

Шанталь Муфф

## ДЕМОКРАТИЯ В МНОГОПОЛЯРНОМ МИРЕ

Я решила, что лучший способ подойти к теме конференции «Обсуждая демократию в международных отношениях» — исследовать предпосылки моего агонистического подхода, чтобы рассмотреть, чем может быть демократия в многополярном мире.

Я начну с изложения основных теоретических принципов, повлиявших на мое видение политического. Мы с Эрнесто Лакло разработали эти принципы в совместной работе «Гегемония и социалистическая стратегия»<sup>1</sup>. В этой книге мы утверждаем: чтобы понять природу политического, необходимы два понятия: «антагонизм» и «гегемония». Они оба требуют признания важности радикального негативизма и постоянной возможности противоречий, которые препятствуют полной тотализации общественности и делают невозможным общественный строй, лишенный разделения и власти.

Эти концепции требуют смириться с отсутствием последнего основания и невозможностью окончательного знания для любого строя. Это, в нашем понимании, значит: нужно помнить, что природа любого социального строя основана на гегемонии и что общество есть порождение ряда практик, направленных на установление порядка в определенных обстоятельствах. Практика сочленения, создающая данный общественный строй и задающая смысл социальных институций, — это то, что мы называем «практикой гегемонии».

Любой строй — это временное и хрупкое сочленение случайных практик. Все всегда может быть по-другому: любой строй основан на отказе от других возможностей, он всегда выражает определенное сочетание властных отношений. То, что в каждый конкретный момент принято как «естественный порядок», вместе со здравым смыслом, который ему сопутствует, — результат установившихся практик гегемонии. Он никогда не бывает выражением более глубокой объективности, внешней по отношению к породившим его практикам. Следовательно, любая форма общественного строя может быть изменена при помощи контрпрактик гегемонии, которые пытаются расчленивать этот строй с целью установить другую форму гегемонии.

1. Laclau E., Mouffe Ch. *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Politics*. London: Verso, 2001.

В работах «Возвращение политического», «Демократический парадокс» и «О политическом» я изложила это видение «политического», понимаемого как антагонистическая область, присущая человеческому обществу как таковому. Я предложила различать «политическое» и «политику». «Политическое» указывает на измерение антагонизма, который может принимать различные формы и проявляться в разнообразных социальных отношениях — это измерение, которое, возможно, никогда не будет устранено. «Политика» обращается к системе практик, дискурса и учреждений, которые направлены на установление определенного порядка и на организацию человеческого сосуществования в условиях, которые всегда потенциально ведут к конфликту, так как затронуты областью «политического».

Именно отрицание политического в его антагонистическом аспекте, как я пыталась показать, мешает либеральным теориям понять корни насилия и найти верный подход к политике. На самом же деле «политическое» в его антагонистическом аспекте не исчезнет, если просто отрицать его существование и надеяться, что все уладится само собой, как свойственно либералам. Такое отрицание приводит только к бессилию, характерному для либеральной мысли всегда, когда она сталкивается с антагонизмом и формами насилия, которые, по идее, должны были остаться в прошлом, когда раскусок еще не управлял якобы архаичными чувствами.

Основная проблема либерального рационализма состоит в том, что он строит логику социального, основанную на эссенциалистской концепции «бытия как присутствия», и понимает объективность как внутренний признак, присущий вещам как таковым. Из-за этого он не может понять процесс конструирования политических идентичностей. Кроме того, это мешает осознать, что идентичность может быть построена только через различие и что любая социальная объективность конструируется через действия власти. Он отказывается признать, что любая форма социальной объективности является, в конечном счете, и политической и неизбежно несет на себе следы актов исключения, которые управляют ее устройством.

Это можно пояснить, введя понятие «конститутивного внешнего пространства». Этот термин был введен Генри Стейтеном<sup>2</sup> применительно к ряду тем, развитых Жаком Деррида через понятия «дополнение», «след» и «дифферанс». Смысл этого понятия — в том, что создание идентичности подразумевает установление различия. Имея дело с политическими идентичностями, которые всегда суть идентичности коллективные, мы имеем дело с созданием категории «мы», которая существует только благодаря ограничиванию от «них».

Это, конечно, не означает, что подобные отношения обязательно антагонистические. Но всегда существует возможность, что отношения мы/они превратятся в друзья/враги. Это происходит, когда другие — те, кто в данный момент воспринимаются как просто «другие», — начинают ставить под вопрос нашу идентичность и угрожать нашему существованию. С этого

2. См. *Staten H. Wittgenstein and Derrida*. Oxford: Basil Blackwell, 1985.

момента любое противопоставление «мы/они» — неважно, религиозное, этническое или экономическое — становится очагом антагонизма. Важно понять, что необходимое условие формирования политической идентичности само по себе не допускает возможности существования общества, где антагонизм будет устранен. Поэтому антагонизм возможен всегда и везде.

## АГОНИСТИЧЕСКАЯ МОДЕЛЬ

Важной частью моих рассуждений была разработка того, что я называю «агонистической моделью демократии». Моя цель — сделать то, что Ричард Рорти назвал бы «метафорическим переописанием» либерально демократических институтов, которое, как я утверждаю, лучше способно ухватить суть плюралистической демократической политики, чем две основных модели демократии, которые предлагаются сейчас — агрегативная и совещательная.

Вкратце моя аргументация такова. Как только мы признаем измерение «политического», мы начинаем понимать, что одна из основных проблем плюралистической либеральной демократической политики состоит в попытке разрядить потенциальный антагонизм в человеческих отношениях. Действительно, основной вопрос не в том, как прийти ко всеобщему согласию, потому что это потребует создания таких «нас», которым бы не противопоставлялись никакие «они», что, как я уже доказала, невозможно, поскольку неперенным условием объединения «нас» является разграничение с «ними». В таком случае важнейшей проблемой становится установить это неотъемлемое от политики различие нас/их таким образом, чтобы оно совмещалось с признанием плюрализма. Конфликт в либеральных демократических обществах не может и не должен быть искоренен, так как спецификой «современной демократии» является именно признание и легитимизация конфликта. Современная демократическая политика требует, чтобы «другие» воспринимались не как враги, которые должны быть уничтожены, а как соперники, против идей которых можно бороться, даже отчаянно, но чье право защищать эти идеи никогда не будет поставлено под вопрос. Другими словами, важно чтобы данный конфликт принимал не форму антагонизма (схватки между врагами), а форму агонизма (борьбы соперников). Правильно функционирующая демократия требует конфронтации демократических политических позиций. Если таковая исчезает, всегда существует опасность, что эта демократическая конфронтация перейдет в столкновение между не подлежащими обсуждению ценностями или эссенциалистскими формами идентификации. Слишком сильное подчеркивание согласия вместе с отвращением к конфронтации приводит к апатии и отвращению к политической деятельности. По этой причине либеральное демократическое общество требует дискуссии о возможных альтернативах. Это должно обеспечить политические формы идентификации вокруг ясно дифференцированных демократических позиций, или, используя термин Никласа Лумана, должен быть ясный «раскол в верхах», реальный выбор между политикой, которую предлагают правительство и оппозиция. Хотя согласие, вне всякого сомнения, необходимо,

оно должно сопровождаться инакомыслием. Согласие необходимо в том, что касается институтов, которые являются основными для либеральной демократии, или этико-политических ценностей, которые должны быть заявлены политическому сообществу, но всегда будет разногласие относительно значения этих ценностей и способа, которым они должны быть проведены в жизнь. В плюралистической демократии подобные разногласия не только законны, но и необходимы. Они учитывают различные формы гражданской идентификации и являются материалом для демократической политики. Когда агонистическому развитию плюрализма мешает недостаток демократических форм идентификации, человеческие страсти не могут найти демократического выхода, и появляются основания для различных форм политики, основанных на эссенциалистских идентичностях националистского, религиозного или этнического типа, а также для учащения конфронтаций из-за не подлежащих обсуждению моральных ценностей, со всеми проявлениями насилия, которое влекут за собой такие конфронтации.

## К МНОГОПОЛЯРНОМУ МИРУ

Цель моей агонистической модели — обеспечить надлежащее понимание природы определенного политического режима: либеральной плюралистической демократии. Однако я думаю, что некоторые ее представления — например, непременная возможность законных, «агонистических» форм конфликта с целью избежать взрыва конфликтов антагонистических — могут быть использованы и в области международных отношений. В самом деле, ситуация на международной арене сегодня во многих отношениях подобна той, которую мы описали во внутренней политике, с недостатком агонистических дискуссий о возможных альтернативах. С тех пор, как закончилась «холодная война», мы живем в однополярном мире, и отсутствие законных альтернатив основному господствующему порядку означает, что сопротивление этому господствующему порядку не может найти законных форм выражения. А значит, это сопротивление становится причиной конфликтов, которые, когда они разражаются, принимают антагонистические формы, что ставит под вопрос всю основу существующего порядка. Как я предположила в своей работе «О политическом», именно нехватка политических каналов, позволяющих оспорить гегемонию неолиберальной модели глобализации, становится источником распространения дискурсов и практик радикального отрицания существующего порядка.

Вопреки некоторым модным сейчас представлениям, я не верю, что выход из нашего текущего затруднительного положения состоит в учреждении космополитической демократии. Космополитический подход, на мой взгляд, плох тем, что, как его ни формулируй, он постулирует возможность мира по ту сторону гегемонии и суверенитета, то есть отрицая аспект политического. Более того, он основан на унификации мира по западной модели и поэтому не оставляет места для множества законных альтернатив. Всякий, кто утверждает, что целью политики — будь то на государственном или на международ-

ном уровне — должно быть установление консенсуса по одной-единственной модели, заканчивает тем, что исключает возможность законного инакомыслия и создает почву для появления сильных форм антагонизма.

Как мне кажется, проблема, перед которой мы оказываемся, заключается в следующем: если, с одной стороны, мы признаем, что любой порядок является гегемоническим и что политический строй «по ту сторону гегемонии» невозможен, а с другой стороны, нам также известны негативные стороны однополярного мира, организованного вокруг господства гипервласти, то какова может быть альтернатива?

На мой взгляд, единственное решение — плюрализация гегемоний. Оставив иллюзорную надежду на политическое объединение мира, мы должны выступить за учреждение многополярного агонистического мира, организованного вокруг нескольких больших территориальных единиц с различными культурами и ценностями. Я не считаю, разумеется, что это прекратило бы конфликты, но я убеждена, что эти конфликты с меньшей вероятностью примут антагонистическую форму, чем в мире, где только одна экономическая и политическая модель считается единственно законной и навязывается всем сторонам во имя ее якобы большей рациональности и этичности.

Здесь нужно разъяснить важную вещь. Говоря об агонистическом мировом порядке, я не пытаюсь применить, строго говоря, свою внутреннюю агонистическую модель к области международных отношений. Я лишь вывожу на первый план некоторые общие черты между этими двумя совершенно разными областями. Я стремлюсь подчеркнуть, что в обоих случаях нужно признать важность измерения «политического». Мы должны понять, что надо не пытаться добиться такого согласия, которое устранило бы саму возможность антагонизма, а искать такие способы обращения с конфликтами, чтобы до минимума сократить риск, что эти конфликты примут антагонистическую форму.

Но, конечно, условия во внутривнутриполитической и международной областях сильно разнятся. То «конфликтное согласие», основанное на расходящихся интерпретациях общих этико-политических принципов, которое необходимо для существования агонистической модели либеральной демократии, нельзя распространить на мировой уровень: такое согласие предполагает существование политической общности, а на международном уровне ее нет. Действительно, рассмотрение устройства мира на основе множества блоков гегемонии требует отказа от идеи, что они должны представлять собой части всеохватывающего морального и политического единства. Иллюзии всеобщей этики, всеобщего гражданского общества и другие космополитические мечты мешают нам признать, что в области международных отношений можно достичь только благоразумных соглашений и что все попытки окончательно преодолеть межгосударственное «естественное состояние»<sup>3</sup> путем учреждения всемирного соглашения сталкиваются с непреодолимыми трудностями.

3. В оригинале — «State of nature» — термин Томаса Гоббса, означающий догосударственное состояние общества, характеризующееся «войной всех против всех». — *Прим. перев.*

Чтобы пояснить мою точку зрения, обращаюсь к модели «институционального пацифизма» Норберто Боббио, так как она дает хороший пример подобных трудностей. Космополитический подход Боббио<sup>4</sup> состоит в применении теории общественного договора Гоббса к отношениям между государствами. Используя гоббсовское различие  *Pactum societatis* и  *Pactum subjectionis*<sup>5</sup>, он утверждает, что для создания мирного международного порядка прежде всего необходимо, чтобы государства устанавливали между собой постоянную ассоциацию через соглашение о ненападении, а также свод правил для разрешения споров.

Стадия  *Pactum societatis* должна сопровождаться подчинением общей власти, которая гарантировала бы действительное соблюдение согласованных решений, применяя силу в случае необходимости ( *Pactum subjectionis*). Боббио выделяет три стадии: первую, полемическую (воинственную) стадию, ситуацию в «естественном состоянии», когда конфликты решаются только силой; вторую, агонистическую стадию, которая соответствует  *Pactum societatis*, исключая использование силы для решения двусторонних конфликтов и улаживающему их путем переговоров; и наконец, пацифистскую стадию, когда  *Pactum subjectionis* установлен при помощи «третьей силы», способной провести в жизнь соглашения, установленные на агонистической стадии. Пацифистская стадия стала бы преодолением «естественного состояния» в международных отношениях, и Боббио полагает, что, хотя мы еще не достигли стадии  *Pactum subjectionis*, создание Организации Объединенных Наций было огромным шагом вперед в этом направлении. Он предлагает различать два вида субъектов судебной власти: «те, у кого, несмотря на высокое влияние, нет принудительной власти для проведения в жизнь своего решения (что в сегодняшнем международном праве все еще случается), и те, высокое влияние которых предоставляет им подобную власть, поскольку договор о повиновении поручил использовать силу в рамках закона им и только им. Только когда у судьи есть принудительная власть, стадия пацифизма достигнута полностью»<sup>6</sup>. При нынешнем порядке вещей Организация Объединенных Наций оказывается в положении бессильного независимого судьи. Это следствие того, что государства сохраняют свой суверенитет и еще не отдали монополию силы общей власти, которая обеспечивалась бы исключительными правами на принуждение. Для Боббио мирная международная система требует окончательного перехода от агонистической к пацифистской стадии при помощи концентрации вооруженных сил в руках высшего международного органа.

Проект Боббио, хотя и вдохновляется Гоббсом, отступает от него в двух существенных аспектах. Гоббс действительно утверждал, что переход от «естественного состояния» к гражданскому союзу в области междуна-

4. *Bobbio N. Democracy and the International System // Cosmopolitan Democracy / D. Archibugi, D. Held (Eds.). Cambridge, MA: Polity Press, 1995.*

5. Буквально «договор об общности» и «договор о подчинении» (лат.). — Прим. перев.

6. *Bobbio // Democracy. P. 25.*

родных отношений невозможен, и он неоднократно отрицал возможность и *factum societatis*, и *factum subjectionis* для государств. Договор подчинения, модель которого предлагает его «Левиафан», мог существовать только в пределах государства. Кроме того, он имел деспотическую природу. Боббио намеревается пойти дальше. Мало того что он хочет применить эту модель к отношениям между государствами, он также хочет, чтобы «третья сила» приобрела демократическую форму. Поэтому он настаивает, чтобы это вручение принудительной власти высшему юридическому лицу стало результатом всемирного соглашения, основанного на демократических процедурах. Он утверждает, что мир и демократия неразрывно связаны и что государства — инициаторы договора, устанавливающего «сверхгосударственного» обладателя легитимной монополии на применение силы в международных отношениях, должны быть демократическими, конституционно обеспечивающими защиту фундаментальных прав их граждан, чтобы власть международного «Левиафана» не стала репрессивной.

То, что не все нынешние государства демократичны, создает для проекта Боббио трудности, которые он сам открыто признает:

«Моя аргументация, как мне самому хорошо известно, целиком основана на предположении, вдохновленном идеей Канта, что вечный мир осуществим только среди государств с одинаковой формой республиканского правления (форма, при которой коллективные решения принимаются народом), дополненном идеей, что союз государств должен также быть по форме республиканским... Как любая догадка, мой тезис может быть выражен только как гипотетическое суждение типа „если... — то...“: «Если бы все государства были республиканскими, если бы сообщество всех государств было бы республиканским, то...»<sup>7</sup> Камень преткновения — в этом «если». Боббио очевидным образом попал в порочный круг, который он формулирует следующим образом: «Государства могут стать демократическими только в полностью демократизированном международном обществе, но полностью демократизированное международное общество предполагает, что все государства, составляющие его, демократичны. Завершению одного процесса препятствует незавершенность другого»<sup>8</sup>. Боббио, однако, надеется на будущее, поскольку, как ему кажется, число демократических государств увеличивается, и поэтому он полагает, что процесс демократизации международного общества действительно идет полным ходом.

Разумеется, многие не согласятся с таким оптимизмом, в частности Роберт Каган, который в своей последней книге «Возвращение истории и конец мечтаний» утверждает, что мировое соперничество между либеральными и деспотическими правительствами в ближайшие годы, вероятно, усилится. Каган, конечно, неоконсерватор, озабоченный поддержанием американской гегемонии, но и многие «левые» также скептически воспринимают оптимистический, «гладкий» взгляд на глобализацию.

7. Ibid. P.38.

8. Ibid. P.39.

Дело, однако, не в спорах пессимистов и оптимистов, и дискуссию следует направить в другое русло. Если, как я пыталась доказать, любой строй основан на гегемонии, ясно, что политическое объединение мира, защищаемое Боббио, если и случится когда-нибудь, то только под гегемонией центральной власти. Описанный Боббио образ демократического международного Левиафана, созданного через договор подчинения, когда все государства через демократические процедуры соглашаются, что у третейского судьи будет власть решать их конфликты в принудительном порядке, может быть только мировым гегемоном. Демократическое мироустройство, на которое он надеется, фактически стало бы однополярным миром, где от имени универсализма западная модель демократии будет навязана всему миру. Последствия были бы ужасны, и, как я уже говорила, мы сейчас воочию видим, как попытки гомогенизировать мир заставляют общества, специфические ценности и культуры которых оказываются незаконными с точки зрения навязываемой повсеместно западной модели, отчаянно сопротивляться силой.

Я утверждаю, что пришло время оставить саму идею о *ractum subjectionis* среди государств и признать, что спокойствие в плюралистическом мире может быть достигнуто только через учреждение различных *ractum societatis*, то есть разнообразия прагматических многосторонних соглашений, которые будут всегда оставаться хрупкими и условными. Вопреки иллюзиям Боббио, что международные отношения смогут когда-нибудь достичь пацифистской стадии, необходимо признать, что агонистическая стадия — единственная альтернатива «естественному состоянию». Рассмотреть, каковы при текущем состоянии глобализации самые адекватные формы строительства подобного агонистического порядка, — вот стоящая перед нами задача.

## **КАКАЯ ДЕМОКРАТИЯ ПОДХОДИТ МНОГОПОЛЯРНОМУ АГОНИСТИЧЕСКОМУ МИРУ?**

Каково же место демократии при подобном многополярном устройстве мира? Это вопрос, к которому я хочу обратиться в последней части моей статьи. Очевидно, что многополярный мир не обязательно будет демократическим и что его полюса могут быть организованы по разным политическим моделям. Так как мы отказались от идеи присутствия беспристрастного третейского судьи, способного обеспечить то, что считалось бы единственным законным порядком, сосуществование политических режимов неизбежно. Такая ситуация и возникает сейчас на наших глазах с первыми признаками появления многополярного мира, в котором Китай, демократией никак не являющийся, будет играть, несомненно, важную роль. Моя позиция в данном вопросе состоит в том, что многополюсный мир, составленный из множества режимов, был бы лучше сегодняшнего однополярного, так как он с меньшей вероятностью будет способствовать появлению крайних форм антагонизма.

Я не думаю, что мы должны отрицать самую возможность установления демократии во всем мире. Но и в этом случае должны быть предусмотрены различные способы реализации демократической идеи. Нужно отказать-

ся от требования, чтобы процесс демократизации состоял в повсеместном копировании западной либерально-демократической модели. Демократия в многополярном мире может принять множество форм, исходящих из различных формулировок демократического идеала в разных контекстах.

Как я утверждала в «Демократическом парадоксе»<sup>9</sup>, либеральная демократия — соединение двух различных традиций: либерализма с его акцентом на свободе личности и всеобщих правах человека и демократии, которая подчеркивает идею равенства и «народного правления», то есть народного суверенитета.

Это соединение — не необходимое, а случайное, его породили специфические исторические условия. Либеральная демократическая модель с ее концепцией прав человека является выражением специфического культурного и исторического контекста, в котором, как часто отмечалось, центральную роль играла иудеохристианская традиция. Такая модель демократии — основа нашего образа жизни, что, конечно, заслуживает преданности, но нет никакой причины считать это единственным законным способом организации человеческого сообщества и пытаться навязать ее остальному миру. Индивидуализм, доминирующий в западных обществах, чужд многим другим культурам, традиции которых предлагают другие ценности, а потому и демократия, понимаемая как «народоправство», может принимать иные формы, в которых, например, польза для общества может оказаться важнее свободы личности.

Во многих течениях политологии доминирует представление, что нравственный прогресс требует принятия западной модели либеральной демократии, так как только ее рамки обеспечивают соблюдение прав человека. Этот тезис должен быть отклонен, что не обязательно означает отказ от самой идеи прав человека. Эту идею можно сохранить, но только если ее формулировка позволит толковать ее по-разному. Чтобы пояснить эту мысль, мы приведем важные выводы из работы Раймундо Паниккара «Права человека — только ли западная концепция?»<sup>10</sup>, где он настаивает, что осознать смысл выражения «права человека» можно, только тщательно исследовав функцию этого понятия в нашей культуре. Это позволит нам, говорит он, позже посмотреть, нет ли соответствий этой функции в других культурах. Паниккар предлагает поинтересоваться, не может ли существовать того, что он называет «гомеоморфными», то есть функциональными, эквивалентами понятия прав человека. Смотря на западную культуру, мы видим, что права человека в ней, во-первых, формулируют основные критерии человеческого достоинства, а во-вторых, выступают как необходимое условие справедливого социального и политического строя. Поэтому вопрос, который мы должны задать, — не решают ли другие культуры те же проблемы как-нибудь иначе.

9. *Mouffe Ch. The Democratic Paradox. London: Verso, 2000.*

10. *Panikkar R. Is the Notion of Human Rights a Western Concept? // Diogenes. 1982. Vol. 120. P. 81–82.*

Как только мы признаем, что права человека—это то, что защищает человеческое достоинство, становится очевидным, что к этой проблеме можно подойти по-разному, и искать ее решение можно на разных путях. То, что западная культура называет правами человека, есть в сущности специфическая для нашей культуры форма утверждения человеческого достоинства, и было бы очень самонадеянно считать ее единственно законной. Многие теоретики указывали, что сама формулировка термина «права» зависит от моральной теории, которая, подходя для современного либерального индивидуализма, может не годиться для ответа на вопрос о достоинстве человека в других культурах. Согласно Франсуа Жюльену, например, идея «прав» позволяет субъекту освободиться от жизненного контекста и обесценивает его интеграцию в разнообразные сферы, к которым он принадлежит. Это соответствует оборонительному подходу, отказывающемуся от религиозного измерения и представляющему человека как абсолют. Жюльен отмечает, что понятие «прав человека» не находит отклика в мысли классической Индии, которая не представляет человека в отрыве от природы. В то время как ключевое слово в европейской культуре «свобода», для Дальнего Востока, от Индии до Китая, ключевое слово—«гармония»<sup>11</sup>.

Развивая ту же мысль, Паниккар показывает, что понятие прав человека основывается на хорошо известном наборе предположений, каждое из которых является отчетливо западным, а именно—существует универсальная человеческая природа, которая может быть изучена рациональными средствами; человеческая природа принципиально отличается от всей остальной действительности и стоит выше нее, индивид обладает абсолютным и самостоятельным достоинством, которое должно быть защищено от общества и государства; автономия индивида требует, чтобы общество было организовано не иерархическим способом, а как сумма свободных индивидуумов. Все эти предположения, настаивает Паниккар, являются целиком и полностью западными и либеральными, и они отличны от других концепций человеческого достоинства в других культурах. В частности, понятие «личность» вовсе не обязательно должно совпадать с понятием «индивид». «Индивид»—определенный способ, которым западный либеральный дискурс формулирует понятие «самости». Другие культуры определяют самость по-другому.

Следствия этого многочисленны и многообразны. Одно из самых важных таково: мы должны признать, что идея автономии, одна из центральных в западном либеральном дискурсе и центральная для нашего понимания прав человека, не столь важна в других культурах, где решения в меньшей степени принимаются индивидуально и в большей—сообща, чем в западных обществах. Это никоим образом не значит, что в этих культурах нет представления о достоинстве человека и условий для справедливого общественного строя. Это означает лишь, что они решают эти вопросы иначе. Поэтому поиск гомеоморфных эквивалентов абсолютно необходим. У обществ, чье видение человеческого достоинства отлично от западного понимания прав

11. *Jullien F. // Le Monde Diplomatique. February 2008. 24.*

человека, будет и другое представление о природе и роли демократических институтов. Для создания настоящего «плюрализма ценностей» во всем разнообразии его аспектов нужно оставить место плюрализму культур, форм жизни и политических режимов. Это означает, что, признав множество определений прав человека, мы должны признать и множество форм демократии.

Рядом с правами человека другая важнейшая проблема демократии — вопрос о секуляризации. На деле даже на Западе давно спорят об отношениях между демократией и способом существования светского общества. Как убедительно показал Хосе Казанова<sup>12</sup>, споры между европейскими и американскими подходами и различными представлениями о природе светского общества и связи между секуляризацией и современностью зашли в тупик.

С одной стороны, европейские социологи полагают, что снижение социальной власти религиозных учреждений и упадок религиозных верований и практик среди людей — необходимые компоненты процесса модернизации; с другой стороны, американские социологи религии отклоняют теорию секуляризации, так как не видят упадка религиозных верований и практик у американцев. Спор, в сущности, вот о чем: нужно ли рассматривать секуляризацию как необходимую черту современности и следует ли ее считать предпосылкой современной либеральной демократической политики? Я оставлю в стороне этот вопрос и вместо него хочу предложить другой: даже если в контексте западной демократии ответ утвердительный, означает ли это, что секуляризация — необходимое условие для всех форм демократии? Не следует ли предположить, что возможны такие демократические общества, где бы ее не было? Казанова спрашивает: «Можно ли теорию секуляризации как специфическую теорию исторического развития отделить от общих теорий глобальной модернизации? Может ли быть незападная, несветская современность?»<sup>13</sup> Я хотела бы еще уточнить этот вопрос и спросить: может ли существовать незападная, несветская современность с несветской формой демократии? Если, как многие утверждают, европейское понятие секуляризации не слишком приложимо к Соединенным Штатам, ясно, что оно еще менее приложимо к другим цивилизациям с совсем другими видами социальной структуры. Как его отнести, например, к «мирским религиям» вроде конфуцианства или даосизма? Как отмечает Казанова, их модель трансцендентного едва ли можно назвать религиозной, и у них нет церковной организации. В некотором смысле они всегда были «мирскими» и не нуждаются в секуляризации. Можно сказать, например, что Китай и конфуцианская цивилизационная область были светскими «avant la lettre»<sup>14</sup>.

Лучший способ избежать этих ловушек — признать возможность множественных вариантов современности и согласиться, что путь, по которому идет

12. *Casanova J. Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective // Hedgehog Review. Spring/Summer 2006.*

13. *Ibid. P.10.*

14. *Ibid. P.13.*

Запад, — не единственно возможный и законный, что незападные общества могут следовать различными маршрутами согласно специфике их культурных традиций и религий. Как только мы признаем, что набор учреждений, основных для либеральной демократии — с характерными для них определением прав человека и формой секуляризации, — есть результат их случайного исторического соединения в определенном культурном контексте, у нас не будет причины считать их принятие во всем мире критерием политической современности и необходимым компонентом демократии. Поэтому плюралистический подход должен предусмотреть возможность других способов формирования демократического идеала народовластия, где религия по-разному соотносится с политикой и где права человека (если мы хотим продолжать использовать этот термин) могли бы определяться иначе, чем в индивидуалистической либеральной культуре.

Конечно, во многих частях мира мы находим интеллектуалов и активистов, которые работают именно над такими определениями, разрабатывая национальную концепцию демократии, основанной на соответствующих культурных и религиозных традициях. В случае ислама, например, Ноа Фельдман показал, что задача состоит в том, чтобы описать конституционный порядок, который основывался бы на шариате и принципе верховенства закона. Он исследует различные попытки наглядно показать, как демократическое исламское государство, государством, которым управляют через мусульманское право и исламские ценности, могло примирить божественный суверенитет с демократическим принципом народовластия. Основные течения мусульманской мысли, отмечает он, признали совместимость шариата и демократии, но существуют разногласия по поводу того, как согласовать эти принципы между собой. Наиболее известное решение таково: «В конституции исламского государства признать носителем верховной власти Бога, а не установить суверенитет народа, а уже затем его именем ввести мусульманское право. В этой теоретической модели народ исполняет функцию, которая в обычном конституционном устройстве принадлежит правителю: он берет на себя ответственность за исполнение Божьих велений»<sup>15</sup>. Согласно некоторым интерпретациям, этот демократически избранный законодательный орган, ответственный за исполнение предписаний шариата, должен контролироваться закрепленным в конституции исламским судебным надзором. Фельдман знает о трудностях, с которыми столкнется учреждение такого демократического исламского государства, но он настаивает, что для Запада было бы ошибкой видеть в этой системе угрозу демократии и пытаться уничтожить тех, кто ее защищает.

Без сомнения, в других частях мира ситуация другая, и в каждом случае решение должно будет исходить из определенных обстоятельств и культурной традиции. Но всякий, кто хочет развить народные модели демократии, оказывается перед той же самой проблемой: Запад отказывается признавать

15. *Feldman N. The Fall and Rise of the Islamic State. Princeton N, NJ: Princeton University Press, 2008. P. 119.*

формы демократии, отличные от либеральной. Западные державы твердо убеждены, что единственная законная демократия — их сегодняшний вариант: многопартийные демократические выборы в наборе с индивидуалистической концепцией прав человека и, конечно, политикой свободного рынка. Это модель, которую они считают своей моральной обязанностью продвигать или в случае необходимости навязывать. Пагубные последствия навязывания такой модели можно наблюдать во всем мире.

Если взять, например, Африку, некоторые авторы указывают, что разруха, царящая во многих африканских странах, есть следствие неадекватной политической системы, унаследованной от колонизаторов. Независимость зачастую превращает их не в устойчивые национальные государства, а в мешанину этнических феодальных владений, обремененных парламентами, устроенных по образцу бывших властителей. В странах с большим количеством этносов с собственным языком, обычаями и культурой многопартийная демократия привела к политической раздробленности и мучительным раздорам в политике. Многие специалисты признают, что нужны формы демократии, более приспособленные к африканским обычаям, и что правительства национального единства могли бы лучше удерживать эти страны вместе и способствовать их развитию.

Что касается Азии, мы снова видим другую ситуацию. Там одна из проблем состоит в том, чтобы примирить демократический принцип народного суверенитета с конфуцианством и даосизмом. Идея «азиатских ценностей» часто отвергается на том основании, что она используется авторитарными правительствами для оправдания собственной власти. В некоторых случаях в этом есть доля истины, но это не должно дискредитировать само это понятие. В конце концов, эти проблемы должны решать те, кого они касаются, и не нам, жителям Запада, указывать им, как обустроить их собственные общества.

И вот мысль, которой я хотела бы поделиться с вами в заключение: мы должны признать, что мир плюралистичен, и понять, что ради мира на земле нам лучше принять разнообразие политических форм организации, чем навязывать всем единую модель.