

Міністерство освіти і науки України  
Національний технічний університет  
«Дніпровська політехніка»

---

Навчально – науковий інститут економіки  
Фінансово-економічний факультет  
Кафедра міжнародних відносин і аудиту  
**ПОЯСНЮВАЛЬНА ЗАПИСКА**  
кваліфікаційної роботи ступеню бакалавра  
(бакалавра, магістра)

студента Філіна Данила Олександровича

(ПІБ)

академічної групи 291-18-1

(шифр)

спеціальності 291 «Міжнародні відносини, суспільні комунікації та регіональні студії»

(код і назва спеціальності)

за освітньо-професійною програмою \_«Міжнародні відносини, суспільні комунікації та регіональні студії»

(офіційна назва)

на тему: «Космополітизація як тренд світового політичного процесу 21ст »

(назва за наказом ректора)

	<b>Прізвище, ініціали</b>	<b>Оцінка</b>	<b>Підпис</b>
<b>Керівник роботи</b>	<b>Перфільєва А.О.</b>		
<b>Рецензент</b>			
<b>Нормоконтроль</b>	<b>Перфільєва А.О.</b>		

Дніпро 2022

**ЗАТВЕРДЖЕНО:**

завідувач кафедри  
міжнародних  
відносин і аудиту

Пашкевич М.С.

\_\_\_\_\_

(прізвище, ініціали)

«\_\_» \_\_\_\_\_ року

## **ЗАВДАННЯ**

**на кваліфікаційну роботу  
ступеню роботи ступеню бакалавра**

**(бакалавра, магістра)**

**Студенту Філін Д.О. академічної групи 291-18-1**

(прізвище та ініціали)

(шифр)

**спеціальності 291 «Міжнародні відносини, суспільні комунікації та регіональні студії»**

(код і назва спеціальності)

**за освітньо-професійною програмою «Міжнародні відносини, суспільні комунікації та регіональні студії»**

(офіційна назва)

**на тему:**

**«Космополітизація як тренд світового політичного процесу 21ст»**

затверджену наказом ректора НТУ «Дніпровська політехніка» від №

<b>Розділ</b>	<b>Зміст</b>	<b>Термін</b>
1	Теоретико-концептуальні засади дослідження космополітизації як тренду світового політичного процесу	14.05.22- 17.05.22
2	Концепт «космополітизм» як базова детермінація світового розвитку у XXI ст.	18.05.22- 23.05.22
3	Перспективний аналіз космополітизації світового політичного процесу у XXI ст.	23.05.22- 30.05.22

**Завдання видано**

\_\_\_\_\_

(підпис керівника)

**Перфільєва А.О.**

(прізвище, ініціали)

**Дата видачі 12.04.2022 р.**

**Дата подання до екзаменаційної комісії 20.06.2022 р.**

**Прийнято до виконання**

\_\_\_\_\_

**Філін Д.О.**

## РЕФЕРАТ

54 с., 0 рис., 0 табл, 1 додаток, 32 джерела

КОСМОПОЛІТИЗМ, СВІТОГЛЯДНИЙ КОНЦЕПТ, СВІТОВИЙ ПОЛІТИЧНИЙ ПРОЦЕС, СВІТОВА ПОЛІТИКА, МІЖНАРОДНІ ВІДНОСИНИ.

Об'єкт розроблення — космополітизм та його вплив на сучасний світ, а зокрема на світовий політичний процес. Мета роботи — проаналізувати вплив космополітизму на світовий політичний процес.

Було з'ясовано історичний розвиток такого явища як космополітизм, його джерела та поширення. Визначені підтипи космополітизму які впливають на політичний процес. З'ясовані класові портрети космополіта та їх вплив на розвиток сучасного політичного процесу у сучасному світі та його базові стереотипи. Дано відповідь — як саме поширювався космополітизм та як він детермінувався. Розглянуто класові конфлікти космополітів у сучасному середовищі. Продемонстровано важливість цього світоглядного концепту та як саме він змінював і змінює сучасні політичні процеси на прикладі його практик у західному та східному суспільстві. Були з'ясовані проблемні питання космополітизації світової політики та проаналізовано імплементації космополітичних напрямів у сучасний світовий процес.

## ЗМІСТ

Вступ .....	5
Розділ 1. Теоретико-концептуальні засади дослідження космополітизації як тренду світового політичного процесу.....	7
1.1 Витоки світоглядної космополітичної концепції.....	7
1.2 Концептуальні детермінації світового політичного процесу.....	15
Розділ 2. Концепт «космополітизм» як базова детермінація світового розвитку у ХХІ ст.....	39
2.1 Поширення космополітизму в сучасному світі.....	39
2.2 Виміри космополітизму в сучасних світоглядних концептах.....	51
Розділ 3. Перспективний аналіз космополітизації світового політичного процесу у ХХІ ст.....	59
3.1 Космополітизація світової політики.....	59
3.2 Проблемний вимір практик космополітизації в сучасному світі.....	64
Висновки.....	72
Список використаної літератури.....	74

## ВСТУП

*Актуальне* – актуальність цієї кваліфікаційної роботи є в тому що, тема космополітичного впливу на сучасне суспільство і політику хоча і є досить теоритизованою завдяки багатьох дослідників, але її проблеми та критика були досить не розкритими, розуміння цих проблем є достатньо важливими для подальшого розвитку та адаптації цього світоглядного напрямку, і саме моя робота робить акцент на критику теоритизованного матеріалу та нових політичних ідей космополітизму та її впливу в цілому. Ми розглянули погану адаптованність космополітизму до сучасних модерністичних умов, так як цей термін був заснований в часи стоїцизму та процвітання релігійних практик, він спирався саме на метафізичні практики, які суворо відвергаються сучасними космополітами, і саме через таке знехтування космополітизм має часткові проблеми та конфлікти з сучасними умовами та політичним процесом де він повинен існувати в гібридних умовах де кожен має специфічні світоглядні ідеали. Саме тому у критиці я висвітлив це актуальне питання сучасного космополітизму.

*Предмет* — предметом нашого дослідження є космополітизм у сучасному політичному процесі.

*Мета* — Метою роботи є проаналізувати вплив космополітизму на світовий політичний процес.

*Завдання* — Завданням роботи є розглянути витoki світоглядної космополітичної концепції, проаналізувати концептуальні детермінації світового політичного процесу, вивчити поширення космополітизму в сучасному світі та вивчити виміри космополітизму в сучасних світоглядних концептах, також розглянути космополітизацію світової політики та проблемний вимір практик космополітизації в сучасному світі.

У нашій роботі ми робили акцент на дослідження саме західних теоретиків зокрема таких як Ульрих Бек, Іммануїл Кант, Юрген Хабермас, Пітер Сінгер, Девід Хелд та з використанням

якомога більше різних поглядів інших дослідників до питань та сприйняття космополітизму, для того щоб з'явилася можливість порівняти та виокремити основні фактори оцінки космополітизму.

Структура роботи обумовлена її завданнями та предметом. Бакалаврська робота складається із вступу, трьох розділів, шести підрозділів, висновків та списку використаних джерел.

# Розділ 1. ТЕОРЕТИКО-КОНЦЕПТУАЛЬНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ КОСМОПОЛІТИЗАЦІЇ ЯК ТРЕНДУ СВІТОВОГО ПОЛІТИЧНОГО ПРОЦЕСУ

## 1.1 Витоки світоглядної космополітичної концепції

Поняття космополітизму має довгу і багату історію. Через це його важко визначити простим і уніфікованим способом, якщо тільки хтось не готовий знехтувати багатьма вживаннями цього терміна. Космополітизм отримав кілька значень з того часу, як він з'явився в Стародавній Греції в давнину. З моменту свого виникнення, цей термін широко належати до точки зору, що всі люди є або повинні бути членами одної всесвітньої політичної спільноти[2, с.335]. І з моменту свого виникнення космополітизм був представлений його антиприхильниками як щось шкідливе для цілісності та спадкоємності місцевих громад. Проте, за межами цього проста і дуже абстрактна ідея загального світового громадянства, здається, має кілька різнорідних значень. Це поняття було пов'язане, на початку свого існування, з певним способом життя і до вчення про шлях, що веде до особистого щастя.

На зорі сучасності в Європі космополітизм був пов'язаний з мандрівниками та людьми, які живуть у різних географічних областях та культурах, а також з формою транснаціонального правління та з правовою доктриною про права чужинців, що знаходяться в іншій країні[12, с. 181]. У наш час цей термін все ще асоціюється з теоріями транснаціонального уряду, але багато філософських робіт про космополітизм також зосереджуються на несправедливості глобальної соціально-економічної нерівності, кордонах та обмежувальної міграційної політики [7, с.140 ]. Пропонуємо подивитися на це питання, пропонуючи аналітичну основу

осмислити різноманітні значення космополітизму. Ми дотримуємося думки, що основна ідея космополітизму — це спільна приналежність до світової спільноти людей. продемонстровано що в кожному з вимірів, космополітизм можна інтерпретувати по-різному. Таким чином, це не тільки список конкурентних шкіл думки, але й аналітична структура, яка ідентифікує основні будівельні блоки, з яких будується космополітична теорія. Література про космополітизм зараз величезна та охоплює концепції, які в основному стосуються нормативних викладів політичної спільноти – морального та політичного космополітизму – або культурної глобалізації та

Гібридизація (культурний космополітизм) [12,с.182]. Інші підходи, що випливають із постколоніальні теорії, часто поєднують культурне і політичне. Соціологічний космополітизм останніми роками все більше виступає і тут акцент робиться менше на нормативну теорію, ніж на емпіричні явища. У трактуванні космополітизму існує більш широка мета пов'язати соціологічну теорію з історичною соціологією, політичною теорією та культурним аналізом. Космополітизм напрошується як відповідний засіб поєднання цих різних видів аналізу Термін «космополітизм» виник у давнину, коли Діоген Сінопський ввів його, маючи на увазі себе як громадянина світу. Ідею світового громадянства тоді обговорювали філософи романського стоїцизму, які пропагували важливість досягнення загального блага свого міста, і так само загального блага людства [21, с.3]. У Новий період філософи та вчені теоретизували право і політичні виміри космополітизму, коли цей термін також часто використовувався для позначення на певний спосіб життя, заснований на відкритості та подорожах.

Термін «космополітизм» походить від давньогрецької. Він поєднує терміни *politès* (громадянин) і *kosmos* (світ чи всесвіт).



Такому походженню можна здивуватися, бо греки були склінні надавати високе значення всьому що має відношення до громадянства. Дійсно, класична Грецька політична думка наслідує активну участь у місті та іноді має тенденцію до демонізації іноземців як неповноцінних варварів. Проте, першим космополітом, яким себе приписує, є грецький філософ, який був сучасником Платона й Аристотеля: Діоген Сінопський, засновник школи думки названою «цинізмом», який народився в Синопі в 412 році до нашої ери й жив у вигнанні в Афінах і Коринфі раніше вмерши в 324 році до нашої ери. Хоча жоден з його творів не зберігся, філософи та історики з усім тим ознайомилися з його думкою через збірники, уривки та анекдоти, розказані античними істориками подібним

як Діоген Лаврський [1, с. 25]. Останній у своєму «Житті видатних філософів» повідомляє, що на запитання звідки він прийшов, Діоген Сінопський відповідав: «Я громадянин світу». Діоген Сінопський заснував свою філософію на розрізненні між тим, що належить природі (і є загальноприйнятим для всіх людей) і те, що є умовним (і варіюється від міста до міста). Тоді він стверджував що життя, яке варте того, щоб бути прожитим, — це життя, яке прожито відповідно до природи, а не за умовами. Через відмову приєднання до свого міста (за народженням чи місцем проживання), Діоген висловлював відмову керувати своїм життям згідно з місцевими конвенціями та місцевим членством. Тим самим він стверджував свою волю до життя за допомогою універсальних ідеалів, заснований на розумі.

Кілька століть по тому, в період розквіту Римської імперії, філософи-стоїки, такі як Епіктет, Цицерон, Сенека та Марк Аврелій пішли слідами Діогена Сінопського. Усі вони стверджували, що люди є частиною двох спільнот: локальна спільнота та загальнолюдська спільнота [16, с. 40]. Усі вони виділили найбільшу

важливість приналежності до цієї другої спільноти завдяки тому, що вони усі розумні істоти. Через це універсальне членство всі люди повинні піклуватися один про одного, а не тільки про себе, братів і сестер, їх сусідів та тих, хто поділяє ту саму культуру. Для стоїків це універсальне розуміння наших моральних прагнень безпосередньо впливає на наше спільне членство у соціумі. Цицерон стверджував, що ми всі маємо ту саму природу, що й раціональні істоти, і з цього впливає що «Головною метою всіх людей повинні бути інтереси кожної окремої людини та єдиність політичного ідентифікування». Такий же висновок робить Марк Аврелій з нашої спільної людяності: «Якщо наша інтелектуальна частина спільна, то й причина, щодо якої ми є розумними істотами, є спільною: якщо це так, то спільним також є розум, який наказує нам що не робити, якщо це так, то також є і загальне право; якщо це так, то ми співгромадяни; якщо це так, ми всі члени якоїсь політичної спільноти; якщо це так, то світ певним чином є державою».

Варто наголосити, що космополітизм римських стоїків більш помірний, ніж космополітизм Діогена Сінопського [4, с.4]. Останній стверджував повну відмову ототожнювати себе з місцевими спільнотами. На відміну від нього, Римські стоїчні філософи визнавали важливість місцевої приналежності та участь у місцевих політичних справах. Справді, багато хто з них присвятив більшу частину свого життя римській державній службі. Цицерон і Сенека були визначними громадськими діячами у Стародавньому Римі, а Марк Аврелій був одним із найвідоміших римських політиків. Аврелій був одним із наймогутніших римських імператорів. Не відкидаючи місцеві прихильності, Цицерон стверджував, що ми повинні думати про себе як про істоти, включені в різні концентричні кільця, що розширюються [2, с.336]. Так звані кола членства, перший з яких намальований лише навколо нашого індивідуального "я", наступні відповідні нашій близькій сім'ї, нашій

розширеній сім'ї, нашим сусідам, нашим міським жителям тощо, поки ми не досягнемо найбільшого кола - всього людства. Він стверджував, що хоча ніхто не винен поводитися з їх дітьми або батьками на рівних з чужими людьми (цілком нормально бути упередженим стосовно близьких людей, приділяючи більше часу, ресурсів та енергії на їхнє благо, але ніхто не повинен залишатися поза коло нашої моральної турботи. Більш того, якщо для стоїків допустимо виявляти особливу турботу і дотримуватися суворіших зобов'язань щодо близьких (наприклад, дітям), така упередженість не повинна бути виправдана нашою вірою у внутрішньо вищі цінності цих близьких проти чужих [14, с.257]. Швидше, ми повинні розглядати наші місцеві зобов'язання та особливі обов'язки щодо членів сім'ї та співгромадян як наш власний особливий внесок у благо людства. Місцева іноді може бути формою соціальної організації, здатної найефективніше сприяти благу людства. Наприклад, ми повинні забезпечити особливу турботу про наших власних дітей не тому, що їхнє життя важливіше, ніж життя інших дітей, а, тому що покладання обов'язків з догляду за дітьми на їх біологічних батьків з більшою ймовірністю принесе користь дітям, ніж якби всім дорослим однаково призначити відповідальність за захист та виховання всіх дітей (як пропонує Платон в "Республіка") [14, с.259]. Так само, якщо допустимо виявляти особливу турботу про наших земляків, то це має відбуватися тому, що ми земляки, знаходимося в кращому становищі, щоб допомогти їм, ніж далеким незнайомцям [20, с.25]. Чію мову ми не розуміємо, а не тому, що "наш народ" заслуговує на більшу моральну турботу, ніж інші.

Для грецьких і римських філософів космополітизм, особливо для Діогена, був переважно індивідуальним етичним ідеалом (життя відповідно до природи та нашої спільної людяності, .. Однак, коли космополітизм був заново відкритий в сучасну епоху гуманістичних мислителів, його значення було збагачене і плюралізоване. Для

багатьох космополітизм асоціювався з певним ставленням відкритості до різноманітності, характерним для тих, хто багато подорожує світом. Такі мандрівники, позначені як "космополіти", зображалися як люди, які почуваються комфортно у будь-якій точці земної кулі та дружні до всього людства, але також і як люди, які не мають стабільних зв'язків і не належать до жодної країни чи суспільства. Наприклад, Дідро в "Encyclopaedia" стверджує, що термін "космополіт" "часто використовується жартома для позначення людини, у якої немає постійного будинку, або людини, яка ніде немає чужим". Аналогічно Руссо стверджував, що космополіти - це люди, які "хваляться тим, що люблять усіх, щоб мати право не любити нікого". У більш позитивному світлі, космополітизм, як відношення відкритого мислення, був пов'язаний із сучасністю в епоху Просвітництва. Згідно з Хельдом та О'Нілом, наприклад, Кант пов'язав космополітизм та ідею громадянина світу з можливістю вступати у форми відкритого та невимушеного спілкування з людьми по всьому світу і тим самим уникнути догматизму та гетерономного авторитету. Однак найцікавішим сучасним розвитком космополітизму є те, що багато хто з філософів перетворили космополітизм на повноцінну політичну та правову доктрину міжнародних відносин. з наслідками, що виходять далеко за межі особистої етики. Наприклад, Еразм Роттердамський у книзі "Querela Pacis, спираючись на стародавнє поняття світового громадянства, підкреслив, що ми повинні зосередитися на нашій спільній людяності, а не на тому, що відрізняє нас у різних групах та культурах. Звідси він відстоював ідеал світу у всьому світі, заснований на терпимості та повазі до різноманітності[17. с.83]. Акцент на спільній людяності, а не на тому, що відрізняє людей один від одного. Ранні теоретики природного права, такі як Гуго Гроцій у "The Law of War and Peace" та Самуель Пуфендорф у "De Iure Naturae et Gentium Libri Octo, спиралися на теорію суспільного договору і

деякі універсально загальні людські риси, такі як воля до самозбереження та природна товариськість, щоб побудувати основи міжнародного права та визначити норми та стандарти, які мають пов'язувати всі держави та нації[17. с.85]. Дехто пішов ще далі. Наприклад, Анархасіс Клуц після Французької революції опублікував два есе, у яких він виступав за скасування всіх чинних держав та за створення всесвітньої держави за зразком французької революційної республіки. Найбільш впливовий та широко обговорюваний виклад космополітизму, успадкований нами від сучасного періоду, є, без сумніву, Кант. Хоча Кант торкається питань міжнародного права та космополітизму у кількох роботах, таких як "Idea for a Universal History from a Cosmopolitan Point of View" : Це може бути вірно в теорії, але марно на практиці. Його найбільш впливове та важливе обговорення космополітизму можна знайти у його знаменитому "Perpetual Peace : A Philosophical Sketch". Для Канта космополітизм був не тільки доктриною особистої етики. На його думку, космополітизм - це правова та політична доктрина, в якій прописані права чужинців та обов'язки держав і громадян щодо негромадян[1,с.28]. Справді, Кант стверджував, що єдиним шляхом світу є створення універсальної федерації націй які мають власну республіканську конституцію, яка поважає космополітичне право. Він не уявляв собі таку федерацію як федеральну державу з примусовою владою, а скоріше як вільну конфедерацію держав, які зберігають свій суверенітет, але згодних на те, щоб їхня поведінка стосовно інших держав та окремих чужинців регулювалася законом.

Для Канта ця універсальна ліга націй формулює три сфери публічного права: цивільне право (або внутрішнє право), що стосується відносин між державами та людьми. Право яке стосується відносин між громадянами однієї країни (і між громадянами та їх країною)[12,с.182]. Міжнародне право, що стосується відносин між державами чи націями, та космополітичне право, що стосується

відносин між державами та іноземцями, що знаходяться на їхній території. Це нагадує нам у тому, що космополітизм не треба змішувати інтернаціоналізмом. Космополітизм не так стурбований відносинами між державами, скільки відносинами між індивідами, які є членами різних держав, а також між державами та окремими іноземцями. Справді, для Канта космополітичне право виходить за рамки міжнародних відносин, які розуміються як право, що регулює горизонтальні відносини між державами, оскільки вона надає правовий статус усім людським істотам, незалежно від того, звідки вони прийшли та де знаходяться. Космополітичне право також надає цей статус особам *qua persons*, тобто всім людям як членам людства, а не просто як членам певних держав. Космополітичне громадянство не опосередковане національністю [1,с.42]. Проте для Канта вимоги космополітичного права були мінімалістськими. Космополітичне право Канта ґрунтується на двох правах. По-перше, Кант стверджує, що кожна людина має право на відвідування, яке всі держави мають шанувати. Однак це право не рівнозначне праву на еміграцію та перебування в конкретній країні. Право на відвідування – це право на в'їзд, завдяки якому люди можуть подорожувати до інших країн для встановлення комерційних відносин або намагатися оселитися на місце проживання. Зрештою, держави зберігають за собою прерогативу вирішувати, чи можуть іноземці залишитися на постійне місце проживання, і вони також зберігають за собою прерогативу відмовити у в'їзді іноземцю, якщо "це можна зробити, не завдаючи йому шкоди". По-друге, Кант стверджує, що кожна людина має право на гостинність, а саме: "право незнайомця, щоб із ним не поводитися вороже, коли він прибуває на чужу територію" [16,с.37]. При цьому гостинність не дає іноземцям права на повний набір прав громадянства; воно надає їм набагато слабкіший рівень захисту та соціальних прав. Найслабший рівень захисту та соціальних прав. Коментатори розходяться у думках щодо обсягу права на

гостинність. Дехто дає йому мінімалістську інтерпретацію. Бенхабіб, наприклад, стверджує, що Кант обмежується правом шукати громадянські асоціації з іноземцями. На відміну від них, інші дають набагато ширше значення. Наприклад, Браун стверджує, що воно включає права "вільно подорожувати, займатися міжнародною торгівлею та роботою, брати участь у громадських дебатах за межами державних кордонів та на повагу своїх людських та політичних прав за межами кордонів" [27,с.81]. З усім тим, навіть якщо прийняти дуже щедре та розширювальне розуміння космополітичного права Канта, сучасні теорії космополітичного права не можуть бути прийняті. Сучасні теорії космополітизму виходять далеко за межі мінімалістського підходу Канта. Як ми побачимо, для багатьох сучасних теоретиків космополітизм має на увазі створення транснаціональних представницьких демократичних інституцій або виправлення глобальних проблем або влаштування політики відкритих кордонів.

## 1.2 Концептуальні детермінації світового політичного процесу

Взагалі кажучи, космополітизм належить до думки, що всі люди є частиною одної глобальної політичної та моральної спільноти, що всі вони є громадянами світу. Термін "космополітизм", однак, використовується у зв'язку з різними предметами, і ці численні вживання створюють кілька різновидів космополітизму, які мають різне значення, попри загальну ідею про приналежності кожної людини до глобальної спільноти. Виділяють чотири виміри космополітизму [21,с.5]. :

1. Моральний космополітизм належить до морального твердження про те, що кожна людина є джерелом обґрунтованого моральних міркувань всіх інших людей.

2. Інституційний космополітизм належить до політичного

твердження, що мають існувати транснаціональні чи глобальні політичні інститути.

3. Цивільний космополітизм належить до транснаціональної демократичної практики та транснаціональних форм громадянства.

4. Культурний космополітизм належить до розуміння культур та ідентичностей як гібридних і формуються в результаті контакту з багатьма культурами з усієї земної кулі.

Таким чином, космополітизм може означати зовсім різні речі, залежно від того, чи використовується він для кваліфікації моральних норм та моральних ідеалів; політичних інститутів та політичних режимів; громадянських практик та форм активної громадянської позиції; або культурних форм та особистих якостей [12,с.181]. У цій категорії буде дана більш докладна інформація щодо цих чотирьох основних категорій космополітизму і буде пояснено, як вони самі поділяються на підкатегорії.

Моральний космополітизм - це погляд на те, що саме люди повинні один одному. Він стосується того, які зобов'язання люди мають по відношенню один до одного. Це доктрина, або, швидше, сімейство доктрин, що стосуються справедливості й про те, як правильно чинити. Таким чином, дотримуючись важливої відмінності, проведеної в практичній філософії, моральний космополітизм – це концепція справедливості чи права, а не концепція доброго життя. Визначальна роль людини у всесвіті та сенс життя [25,с.19]. Як концепція справедливості, він обмежується твердженням того, яких кордонів мають дотримуватися люди, переслідуючи свою власну концепцію блага. Таку різницю між правом і благом можна простежити на прикладі відмінності Канта між доктриною права (що стосується зовнішнього характеру дій, які впливають на інших людей), і вченням про чесноту (що стосується обов'язків щодо самого себе та внутрішнього характеру дій) (Кант



1997). Наприклад, принцип шкоди, який стверджує, що люди вільні робити все, що їм заманеться, доти, поки вони не завдають шкоди іншим або не обмежують їхню свободу, у той час, як такі міркування як "благочестя є центральною умовою процвітання людини" або "художня творчість є найбільш гідною метою якої можна прагнути". Деякі варіанти античного космополітизму, як, наприклад, у Діогена Сінопського (людина має жити згідно з природою, а не умовностями), і ранній сучасний космополітизм, що пов'язує космополітизм із подорожжю світом, є ідеалами добра [13,с.52].Таким чином, предмет морального космополітизму обмежується правом тим, чим люди зобов'язані один одному. Серед усіх моральних концепцій права моральний космополітизм відрізняє те, що він є формою універсального етичного індивідуалізму. Етичний індивідуалізм стверджує, що особистість є кінцевим джерелом морального розгляду. Індивіди мають значення як особистості, а не як члени національних, релігійних, етнічних чи расових груп. Універсальний етичний індивідуалізм стверджує, що кожна людська істота є джерелом моральної турботи незалежно від її ідеократичних характеристик (таких як стать, раса, країна походження, місце проживання і т.д.) і що кожна людина є джерелом моральної уваги для кожної іншої людини. Як індивідуалістична доктрина, моральний космополітизм є запереченням методологічного націоналізму чи державоцентризму, який стверджує, що нації чи держави мають бути кінцевими одиницями моральної турботи для етичної оцінки міжнародних відносин [35, с.143].

У книзі "Закон народів" Ролз дає найбільш впливове трактування такої відмови від морального космополітизму, оскільки він стверджує, що світовий порядок повинен бути розроблений таким чином, щоб забезпечити здатність народів (приблизно відповідних національним державам) самовизначення (1999). Цей

індивідуалістичний компонент часто утверджується сучасними авторами. Тим не менш, він уже був присутній у космополітизмі Канта. Як ми вже бачили, для Канта космополітичне право стосується відносин між індивідами, іноземними державами та іноземними громадянами, і воно надає правове становище індивідам, де б вони не знаходилися [14,с.257]. На відміну від цього, міжнародне право, за Кантом, стосується лише відносин між державами. Крім того, як універсальна доктрина, моральний космополітизм утверджує форму глобальної неупередженості та наполягає на тому, щоб інтереси іноземців, а не тільки співгромадян, бралися до уваги визначення того, що люди мають один одному. Таким чином моральний космополітизм відкидає захист націоналізму та патріотизму, які стверджують, що інтереси сторонніх можна ігнорувати в оцінці праведності дій людей. Моральний космополітизм критикує національну упередженість та ідею про те, що люди однієї національності не винні приділяти однаково моральну увагу іноземцям. Сучасні філософи часто проводять різницю між слабкими та сильними формами морального космополітизму. Слабкий моральний космополітизм стверджує, що думка про те, що люди повинні ставитись до всіх інших людських істот з рівною увагою, означає лише те, що вони повинні переконатися в тому, що всі люди можуть жити гідно, ідея полягає в тому, що для того, щоб мати можливість жити гідно, потрібно досягти певного рівня життя [29,с.15]. Необхідно лише досягти певного мінімального порога щодо ресурсів, можливостей та основних концептів свободи та волі. На відміну від цього, сильний моральний космополітизм вимагає глобальної рівності в обігу. Він, наприклад, вимагає, щоб соціально-економічні можливості були рівними у всіх людей. Сильний моральний космополітизм заснований на понятті порівняльної рівності, у той час, як слабкий моральний космополітизм заснований на понятті абсолютного

(незрівнянного) порогу, нижче за який ніхто не повинен опускатися. і стверджує, що як тільки всі людські істоти виявляться вище за цей поріг порядності, глобальна порівняльна нерівність багатства та можливостей допустима.

Інша важлива відмінність, внутрішня для морального космополітизму, стосується цінності місцевих (національних чи загальнодержавних) уподобань. Таким чином, Шеффлер розрізняє крайні та помірні форми морального космополітизму [8,с.3]. Для крайніх моральних космополітів місцеві уподобання мають лише інструментальну цінність: вони цінні лише остільки, оскільки допомагають зміцнювати мети морального космополітизму, ідея якого у тому, що світ суверенних держав, тим щонайменше, може забезпечити найбільш ефективний поділ праці для вираження рівної турботи про всіх людей. На відміну від них, помірні космополіти визнають, що місцеві прихильності можуть мати цінність незалежно від їхньої здатності просувати космополітичні цілі, і що ми маємо збалансувати різноманітні цілі підтримки партикуляристських особливих відносин, заснованих на упереджене ставлення до близьких і співгромадян і прояви рівної моральної турботи до всіх [3,с.9]. Як ми вже бачили, стоїчний античний космополіт стверджував, що особлива турбота про членів нашої місцевої спільноти може бути способом просування космополітичних цілей і що люди повинні надавати значення як своєму членству в місцевій спільноті, так і своєму членству у спільноті людства.

Моральний космополітизм - може бути заснований на ціннісному підході до етики. З цього погляду визнання того, що люди зобов'язані дотримуватися справедливості стосовно далеких незнайомих, що живуть у різних країнах, є найкращий спосіб максимізувати досягнення певних цінностей, таких як щастя та уникнення страждань. Цим шляхом йде Пітер Сінгер, який

стверджує, що оскільки щастя всіх людських істот має бути предметом рівної турботи для кожної іншої людини, жителі багатих країн повинні брати участь у різних практиках передачі ресурсів на благо жителів бідних країн[9,с.13].В іншому ключі Марта Нуссбаум стверджує, що міжнародний порядок має бути спрямований на досягнення реального людського процвітання для всіх (2006) і, більш конкретно, що міжнародні політичні та економічні актори повинні приділяти більше уваги гендерним відмінностям у своєму підході до політики розвитку (2001). Моральний космополітизм також може бути заснований на підході до етики, що ґрунтується на правах або нормах. У цьому погляді, національна приналежність немає значення того, які права мають люди й чий обов'язок у тому, щоб забезпечити ці права. Наслідуючи цей шлях, Онора О'Ніл стверджує, що люди зобов'язані допомагати кожній іншій людині, навіть тим, хто живе у далеких країнах.

Коли він фокусується на оцінці дій, що здійснюються окремими людьми, моральний космополітизм можна назвати "інтеракціоністським" або "міжіндивідуальним космополітизмом" [11,с.26]. Роботи Пітера Сінгера є кращим прикладом морального космополітизму, заснованого на зобов'язаннях, індивідуумів багатих країн, стосовно віддалених жителів бідних країн глобального Півдня. Однак моральний космополітизм може також надавати моральні норми та принципи з метою критичної оцінки міжнародної системи, що регулює поведінку транснаціональних організацій, багатонаціональних корпорацій та окремих держав у їх зовнішній політиці. Такий погляд на моральний космополітизм можна назвати космополітизмом справедливості [6,с.12]. Цей підхід зазвичай сягає корінням у роботи Джона Ролза, який стверджував, що предметом правосуддя є не індивідуальна поведінка, а базова інституційна структура суспільства, тобто спосіб, яким регулюється ринок і перерозподіл ресурсів, правничий та обов'язки, прописані у

конституції тощо. На відміну від міжіндивідуального етичного космополітизму, космополітизм справедливості зосереджений на нормативній оцінці соціальних та політичних інститутів через призму універсального етичного індивідуалізму та рівної турботи про всіх людей. Хоча робота Пітера Сінгера, яка закликає багатих людей західних країн робити пожертвування на боротьбу з голодом та крайнім злидням справила великий вплив, більшість останніх робіт про глобальну бідність та глобальну нерівність зосереджено на космополітизмі про справедливість для впливової критики Сінгера.

Космополіти розходяться у думках щодо природи та підстави зобов'язань, які люди повинні виконувати по відношенню один до одного, а також про права, які мають бути надані всім людям [18,с.71]. Ці розбіжності зосереджені у тому чи є ці права та обов'язки загальними чи спеціальними. Загальні права - це ті, якими володіють всі люди володіють виключно через свою людяність (як раціональні агенти, здатні приймати вільні та автономні рішення, або як істоти, які мають певні права та обов'язки). Тоді як спеціальні права — це ті, що виникають у результаті певних особливих відносин між людьми (ці відносини можуть бути створені шляхом Обіцянки, контрактів, природних спорідненостей або спільного членства в будь-якій групі). Аналогічно, загальні зобов'язання – це ті, які ми повинні один одному як люди (або ті, які відповідають загальним правам), а спеціальні зобов'язання – це ті, які ми маємо через певні особливі відносини. Вони скоріше набувають слабкої форми космополітизму, що стверджує мінімалістську концепцію наших зобов'язань щодо побратимів, які перебувають у будь-якій точці земної кулі [11,с.26]. Ці менш вимогливі зобов'язання вимагають від нас створення (і помірності від підриву) умов, яких кожен може жити гідно. Такі умови досягаються за умови забезпечення прав кожної людини. Мало того, у літературі поширена тенденція розглядати ці зобов'язання як загальні, тобто як

зобов'язання, що не похідні від особливих відносин, таких як спільне членство у національній групі, загальне підпорядкування інституційній чи кооперативній схемі. Це пояснюється тим, що права людини зазвичай розглядаються як загальні права, тобто як права, які мають всі люди з певних характеристик, загальних всім людям. Проте деякі космополітичні автори заперечують думку про те, що права людини є спільними (або природними правами) [11,с.28]. Деякі космополіти стверджують, що ми маємо особливі зобов'язання перед іншими людськими істотами не тому, що ми поділяємо певні спільні риси з усіма людьми, але тому, що ми пов'язані з іншими людьми особливим чином. Зазвичай ці автори апелюють до поняття глобальної базової інституційної структури, глобальної економічної взаємозалежності або транснаціонального соціального співробітництва, щоб стверджувати, що ми пов'язані з усіма іншими людськими істотами через особливі відносини, які породжують особливі моральні зобов'язання, такі як зобов'язання ділитися ресурсами у глобальному масштабі або усувати глобальні соціально-економічні нерівності. Такі пояснення особливих глобальних космополітичних зобов'язань мають тенденцію набувати сильної, іноді екстремальної форми морального космополітизму [9,с.12]. Крайня форма морального космополітизму, їхні критики зазвичай стверджують, що правильний тип відносин для створення таких зобов'язань не існує на глобальному рівні, стверджуючи, що загальне підпорядкування примусовим інститутам або загальне почуття національної ідентичності є основою таких вимогливих спеціальних зобов'язань. Проте критики сильних та спеціальних космополітичних зобов'язань, як правило, не просто заперечують, що у нас є зобов'язання щодо всіх людей. Вони швидше набувають слабкої форми космополітизму, стверджуючи мінімалістську концепцію наших зобов'язань щодо інших людей, що знаходяться в будь-якій точці земної кулі.

Інституційний космополітизм - відноситься до істотної політичної позиції, що виступає за створення транснаціональних політичних інститутів. З цього погляду, моральний космополітизм, будь він заснований на ціннісному або право-нормативному підході, призводить до висновку, що має існувати набір транснаціональних інститутів, що регулюють взаємодію між людьми. Інститутів, що регулюють взаємодію приватних осіб та корпорацій, розташованих у різних частинах світу, а також відносини між державами Світу [30,с.3].

У найсильнішій формі політичний космополітизм закликає до створення глобального уряду, що імітує структуру сучасної національної держави у глобальному масштабі. Як ми вже бачили, сучасні філософи такі як Клоотс вже просували ідею універсальної республіки. Тим не менш, у сучасній політичній філософії серйозні дискусії щодо ідеї всесвітньої держави досить рідкісні та, як правило, відкидаються. Деякі схильні зводити інституційний космополітизм до ідеї світового уряду, що розуміється як глобальний суверен, щоб дискредитувати його та різко відокремити його від морального космополітизму. Таким чином, вони підкреслюють незалежність морального космополітизму від небажаного та нереалістично утопічного проєкту створення єдиної світової держави. Зазвичай, однак, прихильники інституційного космополітизму мають набагато менш амбітні цілі. Вони закликають до створення нового транснаціонального рівня управління та нових транснаціональних політичних інститутів, які повністю не знищують суверенітет існуючих держав (або захищають існуючий слабкий рівень глобальної інституціоналізації). Ці помірні пропозиції інституційного космополітизму передбачають різні ступені інституціоналізації на глобальному рівні [32,с.3]. Найбільш сильні помірні різновиди інституційного космополітизму виступають за впровадження багаторівневої системи управління, в якій глобальні

авторитетні політичні інститути накладаються на частково автономні державні інституції. Для таких інституційних космополітів ідеальний світовий лад має федеративну структуру, у якій суверенітет розділений між кількома рівнями влади. Представляє класичну модель багаторівневої глобальної демократії. У такій моделі законодавчі повноваження розподіляються між різними рівнями уряду (світовим, регіональним, національним, місцевим). За функціональним чи тематичним принципом. Наприклад, питання зміни клімату мають вирішуватися на глобальному рівні, тоді як мовна політика може бути залишена на розсуд національних урядів. Урядам [4,с.3]. Така багаторівнева політична структура спирається на нормативний ідеал федералізму розуміється як поєднання самоврядування (для існуючих держав та націй) та спільного управління (для глобального або регіонального рівня управління) (дане визначення нормативного федералізму). Ще слабка позиція зосереджена навколо ідеї глобального управління. Ця традиція заперечує думці, що ефективне формування політики в кінцевому підсумку ґрунтується на винятковості авторитетних інститутів які мають остаточну владу і примусові повноваження щодо конкретних сфер формування політики. Вони стверджують, що інституціоналізовані форми співробітництва можуть набувати форми управління без (суверенного) уряду [4,с.8]. Вони наголошують на вже існуючих практиках управління без уряду розуміються як форми не примусової практики співпраці між різними транснаціональними акторами, включаючи транснаціональні організації, держави, субдержавні уряди, корпорації та громадянське суспільство. Асоціацій та громадської організації. Деякі автори фокусуються не так на понятті невимушеної глобальної співпраці, але на думці, що універсальні чи космополітичні цілі можуть бути узгоджені різними суверенними націями чи державами, які несуть виняткову відповідальність за правозастосування, а також за інтерпретацію цих



універсальних цілей та їх переведення у свої власні національні обов'язкові закони [4,с.12].Сучасні дискусії про інституційний космополітизм мають тенденцію до поділу по областях політики. Деякі дискусії зосереджені здебільшого на економічних питаннях, інші – на політичних питаннях та структурах прийняття рішень, інші зосереджені на кордонах та імміграції.

Космополітизм іноді асоціюється з думкою про те, що має існувати єдиний ринок, який не має жодних тарифних бар'єрів для торгівлі, де товари, капітали та робоча сила можуть вільно переміщатися. Такий економічний космополітизм, заснований на інституціоналізації єдиного глобального вільного ринку, може бути названий економічним космополітизмом.Тим не менш, зв'язок між основною ідеєю космополітизму (тобто, що всі люди є членами всесвітньої спільноти) та економікою може бути пов'язана з думкою, що транснаціональні економічні взаємодії мають регулюватися глобальними інститутами [15,с.57]. Наприклад, багато космополітів стверджують, що глобальна справедливість вимагає, щоб ресурси перерозподілялися на глобальному рівні, щоб пом'якшити соціально-економічну нерівність між людьми, що перебувають у різних державах. У 90-х роках глобальна справедливість стала центральною темою політичної філософії. Спираючись на моральний космополітизм справедливості, прибічники глобальної справедливості часто ґрунтували свої аргументи на думці, що глобалізація породила світ економічної взаємозалежності та взаємозв'язку, що потребує глобальних механізмів перерозподілу [22,с.183]. Оскільки доля та економічні можливості кожної людини залежать від глобальної економічної динаміки, сфера дії глобальної справедливості має бути глобальною. Якщо предметом розподільчої справедливості є те, як розподіляються між людьми вигоди та тягар соціального співробітництва, то з того факту, що соціальна співпраця є глобальною, слідує, що розподільна справедливість має бути

глобальною основними прихильниками цієї точки зору є Beitz, Moellendorf ; Tan Pogge. Інші стверджують, що місце народження - це морально-довільний фактор, який не повинен впливати на багатство та можливості людей, так само як ніхто не повинен бути ущемлений через колір шкіри або соціального класу, ніхто не повинен бути ущемлений через місце народження [20,с.25]. Прибічники глобальної справедливості уявляють різні механізми перерозподілу. Дехто стверджує, що це має бути глобальний податок на використання природних ресурсів або що має бути глобальний податок на капітал. Однак інші також наголошують на важливості реформування глобальних інститутів, таких як СОТ, щоб вони більшою мірою показувати інтереси країн глобального Півдня або для покращення фармацевтичних досліджень, які справді приносять користь представникам бідніших країн. У 1990-і роки дискусії про глобалізацію в політичній філософії та політичній теорії також зачіпають питання глобальної чи транснаціональної демократії. Такі автори, як Девід Хелд, Даніеле Акрібуджі, та Юрген Хабермас стверджували, що оскільки багато об'єктів економічної, військової, соціальної та політичної влади не обмежуються межами національних держав, демократичні інститути прийняття рішень також мають виходити за межі національних держав. Як пояснювалося раніше, вони пропонують додати регіональний та глобальний рівні демократичного прийняття рішень до національного [20,с.27]. Прийняття рішень поверх національного, подібно до того, як федеральний рівень накладається на провінційний рівень або рівень штатів у чинних федераціях.

Громадянський космополітизм відноситься до транснаціональних демократичних практик та транснаціональних форм громадянства. Точніше, він належить до нормативної позиції, яка закликає до появи та поширення транснаціональних форм активного громадянства та транснаціональних представницьких

інститутів. Цей термін використовується рідше, ніж набагато поширеніша різниця між моральним і інституційним космополітизмом, що зустрічається в літературі з глобальної справедливості. Тим не менш, багато прихильників глобальної або транснаціональної демократії вважають себе космополітами [11,с.28]. Громадянський космополітизм частково перетинається з політичним інституційним космополітизмом. Справді, деякі прихильники громадянського космополітизму виступають за створення демократичних транснаціональних інститутів, що відтворюють існуючі (національні) форми демократичного представництва у більш широкому масштабі. Такі представницькі інститути накладаються поверх національних, вони не знищують існуючі національні держави, але мають юрисдикцію з міжнародних питань, і індивіди безпосередньо представлені в них, так що членство в транснаціональних парламентах не опосередковане через членство у існуючій національній державі [17,с.84.] Як стверджують Хельд і Арчибуги, космополітична демократія відноситься до "моделі політичної організації, в якій громадяни, де б вони не перебували у світі, мають право голосу, внесок та політичне представництво у міжнародних справах, паралельно та незалежно від свого власного уряду". Наприклад, вони виступають за створення регіональних та глобальних парламентів, наділених законодавчими повноваженнями у певних галузях розробки політики. Свої аргументи вони ґрунтують на Принцип "всіх, що зачіпаються", який стверджує, що кожен, кого зачіпає те чи інше рішення, повинен мати право голосу, або, принаймні, його інтереси мають бути враховані у процесі прийняття такого рішення. Таким чином, коли рішення впливає людей, що у різних державах, недемократично, якщо у голосуванні беруть участь громадяни лише однієї країни. Проте громадянський космополітизм – це не просто підмножина нормативного інституційного космополітизму [1,с.30]. Справді, деякі

його прихильники проводять різницю між формальними представницькими інститутами та неформальними практиками демократичного громадянства, заснованими на процесах формування громадської думки у ширшій публічній сфері, громадських дискусій та суперечок. Таким чином, Таллі стверджує, що шлях до глобальної демократії лежить не так у створенні (обмежувальних) формальних глобальних парламентських інститутів, а розвитку неформальних практик заперечування і громадянської активності з боку транснаціональних громадських рухів. Таким чином деякі громадянські космополіти не вважають, що створення транснаціональних багаторівневих представницьких інститутів достатньо для просування глобальної демократії. Вони підкреслюють роль транснаціонального громадянського суспільства та транснаціональних форм політичної мобілізації та активізму. Таллі протиставляє свій підхід "обмеженої демократії", яка представляє офіційні представницькі інститути як єдиний демократичний форум, нав'язує фіксовану процедуру переговорів та обговорень, форму прийнятого дискурсу та націлена на досягнення фіксованої угоди [8,с.12]. Він віддає перевагу "відкритим" демократичним практикам, у яких дискусійні форуми виходять за рамки формальних інститутів, самі демократичні процедури піддаються обговоренню та переговорам, загальна форма дискурсу не задається заздалегідь, а діалоги продовжуються і ніколи не досягають остаточної точки. Значною мірою відповідно до робіт Джеймса Таллі про багатонаціональний федералізм і спираючись на корінні американські демократичні практики, Айріс Маріон Янг чітко підсумовує основні елементи цієї демократичної концепції космополітизму, назвавши його формою "децентрованого, різноманітного та демократичного федералізму". Вона є федеральною, оскільки поділяє інституціоналістську ідею набору багаторівневих формальних представницьких інституцій. Але вона

також децентрована, оскільки численні групи транснаціонального громадянського суспільства беруть участь в обговоренні та висловлюють свою думку (ці групи не обов'язково визначені географічно або за масштабом) - місцеві, національні, регіональні та глобальні) різноманітні тому, що ці групи можуть відстоювати свою власну ідентичність, не будучи нав'язаними жорстко і демократична в тому сенсі, що конституційні правила пов'язують різних партнерів такої федерації разом, є безстроковими й завжди відкриті заперечення, переговорів та внесення поправок. Джон Драйзек і Джон Бохман також є важливими постатями у цій демократичній традиції та підкреслюють роль дискурсивних практик поза формальними транснаціональними представницькими форумами та ідею про те, що транснаціональна демократія передбачає прийняття рішень не лише серед членів одного демосу (або народу), але також обговорення та переговори між множинними демосами, які розуміються як множинність громадськості, що складається з різних груп ідентичності або інтересів [16,с.35]. Для Бохмана, такі автори, як Хельд, Арчібугі і Хабермас, які все фокусуються на створенні нових представницьких інститутів на регіональному та транснаціональному рівнях, є "поступниками": вони хочуть поступово розширювати та відтворювати форму національної держави у ширшому масштабі. Він уявляє, і таких авторів, як Янг і Таллі, як "трансформаціоністів", тобто як авторів, що виходять за межі реплікації існуючих представницьких інститутів у ширшому масштабі та пропонують нові форми та форуми демократії, не зосереджені на традиційному представництві в парламентах [30,с.22].Цивільний космополітизм, таким чином, може запропонувати програму, яка виходить за рамки створення нових транснаціональних інститутів і включає нові форми глобальних цивільних практик. Одним словом, громадянський космополітизм охоплює два різні, але не обов'язково виняткові компоненти:

формальне демократичне представництво та прийняття рішень та неформальна демократична участь та обговорення. Перший компонент перетинається із політичним (інституційним) космополітизмом, але з другим [30,с.18]. Деякі громадянські космополіти по-різному уявляють глобальну демократичну участь. Деякі вважають, що громадянська участь на глобальному рівні ґрунтується на проблемі: громадяни світу включаються до глобальної політики, підтримуючи одну конкретну причину. (Навколишнє середовище, глобальна бідність, права жінок тощо) . Інші уявляють включення до транснаціональних політичних спільнот за територіальним принципом: будучи громадянин Європи або світу, він повинен робити демократичний внесок у розв'язання всіх питань, що стоять на порядку денному європейської чи світової політики [30,с.12]. Культурний космополітизм кидає виклик думці, що світ розділений чи має бути поділений на обмежені національні спільноти. Іноді культурний космополітизм уявляє себе як описове чи соціологічне твердження, що заперечує, що національна ідентичність відіграє центральну та унікальну роль у житті людей. Потім він стверджує, що не існує таких речей, як розділені та фіксовані національні культури, які розуміються як монолітні блоки з незрівнянними цінностями та світоглядами. Іноді культурний космополітизм є нормативним твердженням, яке висловлює підозри щодо цінності та бажаності національної ідентичності. Або затверджує бажаність космополітичних почуттів прихильності та ідентифікації з усім людством. На додаток до цієї подвійності поглядів на культурний космополітизм (нормативний та описовий), можна виділити три форми культурного космополітизму, кожна з яких фокусується на різних аспектах культурної ідентичності: складові культурної ідентичності; складові особистої ідентичності; артикуляція між національною та транснаціональною ідентичністю; та розвиток критичного та рефлексивного ставлення до місцевої

ідентичності через міжкультурні контакти та діалог [11,с.183].Автори, що фокусуються на одному з цих аспектів, часто переміщуються між описовою та нормативною перспективою: вони підкреслюють форми космополітичної ідентичності, що виникають, щоб оскаржити нормативні твердження про цінність просування національної ідентичності або щоб встановити здійсненності політичних реформ, що вимагають від індивідів дотримання космополітичних моральних зобов'язань (ідея полягає в тому, що культурна ідентичність мотивує людей діяти певним чином) [10, с.48].По-перше, культурні космополіти відкидають думку, що співгромадяни поділяють єдину однорідну національну культуру. Вони стверджують, що ідентичність окремих людей формується під впливом багатьох культурних традицій з усього світу. світу: на одного американця можуть вплинути буддійські релігійні погляди, ефіопська кухня і музика сальсу, у той час, як інший американець може бути схильний до впливу стоїчної філософії, протестантської трудової етики і японської музики. Індивідууми не черпають з однієї єдиної культури, а вибирають із різних традицій. Національні культури не є однорідними блоками, і одна людина може відчувати більше схожості з іноземцем, ніж з зі співвітчизником [10,с.51]. У цьому першому сенсі культурний космополітизм наголошує на культурній гібридності, щоб оскаржити значущість національних культур і довільність відмінностей між нами (співвітчизниками) та ними (іноземцями). Назвемо це "постнаціоналістичним культурним космополітизмом".По-друге, культурний космополітизм може приймати націоналізм та актуальність національної ідентичності. У цьому другому сенсі культурний космополітизм може належати до того, що зміст національної ідентичності є джерелом мотивації для просування ідеалів морального космополітизму. Висловлювання націоналізму є космополітичними, коли вони обумовлені прагненням сприяти захисту прав людини за кордоном, до участі в боротьбі з

бідністю, гуманітарної інтервенції та включення в життя суспільства мігрантів. пишати тим. Можна пишати приналежністю до певної країни через добрі показники цієї країни у просуванні прав людини за кордоном. В цьому випадку національна ідентичність то, можливо джерелом космополітичних зобов'язань [10,с.55]. Деякі називають цю форму культурного космополітизму "вкоріненим космополітизмом" або "космополітичним націоналізмом" Інша форма укоріненого космополітизму розглядає універсальні цінності чи етичні принципи як присутні у певних місцевих, регіональних чи цивілізаційних традиціях. традиції. Наприклад, багато хто вважає існуючі світові релігії джерелами космополітичних зобов'язань (наприклад, Rovisco та Kim 2014). По-третє, культурний космополітизм може також належить до процесів формування ідентичності на глобальному або транснаціональній рівні. У літературі розглядаються різні шляхи розвитку. Один із них може розглядати розвиток нових транснаціональних полюсів ідентифікації як нові верстви колективної ідентичності, що накопичується поверх існуючих національних зобов'язань, не пригнічуючи їх. Космополітична ідентичність тут схожа на подвійну або вкладену ідентичність громадян багатонаціональних федерацій або квазі-федерацій (можна ідентифікувати себе як каталонця, як іспанця, чи як фламандця і бельгійця)

Але які ще концептуальні детермінації можуть впливати на світовий політичний процес окрім самих векторів Космополітизму.

#### 1. Природне середовище

Відносини між державами, як і всі інші види людської діяльності, відбуваються на сцені, встановленої природою, і схильні до впливу (природного середовища. Географічного контуру, клімату та природних ресурсів)[9,с.3]. Розмір держав, ступінь їхньої ізоляції та природний напрямок їхньої зовнішньої експансії багато в чому



залежать від географічних умов. Стратегічне становище держави та форма її природних кордонів впливають на її місце та політику у світових справах. Клімат та ресурси впливають на темперамент населення та характер промисловості, що має важливі наслідки для уряду та зовнішньої політики [9,с.8]. Міжнародна дружба чи ворожнеча часто є випадковими результатами географічної близькості. Національний захист за допомогою тарифних бар'єрів, та комерційне суперництво за торгівлю, судноплавство та фінансові інвестиції, в основі своїй є результатом природних ресурсів у відповідних країнах. Битви, від яких залежала доля націй, було вирішено природними явищами, як-от вітер, дощ, туман чи сніг, які не залежать від людини. Вивчення фізичної карти Землі – це один з перших кроків до розуміння основних принципів світової політики [9,с.13]. До появи людини землі основні контури більшу частину його політичної історії вже були накреслені природою. Попри всі зусилля людини, спрямовані на те, щоб поставити світ, у якому він живе, під свій контроль, вплив природного середовища на політичну еволюцію протягом усієї людської історії був важливим, а у багатьох випадках і вирішальним.

## 2. Зростання чисельності населення

Природним фактом, що лежить в основі експансії, є збільшення чисельності шляхом перевищення числа народжень над числом смертей у життєздатному населенню. Потрібно передбачити деякі заходи для забезпечення зростання населення. Жодна держава не дивиться з прихильністю на народжуваність, що швидко знижується, і не підкориться без боротьби знищенню надлишкового населення голодом чи хворобами.

Жодна держава не може спокійно дивитися на втрату внаслідок еміграції значної кількості свого населення, часто найцінніших її видів [21,с.3]. Також і окремі люди, не маючи змоги заробляти на

життя у себе вдома. Самозбереження є першим закон серед держав, як і серед людей, а самозбереження включає можливість зростання, оскільки зростання є, але збереження зростальної кількості людей яке можна комфортно утримувати на існуючій території держави, приймає три основні форми. По-перше, держава може розсунути свої кордони на суміжній території, розширюючись коштом сусідів [21,с.5]. Окупація непотрібний чи частково заселеної території, Війни за завоювання та анексію чи приєднання сусідніх земель шляхом мирного союзу можуть ознаменувати цей процес. По-друге, населення або його частина може залишити батьківщину та вирушити на пошуки своєї долі. Такою була природа ранніх міграцій народів, пізнішої колонізації знову відкритих або малозаселених територій, та сучасної еміграції. По-третє, населення може залишатися на батьківщині, але розвивати більш інтенсивне та високоорганізоване економічне життя, що дозволяє даній території підтримувати все більшу кількість населення. Що дозволяє цій території підтримувати населення зі зростаючою щільністю. Таким чином, пастирське та сільськогосподарське життя замінило колишнє, кочове, мисливське, рибальське та корчувальне існування, а сучасні методи виробництва та торгівлі, міським життям та світовими ринками, замінюють більш ранній самодостатній сільськогосподарський період [17,с.83]. Комерційна експансія призводить до тарифів, протекторатів, сфер впливу, капіталістичних інвестицій та колоніальної експлуатації, а також до міжнародного суперництва в галузі військово-морського флоту, судноплавства та ринків. Колоніальна експансія, розпочавшись одного разу, територіальне суперництво між державами саме собою стає мотивом для експансії, а території для майбутнього зростання намічають великі держави в політичних цілях, набагато раніше, ніж їх теперішніх потреб чи здатності до колонізації [25,с.3]. І оскільки доступна територія обмежена за своєю природою та практично зараз

вся зайнята, проблеми розширення будуть у майбутньому зіштовхуватися з все більшими труднощами. Тиск населення на ресурси швидко зростає, не тільки через величезне зростання чисельності населення світу протягом останнього століття, а й через швидко зростаючий рівень життя. Сьогодні люди хочуть не лише жити, а й жити добре.

### 3. Військова та військово-морська міць

Становище та вплив держави у світовій політиці найчастіше визначається його силою як збройної держави. Військова міць держави, звичайно, значною мірою залежить від чисельності населення, багатства та економічних ресурсів [25,с.5]. Однак великі та багаті держави не завжди є військовими та військово-морськими державами; в той час, як малі держави, завдяки чудовій організації своєї потенційної сили можуть грати в історії роль, абсолютно невідповідну їх розмірам. Сучасне відносне становище Китаю та Японії як світових акторів ілюструють ці факти. Чи держава наголошуватиме на військовій або військово-морській могутності залежить від умов усередині держави та в сучасному світі. Доки Земля розділена на окремі політичні одиниці, які вважають свої окремі інтереси першорядними, сила чи загроза сили буде у разі серйозної суперечки та єдиною ефективною гарантією міжнародної угоди [4,с.5]. Яким би бажаним з етичного погляду не був загальний світ, факт залишається фактом: практично всі сучасні держави були створені в результаті війни, що війна була постійним та сильним потужним впливом у політичній еволюції, і що держави, які сьогодні вирішують справи світу – це ті, які мають фізичну силу для забезпечення виконання своєї волі.

### 4. Економічний вплив

З ранніх джерел соціального життя можна простежити тісний зв'язок між діяльністю та організаціями, пов'язаними з виробництвом

і розподілом багатства, і діяльністю та організаціями, які згодом стали об'єктом економічних впливів. Форма держави та розподіл влади всередині держави залежали значною мірою від характеру економічного життя та форми та поділу власності між окремими людьми та класами.

Мирне спілкування між державами було значною мірою результатом обміну товарами, і багато норм міжнародного права виникли внаслідок одноманітного регулювання та захисту торгівлі. Союзи між державами часто є ідентичністю економічних інтересів. З іншого боку, війна зазвичай має економічну основу. Тиск населення на продовольчі запаси, що з цього випливає суперництвом за землю і, після створення виробництва, за ринки та сировину, є постійним джерелом міжнародних проблем [6,с.10]. Зв'язок між бізнесом та політикою сьогодні вже тісніше, ніж будь-коли, не тільки у внутрішній політиці країн, а й у найбільших питаннях світових відносин. Великі ділові інтереси всередині держави, звичайно, дивляться на свій уряд за захистом та допомогою у своїх закордонних підприємствах.

Використання машин, фабрична система виробництва, корпоративна форма організації бізнесу, удосконалення засобів транспорту та зв'язку, усе це по-різному впливає на світову політику країн. Велика кількість договорів та значна частина дипломатії здебільшого стосуються економічних питань [6,с.8]. Тоді як політичний світ складається з низки країн, економічний світ значною мірою є єдиним цілим. Капітал інвестується, ресурси розробляються, а торгівля ведеться у всіх частинах Землі, часто незалежно від політичних кордонів. З цієї ситуації випливають численні міжнародні проблеми. Тарифи та комерційні обмеження можуть бути використані майже з таким самим смертоносним ефектом, як армії та лінкори. А контроль над світовим судноплавством, світовими фінансами чи певними ключовими товарами може бути? Або світових фінансів, або певні

ключові товари можуть стати вирішальним фактором у міжнародній стратегії. Капіталістична чи комерційна експансія часто передують урядовий контроль. За допомогою "доларової дипломатії" або сфер впливу на незалежність слабших держав. Коли стикаються колоніальні чи комерційні амбіції великих держав, це може призвести до світових війн [9,с.23]. А оскільки зараз ведення війни значною мірою залежить від економічних ресурсів та організації, а також від здатності протистояти фінансовим труднощам, економічні умови можуть визначити результат воєн, розв'язаних через економічні питання. Міжнародна політика держав рідко сильно розходиться із національними діловими інтересами.

#### 5. Релігія

У певні періоди історії релігія була найважливішим елементом світової політики. У первісні часи громада поклоніння була однією з головних характеристик, що відрізняли політичну групу від іншої. Прагнення поширення релігійних ідей впливало на завоювання та експансію. Хрестові походи, колонізація Америки, і навіть європейські війни XVI і XVII століть були зумовлені релігійними мотивами [9,с.11]. Місіонерська діяльність часто передувала колоніальній експансії, а під час недавньої світової кризи релігійні інтереси торкнулися Балканів і серед магометанських народів. З іншого боку, ідея загального людського братерства, підкреслювана християнством, була важливою у політичній інтеграції та інтернаціоналізмі. В цілому, релігія втрачає свою значущість як політичний впливач.

Хоча як один з елементів, пов'язаних з національністю, вона, ймовірно, надаватиме певний вплив протягом значного часу.

## Розділ 2. КОНЦЕПТ «КОСМОПОЛІТИЗМ» ЯК БАЗОВА ДЕТЕРМІНАЦІЯ СВІТОВОГО РОЗВИТКУ У ХХІ СТ.

### 2.1 Поширення космополітизму в сучасному світі

У 1970-х роках відбулося різке зростання прямих іноземних інвестицій через транснаціональні корпорації що змулило зауважити, що з'являється міжнародний капіталістичний клас, інтереси полягають у світовій економіці як цілісній системі міжнародної приватної власності, яка дозволяє вільний рух капіталу між країнами [33,с.180]. Розвиток високоінтегрованого і взаємозалежна глобальна економіка і зростання значення транснаціональних корпорацій і політичних організацій (наприклад, Всесвітній економічний форум, Світова організація торгівлі та її попередник ГАТТ) протягом цього періоду привів, відповідно до цієї точки зору, до утворення повноцінного транснаціонального капіталістичного класу, який перевершує національні держави в інтересах і впливу [33,с.178]. У той час, як світова еліта і його щорічні зустрічі в таких місцях, як Давос і Більдерберг, привертають велику увагу ЗМІ, свідчення про його склад, структуру, силу та вплив є переважно анекдотичними. Останні спостереження свідчать про те, що світова еліта все ще переважно чоловіки, переважно «працюючи заможні» що здобули освіту в обмежених рядах престижних навчальних закладів. За деякими оцінками, космополітичний клас — це невелика та однорідна група бізнес-лідерів, тоді як іншими до нього входить трохи понад 6000 людей, у тому числі «глави держав, генеральні директори країн світу» [30,с.6] найбільші корпорації, медіабарони, мільярдери, які активно беруть участь у своїх інвестиціях, технологічні підприємці, нафтовики, менеджери хедж-фондів, приватні інвестори, топ військові

командири, кілька вибраних релігійних лідерів, кілька відомих письменників, учених, і художників. Трансклас капіталістів складається з керівників компаній, глобалізованих бюрократів і політиків, глобалізаційних професіоналів та еліт споживачів і, отже, включає чотири взаємодопоміжні фракції (корпоративні, державні, технічні та споживчі). Глобальну еліту можна вважати домінуючим керівним класом з точки зору як своєї структури, так і її свідомості, таким чином, активно реалізовувався класовий проєкт капіталістичної глобалізації [11,с.26]. Останні дослідження формування глобальної еліти зосереджені на транснаціональній мережі взаємозв'язку між правліннями компаній, а також глобальними політичними організаціями. Ці дослідження показують, що з середини 1970-х до середини 2000-х років спостерігалось помірне поширення транснаціональних взаємодій між найбільшими корпораціями світу, особливо з Європою та Північною Америкою. Директори фірм у Європі та Півночі Америки також, як правило, активно бере участь у глобальних політичних радах. Глобальна еліта нібито космополітична, тому що вона більше не вкорінена в територіальності чи керується місцевими або національними інтересами, а скоріше охоплює спільну ідентичність глобальних громадян і глобальний спосіб життя [2,с.336]. Або як можна зазначити “космополітичні еліти”. Знаходять докази внутрішнього кола космополітів, що складаються з кількох десятків корпоративних директорів, чия приналежність охоплює національні кордони та організації глобальної політики. Режисери є також космополітами, оскільки вони не орієнтовані на окремі національні фірми та мережі, але спрямовані на більш широке поле дії. Але багато людей все ще стверджує що транснаціональна еліта ще не перетворилася на згуртований гегемоністський клас і все ще залишається міцно закріплено в національних державах і національних мережах. Глобальна еліта також поділяє космополітичний спосіб життя,

переміщення між центрами фінансової, політичної та культурної сили, перетинаються один з одним в аеропортах, елітних ресторанах, клубах та ексклюзивних курортах світу. Цей спосіб життя визначається звичками споживання та іноді його називають «класова свідомість мандрівників». Піднесення світової еліти часто розглядається як концентрація економічної та політичної влади у приватних руках, загрожуючи демократії, соціальному добробуту та солідарності. Відповідно до цієї лінії вважається, що привілей мобільності надалі дозволяє світовій еліті ухилятися від цивільних відповідальностей перед «мовчазною більшістю» тих, хто позбавлений багатства та привілеїв [15,с.58].Це також дозволяє глобальній еліті стояти над культурним партикуляризмом і стверджувати про силу неупередженої та об'єктивної позиції. Таким чином, елітний варіант космополітизму часто проявляється як потужна універсалістична ідеологія, яка використовується для пропаганди, а неоліберальний капіталістичний порядок денний. В останній чверті 20 ст зміни в поділі праці між промислово розвиненими та індустріальними економіками та поява високоінтегрованої та взаємозалежної глобальної економіки привела до збільшення транскордонної мобільності кваліфікованих професіоналів [15,с.60].Крім того, конкурентоспроможний правила приймання, транснаціональної корпорації, установи зовнішнього найму, а також «нестандартні завдання», включаючи приміські, ротаційні, контрактні та тривалі ділові поїздки також сприяли зростанню кількості кваліфікованих спеціалістів професіонали, які є мобільними у всьому світі.Хоча глобальна еліта може бути досить маленькою та однорідною групою, дуже мобільна професійна група набагато більша, різноманітніша і менш чітко визначена. Це може включати організаційні експатріанти, які циркулюють всередині та між транснаціональними корпораціями як внутрішньофірмові переміщені особи, самоініціатори емігранти, які шукають пригод і досліджень, серійно мобільні професіонали, які



провели тривалий час у кількох країнах, і висококваліфікованих фахівців, робота яких пов'язана з тривалими подорожами, наприклад консультантів, технологічні експерти, інженери, вчені та науковці. Крім загальної згоди, що бути в русі недостатньо, щоб перетворити когось на людину космополіта, ми знаємо відносно мало про вид космополітизму котрий високомобільні професіонали практикують через свій спосіб життя, схильності та ідентичність. Останні дослідження, однак, свідчать про професіоналізм і транснаціональну мобільність що перетинається, щоб створити космополітичний характер. У дослідженні серійних мобільних знань, Наприклад, працівники Австралії та Індонезії, виявили, що хоча національні ідентичності часто згадуються під час транснаціональних зустрічей, більшість опитаних мають лише слабкі ідентифікації з нацією походження [11,с.29].Скоріше, свою професію вони вважають основною закріплюючу ідентичність і виражають почуття приналежності гнучко та інструментально стосовно професійних та ширших соціальних мереж. Не дивно, що високомобільні професіонали іноді розглядаються як політично відсторонений та байдужий, майже створюючи покликання виключити себе з місцевих політичних дебатів. Багато експертів визначає «символічних аналітиків-заможнихзаможних спеціалістів у глобальній економіці – як вільних і відсторонених від соціальної відповідальності за добробут своїх співвітчизників. І навпаки, також вважають що, всупереч універсального самовизначення як «космополіт» або «громадянин світу», мобільні професіонали також зберігають свою ідентичність [1,с.80].Інші більш стилізовані облікові записи часто змішують мобільних спеціалістів із часто літаючими, потужними світовими елітами. Наприклад, зараз високомобільні професіонали, як «космократи» – «люди, які відвідують бізнес-школи по всьому світу, заповнюють зали бізнес-класу в міжнародних аеропортах, забезпечують офіцера рейтинги більшості світових компаній і

міжнародних установ [вони] визначають їх ставлення та спосіб життя, а не лише їхні банківські рахунки». Цей спосіб життя часто описують як «тонкий» космополітизм – набутий смак до іноземних та екзотичних культурних артефактів з усього світу. За деякими даними, цей спосіб життя перетворився на самовітання, ієрархічна та виключаюча культура, яка зневажає місцевих людей і культури, а не відкриті для них. Деякі експерти вважають це вдалим, Африканські бізнесмени в Йоганнесбурзі використовують космополітизм для створення нових соціальних ієрархії, які впроваджуються через повсякденні відмінності в професійній практиці [17,с.84]. Хоча вони становлять лише невелику частину міжнародно мобільної робочої сили, високомобільні фахівці є безцінними в наукоємній глобальній економіці. Проте, наскільки вони насправді належать до космополітизму залишається значною мірою невивченою. Звичайні космополіти розширили соціальні основи космополітизму, що надає можливість більшій, різноманітнішій групі людей відчувати культурне різноманіття і стати «звичайними» космополітами. Ця тенденція зростання є підтверджено чималою кількістю польових досліджень, які досліджують космополітичний досвід «звичайні» люди, такі як чоловіки робітничого класу в Сполучених Штатах, Люди Карибського басейну, які живуть у Кінгстоні, Ямайка, культиватори зернових культур в центрі західноафриканської савани в Того. Крім того, різноманітний міжкультурний і транснаціональний досвід тепер визнається космополітичним, у тому числі ті, які є повсякденними, непривілейованими або ненавмисними [17,с.84]. Таким чином, звичайні космополіти існують у різних класах і географіях як невіддільна риса повсякденного соціального, політичного та економічного життя в глобалізованому світі. На відміну від архетипового космополіта, який має резюме, сформоване мультикультурним досвідом та великою мобільністю, звичайні космополіти можуть бути глибоко вкорінені в монокультурному

вихованні з невеликим міжнародним досвідом у традиційному розумінні[23,с.5].

Якись звичайні космополіти навмисно шукають світського у своєму повсякденному житті через іноземних друзів, культурно різноманітні простори, ЗМІ, технології та споживання глобальних зображень. Вони відрізняються високою толерантністю, міжкультурною емпатією та гуманістичною відданістю, здатністю до етичного життя як у глобальному, так і в локальному середовищі. Вони можуть бути мотивовані численними силами, включаючи риси особистості, такі як цікавість, порушення традиційних норм на рідній території, невдоволення своїми існуючими положеннями в місцевій структурі та сфері. Тим не менш, вони часто дорожать культурними особливостями рідного краю, регіону, але проявляють великий інтерес до звичок, норм і традицій інших місць і культур[23,с.8]. У цьому сенсі вони все ще вкорінені в певній мові, але в більш складному способі. тому їх можна розглядати як «інтуїтивних космополітів» з культурним і космополітичним метапізнанням, («la vie quotidienne»), але з усвідомленням глобальних потоків та відкритості іншим. Однак їх знання та здібності в жодному разі не сертифіковані та не підтверджені за традиційними стандартами, їм не вистачає визнання та легітимності, що стосуються немісцевих справ. Висловлюючи думку, наприклад, у колективі колег по роботі, про умови праці у Франції може бути мало що вага в порівнянні з іншими членами команди, які навчалися у Франції або проживали там як експатріанти. Віртуальні космополіти, багато з яких є цифровими уродженцями (Generation Y/Z), є важливим підсегментом звичайних космополітів. Вони мають різні здібності й часто бувають пристрасними до співпраці через кордони. У світі, де цифрові пристрої та інтернет є повсюдно. Вони вважають «перебувати в автономному режимі» а серйозне обмеження їх здатності діяти та брати участь у спільних зусиллях, зберігаючи довкілля є типовою

причиною, іноді коштом місцевих питань громади[9,с.6]. Проте, чи можуть віртуальні космополіти процвітати у фізичному мультикультурному середовищі, це ще потрібно перевірити, оскільки їх здібності та толерантність є віртуальною природою і можуть бути викликані реальними життєвими ситуаціями. Підсумовуючи, звичайні космополіти існують у різних класах і географіях, вони можуть відчувати себе «як вдома будь де», але ризикують (а в деяких випадках і обурюються) отримати ярлик «банальних, звичайний, народних або космополітичних з низькою інтенсивністю». За відносно невеликим винятком, організаційні дослідження в основному розглядали космополітизм як ставлення [9,с.11].Однак космополітизм також передбачає спосіб практики або продуктивності, яка ґрунтується на «космополітичних умовах реального люду». Практичний вимір можна спостерігати в конкретних діях на кожному рівні та в різних сферах суспільно-політичної дії: «в міжнародних організаціях, у двонаціональних сімей, у районах, у глобальних містах, у транснаціональних військових організаціях, в управлінні багатонаціональними коопераціями, у виробничих мережах, правозахисних організацій, серед активістів екології та парадоксальної глобальної опозиції до глобалізації». Таким чином, він містить широкий спектр практик і такі види діяльності, як міжнародне спілкування, міжнародна мобільність та споживання багатьох місць і середовищ. Проте існує значний безлад, коли справа доходить до концептуалізації космополітичних практик. По-перше, існують розбіжності щодо того, чи є транснаціональна практика невід'ємним елементом космополітизму або концептуально відмінною. По-друге, коли космополітичні практики можна знайти в специфічних формах на кожному рівні й колу вони практикуються в кожній сфері соціальної та політичної дії, існує потенційно некерована широта явища [13,с.51]. Таке широке поле поширення часто призводить до

недиференційованих списків індивідуальних практик, які нібито вказують на космополітизм. Однак було б обмежено надати ще один список того, що може становити «практику космополітизму». Тому ми визначаємо географічну мобільність і перетин культурних кордонів як дві конститутивні практики космополітизму. Як зазначають експерти, «космополіти зазвичай дещо вільні, пересуваються світом» і це поширено серед архетипових космополітів» [13,с.52]. :Глобальна бізнес-еліта, біженці та емігранти, а також туристи, іноземні працівники, іммігранти, і тому подібне. Практика перетинання культурних кордонів і взаємодії з культурним Іншим також використовується послідовно для опису космополітів у всьому спектрі класів і розглядається як основні характеристики космополітизму. Нижче ми обговоримо ці дві практики.

#### Мобільність:

Практика мобільності особливо важлива у створенні умов для космополітизму, розрізняють фізичні, уявні та віртуальні форми мобільності – усі вони швидко розширюються та стають доступними для більших і різноманітних груп людей. Мабуть, фізична рухливість найбільш легко асоціюється з космополітизмом, особливо з його елітним і професійним варіантом, але це стало «способом життя» для багатьох у західних суспільствах[17,с.83]. Уявні подорожі, тягне за собою перенесення в інші світи зображення місць і народів, які зустрічаються в ЗМІ. Нарешті, віртуальна мобільність включає подолання географічної та часто соціальної дистанції за допомогою інформації й інтернету. Практика перетину культурних кордонів є центральним у космополітичному «способі буття». Культурні кордони можуть розглядатися як суб'єктивні та «об'єктивні» відмінності, які використовуються для віднесення інших до різних культурних груп. Ці відмінності потенційно завжди присутні, деякі

невидимі, а інші можуть бути завищені. Тому практика перетину культурних кордонів також потенційно поширена і буває в ступенях і різновидах[17,с.85].З космополітичної точки зору, перетин культурних кордонів тягне за собою розпізнавання цих кордонів, розуміння їх значень і перехід не применшуючи їхньої важливості. Це як практика, так і компетенція, «особистість здатність пробиватися в інші культури через слухання, погляд, інтуїцію та відображення» Ці дві фундаментальні практики можуть збігатися, оскільки мобільність часто тягне за собою перетин культурні кордони. Тому ми припускаємо, що можна досягти подальшої аналітичної специфікації шляхом розрізнення чотирьох взаємопов'язаних вимірів, за якими ці практики можуть відрізнятися:

1. Ступінь інтернаціональності відображає той факт, що деякі космополітичні практики більш «свідомо» чи цілеспрямовано космополітичні й можуть тягнути за собою моральне або нормативну прихильність. З іншого боку, деякі є ненавмисними або викликаними обставинами, стороною впливу космополітичних умов [34,с.42]. Нарешті, якісь космополітичні практики примушують і навіть нав'язують суб'єкту.

2. Вимір залучення відображає рівень або форму взаємодії з культурним іншим, який може варіюватися від «малого», «банального» і «споживацького» до «великого», «глибокого» та «рефлексивного».

3. Вимір тривалості свідчить про те, що деяка космополітична практика може бути короткочасною, охоплювати тривалий період або триватиме все життя.

4. Вимір відстані відображає географічну та культурну відстань, яку космополітична практика може перетинати, починаючи від відносно знайомого або близького до абсолютно чужого і дистанційного. Вивчення практик географічної мобільності та

перетину культурних кордонів через аналітичну лінзу, дає нам зробити наступні ілюстративні відмінності.

По-перше, можуть бути обидві практики цілеспрямовано космополітизму [34,с.45].Наприклад, космополітична еліта і туристи часто навмисно шукають космополітичний досвід через подорожі. Так само люди можуть шукати різноманітні культурні залучення та досвід у їхньому повсякденному житті через їжу, музику та політичний активізм. Ці практики також можуть бути викликані обставинами. Перетин культурних кордонів може бути ненавмисним, простим фактом повсякденного життя багатьох людей. Нарешті, ця практика може бути примусовою, як і у випадку з біженцями, які беруть участь у географічній мобільності та часто змушені перетинати культурні кордони. Ми також можемо охарактеризувати кожен із цих двох практики за рівнем залучення [17,с.83].Наприклад, елітний варіант географічної мобільності може спричинити досить низький рівень, або «банальну», взаємодію з культурним іншим, ізоляція, що забезпечується за допомогою п'ятизіркових готелів, дорогих ресторанів і ексклюзивних видів транспорту. Аналогічно, перетин культурних кордонів також може мати форму повсякденної заангажованості, навіть коли люди навмисно її шукають. Навпаки, географічна мобільність і перетин культурних кордонів можуть мати форму високого рівня залучення, а справжня зустріч з культурним іншим.Крім того, обидві практики можуть бути короточасними, тривалими, або триватиме все життя[17,с.85]. Наприклад, короточасна географічна мобільність може бути літом канікули та тимчасовий перетин культурного кордону може бути відвідуванням концерту «світової музики». Довгострокова географічна мобільність може мати форму міжнародного призначення, і на все життя може бути імміграція або життя у вигнанні. Нарешті, ми можемо виділити різні типи географічної мобільності та перетинання культурних кордонів з точки зору пройденої відстані, обидва фізичні та

культурні. Слід зазначити, що мобільність і перетин культурних кордонів можуть перетинатися – наприклад, коли космополітична діяльність, що практикується протягом тривалого періоду, призводить до високого рівня взаємодії з культурним іншим. Попри можливі збіги, є причини вірити в це, для аналітичних цілей буде корисно визначити ці дві практики космополітизму і їх виміри. Відносини між космополітами, місцевими жителями [17,с.85]. У сучасній науці повсюдно відкидається полярність космополітико-місцевої ієрархії, сама несумісність між космополітичним характером і місцевим корінням. З політичної точки зору, відмінність між космополітами та місцевими жителями розглядається як хибна полярність, що встановлює владні відносини й відтворює образ космополіта як відкрите, інклюзивне та динамічне, тоді як локальне закрите, «традиційне» та ізоляціоністське. Поняття, що певні класи людей космополіти (мандрівники), а решта місцеві постає як ідеологія однієї мандрівної культури. З точки зору культури, стосунки між космополітами та культурним іншим складні й можуть розглядатися як ієрархічні та експлуатаційні, справжня і рефлексивна або абсолютна аль-терність (радикальна неможливість пізнання культурного іншого). Часто зазначають, в «новому світі» космополіти та місцеві жителі будуть належати до двох каст: «Там будуть космополітичні ліберали, які навчені цінувати нейтральність цінностей і культурне різноманіття... [6,с.3].А будуть місцеві неліберали, які віддані одній формі або іншій етнічній приналежності й схильні відокремлювати себе від «інших», тим самим гарантуючи, що у світі залишається достатньо різноманітності для космополітичних лібералів.Нарешті, з моральної точки зору, відмінність між космополітами й місцевими жителями є безглуздою, оскільки всі особи вважаються однаково значущими. Крім того, особи розглядаються як автономні суб'єкти, які на основі суджень або заснованих на принципах нормативності здатні залучати інших



до розв'язання проблем, які є спільними для людей як громадян світу. У глобальній економіці відносини між космополітами та місцевими жителями часто розглядаються як конфліктний. Ці відносини описують як повномасштабний конфлікт, стверджуючи, що космополітичні еліти мають керувати опором змін з боку місцевих жителів. Космополіти отримують владу над місцевими жителями, тому що вони принесли найкращі та новітні концепції та створили більш універсальну культуру, яка виходить за межі одного місця [5,с.12]. І навпаки, у глобальній публічній сфері немає прикладу співпраці між транснаціональними активістами, які самі часто «вкорінені космополіти» – і місцевими активістами. Підсумовуючи, стосунки між космополітами та місцевими жителями у глобалізованому світі є такими складний і багатоаспектними, що жодного загального опису немає. За деякими даними, космополіти перебувають в авангарді економічної глобалізації, користуючись силою, а універсальна ідеологія сприяє експлуатації місцевих ресурсів. Привілей стояти над культурним партикуляризмом, прагнути універсальної влади, яка говорить від імені людства... це привілей, винайдений тоталізуючим західним лібералізмом[16,с.35]. За іншими даними, космополіти та місцеві жителі співпрацюють у транснаціональному контексті, кожен вносить свої унікальні ресурси та знання, а іноді навіть міняється місцями як місцеві стають космополітами, так і навпаки.

## 2.2 Виміри космополітизму в сучасних світоглядних концептах

Розглянемо це питання за допомогою поглибленого вивчення світоглядних концептів Європейського союзу. Мабуть, найбільш широко обговорюваною концепцією європейської ідентичності є концепція Хабермаса. Хабермас стверджує, що для того, щоб європейські наднаціональні інституції працювали належним чином і

були легітимними, вони повинні бути загальноєвропейською постнаціональною ідентичністю. Така ідентичність не може спиратися на товсту етнічні чи культурні маркери, такі як мова, релігія або спільний спосіб життя. Для Хабермаса товсті ідентичності, засновані на такому є справою «етичної» інтеграції та повинні бути залишені культурною чи субкультурною однорідною групою. Хоча більш-менш інклюзивна етична інтеграція, заснована на мові, наприклад, може здійснюватися певними штатами або урядами субдержав, складна і культурно множинна політика, така як ЄС, повинна спиратися на більш тонку основу колективної ідентифікації [2,с.335]. Тому Хабермас припускає, що суто громадянські та політичні маркери ідентичності мають фігурувати у змісті Європи постнаціональною ідентичністю. Це асоціюють з поняттям «конституційний патріотизм». У цьому типі патріотизму колективна ідентифікація ґрунтується на спільній політичній культурі закріпленої безперервними тлумаченнями Конституції та інших правових документів і декларації. Таким чином, конституційний патріотизм не є цілком абстрактною та універсальною ідентичністю. Вони вкорінені в тому, як суспільство чи спільнота інтерпретували універсальні політичні цінності як-от демократія та права людини, а також у конкретній історичній боротьбі цієї спільноти за створення та збереження конституцій, що втілюють загальнолюдські ліберальні та демократичні цінності [12,с.184]. Таким чином, у наш час європейська постнаціональна ідентичність може бути вкорінена в політичних цінностях (людська гідність, свобода, рівність і солідарність) та принципи (демократія та верховенство права), виражені в ЄС Статуту. Кілька підходів, які зосереджуються на змісті європейської ідентичності, серйозно пропонують обґрунтувати її щось суттєвіше і культурно товстіше за громадянські цінності. На жаль, багато експертів упустили позитивне визнання культурної самобутності держав-членів

пропонують, що оновлений підхід має сприяти більш товстому символічному фундаменту для його ідентичності. Проте той тип європейської ідентичності, якому віддають перевагу, все ще ґрунтується на спільній суспільній культурі та спільних міфах, які все ще мають досить громадянський та інклюзивний характер [12,с.182]. Ван Мідделар назвав це «німецька стратегія»; Ідея полягає в тому, щоб звернутися до спільних європейських символів (прапор, пантеон батьки-засновники, гроші тощо), сумісні з більш густим національним культурним розмаїттям. Він стверджує, що звернення до «порожнього символізму» (символи самі по собі нічого не означають, вони означають щось інше). було набагато ефективнішим, ніж прагнення знайти сутність європейської культури. Республіканський погляд Хабермаса на європейську ідентичність, оскільки він занадто абстрактний і відірваний від реальності. Цей погляд до певної міри нагадує сучасний погляд Канта на космополітичне «я», що розуміється як автономна особистість що втілює високі прагнення просвітництва: раціональність, незалежність думки та відмова від догматичних традицій, авторитету та місцевих особливостей [2,с.335]. Пов'язують космополітизм зі здатністю до само проблематизації та наголошують на критичну і рефлексивну самосвідомість, що виникає в результаті контакту з гетерогенністю і різноманітністю як компонентами самобутньої європейської траєкторії сучасності. У багатьох коментаторів є заперечення проти цієї точки зору, спираючись на постколоніальні підходи й стверджуючи, що вона виявляє певну форму євроцентризму несумісне з визнанням історичної ролі Європи у вині за колоніальне насильство і несправедливість (реальність, яка настільки далека від «рефлексивної сучасності») і зі визнанням того, що Європа ніколи не мала монополії на рефлексивність і що там є безліч шляхів до сучасності, багато з яких не прив'язані до історичної та географічної реальності Європи. Деякі теоретики

транснаціональної демократії схильні не наближатися до європейської постнаціональної ідентичності[2,с.336]. Багато радше наполягають на тому, що безглуздо намагатися заздалегідь визначити політичну ідентичність, роблячи крісло спекуляцій. Для них політичні ідентичності не є необхідними умовами для створення нового демократичного простору, скоріше вони є результатом демократичного обговорення. На їхню думку, багаті практики громадянської активності виходять за межі національної держави, породжуючи нові форми солідарності та спільного розуміння. Наприклад, шляхом переговорів щодо тлумачення універсальних норм, цінностей і принципів через демократичні залучення та змагання, європейських постнаціональних абстрактних цінностей та надання їм нових значень. Або ще можемо розглянути вплив космополітизму на більш східні світоглядні концепти[8,с.3]. Потсдамський семінар зі зміни клімату відбувся наприкінці листопада 2013. Його метою було стати мозковим штурмом для членів проекту ERC «CosmoClimate», щоб якомога точніше визначити термін «космополіт», Приділяючи особливу увагу тому, щоб відрізнити його від терміна «глобальний». Саме завдяки цьому семінару китайська концепція Тянься (Піднебесна) – походить зі стародавнього Китаю – була першою представлена Ханом, як Східноазіатське (переважно китайське) джерело космополітичної уяви. Бек привіз до Мюнхена дошку, на якій Хан намалював концептуальну карту світогляду Тянься і повісив її на стіну свого нового дослідницького центру космополітичних досліджень. Пізніше Бек прокоментував це «Всі відповіді, які я шукав, знаходяться на цій дошці». Це свідчить про те, що Бек був чутливий до інших джерел космополітизму та уяви за рамками західного світу. Проте тлумачення світогляду Тянься сьогодні є відкритим питанням, оскільки він включає кілька орієнтацій з потенційними протиріччями[8,с,5]. Можна побачити це своїми очима на прикладі

китайських імперій минулого або на Китаї як сила G2. Тоді світогляд Тянься може наблизитися до іншої форми гегемоністського проєкту, а не космополітичного у своєму справжньому сенсу. Точка зору відрізняється від тих, хто рухається цією дорогою. Вважають, що концепція Бека про глобальну спільноту ризиків має передбачати радикально інклюзивне космополітичне бачення і що це можна втілити свідомо звертаючи увагу на нормативні виміри світогляду Тянься що каже, світ можна уявити лише як сукупну (наднаціональну) категорію національних держав[8,с.12].Отже, будь-яка співпраця залежить від витрат і вигод розрахованої національними державами з точки зору національних інтересів, а не будь-яких консенсусних структур космополітичного світу. Сам Бек говорив про глобальне співтовариство ризиків насамперед з точки зору «негативної» загрози для виживання людства, а не як «позитивної» моральної сили, що походить від космополітичного світогляду із культурними коріннями. Це говорить про те, що космополітична соціологія Бека може стати більш ефективною, якщо моральна сила, пов'язана з нормативним шаром світогляду Тянься може бути пов'язаним з його концепцією космополітичної соціології. Однак, визнаємо, що завдання узгодження глобальної політики ризику космополітичного ідеалізму, і тягнути існуючі національні інтереси важко в одинці. Інше полемічне питання — чи є світогляд Тянься лише антропоцентричний за своєю природою або включає екологічні виміри [7,с.115].Оскільки Конфуціанство визначається його наголосом на моральних стосунках між людьми, можна стверджувати, що концепція Тянься по суті є гомоцентричною. Даосизм чи буддизм, а не конфуціанство, можуть бути більш корисними для вивчення екологічної взаємності. Але космополітична соціологія Бека, особливо коли звертається до зміни клімату, привертає увагу до космологічного натхнення, яке виходить за межі

передумов, орієнтованих на людину. Так само неоконфуціанство продемонструвало сильну екологічність натхнення шляхом включення концепції Небесного порядку. Мабуть, одне з найбільш чутливих і суперечливих питань космополітизму в Східній Азії пов'язане з майбутнім Китаю. Діалог між Беком і покійним колишнім президентом Кореї Кім Де Чжуном 4 квітня 2008 р. нагадує про це. Кім стверджував, що Китай ймовірно, піде космополітичним шляхом демократії, підтриманим зростання середнього класу та інші фактори, якщо США разом з Японією не буде чинити надто сильного військового тиску на Китай. Однак, знаючи про вимушений аспект космополітизації, Бек передбачав, що майбутнє покаже більше невизначеності та плинності, ніж ми очікуємо сьогодні [7,с.113]. Саме на Сеульській конференції 2014 року Бек (2015) запропонував глобальні міста як космополітичних акторів та «Об'єднані міста Азії» як нові рамки космополітичного співробітництва. Бек заохочував м. Сеул виступити з ініціативою щодо регіонального управління ризиками в Азії. Мер Сеула Пак Вон-Сун виступив із щирою промовою церемонії вшанування Бека в Сеулі 17 березня 2015 р., де було зазначено, що місто Сеул зробить усе можливе, щоб реалізувати пропозицію Бека у Східній Азії. Це ілюструє цікавий аспект взаємодії між Беком і не тільки Східною Азією академічно, але й політично [13,с.52]. У зв'язку з цим просте, але ключове питання – хто такий космополітичний актор знаходить в Східній Азії Цінхай Гао (1930–2004), він розробив надихаючу концепцію «Leidescunzai», що можна перекласти як космополітичний актор. Космополітичне значення видно з його особливостей спосіб концептуалізації «лей» як вихід зі звільнення від будь-якої залежності від колективізму, включаючи ортодоксальний марксизм у Китаї, втілення ліберальних ідей, таких як індивідуалізація та вільний ринок, конкуренція, активізація громадянського суспільства та комунікації. Гао заявив, що сьогодні ключовим питанням є «як

трансформуватися». природно-подібну залежність на соціальну та загальнолюдську та розширювати закриті зв'язки, засновані на даному регіоні до спілкування людей у світовій історії [19,с.81]. Можна сказати що Гао дає спробу зробити космополітичного актора у світогляді та зробити Китайське космополітичне бачення більш чітким і помітним. Повертаючись до емпіричного питання: Бек перейшов на арену теорії дії у своїй лекції в Сеулі, запропонувавши три концептуальні лінзи – сакральні (неписані) норми виживання людини, антроп шок і соціальний катарсис. Хан сформулював емпіричні пропозиції з цього: глибше вражений катастрофою, що руйнує норми людського виживання і справедливості, тим більше енергії для космополітичної симпатії та солідарності. З цим як трампліном, Хан і Шим провели емпіричний аналіз космополітичних акторів використовуючи дані опитування, отримані у 2012 році від громадян Пекіна, Сеула та Токіо. Спочатку досліджували відповіді громадян на 2011 рік. Витік радіації Фукусіма-Даїчі та зміна клімату. Аналіз даних показали, що чим вище сприйняття ризиків громадянами, тим сильніше вони погодилися з необхідністю транснаціонального співробітництва – тим самим підтримавши пропозицію Бека. Що ж до готовності діяти, то було виявлено, що навіть ті, хто сприймає високий ризик, не готові приєднатися до Міжнародної кампанія допомоги постраждалим від витоку радіації, найбільш ймовірно, через небезпеку пов'язаних ризиків[4,с.4]. Така тенденція була особливо поширена серед громадян Пекіна. Це говорить про те що один шок є недостатнім. Роль катарсису необхідно ретельно дослідити й підключити до емпіричної теорії Бека про космополітичного актора. З іншого боку Хан звернув увагу на ідентичність громадян Східної Азії[18,с.72]. Дві пояснювальні осі: (1) чи громадяни сприймають себе як частину середнього класу та (2) чи продовжують вони віддавати державі пріоритет стимулятора розвитку, як і в минулому, або відстоюють думку, що громадяни є

більш важливими у визначенні суспільних інтересів і порядку денного. Поєднання цих двох осей призводить до чотирьох категорій соціальної ідентичності у Східній Азії: публічні громадяни, державні громадяни, популярні громадяни та відповідальні громадяни. З них Хан показав, що публічні громадяни найбільш чітко і незмінно космополітичні, після чого слідують популярні громадяни, що стосується питання атомних електростанцій [9,с.2].Ці емпіричні дослідження можуть посилити космополітичну чутливість Бека до зростаючої напруженості та двозначності в космополітичних змінах. сьогодні. Простіше кажучи, громадяни вимагають скорочення ядерної енергії з екологічної точки зору, тоді як громадяни штату підтримують збільшення таких з точки зору зростання, навіть якщо обидві категорії належать до середнього класу[1,с.14]. Так само і поле битви космополітизм і космополітичний актор є плинним і різноспрямованим у Східній Азії. Таким чином ми побачили як саме Космополітизм може впливати на сучасні світоглядні концепти різних культур і сторін земного шару.



### Розділ 3. ПЕРСПЕКТИВНИЙ АНАЛІЗ КОСМОПОЛІТИЗАЦІЇ СВІТОВОГО ПОЛІТИЧНОГО ПРОЦЕСУ У ХХІ СТ.

#### 3.1 Космополітизація світової політики

Космополітизм, який, попри довгий і визначний родовід, нещодавно знову з'явився на поверхню як приваблива альтернативна динаміка [6,с.12]. Чи то під виглядом універсалістської морального ідеалу, за яким люди повинні в першу чергу розуміти себе як громадяни світу, або як політичний проєкт, що створює яскравий звід міжнародного права та передає суверенітет «вгору» інституціям глобального управління, сучасна космополітична позиція, безсумнівно, є багатообіцяючою. Тим не менш, велика частина цього потенціалу залишається нездійсненим через недовіру космополітів до товстих соціальних відносин — яку вони надто легко ототожнюють із примордіалізмом етнонаціоналізму та іншими «до політичними» ідентичностями — це змушує їх прийняти надмірно формалістичну і тонку концепцію соціокультурних вимірів колективного існування [17,с.83]. Ця соціально мінімалістична позиція сприяє розумінню глобальної солідарності згідно з якою останній складається з процесу підкату інтеграції громадян світу через їх прихильність до спільних політичних культур, що складається з універсальних принципів (демократії участі, прав людини тощо), закріплених у міжнародному праві та глобальних установах. Іншими словами, суть справи полягає в сприйнятті роботи конструювання та здійснення космополітизму через нормативно-політично орієнтовані форми глобальної соціальної дії. мені потрібно стверджувати, що ця орієнтована на практику перспектива дозволяє нам поставити під сумнів три основних припущення, закладені в попередній версії глобальної солідарності, а саме культурна

гомогенізація, політична фрагментація та соціальна слабкість [17,с.85]. Отже, проти аргументу, що людина єдність вимагає сліпого до відмінностей культурного асиміляціонізму, загальність почала входити в суспільну свідомість навколо світу із такими подіями, як повстання сапатистів 1994 року в Чьяпасі, Мексика та протести в Сіетлі, які зіграли роль у краху переговорів Світової організації торгівлі в 1999, набираючи навіть більшої видимості завдяки щорічному Всесвітньому соціальному форуму, започаткованому у 2001 і масові протести проти вторгнення США в Ірак. З нормативної точки зору космополітизм являє собою універсальний ідеал протидії моральній сумнівності обмежених або дискретних уявлень про спільність взаємних прав і обов'язків, перебуваючи в інституційному терміні, це побічний продукт перебудови структур глобального управління. Проте ні нормативні космополіти, ні їхні інституціоналістські колеги не були достатньо уважними до транснаціоналізації джерел і можливостей солідаристської дії з боку нижче, нехтуючи тими самим процесами, через які особи й групи культивують відносно щільних глобальних соціальних відносин[17,с.84]. Якщо слідувати логіці нормативістів, то ключ до космополітизму, щоб усі люди розуміли себе насамперед як універсальні піддані, громадяни світу та члени великої людської сім'ї. Благополуччя далеких незнайомих має бути не меншою турботою, ніж благополуччя наших найближчих сусідів, оскільки ми всі вільні й рівноправні особи, учасники універсальної політичної культури, що дає нам право на однакові права та захист незалежно від наших особливостей обставини чи особистості. У той час як етичний універсалізм, що лежить в основі нормативного космополітизму, заслуговує на похвалу у своїй критиці морального парохіалізму, він має тенденцію до трансцендентності або зникненню місцевих і національних зв'язків[17,с.86]. Бути вдома всюди також означає не належати нікуди зокрема. Це може породити

своєрідну елітарну елітність, «класову свідомість».

Мандрівники які полюбляють свою власну детериторіалізовану витонченість, при цьому жаліючись на «провінціалізм» усього, що сприймаються як більш укорінені, всередині яких більшість людей насправді живуть. Аналогічно, більшість нормативних космополітів мають побоювання щодо ситуаційних та партикулярних соціальних відносин, які, крім того, нібито несумісні з універсалістськими зобов'язаннями, вони вважають, що їх легко захопити для племінних цілей. Простіше кажучи, всі товстіші соціокультурні зв'язки є етнічним націоналізмом. І хоча це є переконливим аргументом проти соціально-економічної нерівності, яка існує в нинішньому світовому порядку, етична парадигма глобальної розподільчої справедливості не може пояснити як його космополітична привабливість може ефективно досягти своїх цілей[11,с.26]. Отже, те, що ми знаходимо, – це досить анемічна версія зв'язку космополітизму індивідів на основі їхнього становища як абстрактних носіїв універсального права і свободи, щонайбільше тісно пов'язаних з прогресивною глобальною боротьбою громадянського суспільства. Інституційні космополіти, зі свого боку, уявляють солідарність як відгалуження нових схем глобального управління. У працях про космополітичну демократію чи космополітику висунули низку пропозицій щодо перебудови нинішнього світового порядку . Стрес на юридичну інституціоналізацію особливо яскрава в останній роботі Хабермаса, для якого міжнародне право стає інституційним втіленням і раціональним стрижнем мінімалістичного, універсального політичного консенсусу, організований навколо подвійних стовпів ліберальної демократії та права людини [25,с.2]. Хабермас обирає процедурне бачення такого консенсусу, згідно з яким дотримання демократично легітимних процедур є основним єдиним засобом, за допомогою якого можна досягти згоди між вільними, рівними та різними громадянами про рішення щодо законів, за якими вони

будуть керовані. Іншими словами, процесуальна легітимність стає центральним механізмом соціальної інтеграції в демократичній і плюралістичній політичній культурі. Правова інституціоналізація одночасно відображає і формує процедурний акт громадського обговорення між громадянами, оскільки дискурсно-етичні умови нестримного та неспотвореного спілкування, а також егалітарна взаємність та взаємне визнання, сприяє формуванню демократичної думки та волі через публічну сферу

[25,с.13].Таким чином, конституційний патріотизм з космополітичним наміром складається з раціональної прихильності до демократичної процедури, закріплені у національній конституції (або в європейській у перспективній наднаціональній справі) та міжнародного права, яке служить для інтеграції громадян у політичну спільноту. Посилуючи соціальну мізерність Хабермаса концепція космополітизму — це вага, яку він надає космополітичному правовому порядку, яка фактично затьмарює проблему кування транснаціональних солідаристських відносин між індивідами та групами. Стверджується, що попри те, що процес кросцивілізаційний і взаємно егалітарний публічний дискурс, що веде до формування бажаного загального консенсусу, але його реалізація залежить від чогось більшого, ніж законодавство, декретизоване згори. Хабермас намагається обійти цю проблему, зосередившись на інституалізації міжнародного права, але він закінчує формалістичним рішенням, яке позбавлене соціально-культурної щільності, яку забезпечує реальна динаміка глобального формування думки та волі щодо, наприклад, значення демократії та змісту дискурсів про права людини [25,с.13]. Що ще важливіше для наших цілей, він функціонально перевантажує ідею правового космополітизму, формалістичні рамки якого самі по собі не можуть створити спільну глобальну політичну культуру та істотного суспільного консенсусу. Натомість як у випадку місцевої політики ,

де конституційний патріотизм і яскрава громадськість сфери взаємозміцнення космополітичного права і культивування транснаціональних соціокультурних зв'язків між громадянами переплітаються і є взаємозалежними. Також можна подивитись на розвиток космополітизму у політичних структурах 21-го сторіччя зі сторони кантизму, що є прямим духовним наслідником космополітизму

[1,с.34].Оцінку літератури космополітизму було поставлено для обґрунтування теоретичного підходу обговорювати наступних емпіричних сценаріїв., аналіз Канта та Хабермаса, відрізнялися за своїми історичними перспективами, але вони були універсальним моралізаторством як обов'язкове проведення міжнародних відносин. У цьому сенсі Кант визнав потреби в загальнолюдській моралі яка відбивається в повазі для всіх людей, незалежно від їхньої національної, культури та віросповідання, бачення, яке було пізніше засновано Загальною декларацією прав людини (1948). Крім того, Кант також запропонував контролювати військові дії під час насильницьких конфліктів, який матеріалізувався в міжнародному праві з Гаазькими конвенціями 1899 і 1907 років та Женевські конвенції (1949 р.) та додаткові протоколи до них (1977 р.)[1,с.50]. Існує кілька декларацій, конвенцій і договорів, що стосуються прав людини, а ідеї Канта добре відображені на наших нинішніх режимів права людини. Отже, ідеї Канта сприймаються в міжнародному праві та політиці – як приклад космополітизму в практиках і норм нашої нинішньої міжнародної системи. Крім того, космополітизм може сприйматися в міжнародних інституціях, як Генеральна Організація Об'єднаних Націй Асамблея (ГА ООН) та Світова організація торгівлі (СОТ).Оскільки ці платформи володіють механізмами, які зміцнюють багатосторонню систему в той час намагаючись дати голос кожній нації, то такого типу структури дозволяють більш демократичне рішення, і, отже, охоплює космополітичні ідеї шляхом

розширення можливостей різних націй на однаковому рівні прийняття рішень. Глобальний космополітизм був сформульований і впроваджений в міжнародне життя, у практику, норми, та міжнародні установи та політику[4,с.5].Це легко помітити наскільки ці платформи можуть функціонувати, однак, як було запропоновано спочатку, космополітизм був досягнутий при тривалому процесі, отже, тому можливо відображати людину як міжнародне суспільство.

### 3.2 Проблемний вимір практик космополітизації в сучасному світі

Треба відрізнити фундаментальну проблему сучасного космополітизму від її фундаментального парадокса. Основна проблема, полягає в тому, що ми «обираємо між тим, що, здається, є суперечливими вимогами космополітичних і комунітарних моралей». Фундаментальний парадокс інший - кожне намагання нав'язати даний набір цінностей існуючій множині спільноти в ім'я загального людства, ймовірно, зустрінуть опір, інакше кажучи, що космополітична моральна лексика може бути не більше ніж одним імперським розширеним моральним словником спільноти [35,с.143].Над усіма іншими. Фундаментальна суперечність відрізняється від обох, хоча і пов'язана . Це головний постулат сучасного космополітизму (що є одне місто) суперечить головному постулату античного космополітизму (що є два міста). Дозвольте мені проілюструвати протиріччя зображенням. Уявіть собі дві паралельні лінії: залізничної лінії можливо .Якщо я лише член нижнього міста, комунітарист, то я бігаю тільки по одній лінії, але якщо я член вищого міста, а отже, космополіт, то я бігаю по двох лініях[35,с.147].Це образ для космополітизму до вісімнадцятого ст. Сучасний космополітизм передбачає зовсім інший образ. Він відкидає думку про те, що є дві лінії, одна з яких доступна лише

космополітам, і інша доступний для всіх інших. Сучасні космополіти поки що бігають лише по одній колії це доріжка з двома кінцями — один кінець знаходиться в теперішньому, актуальному, а інший кінець в невизначеному майбутньому, але, тим не менш, майбутнє, яке вимірюється ідеалами, яких ми дотримуємося зараз. Можливо, ми очікуємо, що ці ідеали будуть досягнуті в майбутньому, можливо, ми очікуємо їх досягнення зазнати невдачі в майбутньому. Одним словом, ми бачимо себе динамічно, а не статично: ми бачимо себе умовами можливого прогресу в історії. Особлива проблема полягає в тому, що сучасний космополітизм має бути представлений у термінах зображення двох паралельних прямих і зображення однієї прямої, що проходить від однієї точки до іншої в один і той же час. Таким чином, сучасний космополіт має своє філософське чи теологічне, а потім намагається втілити його політично[35,с.150]. Якщо запитати у космополіта, чи є його ідеал «трансцендентною паралельною можливістю» або «невизначеним реалізованим ідеал майбутнього», чесна відповідь має бути «Обидва». Саме ця двозначність робе всю сучасну космополітичну літературу практично можливою, але також, строго, неможливою. Фундаментальна проблема існує так довго, як існує будь-який вид космополітизму чи будь-якого виду універсалізму. Парадокс і суперечність є новими. Парадокс означає, що будь-яке універсальне бачення може бути особливим. Це тільки стало проблема після Просвітництва. До того нікого б це не хвилювало той факт, що універсал був особливим. Вони б сказали: «Звичайно, треба вірити в це, а не в те, щоб належати до вселенської спільноти» [35,с.143]. Але після Просвітництва сучасний космополіт хотів перетворити всевітнє на суму деталей. Це слід вважати ідеальним прикладом «порожнього означника». Основна суперечність означає, що сучасний космополітизм саме прагне чогось неможливого, тому що він шукає універсального, яке є одночасно особливим і не є особливим,

оскільки він включає всі деталі. Сучасний космополіт, можливо, не усвідомлює цього протиріччя, але він чи вона дуже імовірно, усвідомлюють парадокс і майже неминуче усвідомлюють проблему. Проблема в тому, що я прагну до універсального, але я розриваюся між універсальним і особливим, але між собою саме універсальне може бути особливим. Протиріччя існує тому, що сучасний космополітизм є атеїстичним. Стоїки й християни асоціювали вище місто з богами або Богом [33,с.178]. Але сучасні космополіти уникають будь-якої метафізики, філософи чи теологісти, проголосили що космополіти можуть займатися лише антропологічними фактами та етичними можливостями. Отже, космополітичний порядок — це лише місто людей. Усі старші космополіти знали, що їхній космополітичний порядок не від світу, тому що це було місце, де люди жили з Богом або богами. Кажуть, що Діоген використовував знаменитий аргумент: «Усі речі належать богам. Мудреці-це друзі богів. І в стоїцизмі, і в християнстві, попри очевидні відмінності, було відчуття, що, ставши космополітом, людина стає так само як боги, через апофеоз, або хтось був прийнятий у Бога, через теоз. Тепер сучасний космополіт може сказати, що це все неактуально. З шістнадцятого століття політика була секуляризована. Це сталося у два кроки, «тріумф толерантності та тріумф громадянської свободи». Обидва «представляли рух секуляризації: бо на перших теологічних питаннях були виведено зі сфери політики, а до другого принцип влади було переведено з богословської основи на світську». Якби все було так просто, було б більше нічого сказати. Але можна сумніватися, чи завершена секуляризація. Можливо, те, що залишилося від старих теорій, має діалектичне відношення до цих старіших теорій. Карл Шмітт славно заявив: «Усі значущі концепції сучасної теорії держави є секуляризованими богословськими концепціями не лише через свій історичний розвиток... але й через



їхню систематичну структуру”[33,с.178].Якщо це так, то такі схеми, що розрізняє «радикальне просвітництво» (на основі на розум), «помірне просвітлення» (засноване на розумі, а також на вірі та традиції), і, ймовірно, третя непросвітлена позиція (заснована на вірі та традиції) є занадто простими. Вони ігнорують той факт, що навіть просвітлені ідеї можуть мати діалектичне відношення до старіших релігійних чи філософських ідей. Проблема полягає в тому, як ми маємо зрозуміти релігію в історії політичної думки за останні п'ять століть або близько того. Попередня пропозиція була зроблена Девідом Баучером, який говорить про те, що занепад релігії в політиці не слід розуміти з точки зору проста гіпотеза секуляризації; скоріше, він пропонує теорії, принаймні з вісімнадцятого століття які раніше існували поряд один з одним - паралельно, так що люди бачили подвійне, тепер розглядаються як елементи, які мають бути узгоджені в одній теорії[11,с.26].Він зазначає, що більшість політичної теорії до вісімнадцятого століття були сформульовані як «універсал. морального порядку» або «емпіричного реалізму», скажімо, Платоном, Арістотелем, Аквінським, Кантом і Фукідідом, Макіавеллі та Гоббсом. Очевидно, що з точки зору цієї відмінності, космополіти завжди були теоретиками загального морального порядку. Баучер стверджує, що з того часу у вісімнадцятому столітті більшість політичних теоретиків шукали рефлексивну, діалектичну або історичну теорію, яка могла б здійснити примирення між універсальним моральним порядком і емпіричним реалізмом, отже, між теорією і практикою, між вищим і нижнім містом. З цього випливає, що сучасний космополіт, на відміну від старших космополітів, не є простим прихильником «універсальної моралі», порядку, але прихильник примирення. Здається, ми живемо в цікаву субгегелівську епоху. Шукаючи рішення або примирення, ми або відчуваємо, що не можемо його знайти, і повертаємося до одностороннього погляду (який підкреслює універсальний

моральний порядок над емпіричним реалізмом, або навпаки), або ми продовжуємо сподіватися, що ми зможемо його знайти й розглянути всі види компромісів як кандидатів на примирення, яке ми сподіваємося знайти[18,с.71]. Космополітизм слід розуміти як теорію політики, яка, як і багато іншого, пережила фейєрбахівський поворот. Всім знайомий вислів Маркса: «Людина робить релігію, релігія не робить людину», що є типовим для такого роду переворотів. Сучасний космополіт є фейєрбахіанцем у тому, що він погоджується з тим, що боги є ідеалами людей спроектований на небо, і тепер припускає, що, оскільки ми знаємо це, ми зобов'язані повернути наші ідеали на землю. Проблема в тому, що сучасний космополіт має складнощі встановити, що саме таке космополітизм, тепер, коли його повернули на землю. Якщо космополітичний порядок є лише з цього світу, то є складність, оскільки є далеко не очевидно, що космополітичний порядок може бути лише з цього світу. Або якщо може, то це має бути тому, що критерієм включення є просто те, що людина є людиною, а не тим чи іншим начебто людини. Що підводить нас до питання про критерій включення [33,с.180].Важко сказати, що є критерієм включення до сучасного космополітичного порядку. Контраст зі старішими формами космополітизму має бути очевидним. Для стоїків, критерієм був розум, тому до вищого міста входили філософи або мудреці. Мудреці казали: Оскільки немає нічого кращого за розум, і оскільки він існує і в людині, і в бозі, першим спільним людини і Бога є розум. Але ті, у кого є спільні розуми, повинні також мати спільну правильну причину. І оскільки правильним розумом є Закон, ми повинні вірити, що люди мають Закон також спільний з богами. Крім того, ті, хто поділяє Закон, повинні також поділятися Справедливістю; а ті, хто їх поділяє, повинні вважатися членами тієї самої співдружності . На думку стоїків людина ділиться розумом з богами, а відповідно у християн людина зобов'язана вірою в Бога[35,с.150]. Сучасний

космополітизм, навпаки, атеїстичний, антропологічний, а не теологічний, і в відсутності богів чи Бога не має способу відрізнити вище місто, яке не є з цього світу. Як наслідок, два міста є те саме: але вони не є. Через це надзвичайно важко, якщо взагалі неможливо, сказати що є критерієм включення. Більшість старіших форм космополітизму залежали від якогось «космологічного вірування». Але оскільки за його власним рахунком більшість космополітичних теоретиків після вісімнадцятого століття намагалися обґрунтувати космополітизм на якомусь антропологічному факті, такому як «соціальність», проблема в тому, що якщо ми залежно від антропологічних фактів, космополітизм буде повністю інклюзивним — він буде включати всіх людей, тоді як якщо ми маємо залежати від космологічних переконань, то космополітизм буде винятковим — воно включатиме лише тих людей, які мають ці переконання. Проблема полягає в тому, чи всі люди включені до космополітичного порядку, або лише тих людей, які погоджуються на виразне космополітичне розуміння. Легко сказати, що космополітизм повинен підкреслювати «гібридність, множинність, інклюзивність і визнання різноманітних культурних форм і вираження»[3,с.23]. Але якщо «космополітизм базується на етиці інклюзивності, наголошуючи на комунітаризмі та принципів гостинності до незнайомців», питання «Яким незнайомцям ми зобов'язані гостинності до? Усі чужі чи лише деякі з них?» Звичайно, сучасний космополіт хотів би сказати: «Всі незнайомці». Але стародавні космополіти сказали б «дещо». І Сучасні космополіти, схоже, прихильні своїми аргументами говорити «деякі», а також «всі». У старіших формах космополітизму можна було вільно приєднатися до вищого міста, навіть якщо він мав зобов'язання приєднатися до нього. Зобов'язання було не примусом, а переконанням. Сучасний космополітизм, навпаки, здається, передбачає примус [24,с.21]. Отже, хтось міг стати космополітом, а

хтось робив це, приєднавшись до спільноти Філософів, які обстоювали космополітизм. У певному сенсі, значить, хтось був космополітом як тільки хтось сказав, що є. Крім того, стоїцизм був універсальною системою, яка існувала у світ, який сприймав природну нерівність як належне. Звідси випливало, що лише еліта могла належати до вищого міста. Християнство, звісно, внесло нову у своє твердження, що всі люди в принципі могли належати місту, навіть якщо не всі на практиці належали йому. Отже, відбувся зсув: найперший, філософський, космополітизм був добровільним, навіть якщо філософи вважали, що розум змушує нас стати космополітом, тоді як пізніший, теологічний, космополітизм був обов'язковим, бо він не був розумом як такий, але Бог, який змусив нас стати космополітами. Тим не менш, ми були ще вільні: так само вільно жити в гріху, як ми були вільні жити в невіданні. Одним словом, здається, є три абстрактні можливості: (1) я належу до вищого міста, тому що я хочу належати до нього; (2) Я належу до вищого міста, тому що я зобов'язаний належати до нього; і (3) я належу до вищого міста, тому що я змушений силою належати до нього. Кожне з цих гіпотетичних тверджень може бути висунуто сучасними космополітами. мені трапляється думаю, що більшість сучасних космополітів розриваються між першою і другою можливістю: деякі хотіли б сказати, що ми вільні стати космополітами, а деякі хотіли б сказати, що ми зобов'язані стати космополітами. Майже ніхто не сказав би, що це зобов'язання недостатньо і ця сила потрібна[25,с.23].Це занадто нереалістична позиція для більшості космополітів, хоча немає причин, щоб повністю відданий космополіт не міг сперечатися таким чином. Тим не менш, сучасні космополіти зовсім не знають, як сформулювати аргумент який може переконливо показати нам, як ми могли б належати до космополітичного порядку, крім сили. Класичний космополітизм передбачає, що ми вирішуємо: ми діємо (а деяким не вистачає

здатності діяти); теологічний космополітизм припускає, що Бог діє: ми реагуємо (а деякі вільно вирішити не реагувати); але сучасний космополітизм, здається, припускає, що ніхто не діє: ні один не вирішує, і ніхто не виключається[25,с.12].Критерій включення настільки недостатньо визначений і очевидна потреба вважати себе космополітами, тому необхідна (для тих, хто захищає це), що всі включені: не тому, що вони зробили вибір або відповіли на зобов'язання — і те й інше вимагало б рішення з їхнього боку, — а просто тому, що вони були зігнані в громаду [25,с.12]. Бути судимим щось зробити, значить бути змушеним це зробити, тож ми могли б сказати, що доля — це сила історії. Оскільки, як я вже стверджував, сучасні космополіти принаймні частково моністичні, бо думають, що історія на їхньому боці, це не дивно що їхні аргументи передбачають силу [35,с.143].Ця сила ще більш осудна, ніж сила що використовували боги, оскільки боги принаймні дали нам вибір, тоді як люди можуть цього не робити.

## ВИСНОВКИ

Хоча поняття космополітизму через свою етимологію здається відносно чітким і прямим ідеалом, заснованим на уявленні про світове громадянство, моя робота спробувала висвітлити складність і багатозначність поняття. Кантівська концепція космополітичного закону все ще має великий вплив на сучасних філософів, які обговорюють імміграційну етику з космополітичної перспективи, але її основний ідеал гостинності надається різними значеннями авторів, які розходяться щодо вимогливості гостинності та ступеня, в якій громадяни і іноземці мають користуватися різними правами. Підкреслив, що коли йдеться про європейський космополітизм стосовно її морального виміру автори зосереджуються на трьох аспектах європейської політики: 1) як ЄС надає права громадянства незалежно від національності своїх громадян; 2) якою мірою ЄС зовнішня політика керується програмою прав людини і 3) в якій мірі ЄС гарантує гостинність при спілкуванні з іноземцями на її території або при прагненні потрапити на неї. Автори загалом відзначають ЄС як космополітичну державу стосовно першого аспекту (рівні права для громадян ЄС незалежно від національності). Показано, що давні космополіти розрізняли вище і нижнє місто, з точки зору ставлення людей до богів або Бога, з точки зору критерію, який включав одних і виключав інших, і тому залишав вільний вибір належати до вищого місто чи ні. Сучасний космополітизм не розрізняє нічого стосовно богів. Отже, неоднозначно чи є вище, а також нижнє місто, чи є критерій, який включає деяких і виключає інших, і чи вільний один належати до вищого міста чи ні. Інколи, здається, включає що людина не вільна вибирати, належати їй чи ні. Тому що немає критерію оцінки, і всі ми належимо до одного міста. Таким чином, сучасний космополітизм обумовлений цим фундаментальним протиріччям. Протиріччя можна сформулювати коротко. Сучасні

космополіти критикують існування двох міст, а також також критикують існування лише одного. Щоб сучасна космополітична теорія була космополітичною, вона повинна постулювати, що є два міста. Але сучасна космополітична теорія, щоб бути сучасною, має постулювати, що існує одне місто. Це Протиріччя настільки кричуще, що може здатися дивовижним, що взагалі існує така річ, як сучасний космополітизм. Але всеж таки факт залишається фактом що вплив космополітизму на сучасний політичний процес та суспільство є значущим. Від формування світогляду до створення великих міжнародних організацій, таких як Грінпіс, СОТ, ООН, МВФ та ще багато інших менш значущих організацій побудованих на космополітичних концептах.

## СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. Kant, I., *The Metaphysics of Morals*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
2. Habermas, J., “The Crisis of the European Union in the Light of a Constitutionalization of International Law”, *The European Journal of International Law*, 2012. 335-348.
3. Habermas, J., *The Crisis of the European Union: A Response*, Cambridge: Polity, 2012.
4. Heins, Volker M. , “Habermas on the European Crisis: Attempting the Impossible”, *Thesis Eleven*, 2016. 3-18.
5. Ferry, Jean-Marc, *Understanding the European in a Cosmopolitan Sense. What is Civic Participation?* Working paper, *Networking European Citizenship Education*, 2011.
6. Beck, U. and Grande E., *Cosmopolitan Europe*, Cambridge: Polity, 2007.
7. Nagel, Thomas, « *The Problem of Global Justice* », *Philosophy and Public Affairs*, 2005. 113-147.
8. Nussbaum M, “Patriotism and Cosmopolitanism”, in Joshua Cohen, ed., *For Love of Country: Debating Limits of Patriotism*, Boston: Beacon Press, 1992. 3-17.
9. Nussbaum M, “Kant and Stoic Cosmopolitanism”, *The Journal of Political Philosophy*, 1992. 1-25.
10. Pogge, T., “Cosmopolitanism and Sovereignty”, *Ethics*, 1992. 48-75.
11. Held D., “Principles of Cosmopolitan Order,” in Brock and Brighouse, *The Political Philosophy of Cosmopolitanism*, 26-30.
12. Ulrich B. and Johannes Willms, *Conversations with Ulrich Beck* (Cambridge: Polity, 2004), 181-185.
13. Kant I., *Foundations of the Metaphysics of Morals*, trans. Lewis White Beck (New York: Liberal Arts Press, 1959), 51-53.



14. Lu C. , “The One and Many Faces of Cosmopolitanism,” *The Journal of Political Philosophy* 8 (2000): 257-265.
15. Douzinas C., “The Metaphysics of Cosmopolitanism,” in *After Cosmopolitanism*, ed. Rosi Braidotti, Patrick Hanafin, Bolette Blaagaard (London: Routledge, 2013), 57–72.
16. Daniele Conversi, "Cosmopolitanism and Nationalism," in Athena Leoussi, (ed.), *The Companion Guide to Nationalism* (New Brunswick, NJ: Transaction Publishers, 2001), 34-42.
17. Beck U., “The Cosmopolitan Perspective: Sociology in the Second Age of Modernity,” in *Conceiving Cosmopolitanism: Theory, Context, and Practice*, ed. Steven Vertovec and Robin Cohen (Oxford University Press, 2007), 83-87.
18. Marx K., *Selected Writings*, ed. David McLellan (Oxford: Oxford University Press, 2000), 71-74.
19. Held, *Cosmopolitanism: Ideas and Realities*, 80-82.
20. Fine R., *Cosmopolitanism* (London: Routledge, 2001) 25-31.
21. Braidotti, Hanafin, Blaagaard, *After Cosmopolitanism*, 3-7.
22. Beitz C., *Political Theory and International Relations*, 2d ed. (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999), 183-188.
23. Delanty G., *Cosmopolitan Imagination: The Renewal of Critical Social Theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009).
24. McKinnon C., “Cosmopolitan Hope,” in *The Political Philosophy of Cosmopolitanism*, ed. Gillian Brock and Harry Brighouse (Cambridge: Cambridge University Press, 2005).
25. Habermas, J. ‘Equal Treatment of Cultures and the Limits of Postmodern Liberalism’, *The Journal of Political Philosophy*,2005. 1–28.
26. Beck, U. *The Cosmopolitan Outlook*. Cambridge: Polity Press,2006.
27. Beck, U. ‘The Cosmopolitan Perspective: Sociology of the Second Age of Modernity’, *British Journal of Sociology*,2000. 79–105.
28. Calhoun, C. ‘ “Belonging” in the Cosmopolitan Imaginary’,

Ethnicities,2003. 53–58.

29. Delanty, G. ‘The Idea of a Cosmopolitan Europe: On the Cultural Significance of Europeanization’, *International Review of Sociology*,2005. 15–21.

30. Beck, U. and Sznaider, N. ‘Unpacking Cosmopolitanism for the Social Sciences: A Research Agenda’, *The British Journal of Sociology*,2006. 1–23.

31. Beck, U. ‘The Cosmopolitan Society and its Enemies’, *Theory, Culture and Society*,2002.17–32.

32. Cheah, P. and Robbins, B. (eds) *Cosmopolitics: Thinking and Feeling Beyond the Nation*, Minneapolis: Minnesota University Press,1996.

33. Stanton, G.R., “The Cosmopolitan Ideas of Epictetus and Marcus Aurelius”,1968. 178-182.

34. Turner, Bryan S., *Cosmopolitan Virtue, Globalization and Patriotism*”, *Theory, Culture and Society*,2002.42-60.

35. Weiler, Joseph H., “A Christian Europe? Europe and Christianity : Rules of Commitment”, *European View*2007. 143-150.