бомбардування 1999 р. призвели до того, що західні союзники сприяли цьому вирішенню, не ставлячи жодних умов.

³⁶ “Процедурна та плюралістична ідентичність, з рухливими кордонами”, як говорить П. Аснер «Європейська конструкція і мутації на Сході», *in* J. Lenoble et N. Dewandre (sous la dir.), *L'Europe au soir du siècle. Identité et démocratie*, Передмова Жака Делора, Esprit, 1992. Ефективність цієї

Другий – в тому, що виключення Росії з європейського простору (або ж прийняття її самовиключення, яке не є природної даністю, а політичною програмою, що грає на руку певним силам, коли не сказати певним кланам) містить драматичні ризики для завтрашньої історії, безумовно, подібної до ризиків, які колись спричинили несправедливість і засліплення улаштування Першої світової війни (Версальський договір, Тріанонський мирний договір тощо). У кожному разі, коли прийняти, звернувшись до цілої історичної традиції³⁷, що питання європейської політичної ідентичності не переставало бути (протягом багатьох століть) роздрте натисками і контрударами, що надходять від розвитку двох великих сил-кордонів, одночасно “внутрішніх” і “зовнішніх” у європейському просторі, якими є Велика Британія та Росія, мало б бути ясним, що вочевидь незворотне включення першої у механізм європейської будови неминуче мусить поставити по-новій питання щодо другої. Коли лишень не навпаки: виключення або самовиключення другої сприятиме увічненню напіввключення (яке так само є напіввиключенням) першої.

Те, що утворилося, це система багатьох кіл: перша позиціонується як “справжня” Європа на противагу до “зовнішньої Європи”, яка ще потребує бути “європеїзованою”³⁸. Останню, своєю чергою, розділяють на першу зону економічної, напівекономічної інтеграції (країни-“кандидати до вступу в Європейський Союз”, з приводу яких завдання полягає в тому, щоб якомога довше зберегти різницю в зарплатах, тим самим порадкуючи над конкуренцією між країнами-

“процедури” між 1950 і 1997 рр., зокрема, є однією з тем дуже корисної роботи Б. Оліві: B. Olivi, *L'Europe officielle Histoire politique de la communauté européenne* фр. перекл., Gallimard, Paris, 1998.

³⁷ Свого часу добре вивчена Александром Адлером: «Велика Європа?», in *Philosophie politique* № 1 (1991), p. 151 sq.

³⁸ Див. текст Ізмаїла Кадаре в *Le Monde* 17 квітня 1999 р.: «Треба європеїзувати Балкани».

“лідерами” Союзу та інтеграцією їх політичних структур); друга зона “внутрішньої колонізації” (Балкани: не тільки відтепер Косово, але й велика оточуюча зона, яка включає Албанію і значну частину колишньої Югославії); нарешті, третя зона хижацького капіталізму (кому приносить зиск російська фінансова криза? куди пішли розкрадені фонди МВФ?). Цей поділ, вочевидь, постає з мінливостей нещодавньої історії, та більш неявним чином він спирається на ідеї, ніби деякі народи за природою або ж історично не є “зрілими” для демократії (ті, хто кожного разу перебувають дещо східніше)... Але як же про це судити, коли їм відмовляють у найпершій умові?

Можна лише узагальнити в сумі стосунків між заходом і сходом Європи тверезу констатацію британського історика Тимоті Гартона Еша з приводу взаємодії між формально возз'єднаними “двома Німеччинами”: “Я вражений і пригнічений неоколоніалістським ставленням німців із Заходу стосовно своїх співвітчизників. Це схоже на внутрішній колоніалізм”³⁹. результатом такої логіки є якраз пошук неможливої “європейської” нормативної ідентичності та помноження проблем безпеки (поліція, армія, кордони: мілітаризація Європи таким чином, щоб утримувати порядок всередині і на краях, які поступово відштовхують). Маємо право думати, не підпадаючи відразу до категорії ідеалістів, що, навпаки, рішення проходить радше через чітко проголошений проект інтеграції усіх країн і народів європейського простору до однієї території громадянства в егалітарному чи “космополітичному” дусі разом із децентралізованими засобами сучасного адміністрування. Це право на вхід, виявляючи волю зліквідувати наслідки вісімдесятьох років “континентальної громадянської війни”, що вплетена у “світові війни” та “політику блоків”, має бути недвозначно проголошеним, навіть якщо модальності її застосування поступово буде обговорюватись і здійснюватись. Потрібно вийти з парадоксу, який утворює в Європі “другоряд-

³⁹ «Західна Європа втратила неабияку можливість», розмова з Тимоті Гартоном Ешем, *Libération* 9 листопада 1999 р.

ний імперіалізм” (який навіть сам по собі не має засобів своєї політики) і зміцнюють диктаторські структури в той самий час, коли він підготовлює військові пригоди в колишньому СРСР на фоні гуманітарних, соціальних та екологічних катастроф.

Імміграція та право притулку: громадянство чи апартеїд у Європі

Остання перепона, й не найменша (особливо відчутна у Франції, але проблема є загальнозначущою: починаємо її помічати у ці дні в Іспанії, разом з антимарокканськими погромами в Андалусії), перешкоджає конституції “європейського народу”: вона полягає в тому, що європейське громадянство у межах натеper існуючої Європи не будуть мислити як визнання прав і внесків *усіх* присутніх спільнот на європейській землі, а як постколоніальне відокремлення “автохтонних” народностей від народностей “чужорідних”. Те, що навзаєм підштовхує європейське співтовариство до розвитку почуттів будь-якого роду ідентичності, згідно з моделлю обопільного посилення виключень і комунітаризмів (включно з комунітаризмами “національними”, “світськими”, “республіканськими” тощо), тим самим сприяючи глобалізації. Ось чому вже багато років я звертаю неабияку увагу на те, що треба чітко розгледіти як актуальний розвиток справжнісінького *європейського апартеїду*, що йде в ногу з формальними інституціями європейського громадянства, й конститууючи вирішальний елемент (на невизначений строк) *гальмування* європейської розбудови, як і розбудови демократичної.

Звісно, я добре усвідомлюю проблеми, які може викликати вжиток такого вислову. Чому б не задовольнитися аналізом сукупності структур існуючої у кожній країні дискримінації, зокрема у питанні доступу до громадянства, щоразу звертаючись до історичних, юридичних та специфічних модальностей? Моя відповідь (як і

за інших обставин, коли виникало це питання⁴⁰) полягає у тому, що європейська розбудова привносить якісну зміну водночас і в символічний реєстр, і в інституційну практику. Статус європейського громадянина, який досі мав нечітке, розмите визначення, починає набувати реального змісту (право голосу, правовий захист в апеляційному суді, що у певних випадках має вищі повноваження за національні суди, міжнародний статус *civis europeanus*, утілений у спільному паспорті, доступ до організацій соціальної допомоги та культурного забезпечення, скажімо, у питаннях навчальних стипендій тощо). Однак те, що стосовно індивідів це “громадянство” будуть визначати як просте додавання національних громадянств країн-членів Європейського Союзу, змінює статус іноземця⁴¹. У кожній окремій країні офіційно є лише виходець з іншої суверенної країни, який користується однаковою “приналежністю”, що є предметом обопільного визнання. Але на рівні Європейського Союзу, що набув нових рис, він стає виключеним із-середини.

Так, *тоталізуючись* у європейському масштабі, виключення змінюють об’єктивне значення: європейське громадянство подає себе як механізм, що включає певні історично присутні у спільному просторі народності, відкидаючи інших, які вже тривалий час також роблять внесок у розвиток громадянського суспільства нового політичного суспільства. Іноземці перетворилися на метеків чи на *second class citizens*, чие перебування та діяльність є предметом особливого нагляду. Втім, це виключення спрямоване на досить розмаїті народності: водночас народності Півдня, пов’язані з Європою давніми каналами наймання робочої сили, та народності Сходу та європейського Південного Сходу, народи якого упідлеглені

⁴⁰ Див., зокрема, Е. Балібар «Чи можливе європейське громадянство?», in *Droit de cité. Culture et politique en démocratie*, op. cit.; і вище, розд. 3, «Право громадянства чи апартеїд».

⁴¹ Маастрихтська угода визначає європейське громадянство як таке, що належить тим, хто має громадянство країн-членів Союзу.

процесу селективного адміністративного допуску до “євроспільноти”. Як я говорив раніше, стало зрозумілим, що ці різні механізми виключення з громадянства, але включення в економіку, зокрема для того, щоб експлуатувати різницю життєвого рівня та зарплати, становлять структурні характеристики, якими “орудують” у відповідності до внутрішніх та зовнішніх обставин.

Отож неявне порівняння з південноафриканським *апартеїдом* не позбавлене сенсу. Воно не тільки має функцію провокації⁴². Чи варто заходити аж настільки, щоб говорити, ніби в історичний період, коли зникав цей режим у південній Африці, він починає відтворюватись у Європі? Порівняння, як кажуть, не є прямим зрівнянням, й можна звернути увагу й на інші ситуації інституційної нерівності (зокрема, нерівності, яка в Сполучених Штатах зберігалася після офіційного скасування рабства, а сьогодні має тенденцію до відновлення у навчальній, професійній та карній дискримінації): але до використання такого терміна нашоюхує процес утвердження приниженого населення (у правах, а отже, також у гідності), тенденційно підкореного насильницьким формам охоронного контролю, що мусить безнастанно жити “на кордоні”, ані повністю всередині, ані цілком із-зовні, іммігранти зі Сходу та Півдня, певним чином залишивши за собою щось подібне на південноафриканські *homelands* тих часів (але щоб туди час від часу повертатись, або надсилати туди необхідні “для окремого розвитку” заощадження, або намагатись підтримати там свої сім’ї). Звідки крайня необхідність та відчутність проблеми родинного об’єднання та “соціальних прав” для іммігрантських родин, один з найулюбленіших об’єктів нападок ксенофобської пропаганди. Або щоб сказати ще раз іншими словами:

⁴² Сьогодні я не шкодую про цю провокацію з огляду на розвиток австрійської справи: лицемірство офіційної реакції європейських країн (насамперед Франції), позаяк усюди те, що є проголошеною Гайдером метою – закон про “внутрішнє виключення” “неєвропейських” іммігрантів як незахищеної робочої сили – вже існує на багатьох рівнях.

те, що Катрин де Венден дуже влучно назвала “шістнадцятою європейською нацією”, безнадійно залишається виключеним із розбудови громадянства Європи. Відродили “метеків”, коли не “ілотів”⁴³!

Було б наївно вважати, ніби розвиток такого інституційного расизму в Європі⁴⁴ не має жодного стосунку до поточного процесу глобалізації. Так, як я вже зазначав в іншому місці⁴⁵, гадаю, що правдивіше вбачати в цьому подвійний ефект *проекції* нової світової ієрархії влад, шансів розвитку та особистих прав, а також захисної *реакції* на глобалізацію. Це диференційне включення європейського *апартеїду* в процес глобалізації безсумнівно пояснює, що дедалі частіше традиційна фігура зовнішнього ворога замінюється фігурою внутрішнього ворога. Воно також відсилає до економіки світового насильства, яке від одного чи двох десятиліть до сьогодні трансформувалось настільки, що віднині більше немає регіонів, які могли б стати повноцінними місцями *прихистку* від нього. Більше того, необхідно відзначити, що “внутрішні” та “зовнішні” боки виражають однакову структурну динаміку, навіть у своїх крайніх проявах.

IV

Тож повернімося з необхідністю скромним чином до того, що вище я назвав “будівельними майданчиками для демократії”. Вони співвідносяться з перешкодами, які я щойно перерахував, навіть

⁴³ Див.: C. Wihtol de Wenden, *La Cotoyenneté européenne*, Presses de la FNSP, Paris, 1997, p. 99. Зазначимо інше показове використання порівняння з *апартеїдом*: порівняння, що наразі роблять деякі інтелектуали для характеристики панівні неоколоніальні стосунки всередині ізраїльсько-палестинського ансамблю: див., наприклад: A. Azoulay та A. Ophir, «100 Years of Zionism, 50 Years of a Jewish State», *Tikkun*, vol. 13, № 2, 1998.

⁴⁴ Див.: Andrea Rea (sous la dir.), *Immigration et racisme en Europe*, Complexe, Bruxelles, 1998.

⁴⁵ Див. вище розд. 7 «Насильство і глобалізація».

коли не почергово. Насправді я не вірю у можливість мислити трансформації, соціальні рухи та інтелектуальні розробки, виходячи з моделі, яку Грамші називав “позиційною війною” чи прямим протистоянням, а радше з моделі “рухової війни” або як спрямована у певному напрямку розбудова нової історичної гегемонії, тобто водночас нового способу думки або колективного “здорового глузду” та взаємодії між численними втручаннями, що постають з громадянського суспільства та публічної сфери. Лишень у залежності від цілих цих втручань щоразу неповторні “сили” здатні спільно об’єднатися. З них я перерахую чотири, котрі, звісно, не є радикально роз’єднані й котрим я не можу присвятити деталізований розгляд (тим паче, що у більшості випадків ідеться просто про робочі гіпотези).

Ідея “будівельних майданчиків (для) демократії” не є несумісною з ідеєю “космополітизму”, яку сьогодні знову вводить в обіг Габермас та його учні⁴⁶: за одним виключенням – потрібні *визначені матерії* у демократичній праці, й не тільки етика та юридичні норми, а ці матерії з необхідністю є даними *у ситуації*. Втім, вона не є заданою інституційними або державними рамками, більш-менш освяченими релігією, війною, правом, мораллю, але – це є моя діалектична гіпотеза – вона може з’являтися лише особливим чином, в залежності від якого політика пройнята конфліктами, розділена між локальними культурами (“партикуляризми”) та глобальними універсальностями, між старим і новим, між ідентичностями та інтересами. Отож формалізові “теорії комунікативної дії”, який завжди ризикує звернутись клубком від “нормативності *Sollen*” до “нормальності *Sein*”⁴⁷ я віддаю перевагу поєднанню – яким би незручним воно не було – у постмарксистському, зокрема грамшіанському⁴⁸, дусі, а

⁴⁶ J.-M. Ferry, *La Question de l'État européen*, Gallimard, Paris, 2000.

⁴⁷ Y. Sintomer, *La Démocratie impossible? Politique et modernité chez Weber et Habermas*, La Découverte, Paris, 1999, p. 369.

⁴⁸ Див.: G. Baratta, *Le rose e i quadri. Saggio sul pensiero di Antonio Gramsci*, Gamberetti editrice, 2000.

також у арендтівському дусі, як його віднаходимо у Германа ван Гунстерена з поняттям “*community of fate*”, у якій індивіди та групи не можуть спонтанно ні відділитись, ні поєднатись. Якраз саме це породжує (у кращому разі, а отже, несподіваним, “алеаторним”, як сказав би пізній Альтюсер, чином) колективну політичну практику, колективний доступ до громадянства, завжди “*in the making*”⁴⁹.

Перший будівельний майданчик демократії стосується, на мій погляд, питання правосуддя: це питання є основоположним для того, що стосується статусу індивіда як “політичного суб’єкта”. Але воно також буде вирішальним для трансформації поняття суверенітету в європейському масштабі. Між іншим, нічого дивного, що суб’єкт і суверен перебувають поруч.

Починаючи від Аристотеля, відомо (чи слід було б знати), що участь у діяльності суду є такою суттєвою складовою демократичного громадянства, як і участь у діяльності прийняття рішення чи законів, а починаючи від Гегеля, відомо чи слід було б знати, що одним із символічних ключів приналежності до спільноти є можливість бути підсудним у якості злочинця, залишаючись громадянином, або ж можливість для злочинця бути визнаним у тій інстанції, котра його судить. З цієї точки зору, Європа у своїй сукупності сьогодні опиняється на роздоріжжі. З одного боку (услід, зокрема, відкритому вибуху проблем політичної корупції), починає утверджуватись тенденція до автономізації юридичного апарату стосовно до політичної влади. З другого – судові практики та юридичні практики залишаються (більше або менше залежно від країни, Франція тут не виблискує своєю відвагою) сферами, в яких є значною соціальна нерівність, експертиза всесильною, а сили опору, загалом, малорозвиненими, за відсутності юридичної підготовки мас (принаймні настільки ж ґрунтовної, як технологічна чи економічна підготовка) й за відсутності матеріальних засобів, котрі самі залежать від політичної волі.

⁴⁹ Н. van Gunsteren, *A Theory of Citizenship*, Westview Press, 1998. Див. вище розд. 9.

Неважко виявити найвідчутніше місце політичного гальмування, вже не говорячи про інертність національних судових апаратів та їхньої протилежної юридичної традиції (зокрема, це стосується протиставлення між англосаксонською та континентальною традиціями, які безнастанно розігрують “цивілізаційний конфлікт” між *common law* та римським правом). Апеляційні інстанції й, зокрема, Європейський суд, а також Європейський суд з прав людини – із тих найбільш “просунутих” євросоюзних інституцій, до яких європейські громадяни (й навіть іноземці, які мешкають в Європі) можуть безпосередньо звертатися, навіть якщо й в обмежувальних умовах і з досить тривалими затримками. У цьому сенсі вони віртуально урівноважують те, що Б. Кригель влучно називає “приматом адміністративної держави над державою правосуддя”, або ж вони організовують безнастанно цитоване поняття *правової держави*⁵⁰. Але можна зробити ще один крок. Коли транснаціональна структура, як-от у Європі, схильна замінити інстанцію *закону* як “вираження загальної волі” або ж обмежити вагу парламентарської волі на користь “законодавства без законодавця”, утвореного з арбітражів, контрактів, регламентацій та юриспруденції⁵¹, демократична інстанція мусить прибрати форму універсального доступу до

⁵⁰ “Зі свого боку, мусимо визнати, що наше адміністративне право, наша більш адміністративна, ніж політична, централізація (Токвіль) застаріла, й щоб врятувати політичну централізацію, слід пожертвувати адміністративною централізацією. Слід піти назустріч, щоб не хитатись між диктатурою хабарницьких парламентів та диктатурою самоуправних судів, встановленню справжньої європейської судової влади як структурованої, так і автономної, й засновувати її захист на більш активній та більш актуалізованій, ніж наша, юриспруденції [...]. Існують розрізнені елементи, відштовхуючись від яких, можемо закласти початок правової держави із [...] сукупністю європейських судів, що утворює дійсну рівновагу в адміністративній владі Комісії [...]. Нам просто не вистачає спільного європейського громадянства...” (B. Kriegel, *Philosophie de la République*, Plon, Paris, 1998, p. 306-307).

⁵¹ Див. цікаві роздуми М. Лепсіуса: M. R. Lepsius, *op. cit.*, p. 266 *sq.*

правосуддя (включно з індивідами і групами громадян перед державами) та контролю *a posteriori* справедливості рішень, санкціонованих “в останній інстанції” європейськими судами⁵².

Потреба і складність демократизації судової системи (тобто її прямого чи непрямого контролю з боку тих, хто їй делегує свою “владу судити”) так само очевидні на євросоюзному рівні, як і на рівні національному... Європейська програма демократизації правосуддя була б типовою ілюстрацією ідеї *більш розвиненої* спільноти громадян, ніж самі національні спільноти.

Другий основоположний будівельний майданчик стосується збіжності профспілкової боротьби та руху суспільних об'єднань навколо проектів реорганізації “робочого часу” в європейському масштабі. П'єр Бурдьє, зокрема, починаючи зі страйків 1995 року в Франції, справедливо наголошував на істотності цієї мети⁵³. Однак чи може вона бути досягнута, коли не переглянуті засновки поєднання між громадянством та “професією”? Поворот європейського громадянства збігається *de facto* з кризою соціально-національної держави, в якій більш-менш ефективне розв'язання “соціального питання” уможливило відтворення форми-нації, як і водночас держава-нація кодифікувала та санкціонувала би певне визначення праці та працівника.

Виникає питання, чим є *соціальна* (або “соціально необхідна”)

⁵² Питання виникає не лише в царині приватних справ за злочинними чи спірними позовами, а й у царині гуманітарних прав, коли виникає питання справжнього “космополітичного карного права”. Приклад справи Піночета, якою займались іспанські судді, показує, що існує конкуренція між двома процедурними типами: процедура спеціальних карних судів та процедура “універсального судового органу”, – вочевидь більш демократичного, але з цих же підстав залежного від того, як громадська думка у кожній країні поступово братиме до уваги проблеми правосуддя, що стосуються усього людства.

⁵³ Див. дві збірки цих виступів, опублікованих під назвою *Contre-fuex* (Éditions Liber-Raison d'agir, Paris, 1998 et 2000).

діяльність в усій своїй загальності. Передусім його поставили феміністки та екологісти *супроти* центральності виробничої праці та однобічності класичних концепцій класової боротьби. Та здається, ніби те, що пробивається на поверхню, не постає у формі “все або нічого”. “Центральність праці”, яка історично замістила класичні буржуазні поняття *незалежності* чи *самовласності* (*self-ownership*) та здатності як основи соціальної власності або колективних прав “на існування”, не була скасована, а перемістилась і розширилась.

Тут ми опинились в осередді європейської соціальної моделі та її кризи. Неможливість змусити *зникнути працю* як виробництво соціального зв'язку доведена *a contrario* масовим безробіттям та трансгенераційним виключенням разом із нестерпними наслідками: “негативний індивідуалізм”, “розрив зв'язків (*désaffiliation*)” (Р. Кастель), врешті-решт, протидіюче насильство бідних і контр-насильство охоронних політик. Коли ж виробнича праця в той же час стає “виробництвом соціальності”, вона більше не просто є *poièsis*’ом, майструванням матеріальних засобів для існування, але й політичним *praxis*’ом, що несе нові потенційності. Отож така гіпотеза різниться від гіпотези Маркса (праця “відтворює соціальне відношення”, тобто виробляє капітал, для якого робітники є живим інструментом аж до повалення класового панування) та гіпотези Арендт чи радше її вульгаризованих користувачів (праця проти-стоїть *діяльності*, як приватна сфера сфері публічній). Міркування Негрі й Гардта – котрі включають у розширене поняття праці також і трансіндивідуальну інтелектуальну діяльність, і “турботу душі” або афективну працю (*care*) – тут є особливо цікавими⁵⁴. *Відтворення соціального життя загалом* також перетворилося на предмет праці, тож кожен працівник стає “соціальним робітником”, тобто він виробляє “соціальність”, “соціальний зв'язок”, у той же час виробляючи блага або послуги (так само як довгий час нам пояснюють, що селяни, які добувають засоби для існування, водночас виробляють

⁵⁴ Цит. праця, р. 22 *зр.* («Biopolitical production»).

продовольчі блага та середовище, тим більше, що вони краще чинять опір посиленому сільському господарству). Принцип, який можна сформулювати тут, по-новій, перевертає традиційне відношення між діяльністю та гегемонією: не працювати, щоб виробляти (блага, цінність), а виробляти (блага, послуги, інформації, знання), щоб працювати, тобто здійснювати фундаментальне політичне право. *Праця для всіх* (у rozmaїтих формах та згідно зі статусами, котрі не обов'язково відтворюють класичну заробітну платню, а не зможуть припустити *менше* гарантій визнання та солідарності) – таким чином, інша “конституційна” мета для Європи *більш демократичної*, ніж її отримані від народження нації...

Так, перед європейськими громадянами відкривається будівельний майданчик відновлювання колективних форм боротьби та інституцій соціального *конфлікту*. Наскільки видається істотним посилатись на поняття громади (*cité*) або громадянства, яке не було б “інтегрувальним” чи “консенсусним” (як-от, треба це визнати, у випадку Габермаса й *a fortiori* у “націонал-республіканців”), настільки є невідворотним завдання переосмислити їхні форми та об'єкти – або ж переосмислити поєднання *громадянина* та *активіста* (якраз тому, що активіст та активістка були великими модерними фігурами активного громадянства). Разом з тим, здійснюємо обертання національної точки зору в транснаціональну точку зору (оскільки світовий простір сьогодні є водночас простором, у якому розподіляється соціальний робочий час у залежності від протилежних політик рентабельності капіталу або задоволення соціальних потреб, і простором, у якому виникають колективні виміри активістського громадянства чи громадянства, яке не зводиться до форми історичних компромісів між капіталом і працею). Тим самим ми покликані розглянути третій, властиво транснаціональний, будівельний майданчик – або ж майданчик, що спрямований на транснаціональність як таку.

Третій будівельний майданчик демократії: демократизація кордонів. Я не змішую його з повним відкриттям чи скасуванням

кордонів, що дало б місце лише дикому капіталізму, в який люди остаточно були б утягнуті та відкинуті як товари, навіть як просто корисна чи безплідна сировина⁵⁵... Радше йдеться про *перемови щодо подолання кордонів* на рівні рухів пересування та міграції населення на планеті, на якій Європа є одним з полюсів, замість того, щоб робити з неї об'єкт односторонніх політичних рішень, які є подвоєними розвитком посиленних охоронних практик та ідеологій: те, що назвали “фортеця Європа”⁵⁶. Їй розпочати таким чином облаштовувати універсальне право на *пересування та мешкання*, додаючи взаємність культурних внесків та контактів цивілізацій.

Це – матеріальна база відкритого для іммігрантів громадянства: не “європейське громадянство”, а “громадянство в Європі”, тобто спільно розділена різними жителями Європи побудова громадянства, як-от дієвий прогрес в історії прав людини (отже, як складова справжньої “політики прав людини”, відмінної від “гуманітарного втручання”). Це те саме, що сказати, ніби слід осмислити, як же змінити історичне відношення між територією та населенням, аби вирвати його зі схем власності (включно з державною власністю), як вже змінили, під тиском глобалізації, відношення між територією, потоками товарів, капіталів та інформацій. І слід приступатись до нагального питання колективної *незахищеності*, починаючи якраз із ситуації “унебезпечнених” народностей-номадів, котрі виступають як джерело й мішень охоронних нав'язливих ідей, тісно пов'язаних з одержимостями ідентичності.

Нарешті четвертий будівельний майданчик демократії якраз стосується культури, але передусім і зокрема “мови Європи”, що є умовою, за якою можна не тільки говорити про публічну сферу, а й

⁵⁵ Особливо тривожним провісником чого є торгівля дітьми для всиновлення (що віднині повністю інтернаціоналізується завдяки Інтернет-послугам).

⁵⁶ Хотілося, щоб з цього приводу відновив свою діяльність, з новими технологічними можливостями, інформаційний центр, створений у Швеції Ніколасом Бушем: *Fortress Europe*, Blomstervägen, 7, S-791 33 Falun, Швеція.

відповідати на подвійне запитання: “звідкіля походить ця сфера?”, “для кого вона вибудовується?”. Моя гіпотеза, котра тут приєднується до думки Умберто Еко⁵⁷, полягає в тому, що потрібно в теорії та на практиці поставити під сумнів, зокрема на рівні освітянських практик, поняття романтичного (“гумбольдтівського”⁵⁸) походження мови як закритої тотальності, висловлення однаково закритої на собі спільноти (водночас й універсальної в самій собі), що утрималась аж до наших днів (включно у своїх структуралістських шатах). Слід відштовхуватись від мультикультурних практик, а не тільки від права, що організовує водночас ієрархізацію державних мов (“мов інтеграції”, першорядних і другорядних “робочих мов” тощо) та захист неофіційних ідіом (Хартія захисту регіональних мов чи мов меншин від 1992 року, якою б не була від неї користь⁵⁹).

⁵⁷ “Ця можливість стосується не лише перекладацьких практик, а й можливості жити разом з іншими на багатомовному за покликанням континенті. Проблема європейської культури майбутнього, напевно, не полягає в тріумфі тотального поліглотизму [...], а в спільноті людей, що можуть вхопити дух, аромат, атмосферу відмінного слова. Європа поліглотів – це не Європа людей, які вільно спілкуються багатьма мовами, а – в кращому сенсі – людей, які можуть при зустрічі говорити власною мовою, розуміючи при цьому мову іншого, які, хоч і не вміють вільно говорити іноземною мовою, таки її розуміють, навіть докладаючи певне інтелектуальне зусилля, розуміють “геній”, культурний універсум, що висловлює кожен, говорячи мовою своїх предків та традиції” (U. Eco, *La Recherche de la langue parfaite dans la culture européenne*, фр. перекл. Seuil, Paris, 1994, p. 395). До цього варто додати, що “спільнота перекладу” також не є спільнотою, в якій усі говорять і розуміють мови всіх, а навпаки, є спільнотою, в якій роль “товмача”, в залежності від ситуації та конфігурацій обміну, може випасти на долю будь-кого, й ця роль переходить від “можаритарної” позиції до позиції “міноритарної”.

⁵⁸ Гумбольдтівська традиція, заснована на ідеї гомології між мовою і культурою, що вважаються певними “тотальностями”, жодним чином не відповідає практиці, належала самому Гумбольдту. Див.: A. Berman, *L'Épreuve de l'étranger. Culture et tradition dans l'Allemagne romantique*, Gallimard, Paris, 1984.

⁵⁹ Перевага Хартії, котру країни-члени прийняли неоднаково, або повністю,

Тобто слід відходити від своєрідного й навіть унікального у світі *вжитку*, який витворила історія європейського континенту та його взаємодія з усіма регіонами світу (є й інші регіони у світі, де цивілізація ґрунтується на віковичному співлінгвізмі: так, це – Далекий Схід, але, вочевидь, згідно з зовсім іншим історичним поняттям, для якого геть не є певним, чи відповідає йому поняття перекладу⁶⁰).

Англійська мова насправді не є й не буде “мовою Європи”: віднині її набагато *більше* (глобалізована й глобалізуюча міжнародна мова, постмодерний еквівалент домодерної латини), а отождстає *менше* (одна з особливих національних мов, вона у деяких випадках не те що збіднюється, а навіть ризикує вибухнути у численних відносно відокремлених ідіомах⁶¹). Моя гіпотеза, як і припущення Еко, навмисне зсувається стосовно проблеми права: “мова Європи” – це не код, а система у постійній трансформації перехресних ужитків, іншими словами, це *переклад*. Більше того, це реальність соціальних практик перекладу на різних рівнях, *медіум комунікації*, від якого залежать усі інші (що породжує проблему доступу до комунікації між кодами). Таким чином, я

або частково, полягає в тому, що включає “територіальні” мови (як-от корсиканську чи баскську) та мови “імміграції” (як-от арабську чи турецьку), але вона не об’єднує їх одним поняттям, тобто їй не вдається помислити рівність між різними спільнотами, що роблять внесок в утворення “європейського народу”.

⁶⁰ Вочевидь, є певне співвідношення між тим, що європейський континент зберіг велику кількість ідіом для відносно обмеженого населення, й тим, що ці мови були пов’язані з проектами колоніальної універсалізації, які їх частково глобалізували: порівняйте американський континент або Китай.

⁶¹ Та не поспішаймо робити висновок, ніби “міноризація” є зародком занепаду мови як засобу доступу до культурного універсалізму, якщо вона може бути перетворена в естетичну проблему. Можна прочитати чудові сторінки на цю тему в книжці П’єра-Іва Петійона (Pierre-Yves Pétillon) про англійську мову ірландських письменників: *L’Europe aux anciens paraps*, Seuil, Paris, 1986.

маю намір перенести питання ідентичності, культури та кордонів на інший рівень: спробувати помислити відмінну від глобалізованого поширення інформації практику, котра в цьому сенсі є радше засобом культурного опору та контр-влади, однак не на традиціоналістських і комунітаристських засновках ідентитарної “національної мови-культури”, насадженої для самої себе (а отже, приреченої на занепад)... Коли “мовою Європи” є переклад (або ж, коли хочете, конкретна метамова, утворена з усіх еквіваленцій та з усіх спроб подолати “неперекладне” між ідіомами⁶²), це також нерівномірно розвинена практика. Її поки що вона зосереджена на двох полюсах “суспільства”: серед інтелектуалів, які отримали освіту з “вищих” гуманітарних наук, письменників-переселенців чи письменників в екзилі (нащадків Гайне, Канеті, Джойса чи Конрада) й серед безіменних мігрантів, котрі в цілому займають нижчі позиції розподілу праці та зайнятості (адже для середніх рівнів ця віртуально універсальна компетенція утруднюється, гальмується з боку національних навчальних систем, які є мало не одномовні⁶³). Отож слід зменшити (а не скасувати) розрив і працювати на його упорядкування, що також означає віднайти на іншому рівні дух великих “культурних революцій” навчання: ліквідація безграмотності, всезагальна шкільна освіта. Завдання, втім, не є непомірним. Буде чим зайняти численні покоління художників, педагогів та спеціалістів, відновлюючи тим самим справжні перспективи “постнаціональної” історичної трансформації.

Одночасне відкриття будівельних майданчиків утворює конкретну умову для того, щоб публічний простір знову став громадянським простором: ось чому питання європейської громадської думки

⁶² Барбара Касен помістила поняття *неперекладності* як рушійної сили перекладу в осереддя колективної праці, яку вона організувала з метою публікації “Європейського словника філософій” (має вийти у видавництві Seuil).

⁶³ Але з істотними відмінностями: “малі країни” (Нідерланди, Скандинавія, Португалія) виказують з цього приводу значний поступ (засвідчуючи, що масова багатомовність таки є цілком можливою).

Ми, громадяни Європи?

(завжди практично неіснуючої, а проте “повзучої” в подібності питань і перешкод для демократизації) є важливим і надто складним, бо його не можна однобічно звести до практик комунікації урядів й до побудови європейських медійних мереж (або до поглинання Європи у світові мережі стандартизованої інформації). Без такої громадської думки годі говорити й про осмислення “активного громадянства” в історичному просторі, в який ми віднині увійшли. Але все це додається до ширшого питання: перевертання ціннісних знаків та пріоритетів дії між освоєнням колективних “сил” (як сказав би Спіноза), що перетворюються на винахід ідей та інституцій, та утворенням комунітарних ідентичностей під захистом більш-менш авторитарно закріплених кордонів. Коли Європа (себто реальні європейці, “мешканці” Європи) таки спроможуться знову перемістити рушій політичної дії, вона, без сумніву, не буде отим самодостатнім “усім”, яке обіцяють Договори та Саміти, а – як ім’я прийдешнього народу – вона могла б стати “чимось”.

Зміст

Передмова	7
Вступ. На кордонах Європи	16

I. Криза національної спільноти

1. <i>Homo nationalis</i> . Антропологічний начерк форми-нації	33
«Кінець націй»	36
Нація та форма-нація	40
Форма-нація і антропологічні відмінності	45
Нації та націоналізм	50
«Первинні» та «вторинні» ідентичності	54
2. Ідентичність/Нормальність	62
3. Право громадянства чи апартеїд?	73
Офіційне визнання «націонал-республіканства»	76
Реколонізована імміграція?	83
Назустріч європейському апартеїдові?	90
Люди без паперів, активні громадяни	94
4. Громадянство без спільноти?	101

II. Насильство кордонів, насильство без кордонів

5. Європа після комунізму	146
Революція? Реставрація?	148
Два кола	150
Дві історії в одній	156
Європа-фантом	161
Комунізм чи націоналізм?	168
Напівпериферийна держава та її розпад	171
Що стається, коли розвалюється держава в Європі?	175
 6. Кордони світу, кордони політики	 179
 7. Насильство і глобалізація:	
Чи можлива політика громадянської дії?	199
Громадянство і громадянська дія:	
питання «права на права»	200
Європейський апартеїд чи насильство кордонів	207
Превентивне світове контр-повстання	
чи насильство «без кордонів»	212
Висновок	221
 8. До недосконалого громадянства	 226

III. Влада народу і майбутнє громадянства в Європі

9. «<i>Es gibt keinen Staat in Europa</i>»	241

10. Європа громадян	263
11. Прологомени до суверенітету	280
Що означає шмітівський «надзвичайний стан»?	283
«Ознаки суверенітету»:	
Боден, Гобс та примат політичного	291
«Суверенітет народу»: смертельний стрибок	302
12. Складна Європа:	
будівельні майданчики для демократії	312
Проблема соціального громадянства	324
Єдність та розділення Європи	328
Імміграція та право притулку:	
громадянство чи апартеїд у Європі	336

Серія наукових перекладів «ZETESIS»

Етьєн Балібар

Ми, громадяни Європи? Кордони, держава, народ

Переклад з французької А. Рєпи

Відповідальні редактори серії: А. Богачов, В. Кебуладзе

Коректорка О. Вторих

Дизайн та розробка оригінал-макета видавництва «Курс»

Підписано до друку 01.07.2006 р. Формат 60х84/16. Гарнітура Times.
Папір офсетний. Ум. друк. арк. 21. Зам. 377.

Видавництво «Курс»

03135, Україна, Київ-35, вул. Сурікова, 3, оф. 413

Тел. (044) 493-64-63

kursiv@voliacable.com

**Свідоцтво про внесення суб'єкта видавничої справи до
Державного реєстру видавців, виготівників і розповсюджувачів
видавничої продукції ДК №723 від 17.12.2001 р.**

Етьєн Балібар – філософ, викладач університету Париж–Х. Автор книжок «Спіноза і політика», «Кордони демократії», «Місця та імена істини», «Філософія Маркса», «Острах перед масами», «Право громадянства» тощо. Ця збірка есеїв є спробою «мислити інакше» фундаментальні проблеми: громадянство й національність, політика прав людини, громадянська дія. Автор докладно розглядає питання кордонів Європи як політичного простору, що уможливлює ідентичність колективів і спільнот; питання держави, в якій зіштовхуються логіка служіння суспільству та контроль за населенням; питання народу, якого вже годі ототожнювати з державницькою нацією. Збірка також порушує питання непевного майбутнього Європейського Союзу.