

1.3. Особливості та напрями постліберального дискурсу толерантності

Друга половина ХХ ст. стала часом утвердження прав людини як універсального соціального інституту і як морально визнаної основи конституційного регулювання її життя та діяльності в соціумі. Поява їх була спричинена не тільки процесом «повстання мас» з усіма наслідками, про які писав Хосе Ортега-і-Гассет, але й реальними випробуваннями ідеалів гуманізму з боку двох світових воєн і кривавих злочинів тоталітарних режимів, а також потребами нового типу суспільства – всезагального споживання. З'являються все нові і нові групи людей, а саме суспільство перетворюється, за визначенням А. Етціоні, на «community of communities» – спільноту спільнот [101, р. 204]. За таких умов лінії розмежування на більшість і меншості стають усе менш відчутними, критерії їх виділення – доволі розпливчатими і почасти суб'єктивно-ситуативними, а мотивація до ідентифікації себе з тією чи іншою меншістю – іноді навіть матеріально вигідною і психологічно виправданою, зважаючи на моду і затребуваність бути представником деякої меншості. Конститується феномен групових прав із вимогою толерантності до їх носіїв.

Якщо «старомодна толерантність» [102, с. 45] виходила з уявлень про недосконалість людини і про ієрархію сповідуваних смислів і цінностей, то в сучасному плюралістичному суспільстві конкурують як рівні між собою різні концепції загального блага та несхожі способи їх утілення в життя. Ісає Берлін ще наприкінці 50-х років ХХ ст. указував на складність проведення кордонів між приватним простором як зони невтручання з боку інших і тим, на який поширюється державна влада. Проте люди здебільшого взаємозалежні, і жодна людська діяльність не є аж такою приватною, щоб ніколи, хоч у якійсь спосіб не заходити в суперечність із життям інших людей. Водночас не можна відмовляти людям у їх праві на самовизначення. За цих обставин шляхом до вирішення суперечки між приватним і громадським стає звернення до сили розуму, до аргументу раціональності: «Всі істинні розв'язання всіх справжніх проблем мають бути сумісними... вони мають складатися в єдине ціле» [103, с. 83]. Але людьми часто рухають імпульсивні стани, емоційні переживання, несвідомі інстинкти, і тому універсалізація раціоналістичного аргументу і спроба поширення його дії на всі

випадки життя всіх людей неминуче призводить до нетолерантності як реакції на його тиск з боку ірраціонального мислення.

Сьогодні стала ще більш актуальною потреба в теорії, яка дозволяла б узгоджувати традиційні ліберальні цінності з наявністю у сучасному суспільстві того, що йменується *reasonable pluralism* («розумним плюралізмом»). У руслі цього процесу останніми десятиліттями сформувалися два основні напрями досліджень толерантності: перший прагне збагатити її шляхом інтерпретацій у контексті оновленого політичного лібералізму і тим самим пристосувати її як таку, що має позитивну практичну складову, до реалій сучасного гетерогенного суспільства, а другий вважає, що хай там яким буде концепт толерантності, він усе одно не може слугувати практичним засобом розв'язання проблем такого суспільства.

В основі концепцій першого напрямку лежить традиційне для класичного лібералізму уявлення про духовну автономію особистості як підставу для толерантного до неї ставлення. Однак, як справедливо попереджає С. Мендуз, *autonomy – based liberalism* виправдовує застосування толерантності лише щодо тих різноманітних форм життя, які самі поцінують автономію [103, р. 108].

Представники другого напрямку – *modus vivendi liberalism* – для принципового і стабільного розв'язання конфлікту не вимагають достатніх моральних підстав [104, р. 817]. Вони діють прагматично, встановлюючи *modus vivendi* – «правила гри», засіб упорядкування стосунків у середовищі людей, яким властива глибока незгода між собою і крайнощі у формах її вираження.

Перший напрям досліджень найбільш повно представлений Дж. Роулзом у його «Теорії справедливості». В ній автор виходить із припущення про раціональність людини і про можливість саме раціонального принципу упорядкування життя суспільства. Таким вихідним принципом виступає справедливість, яка стосовно індивіда втілюється як вираження рівності його з іншими, що й означає рівну свободу рівних громадян. Така свобода можлива тільки за умови нейтральності держави і влади щодо світогляду чи способу життя будь-яких груп людей чи окремих індивідів. На цьому, власне, й базується толерантність. Держава, таким чином, розуміється як гарант свободи, справедливості та рівності, і тому являє собою толерантну державу.

Дж. Роулз відкидає утилітаристське обґрунтування толерантності – вона не впливає з практичних потреб чи інтересів держави, адже від імені держави хтось (парламент, король, націоналістичний чи комуністичний диктатор) може обмежувати свободу громадян і

на цій підставі здійснювати політику нетерпимості. На переконання Дж. Роулза, єдиним обмеженням свободи, що може бути встановлено за допомогою загальноновизнаних способів міркування, є зазіхання на саму свободу. Питання ж, які стосуються метафізичної чи релігійної проблематики, не можуть бути за своєю природою достовірно визначені, і тому є хибними самі абстрактно-метафізичні підстави для обмеження свободи і для релігійної нетерпимості.

Інше питання, на яке шукає відповідь Дж. Роулз, – чи потрібна терпимість до тих, хто самий виявляє нетерпимість? Якщо порушується конституція і гарантовані нею свободи та права інших людей і виникає загроза їхній безпеці, то справедливі громадяни «можуть відповідним чином примусити нетерпимих поважати свободу інших» [105, с. 196]. Обмеження ж свободи одних не означає надання більшої свободи іншим. Тому хоча відмінності між людьми дуже суттєві, і ніхто не знає, як їх примирити за допомогою розуму, все ж таки люди можуть погодитись на принцип рівної свободи як критерій надання режиму толерантності чи відмови в ній. При цьому американський політичний філософ робить, на нашу думку, вкрай важливе і дещо неочікуване як для прибічника раціоналізму застереження: якщо люди взагалі здатні погодитись на будь-який принцип, тобто, усвідомити пріоритет загального принципу над їхніми віруваннями. Якщо ж у них немає відчуття смирення, немає сорому і відповідно їм бракує людяності, то до них треба ставитися вже не згідно з вимогами справедливості. Але залишається відкритим питання, *хто, як, де і на яких підставах* буде визначати як «недостатній» рівень моральності, аби винести вирок про нецільність справедливого до когось ставлення?

Загальний прикінцевий висновок роздумів Дж. Роулза, з нашої точки зору, виявився достатньо традиційним. Ідеться про відомий ще з давніх часів принцип у відносинах з іншими: пригадаймо, що на запитання, чи можна все життя керуватись одним словом, Конфуцій відповів ствердно, назвавши це слово «взаємністю» [106, с. 167]. Добре знайомою є також апеляція до здорового глузду, на підставі якого повинні прийматись усі політичні рішення. Він не гарантує знаходження істини, його призначення в іншому – створювати якнайкращі умови для досягнення політичного консенсусу.

У пізнішій своїй роботі «Політичний лібералізм» Дж. Роулз також виходить з того, що існує множинність концепцій блага як факт сучасного життя, і що ця множинність є сприятливою для самого суспільства, «куди кожен може зробити свій власний внесок і перевагами якого кожен може скористатися» [107, с. 223].

Оскільки саме суспільство можливе лише на засадах соціальної кооперації, то люди, як моральні істоти, володіють здатністю розуміти, застосовувати, підкорятися вимогам справедливості як чесності. Значення останньої полягає в тому, що вона є тлом, на якому тільки і можлива у демократичній державі соціальна єдність.

Виходячи із пріоритетності забезпечення єдності та справедливості в державі, Дж. Роулз вважає за нормальне існування різних концепцій блага, в тому числі ірраціональних і навіть безглузких, аби вони не підривали ці ключові принципи. Способом, який убезпечує їх цілісність, є розгортання дискусій у термінах загально-важливого для всіх громадян, без посилення на власні концепції блага як на безумовні докази. В результаті цього формується *public reason* – «суспільний розум», одним із виявів і водночас передумовою якого є толерантність. У такому «суспільному розумі» поєднується згода всіх розумних громадян, яка й створює можливість, що дозволяє добре упорядкованому суспільству вирішувати проблему своєї стабільності на моральних аргументах, а не просто на авторитетах чи балансі групових інтересів. Цим визначається також дієвість досягнутого консенсусу, а разом з ним – і усталеність справедливо упорядкованого суспільства.

Окрім Дж. Роулза, відомими представниками цього напрямку є Вілл Кімлічка, Роберт Нозік, Сьюзан Мендус, Джон Хортон, Метт Матраверс, Пітер Ніколсон, яких об'єднує традиція раціонального обґрунтування толерантності, окреслення її підстав і меж. У працях С. Мендуз толерантність розглядається і як осмислений наукою феномен, і як цілком самостійний моральний ідеал, без впливу якого суспільні взаємини не відповідали б принципам свободи і гуманізму [108]. З такою занадто завищеною оцінкою не погоджується М. Кренстон, який схиляється до думки про толерантність як про щось другорядне за значенням (*second – best*), але саме з таких непершочергових речей і слід починати, коли опікуєшся недосконалим світом [109].

Цікаві аргументи на користь практики толерантності висунув німецький учений Райнер Форст. Оскільки те, що претендує на толерантне до себе ставлення, відрізняється і прийнятними, і неприйнятними рисами, то не принцип однакового відношення, а саме толерантність, що поєднує в собі і дозвіл, і незгоду, виступає доречною формою легітимації цього неприємного. Через властивий їй момент незгоди з неприємним ми сигналізуємо про наше особливе, а саме толерантне до нього ставлення [110].

Недоліки даного напрямку виявляються в історичній обмеженості, адже фактично апріорі виводяться за межі теорії та практики толерантності ті політико-правові ідеї та реалії, які не «вписуються» у коло класичного лібералізму. Особливо це проявляється у доволі формальному застосуванні усталених ліберальних критеріїв толерантності до соціально-духовної своєрідності досвіду незахідних країн і неминучих при цьому (можливо, і не завжди очікуваних ними самими) політичних наслідках – зверхності, менторстві, спробах силоміць «демократизувати», «модернізувати», уніфікувати за ліберальним взірцем увесь незахідний світ культури, соціальності, політики.

Другий напрям виходить із ситуації ціннісного плюралізму, що ставить під сумнів можливість шляхом застосування режиму толерантності (коли щось вимушені терпіти, хоча й вважають це меншшовартісним порівняно з соціально прийнятним) пом'якшити відмінності у віруваннях та життєвих практиках людей, а значить, і забезпечити співіснування через відсутність деякого спільного для всіх них розуміння. Апеляція до мови моралі у визнанні чогось як еталону, як норми, а чогось – як терпимого, хоча і недосконалого, на думку Дж. Грея, також більше не відповідає сучасним реаліям, де розмовляють різними моральними мовами і де орієнтуються на несумісні моральні цінності. Тому ліберальна толерантність має бути замінена на практику *modus vivendi*, коли сторони відмовляються від пошуку спільного в своїх інтересах і від досягнення на цій основі консенсусу, а забезпечують співіснування на основі слідування принципу рівноваги сил. Звідси й випливає вимога до влади «дотримання політичної *нейтральності*, а не толерантності по відношенню до конкуруючих концепцій благого життя» [111, с. 48].

Критично налаштована до можливостей ліберальної толерантності вирішувати питання витоків нетерпимості до деяких меншин А. Галеотті. Вона закликає до визнання тих осіб, що входять до їх складу і мають однакове суспільне положення. Таке визнання являє собою більш прагматичну, що відповідає здоровому глузду, сучасну форму толерантності [112].

У руслі критики класичної ліберальної толерантності висловлюється Е. Макінтайр, представник комунітаризму, який указує, що спір навколо моральних цінностей «відбувається постійно ... і ... не може завершитися. Схоже, що в нашій культурі не існує раціональної гарантії моральної згоди» [113, с. 11]. На прикладі співставлення аргументів на користь абортів, учений показує їх принципovu несумірність, адже один з них апелює до поняття

справедливості, другий – до прав людини, а третій – до свободи. Не існує якоїсь ієрархії значущості всіх цих аргументів, і тому неможливо відповісти на питання, який з них є більш важливим. Але відповідь така має бути – вона необхідна і для окремого індивіда, і для соціуму.

Підміна толерантного, як заснованого на силі морального аргументу, ставлення до деякої сукупності людей інститутом групових прав різноманітних меншин, на основі яких здійснюється багато соціально-духовних практик мультикультуралізму, призводить до внутрішньо суперечливого переплетення імперативів моралі і вимог права, і, врешті-решт, – до конфлікту між ними. Розв'язання його не передбачає компромісу як рішення з урахуванням взаємних поступок.

Отже, даний напрям визнає, що протиріччя між цінностями перманентні та конститутивні, і щоб не впадати в утопічні мрії та ідеальні проекти, необхідно орієнтуватися на мінімізацію конфліктних зіткнень шляхом формування найбільш ефективних на цей час і в цих умовах «правил гри» – *modus vivendi*.

До актуальних проблем теорії толерантності слід віднести ті, що насамперед торкаються епістемологічного статусу *витоків незгоди* між людьми. Якщо йдеться про бажання та інтереси, то ними можна взаємно поступитись і тим самим досягти примирення між опонентами. Якщо причиною суперечності є ідеали, яким притаманна власна універсалізація, то вони чинять опір спробам моралі примирити їх. Тому, вважає Р. Гее, з уведенням у політику ідеалів конфлікти не піддаються розв'язанню [114, с. 166]. Дж. Рез, однак, є менш категоричним у необхідності виключення апеляції до ідеалів. Що стосується морально поганого, коли йдеться про вибір між добром і злом, то «моральний плюралізм не вимагає толерантності» до всього, що є аморальним, і держава «може примусово зазіхати на автономію одних, щоб захистити автономію інших» [115, с. 441].

Другою проблемою, що викликає полеміку, є можливість суворої *політичної нейтральності держави*. Зазначається, що нейтралітет може бути питанням міри, коли йдеться про ставлення до різноманітних концепцій блага, сповідуваних різними людьми, адже «все те, що робитиме уряд, матиме неоднаковий відгук у носіїв відмінних концепцій а *good life* або в середовищі різних конфесій» [116, р. 816].

Дискусійним є питання щодо *застосування морального примусу стосовно непопулярних варіантів поведінки людини* (які не є

злочином). Рональд Дворкін ставить під сумнів право групи нав'язувати індивіду якийсь погляд, оскільки тим самим руйнується інтеграційна основа даної спільноти. Незалежність думки, так само як і толерантність до неї, виступають справжніми передумовами членства в групі, що, у свою чергу, передбачає, щоб меншість була додатково захищена конституційними гарантіями [117, с. 341].

Додатковий аргумент на користь цього висновку Р. Дворкін знаходить у розрізненні двох концепцій демократії – статистичної і громадської. При статистичному підході будь-яке політичне рішення, що є вільним волевиявленням більшості членів політичної спільноти, може претендувати на узаконення, адже за демократії використовується мажоритарна функція. Інше, а саме громадське, тлумачення демократії робить акцент на тому, що політичні рішення приймаються специфічним суб'єктом – народом, а не якоюсь сукупністю людей. Тому громадська концепція наполягає на тому, що спільнота (аби стати суб'єктом рішення) повинна вирізнитися духовною єдністю, за якої всі співгромадяни мають однаковий статус і однакову увагу з боку спільноти. Звідси цілком логічно випливає безпосередня зацікавленість демократичної влади у толерантності, завдяки якій формується справжня єдність через багатоманітність і розвивається відповідальність кожного за свої думки та вчинки. Отож, держава не повинна диктувати своїм громадянам, що вони мають думати на теми політики, моралі чи етики. Її завдання в іншому – створювати умови, які б заохочували громадян діяти у цих питаннях власних висновків та переконань.

Проблему *діалогізації як засобу аналізу та вирішення суспільних суперечностей* розглядають у своїх працях Б. Екерман, Ч. Тайлор, С. Лармор та інші вчені. Вказується, що сама по собі нейтральність може приховувати чиюсь зацікавленість у вигідному для себе політичному рішенні. Тому потрібна процедура обговорення в рамках діалогу між усіма сторонами. Опоненти під час діалогу мають розуміти, що кінцевою метою їх є не отримання відчуття задоволення від перемоги власної точки зору, а виявлення шляхів для співіснування, незважаючи на розбіжності. На основі цього Екерман формулює «найвищий прагматичний імператив»: якщо ви і я не згодні щодо моральної істини, то єдиний прийнятний шлях, на якому ми від початку стоїмо, маючи кожний половину шансу на вирішення наших проблем, – це обопільне обговорення цих проблем [118, с. 350].

Передумовою конструктивного діалогу є усвідомлення його учасниками відмінності між справами, що стосуються кожного з

них, і справами, що стосуються їх усіх разом, а також між інформацією, яка певний час виявлялась доступною для деякої сукупності суб'єктів політичного життя і яка через оприлюднення потребує від загалу певного реагування.

С. Лармор попереджає про обмеженість діалогу для цілей толерантизації, адже «поза нейтральним діалогом перебувають фанатики і претенденти на німб святого мученика за ідею або віру, для яких громадянський мир не є важливим» [119, р. 60].

Вельми актуальним є питання *джерел релігійної нетерпимості*, що продукує настрої екстремізму і тероризму. На прикладі країн Південної Азії вказується на пріоритетну роль політичного чинника в посиленні настроїв ворожнечі, який діє як зсередини країни, так і з-за кордону [120], аналізується місце толерантності як цінності в ісламі [121], характер відношень мусульманських громад, що мешкають у європейських країнах, до християнських духовних цінностей [122], соціальний ланцюг перетворення культурних відмінностей на нетолерантність, далі – на ненависть і у підсумку – на злочин [123].

Сьогодні, як видно, не просто визнає природну багатоманітність у світі, але й сприймає її як проблему, як об'єктивний виклик, на який треба дати адекватну відповідь. Специфічною ознакою її є прагнення не знищувати протидіючу нам відмінність, а призвичаїтися співіснувати з нею або шляхом невпинного раціонального пошуку взаємних точок інтересу і підкорення силі найкращого аргумента в процесі громадського дискурсу, або шляхом домовляння про «правила гри» при обов'язковому дотриманні відносин рівності перед законом і нейтральності самої держави стосовно тих виявів, що прямо не порушують його.