

С.Г. Ильинская

Философско-методологические подходы к изучению категории «толерантность»

Всего в научной литературе мы можем выделить четыре методологических подхода к толерантности: 1) аксиологический; 2) идеалистический, приверженцы которого (например, Дж. Ролз и другие представители деонтологического либерализма) видят в толерантности некий моральный идеал, к достижению которого обществу необходимо стремиться; 3) онтолого-историцистский, рассматривающий толерантность как определенный способ сосуществования групп в истории; 4) «конфликтный» исследовательский подход, который в отечественной науке подробно разрабатывается Борисом Капустиным, а на Западе его придерживаются Ш. Муфф и Э. Лаклау. Чаще всего данную категорию рассматривают как ценность-в-себе или как один из исторических видов политической практики.

Аксиологический подход трактует толерантность как «ценность-в-себе» (для Г. Маркузе — «цель-в-себе», для П. П. Николсона — «благо-в-себе») или, по крайней мере, как одну из ценностей либеральной демократии. Однако, с точки зрения автора настоящей статьи, терпимость как таковая не является добродетелью и значима постольку, поскольку содействует другим важным целям и благам человека, которых нельзя достичь иначе как при условии примирения с существованием различия. Более того, безграничная толерантность может становиться злом. К. Поппер сформулировал этот вывод как «парадокс терпимости». Суть его в том, что «неограниченная терпимость

должна привести к нетерпимости». При терпимости к нетерпимым, — говорит он, — последние неизбежно будут одерживать верх. «Во имя терпимости следует провозгласить право не быть терпимыми к нетерпимым... Мы должны провозгласить право подавлять их в случае необходимости даже силой»¹.

В то же время мы не склонны умалять достоинств аксиологического подхода к толерантности. Полное отрицание самоценности этой категории чревато утратой эмансипаторского потенциала практик толерантности. В частности, Г.Маркузе в 60-е гг. прошлого века обратил внимание на то, что в современном ему либеральном обществе пропадают субъекты политики. Ранее толерантность служила защитой силам освобождения. Затем политическую борьбу заменили политические технологии. Общество претендует на то, что оно толерантно, но поскольку в нем отсутствуют реальные оппоненты, толерантность превращается в апологетику статус-кво и идеологию подавления, т.к. подлинные политические субъекты находятся вне границ дозволенного, вне терпимости. Практикуемая общая толерантность — кажущаяся. И если во времена Локка вне границ терпимости находились атеисты, магометане и паписты, то во времена Маркузе — безработные, нетрудоспособные и пр. социальные аутсайдеры, представители расовых, этнических, сексуальных и др. меньшинств.

Однако ценностный подход к толерантности, исключаящий из ее сферы равнодушие и безразличие, а также все то, что не предполагает существенных разногласий между субъектами отношений (согласие, дружбу и любовь), таит в себе серьезное противоречие. Толерантный субъект, согласно такому подходу, обязан исполнять моральный долг вопреки своему несогласию с отличием во взглядах, действиях, верованиях. О проявлении толерантности уместно говорить только в случае обладания этим субъектом силой для подавления различия или возможности воспрепятствования спокойному существованию данного отклонения². В то же время любая моральная норма претендует на общеобязательность. Поэтому моральный субъект, имеющий собственную систему ценностей, норовит приписать всему человечеству некоторый «правильный» путь. Парадокс заключается в том, что толерантность утверждает отказ терпи-

мого человека от распространения на всех людей тех норм, которые он сам искренне считает обязательными для всего человечества. Однако такой «моральный субъект» по определению не является моральным субъектом.

Обратимся к одному из весьма дискуссионных на сегодня вопросов — праву женщины на распоряжение «своим чревом». Религиозные люди, основываясь на том, что зародыш в теле матери уже является человеком с присущими ему от природы человеческими правами, полагают прерывание беременности убийством. Их оппоненты, основываясь на некоторой концепции свободы выбора, защищают право женщин на аборт. И те, и другие считают свои моральные концепции единственно верными, а значит, общеобязательными для всего человечества. Концепция толерантности как высшей ценности предполагает, например, что искренне верующий католик будет руководствоваться аргументацией такого рода: «Прерывание беременности является убийством. Но поскольку существует и иная точка зрения, то, уважая право других на свободу, я признаю, что они вольны поступать, как им заблагорассудится». Однако католик с такими убеждениями вряд ли может считаться истинно верующим. Здесь и состоит одна из основных трудностей моральной теории толерантности. Поскольку в самой природе моральной нормы заложена ее общеобязательность, она отменяет все остальные противоречащие ей нормы³.

При этом эффективным политическим инструментом для решения этических парадоксов толерантности до сих пор может являться разделение жизненного пространства человека на частную и публичную сферу. Часто граница между областью морального консенсуса по общезначимым вопросам и частной сферой является весьма изменчивой. И проблема прерывания беременности не случайно становится политической, начиная с 70-х г. прошлого века наряду с другими формами протеста против рациональности техногенной цивилизации. До тех пор, пока аборт был действительно частным делом женщины, ее грехом, о котором становилось известно лишь на исповеди, проблема абортов не была политической. Благодаря борьбе женщин за право на прерывание беременности положение меняется: процедура становится чисто техническим вопросом, для ее

осуществления организуется «индустриальный конвейер». Аморальность такого порядка вещей для истинно верующих не вызывает сомнений. Поведение сексуальных меньшинств также вступает в конфликт с представлениями других людей о грехе отнюдь не в приватном пространстве, а тогда, когда они заявляют о праве на публичную демонстрацию своих предпочтений⁴.

Для разрешения вышеописанного парадокса в процессе аргументации моральные теоретики толерантности, как правило, вынуждены подменять эту категорию каким-либо иным, близким по смыслу, но все же не абсолютно тождественным понятием. Под толерантностью они понимают, например, уважение к личности человека или к разнообразию культур, внутренняя ценность которых более очевидна, нежели имманентная благость толерантности. Однако благодаря подмене понятия на более широкое из отношений толерантности изымается момент морального несогласия, внутреннего неприятия неких мнений или поступков. Таким образом, строго говоря, речь идет уже вовсе не о толерантности-как-ценности.

В то же время для либерально мыслящего человека является недолжным существование любой неправовой (не либерально-правовой) власти в мире. Либеральная толерантность, например, не распространяется на «тоталитарные» режимы. И в тех случаях, когда речь идет о «народах варварских», обществах, находящихся в «состоянии младенческом», даже апологет свободы Милль оправдывал деспотизм, ведущий эти народы к прогрессу, полагая что «деспотизм не производит обыкновенных своих самых вредных последствий, если только допускает существование индивидуальности»⁵. Для западной рациональности одна только невозможность поставить знак равенства между исторической правдой и либеральной истиной неминуемо влечет необходимость политического действия, подобного «гуманитарному вмешательству» в Ираке.

В основе *идеалистического* подхода лежит берущий свое начало от Канта нормативно-рационалистический взгляд на толерантность, основанный на концепции естественных неотчуждаемых индивидуальных прав. Кант уходит от проблемы моральной общности индивидов благодаря тому, что сформулированные им законы морали, и прежде всего категорический императив,

действуют в универсальном мире. Однако общение людей – то, что, согласно Канту, является «величайшей целью человеческого предназначения», это «отношения особенного к особенному, не редуцированные к абстрактной всеобщности»⁶.

Распространяя универсальные законы и концепцию естественных прав на всех людей, Кант тем самым ставит под вопрос любое многообразие, против воли навязывая «естественные» права тем, для кого они могут стать и тяжким бременем. (Сегодня это относится, например, к сюжету «освобождения» восточных женщин. По утверждению Сейлы Бенхабиб, ношение мусульманками платка в настоящее время нередко становится их сознательным политическим выбором.) Философ ставил задачу сформулировать совершенный, логически точный механизм идеального взаимного сосуществования, выливающийся в категорический императив в моральной сфере и правовое государство в сфере институциональной. При этом Кант упускал из виду клишированность собственного сознания: его трансцендентальный субъект в действительности отвечал культурным установкам своего времени и принадлежал тому социальному кругу, в котором вращался сам философ.

Поскольку в процессе формулировки логически безупречного категорического императива Кант не воссоздавал культурно обусловленные стереотипы поведения, мы продолжим его доказательство. «Я всегда должен поступать только так, – писал Кант, – чтобы я также мог желать превращения моей максимы во всеобщий закон»⁷. Он не был склонен идеализировать человеческую природу, а отличие «европейских дикарей» от американских видел в том, что первые не съедают тех, с кем ведут войну⁸. В процессе доказательства своего постулата он объяснил, что хотя ради выгоды и можно иной раз поступить бесчестно, например солгать, однако, прибегая ко лжи, мы не всегда можем просчитать все (в особенности отдаленные во времени) последствия своего поступка и таким образом можем невольно навредить себе. Но что будет, если лгать будут все? Станут невозможными любые человеческие взаимоотношения. Для того чтобы нравственные нормы осуществляли свою регулятивную функцию, они должны быть общеобязательными. На этом основании Кант считал свой категорический императив

(«поступай только согласно такой максиме, руководствуясь которой ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом»⁹) доказанным. На самом деле универсальный категорический императив действителен только в кругу тех, кто допускает существование универсальных нравственных максим. В таком сообществе, исходя из логики долженствования, действительно возможны лишь две предельные ситуации: 1) когда максиме следуют все без исключения и 2) когда максиме не следует никто.

А теперь представим себе некую группу людей, которая не знает о том, что сформулированный Кантом категорический императив — «это необходимый закон для всех разумных существ»¹⁰, и не подозревает, что Кант причислил к ним ее представителей, распространив таким образом на них действие своего категорического императива. Предположим, что эта группа имеет некие признаки (язык, религия и др.), по которым может идентифицировать «принадлежащих к ней» среди более широкого сообщества. И, руководствуясь своей преимущественной лояльностью, считает возможным относиться к членам «узкой общности» — «как к цели», а к членам «широкой общности» — «только как к средству», т.е. по отношению к ним не признает за собой, например, долга говорить правду¹¹. Из вышеописанной ситуации следуют три логических исхода. Первый: если «широкое сообщество» перестает соблюдать максиму Канта, то его члены безвинно (они не нарушали максимы) несут огромные потери. Второй если «широкое сообщество» сохраняет приверженность категорическому императиву (права человека незыблемы!), то члены «узкого сообщества» максимизируют свои выгоды. Этот логический результат в пределе сводим к первому, т.к. будут появляться все новые и новые группы максимизаторов выгод. И третий вариант: в том случае, если широкое сообщество имеет возможность идентифицировать «максимизаторов выгоды», оно начинает следовать максиме ситуативно, избирательно, т.е. категорический императив перестает быть категорическим, т.к. в него включается ожидаемый результат поступка. При изменении формулировки на «поступай только согласно такой максиме, руководствуясь которой, ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала

всеобщим законом, **с теми, кто отвечает тебе тем же**», — категорический императив Канта, который дан нам «прежде всяких оснований» и «безотносительно благу», включает утилитарный довод и превращается в общественный договор.

Нам представляется, что вышеприведенные логические выкладки являются достаточными для доказательства того, что обязанности являются *необходимым элементом* любой системы права, в том числе и «естественных», «предположительно неотчуждаемых» прав человека.

Императивный характер требований права и ситуативная политическая практика вступают в противоречия. Действительность сложнее и многограннее, чем рассмотренные нами три варианта, поскольку введенный нами критерий отнюдь не является универсальным (несоблюдение максимы одним из представителей группы не означает отказ от нее всех), самопричисление к группе — является добровольным и ситуативным (а иногда и протестным!). Идентификация на основании внешних признаков может не иметь ничего общего с внутренней самоидентификацией. И самое главное: находясь внутри ситуации, мы влияем на нее. Политическая правда в отличие от логической истины включает в себя соблюдение «общечеловеческих» моральных законов при контактах с «большим сообществом» наряду с замкнутым проживанием в общине. Она включает в себя постепенное принятие «общечеловеческих ценностей» или полный отказ от них индивидами безотносительно их принадлежности к группе. Она сталкивает нас с расистскими выпадами против индивидов, строго исполняющих категорический императив, на основании иного цвета кожи или ношения кепки, и снисходительное отношение к нарушениям максимы со стороны представителей «широкого сообщества».

Поэтому нейтральность государства и доктрина радикального правового равенства, которой либералы-деонтологи подменили традиционную концепцию толерантности, были возможны только в условиях устойчивого морального соглашения между членами американского общества относительно перечня вопросов, стоящих на повестке политической дискуссии. Разрушение этого морального консенсуса произошло под воздействием новых волн иммиграции. Для тех, кто сегодня по-

полняет ряды граждан США, ничего не значат американские нравственные святыни. Конституция, День благодарения, «американский образ жизни» — для большинства иммигрантов только слова. У них отсутствует «чувство общности американцев и их истории, определяемое привязанностью к определенным идеалам, ясно выраженное в знаменитой Декларации независимости, в речи Линкольна в Геттисберге и других документах, получивших свое значение благодаря их связи с теми или иными переломными моментами общей истории»¹². А исполненная в традиции кантианского «технологизма» политическая теория не позволяет создать «широкую» концепцию толерантности, поскольку субъект, к которому она адресована и которого признает в качестве полноценного политического субъекта, имеет очень жесткие культурные параметры.

Онтолого-историцистский подход использует Майкл Уолцер в своем исследовании, посвященном пяти режимам толерантности. Иногда к нему прибегают коммунитаристы и мультикультуралисты, а также все те авторы, которые апеллируют к нелиберальным основаниям толерантности. Ценность его уменьшается тем, что по большому счету его приверженцы низводят теорию толерантности до описания исторических примеров толерантных режимов.

Майкл Уолцер, понимая, что толерантность легче всего практиковать в условиях «четко обозначенных и общепризнанных отношений господства и подчинения», все же призывает стремиться к «взаимному уважению»¹³. Видя недостатки как «первого современного проекта» — борьбы за включение, так и второго — борьбы за обособление, Уолцер сохраняет иронию и относительно проекта постмодерна — когда «мы» и «они» не имеют постоянного обозначаемого. Постмодернистский проект с его точки зрения не просто вытесняет современность: одно накладывается на другое. «Этот дуализм современности и постмодернизма требует двойных путей опосредования различий: во-первых, неповторимо индивидуального и коллективного, во-вторых, плюралистически рассредоточенного и коллективного пути». А поскольку Майкл Уолцер приходит к выводу, что такое положение дел уже сегодня опровергает его же утверждение о том, что любое отношение из спектра «отстраненность —

безразличие — стоицизм — любопытство — восторженность» может эффективно обеспечивать толерантность (ибо первые три возможны только при относительной самостоятельности группы), поэтому он подчеркивает необходимость толерантности, «замешанной на некоторой комбинации любопытства и восторженности». С точки зрения Уолцера, вполне оправданы меры позитивной дискриминации: «пока не разорвана связь между классовой и групповой принадлежностью, ни о каком уважении или терпимости речи тут идти не может»¹⁴, хотя он признает, что подобные меры, как правило, лишь усиливают нетерпимость, особенно на первоначальном этапе.

Свою концепцию толерантности предложили и так называемые мультикультуралисты (Майкл Сэндел, Чарльз Тейлор), считавшие, что нейтральность в политике невозможна: как бы мы ни старались, мы никогда не можем полностью устранить влияние нашей обусловленности. Иррациональные приверженности значат для человека гораздо больше рационально исповедуемых ценностей, поскольку влияют на него не благодаря заключенным соглашениям, а в силу того, кем он является по своему происхождению. Хотя склад личности в некоторых отношениях открыт и подвержен изменению, тем не менее он не является совершенно бесформенным¹⁵. К этим выводам политическая мысль приходит под влиянием борьбы иммигрантов за право сохранения культурной идентичности. В рамках политической программы «мультикультурализма» общество предстает не совокупностью индивидов, как в классической либеральной концепции, а множеством отдельных сегментов, определяемых в терминах культуры и принадлежащих, в зависимости от характера проведения границ, к меньшинствам или к большинству.

В работе «Мультикультурное гражданство» Уилл Кимлика, существенно дополнивший теорию Ролза предположением о необходимости устранения в обществе не всех неравенств, а лишь тех, которые причиняют ущерб¹⁶, утверждает, что государство не может быть безразличным к этничности, и считает, что требования о культурном спонсировании меньшинств — справедливы. Эти взгляды в основе своей опираются на концепцию социального либерализма Джона Стюарта Милля, счи-

тавшего, что признание за человеком равного права на счастье «заключает в себе и признание того, что каждый имеет *равное право на средства к достижению счастья*»¹⁷. А поскольку интересы меньшинства находятся «в пренебрежении», политика негативной терпимости по отношению к нему будет недостаточной, мнение меньшинства имеет право на то, чтобы «быть поощряемым и поддерживаемым»¹⁸.

Искренность убеждений Милля очевидна. Будучи последовательным сторонником женского равноправия, он терпимо относился, например, к тому образу жизни, который практиковали в его время мормоны. Однако, оправдывая факт существования многоженства среди «цивилизованных» людей свободным выбором женщины (которая предпочла «быть одной из многих жен одного мужа, чем вовсе не быть женою»)¹⁹, Милль прокладывает путь для той безграничной свободы в приватной жизни, которая является благодатной почвой для появления разного рода семейных извращенцев, процессы над которыми так часты в последнее время в Европе и США. Кроме того, остается вопрос: а свободно ли выберет подобную форму брака девочка, воспитанная в семье мормонов?

Рассматривая процедурные аспекты совещательной демократии, Сейла Бенхабиб критикует радикальный («мозаичный») мультикультурализм, защищающий справедливость не во имя самой справедливости и свободы, а ради сохранения культур.

Детальный разбор некоторых непримиримых столкновений культурных особенностей отдельных групп с нормами либерального демократического общества позволяет С.Бенхабиб сформулировать три нормативных условия, соблюдение которых, с точки зрения исследовательницы, позволяет совместить «плюралистические структуры» с «универсалистской моделью совещательной демократии». Это эгалитарная взаимность, добровольное самопричисление к группе, а также свобода вступления и выхода из ассоциации²⁰. Причина «рискованного смещения онтологии и пропаганды»²¹ Чарльзом Тейлором видится Сейле Бенхабиб в неясности термина «признание». На практике это смещение ведет к подчинению моральной автономии личности движениям, выступающим за коллективную идентичность. Конфликт целей является ключевым элементом

в рассуждениях исследовательницы. Так, она обращает внимание на то, что преследование коллективных целей национализмом осуществляется по большей части в ущерб сексуальным, культурным или этническим меньшинствам. А наследование статуса «индейскости» (вместе с солидными социальными привилегиями) в Канаде по линии отца происходит в ущерб женскому равноправию.

В полемике с теорией «мультикультурных прав» Уилла Кимлики Сейла Бенхабиб делает вывод о необходимости перехода от холистской *политики обеспечения самобытности* к атомистской *политике равного достоинства личности*. Фокусировка Кимлики на «общественных» культурах, по мнению Бенхабиб, ошибочна, поскольку таких культур, каковые существуют в представлениях Кимлики, нет в реальной действительности. Исследовательница утверждает, что он попал в ловушку культурологического эссенциализма, увлекшись применением *объективистских* критериев и уделив мало внимания *динамике формирования идентичности*. Именно поэтому Кимлика безосновательно приравнял институционализованные формы коллективной публичной идентичности к понятию «культура». Другим ценным выводом Бенхабиб является аналитическое различие между политикой признания и политикой идентичности: подтверждение справедливости некоторых требований о признании не означает согласия с тем, что единственная возможность практиковать справедливость состоит в утверждении права группы на определение содержания и границ своей идентичности²², в особенности если культурное содержание жестоко дискриминирует детей и женщин общины. С.Бенхабиб собрала богатый эмпирический материал под рубрикой «Мультикультурная защита и уголовное право»²³. В странах с прецедентным уголовным правом на волне мультикультурализма большое распространение получил аргумент защиты «меня заставила сделать это моя культура», благодаря которому происходит оправдание или смягчение приговоров для обвиняемых в самых жестоких преступлениях против личности. В процессе «культурной защиты» убийство может трактоваться как «смывание позора, который навлекла на подсудимого неверная жена», изнасилование — как традиционный способ выбора невесты. Надо ли говорить о

том, что суды, пытаясь проявить справедливость (поставив действия обвиняемых в контекст соответствующей культуры), по-вторствуют преступникам, спекулирующим своей культурной идентичностью, умаляя при этом права жертвы.

В рамках идеала толерантности предполагается, что прочная свобода опирается не на простое конституционное согласие, а на общность моральных взглядов по широкому кругу вопросов. Идея рассмотрения общества как конгломерата культурных единиц привела к тому, что даже вполне обоснованные требования к меньшинствам, имеющие целью их интеграцию в общую культуру, стали подвергаться осуждению как выражение расовых или этнических предубеждений. Однако когда меньшинство не желает принимать основополагающие нормы гражданского общежития, особенно по вопросам неправового применения силы, политика властей может (и должна) становиться репрессивной.

При *конфликтном* подходе толерантность — это не отмена «борьбы», не противоположность ей, а не что иное, как борьба, разумеется в известных границах, которые нельзя определить априорно, поскольку их задает практика борьбы. Нередко в истории конфликт между далекими культурами, в ходе которого стороны постепенно начинали узнавать друг друга, вел к формированию основ терпимости, способной обеспечить их мирное сосуществование. Предлагая свое объяснение такому развитию событий, хочу обратиться к концепции насилия, выдвинутой А.Дахиным в полемике с Б.Капустиным (на страницах Виртуальной мастерской журнала «Полис»). Доказывая, что человек — это «часть того или иного мира ‘мы’, который является для него ‘своим’», Дахин трактует насилие как нечто, бытующее вдоль границ «мы»-миров²⁴. Вспомним безжалостное истребление индейцев на заре колонизации американского континента. Сознание европейцев сформировалось в ином общественном строе и они, обосновавшись в Новом Свете, закрепляли за собой земли с помощью захвата. Этот процесс протекал совершенно естественно. Индейская территория в их понимании являлась «ничьей», поскольку она никак не была огорожена и владение ею не закреплялось в традиционных европейских документах. Строя на этой территории свои жили-

ща и изгоняя с нее диких животных, поселенцы вынуждали индейцев перемещаться на другие земли, нередко занятые враждебными им племенами. Благ теперь уже не хватало на всех, и за них началась борьба, от которой страдали обе стороны. Подобное поведение европейцев по отношению к индейцам стало возможным, поскольку философская мысль того времени²⁵ понимала под соглашением не обещание и необходимость его исполнения, а чувство общего интереса, побуждающее к реализации системы действий, направленных на общественную пользу. А общий интерес у колонистов и аборигенов изначально отсутствовал. Долгое время актуальным для поселенцев и местных жителей было выжить за счет *Чужих*. (В тот период каждая из сторон находилась за пределами «мы»—мира.) И лишь затем появилась потребность в мирном сосуществовании. Вот тогда-то колонисты и попытались соблюдать принципы справедливости, закрепляя за индейцами в качестве владений ареалы их расселения и проявляя азы терпимости.

Конфликтный философско-методологический подход к категории «толерантность» позволяет (особенно в педагогике) уйти от сопутствующих теме терпимости рассуждений о необходимости восстановления «исторической справедливости» (любая борьба за признание в конечном итоге ведется ради перераспределения социальных благ), поскольку позволяет осознать, что любым отношениям толерантности предшествует период политической борьбы групп. Он более перспективен, нежели практика преподавания «благостной» толерантности, которая, с одной стороны, породила в Европе так называемый феномен самоцензуры, когда руководители запрещают своим сотрудникам украшать офисы к Рождеству, опасаясь оскорбить чувства мусульман, а с другой, — нисколько не помешала росту фашистских настроений среди европейской молодежи.

Сам по себе конфликт между традициями является, с точки зрения Капустина, достаточным основанием для осознания наличия некой общности между ними. И хотя консенсус в данной ситуации отсутствует, но зато есть то взаимопроникновение культурных традиций, в результате которого ценности одной из них представляют собой вызов некоторым ценностям другой, и этот вызов понимается и принимается в качестве такового. При от-

сутствии вызова подобного рода различия традиций оставляют людей равнодушными друг к другу. Действительно, само участие мусульманки в демонстрации и выдвижение требования о ношении платка в качестве политического требования говорят о том, что произошла предельная модернизация ее взглядов, осуществилось глубокое проникновение ценностной матрицы либерального общества в ее сознание. Мусульмане, бунтующие в связи с опубликованием карикатуры на пророка Мохамеда — отнюдь не те мусульмане, для которых святотатственен любой факт простого изображения пророка на бумаге.

Совещательная демократия Ю.Хабермаса (и С.Бенхабиб), согласно критике Ш.Муфф, сводит политику к этике и оказывается неспособной признать наличие и неискоренимость антагонизма, связанного с плюрализмом ценностей. Чтобы исправить этот серьезный недостаток, Муфф разрабатывает подход, в центре которого стоит вопрос о власти и антагонизме. Новизна его заключается не в преодолении противопоставления «мы»—«они» (поскольку такое преодоление с точки зрения автора невозможно), а в такой форме его установления, которая будет совместима с плюралистической демократией.

В модели «агонистического плюрализма», предлагаемого Муфф, цель демократической политики состоит в таком конструировании «их», когда «они» перестают считаться врагами, которых необходимо уничтожить, и становятся «соперниками», теми, с чьими идеями «мы» ведем борьбу, но в чьем праве отстаивать свои идеи «мы» не сомневаемся. При таком подходе «действительное значение либерально-демократической терпимости»²⁶ заключается не в попустительстве идеям, против которых выступает «мы», не в безразличии к точкам зрения, с которыми «мы» не согласны, а в отношении к тем, кто отстаивает конкурирующие идеи, как к законным соперникам²⁷.

Примечания

- ¹ Цит. по: Толерантность против ксенофобий /Под ред. В.И.Мукомеля и Э.А.Паина. М., 2005. С. 9.
- ² *Nicholson P.P.* Toleration as a moral ideal // *Aspects of Toleration* /Ed. by J.Hordon & S.Mendus. L.—N. Y., 1985. P. 160.

- ³ *Хомяков М.Б.* Толерантность и ее границы: размышления по поводу современной англо-американской теории // *Философские и лингвокультурологические проблемы толерантности* /Отв. ред. Н.А.Купина и М.Б.Хомяков. М., 2005. С. 27.
- ⁴ Русская православная церковь в союзе с протестантами и католиками с 2006 г. ведет наступление на Всемирную декларацию прав человека (вернее, на последствия ее расширительной трактовки, выражающиеся в пропаганде гомосексуализма и пр. либерально-демократических завоеваний, ведущих с точки зрения РПЦ к «разложению общества»).
- ⁵ *Милль Дж. Ст.* О свободе // *Утилитарианизм. О свободе.* СПб., 1900. С. 316.
- ⁶ *Кануэтин Б.Г.* Россия и Запад на пути к миру миров. М., 1993. С. 26.
- ⁷ *Кант И.* Основоположения метафизики нравов // *Кант И.* Собр. соч.: В 8 т. Т. 4. М., 1994. С. 172.
- ⁸ *Кант И.* К вечному миру // *Трактаты о вечном мире.* СПб., 2003. С. 213.
- ⁹ *Кант И.* Основоположения метафизики нравов. С. 195.
- ¹⁰ Там же. С. 202.
- ¹¹ Типичный пример подобного поведения – самозхваты земель татарами в Крыму. Пятьдесят четыре тысячи семей уже захватили 60 000 участков и продолжают самозхваты, ссылаясь на необеспеченность земель.
- ¹² *Тейлор Ч.* Пересечение целей: спор между либералами и коммунистами // *Современный либерализм* /Пер. с англ. Л.Б.Макеевой. М., 1998. С. 238.
- ¹³ *Уолцер М.* О терпимости. М., 2000. С. 67.
- ¹⁴ Там же. С. 74, 106–108.
- ¹⁵ *Сэндел М.Дж.* Либерализм и пределы справедливости // *Современный либерализм.* М., 1998. С. 203, 213.
- ¹⁶ *Кимлика У.* Либеральное равенство // *Современный либерализм.* М., 1998.
- ¹⁷ *Милль Дж. Ст.* Утилитарианизм. С. 188–189.
- ¹⁸ Там же. С. 284.
- ¹⁹ Там же. С. 377.
- ²⁰ *Бенхабиб С.* Притязания культуры. М., 2003. С. 23.
- ²¹ Там же. С. 59.
- ²² Там же. С. 83.
- ²³ Там же. С. 103–107.
- ²⁴ *Дахин А.* Об онтологии «насилия» (<http://www.politstudies.ru/forum/viewtopic.php?t=16>)
- ²⁵ В частности, Д.Юм.
- ²⁶ *Муфф Ш.* К агонистической модели демократии // *Логос.* 2004. № 2(42). С. 194.
- ²⁷ Работа подготовлена в рамках проекта РНП.2.1.3.6373: «Философско-методологические подходы к категориям политической науки» аналитической ведомственной целевой программы Рособразования «Развитие научного потенциала высшей школы (2006–2008 годы)».