

ПОТЕНЦІЯЛ І ВИКЛИКИ СУЧАСНОГО КУЛЬТУРНОГО ПЛЮРАЛІЗМУ

Плюралізм і мультикультурність, що є необхідними складовими політичного лібералізму, трактуються сьогодні по-різному. Що ж насправді означає плюралізм і які небезпеки й виклики він ставить перед сучасним суспільством? Донедавна релігія та цінності були виключені з публічного дискурсу на підставі неможливості досягнення раціонального суспільного консенсусу в цих сферах. Утім, зважаючи на зростання релятивізму і водночас загострення проблем ідентичності, сьогодні видається неможливим ігнорування чи байдужість до цінностей інших. Єдиний спосіб врятувати множинність у сферах релігії та культури, на думку авторки, – це суспільні відносини, побудовані на взаєморозумінні та взаємоповазі.

Ключові слова: мультикультуралізм, толерантність, цінності, лібералізм, публічний простір.

Виконуючи завдання, яке поставив перед філософією Геґель: підсумувати сучасність в ідеях, можна сказати, що наші суспільства, чи то пак більшість західних суспільств епохи глобалізації, намагаються – де з більшим, а де з меншим успіхом – стати ліберальними. А головна ознака ліберального суспільства – це плюралізм, до якого в наш час додається також і небувала раніше багатокультурність.

Утім, якщо плюралізм – первинна характеристика політичного лібералізму¹, то його утвердження за новочасної епохи відбувалося не без труднощів. Тут ми хотіли б насамперед уточнити, про які труднощі мова, щоб

¹ Цей лібералізм деякі автори виводять ще від Арістотеля, див.: О. Höffe. Du projet politique moderne: un concept interculturel des droits de l'homme // *Questions au libéralisme* / ред. А. М. Dillens. Bruxelles 1998, с. 27; Le libéralisme antique: Aristote // *Histoire de la philosophie politique* / ред. А. Renaut, т. 1: *La liberté des anciens*. Paris 1999 (ч. I, розд. 2).

потім, спираючись на це, вказати на потенційні небезпеки та можливості, що впливають із сучасного культурного плюралізму.

Контекст, у якому етичний плюралізм, цебто співіснування багатьох різних концепцій добра, ввійшов у сучасний світ, досить добре відомий. Попри всі криваві чвари всередині християнства й прагнення політичних інститутів визволитися з-під влади релігії, цей контекст можна визначити одним «ключовим» словом – толерантність. Значення цього слова, що прикладалося попервах виключно до царини релігії, сьогодні значно розширилося. У сучасних текстах його застосовують до будь-яких відмінностей: релігійних, культурних, гендерних тощо. І таке розширення сфери застосування істотно змінило зміст самого поняття.

Простеживши, як відбувалася ця зміна, ми зможемо краще зрозуміти суть плюралізму на сучасному етапі (I), а також побачимо, які можливості варто використовувати та яких небезпек слід уникати в умовах дедалі більшого культурного плюралізму, що панує в нашому власному суспільстві (II).

I.

Перший текст, який годі оминати, розглядаючи проблему толерантності в сучасному світі, – це славнозвісний «Лист про віротерпимість» Джона Локка.² Історики філософії вважають цей лист, опублікований латинською мовою в голландському місті Гоуда того ж 1689 року, що й «Два трактати про врядування», за один із маніфестів сучасного політичного лібералізму. І справді, ця Локкова праця має, по суті, політичний характер. Мета листа – чітко розділити «справи державні і справи релігії, а також провести виразну межу між державою і релігією»³. Держава, як пише Локк, – «це спільнота людей, установлена єдино для збереження й примноження громадянських благ»⁴. Під цим оглядом її юрисдикція обмежена лише дочасними людськими благами, такими як «життя, свобода, тілесне здоров'я і відсутність тілесних страждань, володіння зовнішніми речами, такими як земля, гроші, домашнє начиння тощо. Обов'язок правителя... якраз і полягає в тому, щоб забезпечувати як народіві в цілому, так і кожному громадянинуві зокрема справедливе посідання цих речей, що стосуються повсякденного життя»⁵, а також карати кожного, хто порушує

² Цей лист було написано в Голландії в 1685-1686 роках; йому передувало «Есе про віротерпимість», написане 1667 року в Англії.

³ Тут і далі «Лист про віротерпимість» цит. за: Y. Ch. Zarka, F. Lessay, J. Rogers. *Les fondements philosophiques de la tolérance*, т. 2: *Textes et documents*. Paris 2002; тут – с. 187.

⁴ Там само.

⁵ Там само.

права інших. Юрисдикція державної влади жодним чином не може поширюватися на справи спасіння душі. Щоб показати це, Локкові досить трьох цілком переконливих доводів.

Насамперед, «Бог не поручав правителеві держави турботу про спасіння душі, бо ніде не сказано, що Бог дав кому-небудь із людей право приневолювати інших до навернення в чужу їм релігію». Чому? Тому що ніхто не може вірити за вказівкою іншого. «А вся суть і сила правдивої релігії полягає власне в цілковитій внутрішній переконаності розуму».⁶ Це справа віри, особистої думки, а не знання.⁷

Крім того, проти втручання політики у сферу релігії промовляє й те, що релігія пов'язана з «внутрішньою переконаністю розуму, без якої неможливо бути угодним Богові»⁸, а тому засоби, якими володіє державна влада і які зводяться до самого тільки зовнішнього примусу, в цих справах цілком непридатні. Насильне нав'язування релігії може допровадити тільки до лицемірної побожності, а не до віри чи внутрішньої переконаності.

Нарешті, навіть коли припустити, що «суворість законів і дієвість кар можуть переконувати й змінювати погляди людей, то це жодно мірою не послужить спасінню їхніх душ».⁹ Справді, було б добре, щоби правитель сповідував правдиву релігію. Та оскільки релігії в різних країнах дуже різні й нема критерію, який дав би змогу з певністю визначити, котра з них правдива, а котра фальшива, треба допустити певну міру агностицизму, а отже й неминучого релятивізму в цих справах. Якщо вважати, що в справах віри людина має коритися владі, то довелось би припустити, що наше «вічне блаженство або вічні муки залежать від того, де ми народилися», від того, правдиву чи фальшиву віру визнають наші правителі. А це «безглуздя, яке дуже погано узгоджується із самим поняттям божества».¹⁰

Тому очевидно, що спасіння душі не належить до компетенції держави. Тут людям повинна допомагати інша інстанція – Церква. Під «Церквою» слід розуміти «добровільну спільноту людей, які з власного бажання об'єдналися на те, щоб разом поклонятися Богові, і то так, щоб це поклоніння було, на їхнє переконання, боговгодне й принесло їм спасіння

⁶ Там само, с. 188.

⁷ Як зазначає Дж. Спурр, «ще один фундаментальний момент Локкового вчення полягає в тому, що віра – це справа особистих поглядів, а не знання» (Y. Zarka, F. Lessay, J. Rogers. *Les fondements*, с. 188, прим. 1). Про природу й межі людського знання Локк пише в «Есе про людське розуміння», особливо в кн. IV, а про питання епістемології – у кн. IV трактату «Про віру, розум і їхні відмінні царини».

⁸ «Лист про віротерпимість», с. 189, 205.

⁹ Там само, с. 190.

¹⁰ «Лист про віротерпимість», с. 190.

душі».¹¹ Саме ця надія спонукує людей вступати до Церкви, саме в ній – сенс існування Церкви як такої. З такого визначення Церкви випливають як межі її повноважень, так і закони, яким підпорядковується її життя. «Об'єднання людей у церковну спільноту відбувається цілком вільно й самочинно, а звідси з konieczністю випливає, що право встановлювати закони для цього товариства не може належати нікому іншому, як тільки самій спільноті або – і це, по суті, те саме – особам, яких вона за загальною згодою до цього вповноважила».¹² З огляду на мету свого існування, Церква не може вдаватися до примусу (навіть у тому разі, коли до неї, як це часто буває, належить і сам правитель) або розпоряджатися світськими благами, що належать окремим особам. Єдині засоби, які вона має, щоб виконувати свої функції й нагадувати своїм членам про їхні обов'язки, – це «проповіді, настанови й поради».¹³ Церква може карати відлученням тих, хто не додержується її приписів, але не може мати ніякої влади над іншою Церквою або над державою. Претендуючи на таку владу, Церква порушує принцип розмежування влади, тобто цілковитого взаємного відокремлення Церкви і держави «в тому, що стосується їхнього походження, мети й завдань».¹⁴

Локків «Лист про віротерпимість» – це не тільки основоположний документ сучасної ліберальної теорії розділення Церкви і держави. Він має величезне значення також під оглядом іншої, далеко фундаментальнішої характеристики політичного лібералізму – ідеї про те, що в суспільстві допустимі різні уявлення про добре життя.¹⁵ Звичайно, всі відмінності, що їх закликає толерувати Локк, – це відмінності суто релігійного порядку. Однак, говорячи про справу спасіння душі, він наголошує на свободі совісті й на тому, що не існує ніякого «окремішнього» знання, на підставі якого можна було б апріорно заперечити множинність шляхів до спасіння. Правда, згідно з Локком, брак такого знання прирікає нас на невідворотну відносність, або релятивізм, у царині релігії, яка є цариною вірувань, переконань, поглядів, але не знань.

Перед тим як розглядати всі наслідки такого висновку, що замикає кожна релігію в її своєрідності й особливостях, треба наголосити на тому, що, говорячи про державу та її завдання, цебто утвердження справедливості, Локк ні словом не згадує про відсутність якогось «вищого» знання, на підставі котрого можна було б відкинути як непридатні ті чи інші способи організації громадського життя. Навпаки, якщо правдива релігія чи

¹¹ «Лист про віротерпимість», с. 190.

¹² Там само, с. 191.

¹³ Там само, с. 193-194.

¹⁴ Там само, с. 198.

¹⁵ Див. передовсім: Ch. Larmore. *Modernité et morale*. Paris 1993, с. 182.

правдивий шлях спасіння нам невідомі, то шлях, яким повинна йти держава, у Локка чітко визначений. І шлях цей визначається знанням, а не поглядами чи віруваннями. Цей шлях полягає в забезпеченні «життя, свободи, тілесного здоров'я й відсутності тілесних страждань, а також володіння зовнішніми речами». Для Локка таке визначення державної влади, тобто влади, що вважає себе світською, не становить проблеми, як не становить проблеми й твердження про те, що ця влада повинна лишатися нейтральною щодо різних шляхів спасіння душі, пропонованих різними релігіями, якщо тільки ці шляхи не несуть загрози всьому тому, що забезпечує однакову справедливість для всіх.¹⁶

Отож, чи існує якийсь апріорне знання вищого порядку про справедливість? Це запитання слід поставити хоч би для того, щоб краще зрозуміти значення толерантності в ліберальній політичній філософії Нового часу. Саме це питання – вічне, але відповідь, яку дають на нього Локк і сучасний лібералізм, не позбавлена оригінальності порівняно з тою, яку давала на нього давніша світська філософія – класична, тобто давньогрецька.

На питання про можливість апріорного знання про справедливість грецька філософія давала категорично заперечну відповідь. Як пише Платон у діалогах «Держава», «Політик» і «Закони», якщо серед тварин – приміром, серед бджіл – деякі особини мають вроджене, або апріорне, знання про організацію спільного життя, або, точніше, життя в організованій системі, то про людину цього сказати не можна.¹⁷ Людське співжиття не має на меті просто «життя» чи «виживання», як це є у тварин. Мета людини – справедливість,¹⁸ а це реалія аксіологічного порядку, щодо якого ніхто не має апріорного знання. Стверджувати протилежне – вияв гордості й утрати почуття міри.¹⁹ У підсумку це означало би вважати себе за бога на зразок божественного пастиря-даймона з міфу про Хроноса, викладеного в «Законах» і згаданого на початку «Політика».²⁰ Досконало знаючи, що таке справедливість, божественний пастир може дозволити собі не брати участі в громадських зборах, конечна потреба яких зумовлена браком будь-якого апріорного знання щодо справедливості. Він також не зв'язаний усім тим, що визначає для людини сенс речей: обміном, діалогом і, коли йдеться про практичні справи, обговоренням. Саме обговорення («деліберація») дає змогу визначити зміст справедливості й правових

¹⁶ «Лист про віротерпимість», с. 210.

¹⁷ Див., наприклад: Платон. *Держава*, VI 501d; *Політик*, 300d і наст.; *Закони*, IV 713c і наст.; IX 875a-c.

¹⁸ Наприклад: Платон. *Держава*, II 372d-e і наст.

¹⁹ Платон. *Політик*, 300e; *Закони*, IV 713c.

²⁰ Платон. *Закони*, IV 713a і наст.; *Політик*, 271c і наст.

норм. Божественний пастир міг би правити навіть без законів,²¹ якщо їх установлення і справді має на меті насамперед запобігати надужиттю владою з боку правителів²² – надужиттю, до якого цей пастир не схильний в силу свого божественного походження. Відмова від громадського обговорення поняття справедливості й змісту законів, якщо тільки вона не викликана манією величі, може бути зумовлена самодостатністю заколотника,²³ що пов'язана з його прагненням панувати – прагненням найвищою мірою антиполітичним²⁴. У процесі зародження тиранії це бажання призводить до сфальшування політії, тобто політичного ладу. Керуючись власною сваволею, правитель-тиран цілковито чужий законові. Щоб право могло керувати полісом, та й щоб воно взагалі могло бути розроблене, потрібна спільнота вільних і рівних людей,²⁵ і однаково, буде це рівність строга (арифметична) чи пропорційна (геометрична). Розроблення правових норм передбачає визнання іншого: не конче як рівного мені своєю силою, компетенцією чи широтою своїх вимог, але завжди – як істоти, наділеної мовою, як співрозмовника. Ця умова розроблення правових норм, яка є одночасно й умовою діалогу, вимагає відмови від позиції учительської зверхності, вимагає «вписання» власних поглядів у діалогічні стосунки. Тільки таке «вписання» дає змогу подолати упередженість, властиву різним поглядам.

Звідси й приклад деліберативної дискусії, що його подає Арістотель у третій книзі своєї «Політики», де він говорить про суть ідеї справедливості й умови створення політичної спільноти. Відштовхуючись від поглядів на справедливість – як демократичних, так і олігархічних, що виробилися в тогочасних грецьких полісах, Арістотель зазначає, що й одні, й другі «спираються на певну справедливість, але доходять при цьому тільки до певної межі, і те, що вони звать справедливістю, не є справедливість у всій її повноті».²⁶ Але що таке абсолютна справедливість у всій її повноті? Цього не знає ніхто. Мабуть, це ідеал, що перевищує всі можливі визначення.²⁷ Єдине, в чому засновник Лікею був упевнений, – то це в тому, що жоден погляд не може претендувати на те, щоб монологічно узурпувати поняття

²¹ Платон. *Політик*, 293c і наст.

²² Там само, 298b-c.

²³ Платон. *Закони*, IV 715b.

²⁴ Платон. *Політик*, 371e; *Держава*, VIII 565d і наст.

²⁵ Платон. *Закони*, IV 715a-d.

²⁶ Арістотель. *Політика*, III 9, 1280a8-11: пор. також: там само, 13, 1283a29-31.

²⁷ Там само, III, 4. Утім, це не заважає тому, щоб евномія, або добре законодавство, було метою політики й усієї організації громадського життя; див.: *Нікомахова етика*, III 5, 110b14; *Евдемова етика*, I 5, 1261b18; *Політика*, I 2, 1253a37.

справедливості.²⁸ Як навчав Сократ, усі підходи до розв'язання проблеми завжди дискусійні.²⁹ Й особливо це стосується проблем, пов'язаних із людиною або цінностями. У цій сфері людська істота не має жодного наперед визначеного референта, жодної моделі, що передувала б її власному виборі та її власним конструктам, – хай би чого ця модель стосувалася: природи, інших живих істот, наприклад тварин, чи яких-небудь божественних наук.³⁰ Це не означає, що всі підходи до проблеми, які тільки можуть бути запропоновані, однаково слухні, бо всі вони суто суб'єктивні, довільні й не відображають нічого іншого, крім «несумірних» і «конкуруючих» переконань.³¹ Прийнявши такий погляд, ми ризикуємо замкнутися в комфортному, але стерильному й ідентитарно відчужуючому монолізмі, а головне – не розпізнати первинну невизначеність сенсу.

Для Локка, коли йдеться про справедливість, невизначеності не існує. Його визначеність і певність спирається вже не на церковну, а на світську владу, проте однаково не допускає ні обговорення, ані тим паче заперечення. У «Листі про віротерпимість» він не виказує ні найменших сумнівів у тому, про що пише, а в «Другому трактаті про врядування» пояснює таку свою позицію. Якщо зміст ідеї справедливості не викликає заперечень та й узагалі не підлягає дискусії, то це тому, що він пов'язаний із «найпершим і найдужчим бажанням, яке Бог уклав у людську душу і яке закорінене в найголовніших засадах її природи».³² Це бажання – егоїстичне. Тут не йдеться ані про добро іншого або навіть власних нащадків, ані про щастя, а тільки про «самозбереження».³³ Головна загроза людині – не інша людина, а насамперед злидні й голод. Реалізуючи своє прагнення до самозбереження, людина мусить працювати, а відтак набуває власність, і щоб стати власником, вона не потребує згоди з боку інших: те, що кожен індивід законним чином привласнює задля того, щоб вижити й убезпечити те,

²⁸ Див.: Платон. *Політик*, 371e; *Держава*, VIII 565d; а також: Арістотель. *Політика*, III 1, 1275a32-33; 11, 1281b4 і наст.; 38.

²⁹ Див.: Платон. *Апологія Сократа*, 21c-22; Арістотель. *Метафізика*, А 1, 993a30-b20.

³⁰ Див., наприклад: Платон. *Федон*, 98b; *Кратіл*, 400d; Арістотель. *Нікомахова етика*, IX 9, 1170b13. Про первинну невизначеність сенсу в питаннях практичного порядку – як її розуміли грецькі філософи, що під цим оглядом різко розходяться з новочасними й новітніми політичними філософами – див. нашу статтю: Anne-Marie Dillens. *D'une idée classique du droit naturel ou d'une idée contemporaine du droit naturel classique? // Images et usages de la nature en droit / за ред. Ph. Gerard, F. Ost, M. van de Kerchove. Bruxelles 1993, с. 589 і наст.*

³¹ Арістотель *Нікомахова етика*, V 10.

³² L. Strauss. *Droit naturel et histoire / пер. з англ. M. Nathan, E. Dampierre. Paris 1986, с. 200.*

³³ John Locke. *Deuxième traité du gouvernement civil / вступ, пер. і прим. B. Gilson. Paris 1977 (див.: розд. II, VIII, IX, XI та ін).* Українське видання: Дж. Лок. *Два трактати про врядування / пер. О. Терех, Р. Димерець. Київ 2001.*

чим він як індивід безроздільно володіє, цебто своє життя, – стає його законною власністю.³⁴ На початку мірою власности була особиста праця людини, але з винайденням грошей ця міра втратилася,³⁵ і власність, подібно до бажання влади задля влади в Гоббса, стала джерелом суперництва, конфліктів, ворожнечі та воєн.

Зважаючи на такий суто негативний характер суспільного зв'язку, про загальне добро не слід думати як про чинник, що сприяє співіснуванню якомога більшої кількості людських благ у різних – залежно від форми державного устрою – пропорціях, як це бачимо в Арістотеля в тих уступах, де він говорить про формування деліберативного публічного розуму, зумовлене первинним невідданням розуму практичного.³⁶ Згідно з Локком, загальне добро – це проста, безмежно проста реалія, яка не має в собі нічого аксіологічного: йдеться про збереження життя, або виживання. Це бажання – в кожного індивідуальне, проте для всіх без винятку людей виживання є цілком очевидна конечна умова набуття благ або всього того, що кожен із них вважатиме за благо.

Згідно з Арістотелем, те благо, до якого, за Локком (як і за Гоббсом чи Руссо), з konieczністю змагає всяка воля, – тобто життя, або, точніше, виживання, – не є умовою досягнення того блага, про яке йдеться у великих людських спільнотах. Життя і виживання – це блага надто «загальні», спільні як для людей, так і для тварин. А специфіка людських політичних спільнот у тому, що вони створюються не просто для «життя», а для «доброго життя».³⁷ Саме це змушує визнати людину не просто суспільною («політичною», як казав Арістотель) істотою, а «найбільш суспільною» з усіх живих істот.³⁸ Адже її політичний інтерес не просто стратегічний, націлений на виживання, як це є в багатьох тварин, – її політичний інтерес має аксіологічний характер.³⁹ Загальне добро або справедливість, що

³⁴ J. Locke. *Deuxième traité du gouvernement civil*, розд. V. Про заміну в Локка гоббсівського бажання «більшої й більшої влади» бажанням добробуту, вигод, а у фундаментальному сенсі – виживання, див.: L. Strauss. *Qu'est-ce que la philosophie politique?* / пер. з англ. D. Sedeyn. Paris 1992, с. 84. Див. також: P. Manent. *Histoire intellectuelle du libéralisme. Dix leçons*. Paris 1987, розд. IV.

³⁵ J. Locke. *Deuxième traité du gouvernement civil*, розд. V.

³⁶ Про це – в Арістотелевих міркуваннях про справедливий критерій здобуття й утримання влади, викладених у III книзі «Політики», розд. 10-13. Аналіз цих міркувань див., наприклад, у нашому начерку: Anne-Marie Dillens. *De la délibération à la négociation dans l'histoire de la philosophie politique // Droit imposé, droit négocié?* / ред. Ph. Gerard, F. Ost, M. van de Kerchove. Bruxelles 1996, с. 115-119.

³⁷ Арістотель. *Політика*, I 2, 1253b30; III 9, 1280a31 і наст.

³⁸ Там само, I 2, 1253a7-8.

³⁹ Там само, I 3, 1253a18; III 9, 1280b5.

визначає устрій людської спільноти, – це певні цінності. Для теоретиків суспільного договору, як і для багатьох сучасних мислителів, загальне добро, або справедливість – це щось, що поза або понад усякою суперечкою. Загальне добро – предмет волі суверена чи то пак загальної волі. Сьогодні ми сказали би, що це предмет «універсального консенсусу», якщо вслід за Юргеном Габермасом чи Карлом-Отто Апелем вважати його встановлення за результат раціональної дискусії між громадянами,⁴⁰ або «консенсусу перехресного», оснований на частковій збіжності поглядів, якщо вслід за Джоном Роулзом припускати, що його досягнення виключає будь-який конфлікт ідей стосовно «сенсу, цінності й кінцевої мети людського життя»,⁴¹ тобто, по суті, будь-яке обговорення (деліберацію).

За Аристотелем, обговорення в рамках політичного устрою не дає змоги сформулювати практичні пропозиції, щодо яких існував би «перехресний» або «універсальний» консенсус. Обговорення, власне кажучи, й не може мати предметом те, що не підлягає обговоренню, або те, що, на думку загалу, не могло, не може і не зможе бути іншим, ніж воно є.⁴² Щоб громадське обговорення могло відбутися, потрібне певне завдання або проблема, що допускає принаймні два протилежні розв'язки, кожен з яких може бути раціонально обґрунтований і може зібрати певну кількість прихильників. Якщо публічна дискусія дає змогу всім і кожному пропагувати й пояснювати свій погляд або погляди, то подані в ній доводи ніколи не приведуть до кінечних і загальноприйнятих висновків. Такі висновки, як пише Аристотель, – прерогатива науки. Отже, коли йдеться про «те, що залежить від

⁴⁰ Див., наприклад: Jürgen Habermas. *Raison et légitimité* / пер. J. Lacoste. Paris 1978; його ж. *De l'éthique de la discussion* / пер. M. Hunyadi. Paris 1992; його ж. *Vérité et justification* / пер. R. Rochlitz. Paris 2001; Karl-Otto Apel. *L'éthique à l'âge de la science. La priori de la communauté communicationnelle et les fondements de l'éthique* / пер. R. Lellouche, I. Mittmann. Lille 1987; його ж. *L'éthique de la discussion* / пер. M. Hunyadi. Paris 1994; його ж. *La réponse de l'éthique de la discussion au défi de la situation humaine comme telle et spécialement aujourd'hui* / пер. M. Canivet. Louvain – Paris 2001. Поглиблений аналіз формальної «універсальної» прагматики Габермаса та «трансцендентальної» прагматики Апеля див., наприклад, в останній праці Жан-Марка Феррі: Jean-Marc Ferry. *La religion réflexive*. Paris 2010, с. 185 і наст.

⁴¹ John Rawls. *Justice et Démocratie* / пер. C. Audard, Ph. De Lara, F. Piron, A. Tchoudnowsky. Paris 1993, с. 259. Пор. також: його ж. *Libéralisme politique* / пер. C. Audard. Paris 1995, с. 171, 254, 273. Про неделіберативний характер Роулзової теорії справедливості див.: B. Manin. *Volonté générale ou délibération? Esquisse d'une théorie de la délibération politique* // *Le Débat* 33 (1985) 80 і наст. Див. також: Paul Ricoeur. *John Rawls de l'autonomie morale à la fiction du contrat social* // його ж. *Lectures*, т. 1: *Autour du politique*. Paris 1991, с. 205; там цитуються такі рядки з Роулзової «Теорії справедливості», § 24: «Оскільки [у вихідному становищі] сторонам невідомо про відмінності між ними і всі вони однаково раціональні й поставлені в ту саму ситуацію, то очевидно, що кожен із них переконується одними й тими самими аргументами».

⁴² Аристотель. *Путорика*, I 2, 1357a3-6. Пор. також: Ch. Perelman. *Droit positif et droit naturel // Le raisonnable et le déraisonnable en droit. Au-delà du positivisme juridique*. Paris 1984, с. 85.

нас», тобто про те, що належить до сфери «вагань і різних поглядів», ми маємо в розпорядженні тільки добрі чи не дуже добрі причини й виправдання.⁴³ Інакше кажучи, коли йдеться про справи, що можуть бути предметом нашого діяння, ми маємо, у кращому разі, тільки раціональні аргументи, які, однак, пов'язані з цінностями. Щодо цих останніх може існувати дуже широка згода, але вони завжди можуть бути успішно поставлені під сумнів, принаймні з апіорних позицій. Є ризик, що консенсус із приводу цих цінностей завжди буде не більше ніж думкою більшості. Згідно з Арістотелем, політичний інтерес у силу його підпорядкованості справедливості, а отже аксіологічної обумовленості, є за суттю своєю множинний, але при цьому аж ніяк не довільний.

Для теоретиків суспільного договору, особливо для Локка, роздумувати над питаннями про цінності – така сама марна річ, як і запитувати, що людина більше любить: яблука, сливи чи абрикоси.⁴⁴ У політичному плані таке знецінення цінностей – отого, як казав Вебер, «політеїзму цінностей» – в ім'я безумовного консенсусу чи бодай згоди широкої більшості⁴⁵ спонукує застанувитися над наявним у Локка безповоротним дуалізмом держави і релігії, а також над місцем, що відводиться різноманіттю в сучасному лібералізмі.

Релятивізм, до якого нас зобов'язує, за Локком, відсутність будь-якого апіорного знання щодо правдивої релігії, невіддільний від ілюзії, яка лежить в основі Локкового позитивістського підходу до справедливості. Це ілюзія справедливості як людського витвору, що коли й не цілком довільний, то завжди вищий від усякої дискусії. Множинність релігій, яку державі заборонено обмежувати, зводиться виключно до приватної сфери. Як і цінності, релігії – предмет суперечок, а тому не можуть стати універсально прийнятною основою для рішень, які ухвалює державна влада.

Отже, політичне обмислення релігійного та ціннісного плюралізму в душі терпимості відбувається під знаком негативності. Цей плюралізм допускається в приватному житті, однак держава як така повинна усунутися від протиборства різних релігій і цінностей задля ствердження мирного образу єдності, універсального консенсусу, хай навіть для цього доведеться обмежитися консенсусом з приводу окремих тільки процедур, до яких і буде зведено справедливість або загальне добро – як це є в сучасній ліберальній політичній філософії.⁴⁶

⁴³ Арістотель. *Нікомахова етика*, III 5, 1112a18-1112b31.

⁴⁴ John Locke. *Essai sur l'entendement humain* / пер. P. Coste. Paris 1972, кн. II, § 55.

⁴⁵ J. Locke. *Deuxième traité du gouvernement civil*, розд. VIII.

⁴⁶ Див. насамперед: Jürgen Habermas. *Entre naturalisme et religion* / пер. Chr. Bouchindhomme, A. Dupuyrix. Paris 2008, с. 263: «У випадку держави штука в тому, щоб розряджати соціальну

II.

Як прийняти такий підхід до множинності в наших суспільствах, у яких плюралізм, помножений на багатокультурність, досягає безпрецедентного масштабу?

Між лібералізмом, що панує в нашому суспільстві, і лібералізмом ранньоновочасного суспільства існує важлива відмінність. Усі ті конфлікти, що їх можуть породжувати різні релігії та й загалом політеїзм цінностей, – чи мають вони право на існування? Як стверджували філософи доби Просвітництва, приватне сумління має право голосу не тільки в питаннях, щодо яких нема жодних розпоряджень від суверена, – приватне сумління має право голосу в усіх без винятку сферах і має право заявляти про себе публічно.⁴⁷ Та коли виконання наказів сумління породжує конфлікти, потрібні – як це підкреслює Габермас у «Етиці дискусії»⁴⁸ – «переговори про компроміс», а не дискусії чи суперечки. Сфера релігії, як і сфера аксіології, не терпить довільності. Однак вірування, як і цінності, не потребують перевірки на істинність та офіційного визнання. Вони потверджуються автентичністю того способу життя, який вони надихають.⁴⁹ Вони можуть мотивувати людей триматися засад справедливості, які керують суспільством, або засад конституційного ладу, проте не можуть бути присутні в публічному просторі, бо належать до тієї «безлічі речей», про які Паскаль каже, що вони «перевищують наш розум», а також що розум наш «справді немічний, якщо він не здатен цього збагнути». При публічному застосуванні розуму ця нескінченна кількість речей не може виявлятися, бо при публічному застосуванні розуму потрібно *λόγον δίδόναι* – раціонально обґрунтовувати власні твердження. Однак у сфері цінностей, вірувань і переконань це неможливо.

Таке віднесення релігії та цінностей виключно до приватної сфери поставлено під сумнів у відомій Габермасовій промові під назвою «Віра і знання», виголошеній 2001 року у Відні з нагоди отримання Премії миру Спілки німецьких книготорговців.⁵⁰ У цій промові, та й у попередніх своїх текстах – таких як «Релігія і публічна сфера» та «Рівність культур і межі сучасного лібералізму»⁵¹ – Габермас обстоює відкритість політики до

деструктивність конфлікту світоглядів, постійно нейтралізуючи ті практичні наслідки, які він за собою тягне».

⁴⁷ Див. передовсім: Reinhart Koselleck. *Le règne de la critique* / пер. Н. Hildenbrand. Paris 1979.

⁴⁸ J. Habermas. *De l'éthique de la discussion*, с. 26.

⁴⁹ Там само, с. 103 і наст.

⁵⁰ Опубліковано в: Jürgen Habermas. *L'avenir de la nature humaine* / пер. Chr. Bouchindhomme. Paris 2002 (розд. 4: «Foi et savoir»).

⁵¹ Опубліковано в: J. Habermas. *Entre naturalisme et religion* (розд. 5: «Religion et sphere publique»; розд. 6: «L'égalité de traitement des cultures et les limites du libéralisme moderne»).

«можливого когнітивного змісту релігії»⁵² та практику спільного обговорення між віруючими і невіруючими певних проблем сучасності, наприклад тих, що породжені прогресом біологічних наук. Зрозуміло, Габермас наполягає, що релігія має висловлювати свою позицію з приводу фактів громадського життя в режимі «перекладу», в загальнодоступних, тобто раціональних, формулюваннях.⁵³

Цей адресований релігіям заклик скласти публічний звіт про свої приватні вірування і переконання, взявши участь у зіставленні досвіду й змаганні аргументів, усуває небезпеку зведення релігії та цінностей виключно до приватної сфери та їх дискредитації в політичній площині. Тепер, вказавши на цю небезпеку, спробуймо виявити й проблеми, що їх породжує сучасний лібералізм під оглядом плюралізму та багатокультурності.

Перша небезпека, пов'язана із зведенням релігій і цінностей виключно до сфери приватного, полягає в тому, що в такому разі вони будуть замкнуті кожна у своїх особливостях, приречені на монологічну самодостатність. Крім того, буде поставлена під загрозу їхня множинність, яка й так уже зневажена й знецінена релятивізмом, що застосовується до них у сучасному лібералізмі. Там, де всі цінності варті одна одної, жодна з них не варта нічого іншого. Якщо щось і може врятувати плюралізм, то це аж ніяк не індиферентність. Єдине, що може врятувати множинність – чи то у сфері релігії, чи то в культурі, чи то в цінностях, – це взаєморозуміння і спільне розуміння.⁵⁴ Звичайно, це розуміння не «дається просто так» і не так легко здобувається! Безперечно, цінності й культурні традиції, в системі яких ми вчимося говорити, «тримають» нас міцніше, ніж ми їх.⁵⁵ У певному сенсі можна сказати, що це ми їм належимо.

⁵² J. Habermas. *Entre naturalisme et religion*, с. 58.

⁵³ Там само, с. 187; J. Habermas. *L'avenir de la nature humaine*, с. 165.

⁵⁴ У політичному плані таке розуміння можна порівняти з «обов'язком пояснення», про який говорить Роулз у своєму «Політичному лібералізмі». Громадяни демократичного суспільства зобов'язані аргументувати один перед одним свої погляди та вчинки. В інтеркультурному плані спільне розуміння можна зіставити з тим, що, на думку Франсуа Жюльєна (François Jullien. *De l'universel, de l'uniforme du commun et du dialogue entre les cultures*. Paris 2008), має відбутися між поверховим, імперіалістичним універсалізмом і релятивізмом, який покидає культури напризволяще в їхніх індивідуальних перспективах, з Жюльєновим закликком «відбудувати ідею розуму». Це значить – утверджувати спільне розуміння як результат діалогічного циркулювання розумних аргументів у сфері множинних зрозумілостей. Таке спільне розуміння само не творить якоїсь одної окремої культури, а являє собою саморефлексію людини в перерізі всіх розмаїтих культур і розривів між ними (там само, с. 258 і наст.).

⁵⁵ Див.: R. Visker. *Enfance, transcendance et mortalité des valeurs: pour un républicanisme actuel // Le pluralisme des valeurs. Entre particulier et universel* / ред. А.-М. Dillens. Bruxelles 2003, с. 31 і наст. Услід за Еммануелем Левінасом, Руді Віске говорить про «силу тяжіння»

Однак ця приналежність – зовсім не атавізм. Надання цій приналежності пріоритетного значення, як це буває при націоналістичному чи інтегралістському зловживанні культурними правами, суперечить засадам емансипації. Услід за Еле Бежі, головою Туніського міжнародного колегіуму, можна сказати, що «пріоритизація ідентичності – ознака байдужості до свободи».⁵⁶ І хоча жодна культура не прозора для себе самої, хоча культура – це завжди ризиковане творення світу, щодо якого ми самі більше користуємося з його плодів, ніж є його власниками, кожен індивід завжди має можливість її використовувати. Ідентичність ніколи не буває «дана». Її завжди доводиться розбудовувати, і кожен повинен розбудовувати свою ідентичність у просторі, в якому можна – як це наголошувала ще Ганна Арендт⁵⁷ – бути разом, але лишатися різними, уникаючи зодноманітнення, на протигагу адміністративному проєктові економічного раціоналізму, що реалізується в процесі глобалізації.⁵⁸ Бути разом не уподібнюючись, лишаячись різними, не означає вдаватися в компульсивне повторення успадкованих особливостей, дарма що така спокуса може виявитися дуже сильною в ситуації, коли ми стикаємося з індіферентністю, зневагою до культурного різноманіття чи уніфікацією звичаїв у результаті глобалізації. «Бути разом, лишаячись різними» – значить погоджуватися на те, щоби вписувати власні погляди в діалогічні стосунки, відкриватися одне одному в контексті громадянської, юридичної чи публічної конфронтації поглядів – як у рамках власної культури, так і в міжкультурному плані. Тільки ця відкритість і розвиток розуму, який вона передбачає, дозволить уникнути «ідентитарної глупоти»⁵⁹, квазірелігійної мегаломанії та разуючої деспотичної самовпевненості тих, кого Платон називає «заколотниками».

В умовах діалогу і конфронтації поглядів різноманіття більше не несе на собі політичної печаті негативності. Навпаки, як проголошує, зокрема, Європейський Союз, а також усі рухи за міжкультурний і міжрелігійний

цінностей у тому сенсі, що вони вибирають нас іще до того, як ми маємо змогу вибирати, змінювати або відкидати їх. Але ця сила тяжіння, яка спонукує до гуманізму, спрямованого на «інше в людині», – на те, що завжди вже присутнє в людині й над чим вона сама ніколи до кінця не владає, – не дає звести людину до сукупності її приналежностей, не дозволяє ототожнити людську природу з культурою, а плюралізм цінностей – зі звичайним соціологічним плюралізмом.

⁵⁶ Hélé Béji. *Le pluralisme culturel fonde-t-il un nouvel humanisme?* // *Le pluralisme des valeurs. Entre particulier et universel* / ред. А.-М. Dillens. Bruxelles 2003, с. 21. Пор. також: А. Sen. *Identité et violence* / пер. з англ. S. Kleiman-Lafon. Paris 2006 (розд. 9: «La liberté de penser»).

⁵⁷ А вслід за нею й Еле Бежі: Н. Béji. *Le pluralisme culturel*, с. 16.

⁵⁸ Див., наприклад: F. Jullien. *De l'universel, de l'uniforme du commun*, с. 17 і наст.

⁵⁹ Див.: J.-F. Bayart. *Le populiste et sa tête de turc* // *Le Monde* (2004/7 жовт.) 21.

діалог, різноманіття треба трактувати як багатство, як ресурс, що дає змогу досліджувати власні цінності, ділитися ними з іншими – і водночас виходити за їхні межі. При такому підході до різноманіття толерантність як поблажливість, поступка, відмова від заборон видається вже недоречною, дарма що таке розуміння толерантності й досі побутує дуже широко.

Скажімо, генеральний секретар ООН Кофі Анан у промові, виголошеній в Абу-Дабі на урочистостях з нагоди 50-річчя Всесвітньої декларації прав людини, наголошував, що толерантність – основа миру та громадянського суспільства. Вона допомагає нам бачити в різноманітті культур не перешкоду пошануванню прав людини або, ще гірше, виправдання їх порушень, а джерело багатства, з якого ми всі повинні черпати.

У проєкті «Білої книги міжкультурного діалогу» можна також прочитати, що «культурне різноманіття первинне, і в ньому – джерело багатства», а Європейський Союз навіть зробив слова «Єдність у різноманітності» своїм девізом. Зрозуміло, зближення різних культур в Європі відбуватиметься «повільно, важко, але напевно», всупереч триванню розмаїтих сектантських ідентичностей. Згаданий підготовчий документ цитує слова Ангели Меркель, що прозвучали в Страсбурзі 17 січня 2007 року:

Без своєї дивовижної інноваторської сили Європа ніколи не стала би тим, чим вона є сьогодні. Я хотіла б заохотити й навіть закликати нас усіх не втрачати нашої допитливості, поєднаної з духом толерантності.⁶⁰

Слухаючи ці заяви, одразу можна зауважити, що використання багатства, яке криється в культурному різноманітті, не є чимось самозрозумілим, що відбувається само собою. Цей процес уже почав приносити плоди, однак треба й далі підтримувати та заохочувати ту відкритість, ту допитливість духу, якої він від нас вимагає. Повага до різноманіття культур, у галузі якої Європейський Союз декларує великі здобутки, провадить аж ніяк не до релятивізму, а до пошуку консенсусу й співпраці в інноваціях. Нарешті, можна запитати себе: чи визначення толерантності як здатності побачити у відмінностях і різноманітності певний позитивний момент не розмиває суті цього поняття? І справді, чи є сенс говорити, що ми толеруємо те, що нас стимулює, що є предметом зацікавлення, ба навіть джерелом багатства, з якого ми повинні черпати? Чи не має рації Бернард Вільямс, який у статті під назвою «Терпимість: неможлива чеснота»⁶¹ стверджує, що терпимість вимагається тільки в стосунку до не-

⁶⁰ Див.: www.coe.int/dialogue.

⁶¹ B. Williams. *Toleration: An Impossible Virtue // Toleration: An Elusive Virtue?* / ред. D. Heyd. Princeton 1996, с. 18-27. Поп. також : J. Habermas. *Entre naturalisme et religion*, с. 262.

стерпного? Це питання докладно розбирає Майкл Волцер у нарисі «Про терпимість»⁶², де чітко формулює головні умови, за яких можна говорити про толерантність.

За Волцером, цих умов дві. Перша з них: предметом толерування є щось, що вважається за зло. Наприклад, можна сказати, що ми толерантно ставимося до людей, які палять у нас удома. Якби вважалося, що палити – це добре, ми не казали б, що «толериємо» це явище, тобто терпимо щось добре. Так само й у випадку різноманітності: толерують не те різноманіття, яке вважають за багатство, а те, що асоціюється з чимось негативним, тягне собою осуд і конфлікти, пов'язане з неприйнятними вчинками та поведінкою – словом, так чи інакше утруднює співіснування. Друга умова толерантності – це наявність реальної можливості втрутитися в обставини, яких ми не схвалюємо, можливості не миритися з їх існуванням. Якщо такої можливості немає, то не можна вести мову про «толеривання»: у такому разі кажуть просто, що ми терпимо, зносимо, витримуємо або не витримуємо ті чи інші обставини.

Ця друга умова толерантності дуже важлива, якщо не найголовніша. Вона ставить перед нами питання: чому ми не забороняємо того, що вважаємо за небажане? Чому, зайнявши позицію толерантності, ми допускаємо те, чого не хочемо й не схвалюємо, хоч і маємо всі можливості не допустити цього? Відповідь – у зважуванні аргументів, яке здійснює суб'єкт. Це зважування показує, що аксіологічна свідомість – не просто «тетична», що вона не просто постулює цінності, найчастіше цілком несумірні одна з одною. Аксіологічна свідомість – деліберативна. В процесі обдумування й вироблення цінностей вона не просто встановлює між ними певну сумірність, а й дає змогу обґрунтовано встановлювати між ними відношення рівності й нерівності, вибудувати з них певну єрархію, засновану на тих чи інших індивідуальних або колективних ідеалах.

Джон Локк геть недобачає цей деліберативний вимір аксіологічної свідомості, що власне й уможливило співіснування багатьох відмінних уявлень про індивідуальне і колективне добро. Умовою цього співіснування не може бути ані байдужість до особливостей, ані політично вмотивоване включення відмінностей в образ певної реальної чи формальної єдності. Завжди є ризик, що партикуляризм, замкнений у своїй монологічній самодостатності, почне видавати власний маленький світ за все-світ і узурпує статус універсальності. Що ж до політичного позитивізму, то він не здатен уявити інакшого горизонту, ніж безумовне прийняття іншими його власних очевидностей. І тільки деліберативний потенціал

⁶² Michael Walzer. *On Toleration*. Yale 1997.

аксіологічної свідомості дає змогу зіставити й розважити різні бачення добра, не знецінювати їх усі, а оцінити та ерархізувати під оглядом певного вищого блага. Нетолерантний не той, хто не здатний до індиферентності, до ставлення, при якому дуже скоро зникає всяка увага до людини й турбота про неї. Нетолерантний той, хто не здатний зрозуміти, не здатний поглянути на справу очима іншої людини, не здатний з почуттям відповідальності відмовитися від претензій на центральну роль в аргументованій дискусії.

Така самодецентралізація не залишає місця для тріумфуючого універсалізму – другої небезпеки, пов'язаної з віднесенням множинності релігій, цінностей і культур виключно до сфери приватного. Само собою зрозуміло, що з позиції монологічної самодостатності важко усвідомити, що – кажучи словами Жан-Марка Феррі⁶³ – «перш ніж стати поняттям субстанціональним, ідентичність є поняттям реляціональним», що сенс твориться в процесі взаємодії й обміну, а тому універсальне – це та царина, яку ніхто не сміє зайняти, воно завжди тільки-но починається, завжди здогадне. Це, як сказав би Поль Рікер, «горизонт асимптотичного сенсу».⁶⁴ Таке розуміння універсального важко прийняти й тим політикам, чії принципи не були вироблені деліберативно. Завіса невідання, про яку говорить Джон Роулз, описуючи гіпотетичну ситуацію формулювання принципів справедливості, виключає будь-які антагоністичні уявлення про «сенс, цінність або кінцеву мету людського життя»,⁶⁵ тобто будь-яке обговорення, будь-яку деліберативність. Принципи справедливості набувають універсальності саме в силу «перехресного консенсусу», а не в силу «консенсусу через конфронтацію», як це є в умовах деліберативної демократії. Такий відрив справедливості від сфери моралі, від будь-якої комплексної моральної доктрини й від агоністичної множинності цінностей обмежує, звичайно, первинну невизначеність цього поняття й непевність щодо його змісту. Однак ціна цього обмеження – розчинення особливостей у визначенні «засад справедливості». Таке розчинення не має сенсу, якщо тільки ми не хочемо заперечити громадянську автономію, здатність кожного індивіда обґрунтовувати свої твердження, подаючи власні аргументи чи міркування на суд іншого.

⁶³ J. M. Ferry. *Dépasser le «Malaise européen»*. La vraie voie cosmopolitique de l'intégration européenne // *Raison publique* (2007/7 жовт.) 43.

⁶⁴ Див., наприклад: Paul Ricoeur. *L'universel et l'historique* // його ж. *Le juste* 2. Paris 2001, с. 284. Франсуа Жульєн говорив у цьому випадку про «завжди недостатнє»: F. Jullien. *De l'universel, de l'uniforme du commun*, с. 148.

⁶⁵ J. Rawls. *Justice et Démocratie*, с. 259. Пор. також: Арістотель. *Політика*, I 3, 1253a18; III 9, 1280b5.

Звідси й широке використання багатокультурності і релігії в публічному просторі, яке пропонує та практикує американський прагматизм. У теорії «нових акціонерних ідентичностей» різноманітність використовується як безпрецедентне багатство. При розгляді тих чи інших проблем ідентитарна приналежність кожного з учасників дискусії трактується – в різному сенсі – як те, що дає змогу відкривати нові способи рефлексії й дослідження і знаходити нові розв'язки.⁶⁶ Для американського прагматизму проблема полягає не тільки в тому, що люди повинні брати участь у громадському житті відповідно до певних раціонально вироблених або апіорних правил. Проблема в тому, щоб спонукати людей брати участь у громадському житті, творити стосунки солідарності й ухвалювати рішення на основі приналежності до певної групи або певного рівня в ерархії влади. Образно кажучи, коли говорити про два головні підходи до публічного простору, що їх пропонує сучасний політичний лібералізм, то бачимо, що держава вимагає від громадян бути учасниками хору, в якому вони не мають шансів на те, щоб хто-небудь почув їхній власний голос.⁶⁷ Натомість згідно з теорією «нових акціонерних ідентичностей» кожен може зробити так, щоб його голос почули, а консонанси й дисонанси з іншими голосами спонукують взаємно пристосовуватися й генерувати нові ідеї.

Проблема цієї теорії в тому, що вона створює враження, начебто сама участь у публічному просторі різних людей з власними поглядами з konieczністю провадить до використання деліберативного потенціалу. Якщо ж ставити на перше місце емансипативний і проєктивний аспекти приналежностей і поглядів, то ця теорія не бере до уваги існування й завжди можливу актуалізацію позиції блокування дискусії або й регресу в бік збереження певного позачасового порядку, що забезпечує спасенний лад у світі й розв'язання тих проблем, які можуть перед світом поставати.

⁶⁶ Пор., наприклад: D. Laws, M. Rein. *Reframing Practice // Deliberative Policy Analysis* / ред. М. А. Hajer, Н. Wagenaar. Cambridge 2003, с. 172-206. У цій статті показано, як певне дослідження, профінансоване Комісією расової справедливості Об'єднаної Церкви Христа, пролило світло на нову форму расової дискримінації – екологічний расизм – і спричинило перегляд адміністративних підходів до екологічних та медичних проблем. Опираючись на власні дослідження та евристичний потенціал власного світогляду, міноритарні групи, що самі спільними силами розв'язують свої екологічні проблеми, посприяли глибшому й ширшому усвідомленню ідеї екологічної справедливості й привернули увагу вчених-медиків до проблеми респіраторних, неврологічних та інших патологій у бідних популяціях, що проживають у шкідливому для здоров'я середовищі. Див. також: J. Cohen, C. F. Sabel. *Directly-Deliberative Polyarchy // European Law Journal* 3/4 (1997) 313-342.

⁶⁷ Про обмеженість публічної автономії в Роулза та в габермасівській деліберативній моделі див.: Jean-Marc Ferry. *La république crépusculaire: Comprendre le projet européen «in sensu cosmopolitico»*. Paris 2010, с. 51-58.

Отож, у нашому суспільстві політична філософія має бути не просто уважною до способу потрактування релігії та переконань у публічному просторі й до очікувань, які щодо них існують. У сфері освіти, щоб закласти фундамент для реального здійснення суверенности, – спільної суверенности, – вона мусить також надавати особливе значення різним формам стосунків із владою та її носіями. Тільки використання цих навчальних ресурсів може наблизити утвердження демократії, основаної на спільній участі в публічних справах. Водночас воно дасть змогу звужити сферу впливу інститутів і практик, що замикають людей у фальшивих універсальностях – закритих, насичених і насичуючих. Знаменуючи смерть думки та обміну думками, вони означають часто-густо й смерть того, що Локк вважав умовою всякого блага: як мовиться в «Апології Сократа», життя без рефлексії, «без дослідження себе та інших» не вартує того, щоб жити.⁶⁸

Від оцієї «вартости» нашого життя залежить як сам факт плюралізму, так і виживання культурного плюралізму й того, на що він вказує, – взаємної зрозумілості культур. Використання міжкультурних розривів⁶⁹ і множинности культур як приводу, щоб заперечити можливість міжкультурної комунікації, рівнозначне небажанню «відкрити» власну позицію для обговорення,⁷⁰ а отже й для рефлексії. Навіть більше, це рівнозначне з відмовою визнати саму наявність переді мною іншого, а без цього, без визнання людини людиною, ніщо людське не може існувати. Недобачання іншого за складками ідентичности, хай чим воно зумовлене, і тріюмфальний універсалізм – чи ж не це окреслює поріг абсолютної нетолерантности?

Переклала з французької мови **Наталія Стрілець**,
наукова редакція **Юрія Підлісного**.

⁶⁸ Платон. *Апологія Сократа*, 38а. Про сократівський заклик до рефлексії над власним життям і про трансісторичний або аісторичний характер самого поняття «оцінювання» див.: Paul Ricoeur. *Le fondamental et l'historique* // його ж. *Le Juste 2*. Paris 2001, с. 196-198.

⁶⁹ Про мотиви, з яких дехто воліє говорити про «розрив», а не про «відмінності» між культурами, див.: F. Jullien. *De l'Universel, de l'uniforme, du commun* (розд. 13). «Відмінність – це описова категорія, протилежність до такого самого, ідентичного [...], тоді як розрив – протилежність звичайному, очікуваному, передбачуваному або принаймні вказує на іншу можливість: перспектива «розриву» несе в собі загрозу, хай навіть суто імпліцитного або нормативного порядку; розбіжність, дивергенцію, яку вона постулює, неможливо звести до простої диверсифікації» (там само, с. 228).

⁷⁰ F. Jullien. *De l'Universel, de l'uniforme, du commun*, с. 247.

Anne-Marie Dillens

**Resources and Challenges
of Contemporary Cultural Pluralism**

Pluralism and multiculturalism as the necessary elements of political liberalism are subject to a variety of different interpretations. So what is the meaning of pluralism and what challenges does it pose to society? Until recently, religion and values have been excluded from the public discourse due to the impossibility of any rational consensus in their regard. However, given the mounting relativism and the aggravating problems of identity, it seems impossible today to ignore or disregard the values of others. The only way to rescue plurality in religion and culture is to promote social relations based on mutual understanding and respect.

Keywords: multiculturalism, tolerance, values, liberalism, public space.