

*Субъекты толерантности:
почему мы цивилизованы, а они – варвары*

Вэнди Браун

Первобытным людям ... неведомо подавление: мысль непосредственно переходит в действие.

З. Фрейд, Тотем и табу

Если между интолерантностью и нарциссизмом существует связь, можно сделать следующий вывод: мы будем любить других больше, если научимся любить себя меньше.

М. Игнатьев, Национализм и толерантность

Поскольку у группы есть ясные представления относительно того, что есть правда, а что – ложь, и, кроме того, группа осознает собственную силу, она одновременно и нетерпима, и послушна авторитету. Группа уважает силу; доброта же оказывает на нее слабое влияние, поскольку воспринимается как форма слабости. От своих героев группа требует силы, а порой и насилия. Группа хочет, чтобы ей управляли, чтобы ее подавляли: она хочет бояться своего господина. По сути своей группа глубоко консервативна: она с отвращением относится к любым инновациям и прогрессу и с бесконечным уважением – к традиции.

*Фрейд, Психология масс и анализ человеческого "Я",
цитата из Гюстава Лебона*

Убийство [работающего в Саудовской Аравии гражданина США] свидетельствует о злой природе нашего врага: эти люди – варвары.

Президент Джордж В. Буш, 18 июня 2004

Перевод Елены Андреевой выполнен по изданию Wendy Brown, *Regulating Aversion: Tolerance in the Age of Identity and Empire* (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2008), pp. 149 – 175 (с сокращениями).

Редакция благодарит Вэнди Браун за разрешение на публикацию главы из ее книги
© Princeton University Press, 2008

В последнее время культура становится основным полем применения политик толерантности и интолерантности. Отчасти это является отражением изменений, происходящих в структуре либерально-демократических обществ, где активизируется рост мультикультурности как следствие миграционных потоков и утверждения приоритета культурных различий над ассимиляцией. Однако в значительной мере данный феномен обусловлен также и тем, что Махмуд Мамдани называет «культурализацией» политического конфликта: «Отныне не рынок (капитализм) и не государство (демократия), а культура (модерность) становится разделительной чертой между теми, кто выступает за мирное, то есть гражданское сосуществование, и теми, кто склонен к терроризму».¹ Согласно Мамдани, статус линии политического раздела между добром и злом, прогрессом и реакцией, миролюбием и насилием был присвоен культуре Самуэлем Хантингтоном и Бернардом Льюисом. В вышедшей в 1990 году статье «Корни мусульманского гнева» Бернард Льюис высказал идею о «столкновении цивилизаций» для описания отношений между иудео-христианской и исламской (согласно терминологии Льюиса) цивилизациями. Несколькими годами позже Хантингтон расширил сферу применения этой идеи, утверждая, что «бархатный занавес культуры» пришел на смену «железному занавесу идеологии».²

В ситуации, когда политический или гражданский конфликт как во внешней, так и во внутренней политике рассматривается как феномен столкновения культур, ключевым термином для объяснения его сути становится концепт толерантности. Происходит это по двум причинам. Первая заключается в том, что одни культуры принято рассматривать как толерантные, а другие – нет. Другими словами, сама толерантность культурализуется в силу того, что присваивается только некоторым культурам. Вторая причина состоит в том, что культурализация конфликта превращает само культурное различие в благоприятную почву (возможно, даже *самую* благоприятную почву) для практик толерантности или интолерантности. Граница между культурами понимается как заведомо неустойчивая, если в основе этих культур не лежат принципы либерализма. Таким образом, именно толерантность, а не равенство, эмансипация или разделение власти становится основным термином, используемым для описания и разрешения конфликтов, маркируемых как культурные.

Ранее я высказывала тезис о том, что культурализация конфликта и принципа различия дискурсивно деполитизирует и то, и другое, и, одновременно, распределяет его участников таким образом, который делает возможным странную, но хорошо известную черту либерализма: считается, что «культура» – это то, что в воображении нелиберальных народов правит ими, упорядочивает их, и что либеральные народы – это такие, которые *имеют* культуру или культуры. Другими словами, то, что Мамдани называет идеологической культурализацией политики, не обязательно сводит все конфликты и различия к культуре. Скорее, «мы» владеем культурой, в то время как культура владеет «ими». Или же по-

другому: «мы» *владеем* культурой, а «они» и *есть* культура. Или же еще раз по-другому: «мы» – это демократия, а «они» – это культура. Эта асимметрия порождает воображаемую оппозицию между культурой и моральной автономией индивида, в которой первая побеждает вторую – кроме тех случаев, когда мы имеем дело с культурой, подчиненной принципам либерализма. Логика, следующая из оппозиции между нелиберализированной культурой и моральной автономией, порождает дальнейший ряд оппозиций – между нелиберализированной культурой и свободой, а также между нелиберализированной культурой и равенством. В этой статье моей задачей является картографирование данной логики, чтобы показать, как и почему либерализм считает себя уникальным в своей способности быть культурно нейтральным или культурно толерантным, и почему нелиберальные «культуры» рассматриваются в рамках либерального дискурса как склонные к варварству.

При рассмотрении вопросов, связанных с групповыми практиками (в противоположность идиосинкразическим индивидуальным верованиям или моделям поведения), либеральная толерантность открыто исходит из посылки, согласно которой религиозные, культурные или этнические различия являются очагами природной, то есть врожденной враждебности. Толерантность рассматривается как инструмент для управления этой враждебностью или ее уменьшения с целью обеспечения так называемого мирного сосуществования. Тем не менее, в рамках либеральной парадигмы эта логическая посылка порождает целый ряд вопросов. Например, каким образом группы соотносятся друг с другом? Как определить то, что связывает их между собой и без чего они становятся враждебными? Что делает групповую идентичность, основанную на культуре, религии или этничности (в противоположность другим видам различий) очагом интолерантности? Что принимают, а что отвергают культура, религия и этничность в рамках либерального общества? Что обуславливает устойчивость их границ? Благодаря каким чертам культура, религия и этничность обеспечивают создание относительно солидарного внутреннего и абсолютно враждебного внешнего? Если в рамках либерального дискурса человек понимается как относительно атомарное, конкурирующее, склонное к стяжательству и в то же время незащищенное существо, то как и почему именно общие верования и практики помогают ему преодолеть его замкнутость? Какие верования связывают «нас», и достигается ли эта связь посредством природы самих верований или посредством некоего *аффекта*, сопряженного с верованием как структурой? Другими словами, каково отношение между связывающей силой социального договора и связывающей силой культуры или религии? Почему общественный договор является недостаточным для уменьшения значимости враждебности для субнациональных групп?³

Короче говоря, что именно, согласно либеральной теории, делает мультикультурализм политической проблемой, решить которую призвана толерант-

ность? И, исходя из каких вне-культурных, вне-этнических или светских сфер, можно вообразить толерантность, необходимую для решения этой задачи? Все это непростые вопросы, которые нелегко хотя бы четко сформулировать в рамках либеральной, модернистской или рационалистической парадигмы. Частично эта сложность объясняется тем, что методологический индивидуализм либеральной теории производит фигуру индивидуального субъекта путем абстрагирования и отделения делиберативной рациональности от конкретного телесного воплощения и конституирующих практик. Формулировка рациональности, антиподом которой является неразумность, предполагает картезианское отделение разума от наделенного телом, историей и культурой человеческого существа. В учениях Локка, Канта, Милля, Ролза и Хабермаса рациональность трансцендирует – или, вернее, превосходит – конкретное телесное воплощение и культурную локализацию, в результате чего происходит разделение между рациональной мыслью, с одной стороны, и конкретным воплощением верований и практик – с другой. Для того чтобы делиберативная рациональность обладала смыслом вне зависимости от «культуры» и «субъективности», необходимо предположить, будто бы индивид сам *выбирает*, что он или она думает. Тот же акт выбора артикулирует возможность избирательного отношения к культуре, религии или даже этнической принадлежности; он поддерживает также представление о том, что рациональность субъекта не зависит от этих вещей: они становятся контекстуальными, а не конституирующими элементами. Однако если делиберативная рациональность, обуславливающая возможность выбора, влечет за собой способность субъекта абстрагироваться от собственного контекста, то акт индивидуации как таковой постулирует волю (к мышлению, но также и к другим действиям), которая и делает возможной подобную независимость. Таким образом, идея индивидуации базируется, с одной стороны, на рациональности, а с другой – на понятии воли; вместе они и производят возможность автономного либерального субъекта.

Квинтэссенцию этого подхода сформулировал, конечно же, Кант, согласно которому интеллектуальное и моральное совершеннолетие предполагает способность пользоваться «своим собственным рассудком без внешнего руководства».⁴ Рациональная аргументация и критицизм, то есть рациональность критицизма являются не только признаком, но и основой моральной автономии человека – автономии, которая предполагает независимость от других, независимость от авторитета вообще и независимость самого рассудка. Отсюда следует, что менее индивидуализированный человек, наделенный, как говорят социальные теоретики, органицистской идентичностью, не является ни полностью рациональным, ни полностью волевым. То есть либеральное понимание индивидуализированного человека, как конституированного рациональностью и волей, предполагает наличие не-индивидуализированного антипода, который является таковым *в силу* недоразвитости у него как рациональности, так и воли. Для органицистского

существа, характеризующегося нехваткой рациональности и воли, культура и религия (культура как религия и религия как культура – равенства, верные только для этого существа) являются всепроникающими и властными; для либерального индивида, напротив, культура и религия выступают в качестве «фона»: в них можно «войти» и из них можно «выйти»; таким образом, для субъекта они являются скорее внешними, нежели конституирующими.

Как известно, посредством индивидуации культура и религия как нормы поведения свергаются со своего трона и замещаются самоуправлением человека. Однако это свержение приводит к тому, что понятия культуры и религии приобретают разный смысл в либеральном и органицистском обществах. В либеральных обществах культура рассматривается как «фон» по отношению к субъекту: субъект может свободно выбирать, находиться в культуре или нет. (Именно это позволяет рассматривать теорию рационального выбора как форму социальной теории, однако обратим внимание на то, что распространяется данная теория исключительно на либеральные общества!). Если в органицистских обществах не только система правил, но и субъект конституируется культурой и религией, то с появлением автономного индивида такое конституирование более невозможно: в этом, собственно, и заключается суть автономии. Для либеральных субъектов культура становится пищей, одеждой, музыкой, стилем жизни и случайной ценностью. Культура как власть и, в особенности, как норма заменяется культурой как образом жизни; культура, подчиняющая себе индивидуальность, превращается в культуру как источник комфорта и удовольствия для индивида. Такое превращение сродни присущей либерализму идеализации частной жизни как «тихой гавани в жестоком мире». Подобным же образом религия как доминирование, тирания, насилие и источник иррационального превращается в индивидуализированном обществе в религию как выбор, источник комфорта, поддержку, моральное руководство и моральное доверие. Именно благодаря этой схеме становятся возможными разнообразные молитвы президента Буша по политическим вопросам, частые консультации с радикальными христианскими группировками по поводу внешней политики и даже его личное убеждение, согласно которому военная миссия на Ближнем Востоке благословенна – в отличие от присущей мусульманскому фундаменталисту (опасной) и тоже религиозной преданности Аллаху. Религиозность Буша преподносится как источник силы и морального руководства, помогающего ему рассуждать и принимать решения, в то время как религиозно приверженный Аллаху предположительно лишен индивидуальной воли и сознания, необходимых для логического рассуждения.⁵

Моральная автономия (так либерализм определяет индивидуацию) рассматривается теоретиками толерантности как основная ценность принципа либеральной толерантности.⁶ Как пишет Сьюзен Мендус, «автономию иногда рассматривают как чисто либеральный аргумент в пользу толерантности». Согласно Уиллу Кимликке, «либералов часто определяют как тех, кто выступает за

толерантность, поскольку она необходима для развития автономии». Согласно Бернарду Уильямсу, «в основе понимания практики толерантности как ценности лежит представление о благе индивидуальной автономии». ⁷ Однако если автономия представляет собой либеральное благо, развитию которого способствует толерантность, то и толерантность, в свою очередь, понимается как результат действий автономных индивидов – в этом, частично, и заключается особенность ее статуса как общественного предложения, а не законного предписания. Таким образом, толерантность изначально нуждается в том, развитие чего она же и обеспечивает. И, наоборот, толерантность как способность принятия убеждений и образцов поведения, несвойственных данному индивиду, представляется, согласно теоретикам либерализма, недоступной неиндивидуализированным или нелиберальным субъектам. В таком случае создание толерантного мира в буквальном смысле требует его либерализации – это мнение разделяют теоретики либеральной демократии, ученые мужи и политические деятели от Уилла Кимлики до Томаса Фридмана. Как утверждает Майкл Игнатъев, «культура индивидуализма – единственное надежное противодействие влиянию групповых идентичностей и сопутствующему им расизму». «Основная задача при обучении толерантности, – добавляет он, – это помочь людям научиться воспринимать себя в качестве индивидов, а затем научиться так же воспринимать и других». ⁸

Если философия Канта является краеугольным камнем современной либеральной теории, то вклад Фрейда в идеологию толерантного либерального я и интолерантного органицистского Другого, в свою очередь, также представляет большой интерес. Многие либералы, занимающиеся вопросами толерантности, прямо или косвенно опираются на положения, разработанные Фрейдом, или же используют его авторитет для подтверждения собственных посылок. В частности, Фрейд предлагает объяснение того, почему либеральные общественные порядки в своем утверждении индивидуального начала репрезентируют себя как единственный режим, при котором возможны культивация и практика толерантности, и в то же время выступают за плюралистичную систему верований, без которой невозможна толерантность. Несмотря на то, что «зрелым» (или «прогрессивным») статусом Фрейд наделяет западного индивида, он, тем не менее, не проводит онтологическое различие между индивидом и группой. С точки зрения Фрейда, индивидуализированные субъекты в любой момент могут регрессировать до уровня органицистской формации, утрачивая при этом определенные элементы своей индивидуации. Таким образом, стабильная групповая идентичность представляет собой не оппозицию зрелой индивидуализированной психике, а ее регрессию. Если Фрейд и патологизирует группу (как иррациональную и опасную), он, тем не менее, не рассматривает рационального индивида как культурное достижение, радикально отличное от органицистских субъектов.

Далее я критически рассматриваю идеи Фрейда, но одновременно использую их для критики либерального мышления о толерантности. С одной стороны, я предлагаю критическое прочтение фрейдовского прогрессистского историко-антропологического нарратива, в котором толерантные либеральные общества представляют собой высшую ступень «зрелости» человека и отождествляются с цивилизацией, особенно учитывая представленность этих тем в работах современных теоретиков толерантности.⁹ Дело в том, что фрейдовское отождествление индивидуации с онтогенической и филогенической зрелостью, а сплоченности или органицизма – с примитивизмом или регрессией, лежит в основе цивилизационного дискурса, подчиняющего современные теории толерантности целям либерального империализма. С другой стороны, фрейдовское понимание случайности группы, основанной скорее на случайном аффекте, чем на наличии существенных общих черт, имеет важное значение для деконструкции онтологизации «крови и принадлежности», задействованной в современной либеральной теории и практике культурной толерантности.¹⁰

Фрейд

Работы Фрейда *Недовольство культурой* и *Тотем и табу*¹¹ принято рассматривать в качестве объяснения того, каким образом людям удалось преодолеть природную асоциальность (в терминологии Фрейда), коренящуюся в сексуальном соперничестве и первобытной агрессии. Рассказывая о том, каким образом люди начали жить совместно без непрерывной борьбы, эти работы представляют собой фрейдовскую версию перехода человека от природного состояния к общественному договору и от первобытного удовлетворения инстинктов – к продуктивному подавлению инстинктов (посредством сублимации) в условиях цивилизации. Однако во фрейдовском описании борьбы за социальность присутствует еще один немаловажный момент: Фрейд говорит не только о переходе субъектов от первобытной враждебности к относительно мирному сосуществованию, но и о переходе от органицистских идентичностей (или групп) к цивилизованным индивидам. Эти две истории не идентичны – по сути, они представляют два различных тропа «примитивности»: одинокого дикаря и послушного члена племени. Второй фигуре посвящена работа *Психология масс и анализ человеческого “Я”*;¹² частично он затрагивается и в работе *Недовольство культурой*. Именно эта тема, раскрывающая переход от «детского» примитивизма к зрелому либеральному космополитизму («онтогенез повторяет филогенез»), лежит в основе всех современных речей о либеральной толерантности. Если приверженцы этой идеи и не ссылаются непосредственно на Фрейда, они так или иначе следуют в русле идей Фрейда при рассмотрении вопросов о том, что связывает группы, каковы признаки примитивизма и цивилизации, какого

рода напряжение имеет место между индивидом и группой и в чем опасность органицистских обществ (внутреннее угнетение и внешняя угроза). В результате толерантность рассматривается как нечто, доступное только либеральному субъекту и либеральному обществу; утверждается превосходство обоих над опасными альтернативами. При этом органицистский порядок понимается как естественный предел либеральной толерантности – как интолерантный вследствие своей предполагаемой интолерантности.

В работе *Психология масс и анализ человеческого “Я”* Фрейд, как бы бросая вызов самому себе, пытается объяснить феномен *Massenpsychologie* (переводимый по-разному, но неизменно с негативным оттенком: «массовая психология», «психология групп» или «психология толпы») посредством тех же механизмов, что и индивидуальную психологию, работе которой он посвятил всю свою жизнь. В отличие от других подходов к этой проблеме, подробно рассматриваемых им в первой главе книги, Фрейд не считает, что в основе поведения и чувств группы лежит иная структура желания, нежели в основе индивидуального аффекта. Задача, которую ставит перед собой Фрейд в этой работе, – утвердить базовую структуру психики, теоретической разработкой которой он занимался много лет, и – самое главное – доказать, что именно индивид является примордиальной единицей анализа и действия и посредством этого патологизировать группу как опасное состояние де-индивидуализации и психологической регрессии. Таким образом, отправная точка в исследованиях Фрейда – противопоставление зрелости, индивидуации, сознания, репрессии и цивилизации, с одной стороны, и детскости, примитивизма, неконтролируемых импульсов, инстинкта и варварства – с другой. Именно это противопоставление и оппозиция задают ориентацию в современном дискурсе о толерантности.

Фрейдовское противопоставление примитивных групп и цивилизованных индивидов не означает, однако, что способная к саморефлексии индивидуальность появляется непосредственно из неидентифицированной массы. Как известно, именно репрессия *индивидуального инстинкта*, а не дезинтеграция группы играет ведущую роль в работе *Недовольство культурой*, когда счастье человека, удовлетворение и любовь к себе приносятся в жертву на алтарь цивилизации. Можно даже сказать, что для Фрейда существует только индивид, то есть индивид одновременно выступает априори онтологическим и в то же время телосом цивилизации; группы не первичны, не естественны и не стабильны. Напротив, убежденность Фрейда в существовании нашей «изначальной взаимной враждебности» и естественного «сексуального соперничества»¹³ позволяет рассматривать любые объединения как достижение – вне зависимости от того, являются ли они относительно постоянными, четко организованными структурами, появившимися в результате сложного соглашения тотемической системы, как в работе *Тотем и табу*, или же случайными неструктурированными образованиями, подобно тем, что рассматриваются в работе *Психология масс*

и анализ человеческого «Я». Человек есть не «стадное животное», а «стайное животное» – так Фрейд завершает детальный критический анализ концепций других теоретиков групповой психологии (*Психология масс*, 68). Для стадного животного характерно инстинктивное влечение к близости, изначальной сплоченности, тогда как в основе поведения стайного животного лежит внешний организующий принцип, несущий с собой сложную потребность в других, соперничество с другими, опасность со стороны других и агрессию по отношению к другим.

Вместе с тем Фрейд, как и другие европейские мыслители 19 века, полагает, что в основе организации «примитивных» людей лежат принципы трайбализма, а не индивидуализма. Индивидуация для Фрейда – это одновременно агент и признак цивилизации, в то время как группы являются знаками варварства (либо временного, либо постоянного). Другими словами, в органицистских обществах имеют место не просто до-цивизованные общественные отношения и субъект-формации, а *де-цивизованные*, при которых требования цивилизации были ослаблены или отброшены. Вот почему, невзирая на несогласие с анализом источника *Massenpsychologie*, проводимым психологами Гюставом Лебоном и Уильямом Мак-Дугалом, Фрейд примыкает к ним в своем желании разобраться с вопросом о том, почему ментальная жизнь «неорганизованных» групп подобна жизни «примитивных людей и детей» (13). Согласно Лебону, «тот факт, что человек является частью организованной группы, опускает его на несколько ступеней по лестнице цивилизации. В условиях изоляции он может быть цивилизованным индивидом, однако в толпе он – варвар, то есть существо, ведомое инстинктом. Для него характерны спонтанность, неистовство, свирепость, а также энтузиазм и героизм, свойственные примитивным существам» (12). Мак-Дугал утверждает, что поведение группы «больше похоже на поведение неуправляемого ребенка или свирепого дикаря в незнакомой ситуации, нежели на поведение ее среднестатистического участника; в предельных случаях это скорее поведение дикого зверя, чем человека» (24).

Таким образом, в случае с Фрейдом мы имеем дело с парадоксом аналитического априорного индивидуализма (одиноким дикарь) и колониальной историографии, повествующей о возникновении современного индивидуализированного человека из органицизма (примитивный трайбализм). Дикарь – это «нечеловеческое» животное, которому недостает подавления инстинктов, а примитивный человек – это «человеческий» ребенок, которому недостает индивидуации и рациональности. Этот парадокс, проходящий через упомянутые здесь работы Фрейда, имеет место во многих современных либеральных дискуссиях, посвященных проблеме культуры и толерантности. Разрешение данного парадокса находят у самого Фрейда, и связано оно с априорным статусом индивида: регрессировавший, неиндивидуализированный человек регрессирует не к группе, а *посредством* группы, но регрессирует к еще более инстинктив-

ному психическому состоянию. И его де-индивидуация проистекает не из его отношений с другими, а из его отношений с собственными инстинктами. Он не наделен независимостью воли и способностью к мышлению, характерными для индивидов с развитым сверх-Я. Человек в группе не просто сливается с ней – Фрейд открыто высказывает свое несогласие с «теорией заражения» – но, скорее, является носителем разделенной привязанности к чему-либо внешнему по отношению к группе и разделенной нехватки – слабости или отсутствия сверх-Я. Человек в группе не управляем собственным мышлением и сознанием. Его действиями не руководят свободная воля и рациональность – две основные характеристики индивидуализированного либерального субъекта.

Сквозь эти теоретические линзы жестокое убийство и публичное сожжение четырех американских граждан толпой людей в Эль-Фаллудже в марте 2004 года можно объяснить с помощью тех же механизмов, что и получившие огласку месяцем позже сцены пыток, организованные американскими военными в Абу-Грейбе. Оба случая можно рассматривать как извращенную форму группового энтузиазма, характеризующуюся утратой индивидуального мышления, сознания и самообладания.¹⁴ Однако, несмотря на внешнее сходство событий, неожиданно различная оценка поведения их участников оказалась вполне возможной. Так, президент Буш заявил, что инцидент в Эль-Фаллудже или обезглавливание Николаса Берга раскрывают «истинную сущность врага», тогда как пытки в Абу-Грейбе вовсе не являются выражением «природы мужчин и женщин, которые служат нашей стране».¹⁵ Мы вернемся к этому вопросу после того, как рассмотрим, на чем основывается либеральное утверждение, согласно которому возникающие в группе связи упраздняют рациональное мышление и моральное сознание.

С этой целью вновь обратимся к работе Фрейда *Психология масс и анализ человеческого “Я”*. В силу своей приверженности методологическому и социальному индивидуализму Фрейд начинает анализ групповой психологии с вопроса о том, каким образом вообще возможна группа, после чего переходит к вопросу о том, почему некоторые группы стимулируют или производят животное, аффективное и ментально дефективное поведение у своих членов. Итак, изначальное соперничество и атомарность должны быть преодолены, и это преодоление может произойти только благодаря влечению, которое связывает людей, а именно, – Эросу. Любовь к другому – вот что может «бросить вызов» первичному нарциссизму, порождающему социальную враждебность и соперничество. Однако Фрейд сразу предостерегает от предположения, согласно которому связь в группе достигается за счет простой любви членов группы друг к другу. Предположить подобное означало бы закрыть глаза как на наш врожденный эгоизм, так и на то, что Фрейд, следуя Шопенгауэру, называет «проблемой дикобраза». Суть этой проблемы в следующем: когда дикобразам холодно, они прижимаются друг к другу в поисках тепла. Однако, прижимаясь друг к другу,

они натываются на иголки, осознают опасность этого соприкосновения и вновь отодвигаются друг от друга. В результате они вынуждены страдать от холода. Повтор этого движения, при котором «они движутся туда-сюда – от одной неприятности к другой» представляет собой, согласно Фрейду, метафору человеческого желания и объясняет колебания, порождаемые извечной амбивалентностью любви (41): Эрос вызывает в нас желание близости с другим, однако сама эта близость делает нас чрезвычайно уязвимыми – беззащитными перед ранениями и страданиями. Поэтому мы отодвигаемся друг от друга – только для того, чтобы тут же почувствовать холод одиночества и ужас изоляции.¹⁶

Итак, для того, чтобы объяснить феномен группы, необходимо объяснить, каким образом колебание между двумя неприемлемыми опасностями – близостью, порождающей уязвимость перед лицом другого, и изоляцией, порождающей чувство незащищенности, – преодолевается в пользу длительной близости. Каким образом мы превращаемся в дикобразов, которые постоянно прижимаются друг к другу? Ответ на этот вопрос Фрейд усматривает не в динамике Эроса внутри группы, а в конституировании группы чем-то внешним, к которому все ее члены либидинозно привязаны, – лидером или идеалом. Группа формируется на основе взаимной идентификации посредством любви или идеализации (что, по сути, одно и то же) чего-либо внешнего по отношению к группе. Какова же суть этой идентификации, каким образом она связывает тех, кто ее разделяет? В работе *Психология масс и анализ человеческого “Я”* Фрейд выделяет три вида идентификации через любовь: «во-первых, идентификация является самой первоначальной формой эмоциональной привязанности к объекту, во-вторых, она становится путем регрессии посредством замены либидинозной привязанности к объекту, через интроекцию объекта в эго, и, в-третьих, она может возникнуть при каждой вновь подмеченной общности с лицом, не являющимся объектом полового влечения. Чем значительнее эта общность, тем успешнее должна быть эта частичная идентификация, дающая, таким образом, начало новой привязанности». Фрейд высказывает предположение, согласно которому «взаимная связь между членами группы относится к [третьему] виду» (50); таким образом, мы связаны с членами группы посредством разделенного чувства. В данном случае этим чувством выступает любовь к лидеру или внешний идеал. Однако это предположение, в свою очередь, требует понимания физического феномена «любви»: только тогда мы сможем понять, почему идентификация с другими в состоянии влюбленности создает крепкую связь.

Итак, что же это такое – любить? Всем известно, что, согласно Фрейду, в основе любви лежит сексуальное желание. То, что мы называем *любовью*, происходит от подавления этого желания. Любовь – будь то любовь ребенка к родителям или взрослого к любовнику или другу – это целенаправленно подавленный Эрос. Подавление цели, на которую направлено желание, влечет за собой смещение или отклонение либидинозной энергии; в случае с любовью,

эта энергия приводит к идеализации объекта. Однако сама идеализация, как объясняет Фрейд, – это не только благоговение перед объектом. Это, скорее, способ удовлетворить собственную потребность быть любимым путем проецирования своих идеалов на другого. Идеализация, таким образом, предполагает проекцию «я»-идеала любящего на объект любви, проекцию, которая порождает чувство (любовь); а оно, в свою очередь, удовлетворяет потребность самого «я» в любви и самоидеализации.¹⁷

Короче говоря, идеализация любимого, при которой объект неизбежно оказывается «сексуально переоцененным» (только любящий видит неисчерпаемое очарование любимого) и относительно свободным от критики, задействует наше собственное нарциссическое либидо, которое и изливается на объект. В этом отрывке Фрейд объясняет, каким образом сосуществуют эти два источника любви – подавление Эроса и удовольствие, испытываемое собственным «я» любящего: «Если чувственное желание более или менее эффективно вытесняется или подавляется, создается иллюзия, будто бы объект заслуживает чувственной любви в силу своих духовных достоинств, тогда как на самом деле все как раз наоборот: объект наделяется этими достоинствами именно благодаря чувственному очарованию. Тенденция, фальсифицирующая таким образом суждение об объекте, и есть *идеализация*. ... Мы видим, что с объектом обращаются как с собственным «я», таким образом, когда мы влюблены, целый поток нарциссического либидо изливается на объект. ... Во многих случаях в основе любовного выбора ... объект служит заместителем нашего собственного недостижимого «я»-идеала. Мы любим его из-за совершенств, которых стремится достичь наше собственное «я», и которые мы пытаемся получить окольным путем как средство удовлетворения нашего нарциссизма». (56)

Таким образом, идеализация – это нарциссическая проекция, возникающая вследствие подавления цели. Однако в силу того, что нарциссический опыт «я» характеризуется большой импульсивностью – куда большей, чем удовлетворение обычного сексуального желания, которое, как замечает Фрейд, «всегда приносит с собой снижение сексуальной переоценки» – идеализация может достигать экстремальных форм. И по мере того, как интенсифицируется идеализация, интенсифицируется и порождаемое ею нарциссическое удовольствие – вплоть до того, что в конечном счете оно полностью овладевает «я»-идеалом любящего: ««я» [любящего] становится все более скромным и непритязательным, а объект – все более возвышенным и ценным, пока, наконец, он полностью не растворяет в самом себе «я» любящего, естественным следствием чего оказывается самопожертвование» (56). В этом заключается секрет любви индивидуальных членов группы к лидеру или идеалу. Изначально движимая Эросом (асексуальная) любовь к лидеру или идеалу превращается в страстную идеализацию любимого объекта: то, что начинается как удовлетворение нарциссизма собственного «я», заканчивается тем, что идеализированный объект занимает место «я»-идеала

и поглощает само «я». Последнее объясняет известный феномен в групповой психологии – резкое ухудшение способности индивидуального суждения и сознания: «По мере возрастания «преданности» «я»- объекту, которую уже нельзя отличить от возвышенной преданности абстрактной идее, функции «я»-идеала полностью прекращают работу. Действия объекта не вызывают никакой критики: все, что объект делает, и все, чего он требует, правильно и справедливо. Совесть не участвует в действиях, которые совершаются ради объекта: в ослеплении любви беспощадность доходит до грани преступления. Кратко эту ситуацию можно сформулировать так: *объект занимает место “я”-идеала*» (57).

Такова суть любви, которую индивидуальные члены группы испытывают по отношению к лидеру или идее. Но что же объединяет членов группы? Каким образом отдельные индивиды, влюбленные в далекий образ или идеал, оказываются связанными друг с другом – в особенности, если учитывать тезис Фрейда об изначальном соперничестве в любви? Для ответа на этот вопрос Фрейд возвращается к идентификации: *группа – это определенное количество индивидов, которые поместили один и тот же объект на место своего «я»-идеала, и, таким образом, идентифицируют себя друг с другом посредством этого «я»*. Члены группы связаны друг с другом столь тесно, что идеалы индивидуального «я» замещаются или поглощаются общим объектом. В своей связности группа не только разделяет любимый объект и «я»-идеал, но и становится чем-то вроде общего «я» до такой степени, которую не может произвести ни один социальный контакт.

Тот факт, что группа основывается на коллективном опыте любви к чему-то внешнему по отношению к ней, порождает среди любящих скорее взаимную идентификацию, нежели взаимное соперничество. Отдаленный (или абстрактный) характер объекта любви гарантирует невозможность того, чтобы какой-либо член группы единолично завладел этим объектом. Асексуальный характер такой любви одновременно создает идеализацию и обеспечивает эту невозможность.¹⁸ Асексуальная любовь также делает возможным постоянное колебание между любовью к лидеру и любовью к идеалу – группа связана посредством идеализации, которая одновременно отделена от конкретного человека и поддерживается конкретным человеком. Человек остается абстрактным и идеализированным в силу того, что сексуальное удовлетворение, которое ослабило бы идеализацию, не происходит.

Определяя любовь и идентификацию как основу группы, Фрейд полагает, что объяснил два ключевых момента: 1) каким образом вообще возможно существование групп в условиях нашего естественного соперничества и антисоциальности – ведь мы являемся «дикобразами и 2) почему группы представляют собой регрессивное состояние психики, то есть почему групповое поведение эпизодически превращается в поведение толпы – даже если члены группы высоко образованы и культурны. Что касается первого момента, наше естественное

соперничество снимается коллективной идентификацией, механизм которой – любовь к внешнему объекту или идеалу. На самом деле мы любим не друг друга, но связаны посредством идентификации, которая переживается как любовь, даже если это любовь к недостижимому объекту. Что касается второго, то, согласно Фрейду, состояние влюбленности неизменно влечет за собой некоторую регрессию, уход от мира и потерю границ – состояние заброшенности и рабства. Более того, влюбленность влечет за собой утрату «я»-идеала индивида – равно как и утрату сознания и способности к подавлению, которые им поддерживаются. Не только группа как группа, но, скорее, каждый из ее членов оказывается в этом случае лицом к лицу с чем-то внешним по отношению к группе. Коллективная идентификация членов группы с любовью друг к другу усиливает это состояние и формирует основу для групповой связи.

Фрейдовская теория образования группы вполне может применяться при исследовании национализма, не говоря уже о фашизме. Однако мы пересказали эту историю не ради ее объяснительной силы, а для того, чтобы исследовать, каким образом ее предположения и объяснения являются оперативными в либеральных рассуждениях о врожденной интолерантности и опасности органицистских обществ. В работе *Психология масс и анализ человеческого “Я”* Фрейд мастерски описывает идеологию цивилизованного индивидуализированного субъекта и патологизирует группу и групповые идентичности. Тот факт, что единство в группе основывается на динамике любви и идентификации, обуславливает порабощение группы – своего рода регрессию как уход от рациональности, сознания и самоконтроля. Группа опасна в силу обладания данными качествами, которые также сигнализируют о буквальной ликвидации индивидуализированного субъекта, который, по словам Фрейда, должен быть «покорен» требованиями цивилизации.¹⁹

Если в других работах Фрейд связывает цивилизацию, подавление инстинктов и зрелость одновременно на уровне онтогенеза и филогенеза, то в работе *Психология масс и анализ человеческого “Я”* Фрейд рассматривает политико-теоретические следствия этих относительно условных посылок: органицистские общества по сути своей менее цивилизованы, чем либеральные индивидуалистические общества в силу того, что не-индивидуация указывает на либидинозно заряженную психическую экономию, которая препятствует рациональному мышлению и затрудняет контроль импульсов. Из этой формулировки следует, что индивидуация одновременно является результатом и признаком подавления инстинктов, наличия сознания и способности к саморегулированию. Группы же изначально несут в себе опасность, поскольку представляют де-репрессированное состояние человека – состояние безотлагательности, необузданной страсти, доверчивости, импульсивности, раздражительности, экстремизма, готовности подчиняться власти. Все эти показатели, вслед за Лебоном и Мак-Дугалом, Фрейд считает характерными для группы (*Психология масс*, 13 – 15).

Согласно Фрейд, проблематичность органицистских обществ обусловлена еще и тем, что в них любовь функционирует в общественных и социальных сферах – вместо того, чтобы ограничиться сферой семейной и частной жизни. Такие общества иллюстрируют опасность общественных страстей и свидетельствуют о необходимости ограничения любви домашней сферой, чтобы цивилизация могла продуцировать свойственные ей рациональность и индивидуацию.²⁰ Если любовь цивилизованная – это любовь «одомашненная», то неистовые привязанности любого другого рода – к богу, системе верований, народу или культуре должны оставаться частными, деполитизированными или принимать форму абстрактного патриотизма, иначе они представляют собой угрозу для цивилизации и автономного индивида, посредством которого и создается цивилизованное государство. Таким образом, культура опасна, если она общественная, а не частная – вот та ключевая формулировка, которая позволяет провести различие между либеральными и нелиберальными государствами и, более того, между «свободными» и «фундаменталистскими» обществами. [...]

Если то, что объединяет группу – это рабская преданность чему-то внешнему по отношению к ней и если эта преданность приводит к тому, что по своей природе эгоистичный субъект отказывается от значительной части своей индивидуальности, то Фрейд преуспел в своем определении групповой связи: групповая связь понимается как принесение в жертву индивидуальной свободы, коренящейся в способности к мышлению, самоуправлению и сознанию, на алтаре любви к тому, что доминирует над ней. Крепкие социальные связи всегда являются результатом доминации, признаком опасной регрессии к де-индивидуализированному и, следовательно, де-репрессированному состоянию.

Кроме того, согласно Фрейд, в органицистских обществах субъекты в меньшей степени управляемы сознанием и менее цивилизованы, чем зрелые индивиды; они менее индивидуализированы в силу того, что в меньшей степени управляемы сознанием – другими словами, в силу того, что их «я»-идеал перепоручен внешнему идеалу или лидеру. Если переход к примитивизму предполагает отход от саморегуляции сверх-я, то «цивилизация» ассоциируется с саморегулирующимися индивидами и уменьшением количества групп, над которыми доминируют лидер или идеал, с одной стороны, и нерепрессированные инстинкты – с другой. Индивидуация (по отношению друг к другу и к власти) представляет собой выход из онтогенетического и филогенетического «детства», подавление инстинктов, способность к мышлению, наличие сознания и свободу.²¹ В этом свете агрессия безумствующей толпы, направленная против американских миротворцев в Эль-Фаллудже – ярчайшая иллюстрация отсутствия либерализма. Такого рода агрессия – скорее правило, чем исключение для общества, отчаянно нуждающегося в либерально-демократической трансформации, которой оно сопротивляется. По сути, эта агрессия становится оправданием освободительной

теологии Дж. Буша, оправданием его миссии, заключающейся в освобождении несвободного мира – как ради блага других, так и ради того, чтобы сделать этот мир безопасным.²² Ибо не быть либеральным означает не только быть угнетенным, но и крайне опасным.²³ И наоборот, американские пытки и издевательства над иракцами в тюрьме Абу-Грейб представляют собой досадное исключение: «я знаю, что это не Америка», как сформулировал Буш. [...]

Отсюда следует необходимость культивации и защиты индивида и необходимость контроля групповых идентичностей всех видов, поскольку они являются воплощением отсутствия индивидуальной автономии и общественной опасности де-цивилизованной формации. Органицистские общества представляют собой не только радикального Другого по отношению к либерализму, но и «врага внутри» цивилизации и врага цивилизации. Наиболее опасными считаются транснациональные формации, объединяющие оба эти признака – это иудаизм в 19 веке, коммунизм в 20 веке и, конечно же, ислам сегодня.²⁴

Либерализм и его Другой: кто владеет культурой и кем владеет культура

Среди задач, стоящих перед правительностью [*governmentality*] толерантности, представленной в цивилизационном дискурсе, можно выделить политику сдерживания (органицистского, не-западного, нелиберального) Другого.²⁵ Как уже упоминалось выше, в рамках современного цивилизационного дискурса основной характеристикой либерального индивида считается его способность к толерантности; сама же толерантность отождествляется с цивилизацией. Нелиберальные общества и практики, особенно те, которые принято определять как фундаменталистские, характеризуются не только изначально присущей, но и потенциальной интолерантностью: препятствуя индивидуальной автономии посредством религиозных и культурных предписаний, такие общества обуславливают обесценивание автономного индивида. Таким образом, либерализм оказывается единственной политической рациональностью, способной обеспечить индивидуальную, общественную и правительственную практику толерантности, а либеральные общества, в свою очередь, обретают право судить, что толерантно, а что – нет. Поощряемое либерализмом развитие толерантности отождествляется с валоризацией индивидуальной автономии, тогда как ассоциируемая с фундаментализмом интолерантность отождествляется с валоризацией культуры и религии в ущерб индивида, что недопустимо с либеральной точки зрения.

Эта логика основывается на положениях о группах и индивидах, присутствующих как в учении Канта о моральной автономии, так и во фрейдовских исследованиях патологизации группы. Отсюда следуют два момента, касающихся автономии в либеральных обществах: автономия субъекта от культуры

(идея о том, что субъект предшествует культуре и свободен выбирать культуру) и автономия политики от культуры (идея о том, что политика выше культуры и свободна от культуры).

«Культура – одно из двух или трех самых сложных слов в английском языке», так начинает Раймонд Уильямс свое размышление о «культуре» в работе *Ключевые слова*. Уильямс отмечает, что термин «культура» становится существительным только в 18 веке; в общее употребление он входит только в середине 19 века.²⁶ Изначально употребляемое как синоним цивилизации, это существительное использовалось для описания светского развития человека. Однако в наше время, продолжает Уильямс, культура приобрела четыре широких поля значения: 1) физикалистское, основывающееся на старой синонимической связи, которую слово «культура» имеет с земледелием; 2) значение, приближенное к слову «цивилизация», которое относится к процессу интеллектуального, духовного и эстетического развития в целом; 3) антропологическое значение, обозначающее определенный образ жизни народа, группы или человечества в целом; 4) значение, относящееся к художественному и интеллектуальному наследию или деятельности.²⁷

Уильямс отмечает, что сегодня эти значения смешиваются, и для того, чтобы разобраться в культурной проблематике современного либерально-демократического дискурса, мы должны тщательно исследовать это смешение. Понимание культуры как целого комплекса значений (материальный процесс, образ жизни, процесс развития таких сугубо человеческих характеристик как интеллект и дух и оценивание избранных продуктов интеллектуальной и духовной деятельности) создает в рамках либерального дискурса ряд сложностей. С одной стороны, либеральные общества, как правило, репрезентируют себя как культурную вершину исторического развития человечества. С другой стороны, либерализм предполагает освобождение индивидов от диктата культуры, другими словами, – обеспечение моральной и интеллектуальной автономии индивида, позволяющей ему самому определять степень своего участия в культуре во всех смыслах этого слова. Вне зависимости от того, рассматривается ли она как высокое искусство, приобретение знания или этнически окрашенный «образ жизни», культура в либеральных обществах обычно понимается как объект выбора и частного удовольствия – отсюда часто употребляемые в мультикультурных исследованиях выражения «разделить культуру» (имеется в виду разделение еды, праздничных ритуалов или исполнительских видов искусства) или «уважать чужую культуру» (имеется в виду уважение особенностей питания, праздников, одежды). Однако вследствие этого в рамках либеральной теории культура не может рассматриваться как общественное благо и, тем более, как общественная связь. Традиционно мыслящие либералы, как правило, приходят к пониманию общественной культуры как «национальной культуры», несущей с собой конкретную национальную историю, социальные нормы и образ мыш-

ления, или «рыночной культуры», возвращаясь при этом – по иронии судьбы – к физикалистскому значению культуры как земледелия или культивации почв. Культура в этом случае понимается как нечто, превосходящее индивидуальный выбор человека, нечто, создающее условия его существования. Некоторые теоретики либерализма также говорят о «западной культуре» – термин, отсылающий к образу жизни и мышления, созданному либерализмом, христианством и рыночной экономикой.

Примером концептуального позиционирования культуры как внешней по отношению к либеральному субъекту (и либеральному государству) выступают нормативные условия, которые политический философ Шейла Бенхабиб считает необходимыми для решения мультикультурных проблем: речь идет о всеобщем уважении, равноправном взаимодействии, добровольной аскрипции и свободе вступления в либеральное сообщество и выхода из него. Каждое из этих условий предполагает способность понять и обговорить культуру извне.²⁸ Бенхабиб пытается установить границы культурных притязаний, которые позволили бы одновременно уважать автономию индивида и сохранить структуру культуры. Это стремление, бесспорно, достойно восхищения. Однако для того, чтобы мы смогли оценить и ограничить культурные притязания по таким критериям, культура должна быть познаваемой и контролируемой извне – из некоей внекультурной области. Бенхабиб также говорит о необходимости ограничения культурных притязаний национальных меньшинств, а именно – об ограничении прав, которые они имеют по отношению к своим членам. Например, «сообщества *намой не имеют* права лишать своих детей накопленных человечеством знаний и благ цивилизации; ... они *имеют* право передать своим детям основы своего собственного образа жизни – однако *наравне* с другими формами знания, принадлежащими всему человечеству».²⁹ Опять-таки, сам правовой язык несет в себе возможность разделения культуры и индивида, соответствующих форм культурного знания. Способностью такого разделения и суждения наделен автономный, до-культурный кантианский субъект.

В свете сказанного выше неудивительно, что целый ряд современных теоретиков толерантности – Бернард Уилльямс, Джозеф Раз, Майкл Игнатъев и Уилл Кимлика, а также последователи Ролза и Хабермаса – неявно или открыто утверждают, что толерантное мировоззрение доступно только индивидуализированным народам и обществам, то есть тем, для которых характерна индивидуальная, а не групповая идентичность. Однако в силу того, что эти исследователи также отстаивают важность коллективной идентичности (или, как ее сегодня называют, «культуры»), в рамках либерализма возникают проблемы, обусловленные его приверженностью секуляризму, который обеспечивает индивидуальную автономию и рациональность. Ведь культура не только предъявляет индивиду локальные требования и, таким образом, подрывает индивидуальность и автономию, но и ставит под вопрос стремление к общественной рационально-

сти, которая преодолевает культурный партикуляризм в пользу надкультурного понимания справедливости.[...]

Если, как считают либеральные мыслители, в коллективной идентичности кроется опасность структуры группы, то либерализм представляет собой течение, в рамках которого найдено средство борьбы с этой опасностью без полного устранения коллективной идентичности. Заслуга либеральных теоретиков в том, что они нашли способ снизить агрессивный потенциал коллективной идентичности, в то же время позволяя индивидам получать приватное наслаждение от этой идентичности. Это решение включает совокупность определенных взаимосвязанных юридических и идеологических действий, посредством которых религия и культура «приватизируются», а культурные и религиозные измерения либерализма дезавуируются. Культура и религия становятся приватными, и наслаждение от них также достигается приватным образом. Они идеологически деполитизируются, уподобляясь семье, и, подобно семье, становятся «фоном» для *homo politicus* и *homo economicus*. Культура, семья и религия понимаются как «тихая гавань в жестоком мире», а не как места власти, политики, производства субъекта и норм. Таким образом, культура более не представляется как то, что конституирует субъекта, а становится тем, на что, по словам Авишаи Маргалит и Моше Халбертал, у человека может «быть право».³⁰

[...] В рамках либерализма индивид – это тот, кто определяет культуру или религиозное верование, тот, кто имеет к ним доступ; культура и религиозное верование не определяют его. Различие между либеральными и органицистскими режимами заключается в том, кто именно в каждом из случаев является управляющим: суверенные индивиды при либеральных режимах или же культура и религия – при фундаменталистских. В то же время либеральный легализм и либеральное государство понимаются как полностью автономные от культуры и религии. [...] Другими словами, в рамках дискурса либерализма культура отделена от политической власти, а политическая власть понимается как над-культурная. Это позволяет рассматривать либеральные принципы как универсальные, а культуру – как партикулярную, что и легитимирует субординацию культуры политике как субординацию партикулярного по отношению к универсальному. Это также позволяет принципам либеральной демократии быть *универсализирующими* без того, чтобы стать культурно империалистическими. В качестве универсальных эти принципы способны «уважать» партикулярные культуры. Напротив, нелиберальные общества репрезентируют преступления партикуляризма, фундаментализма и интолерантности и несут в себе опасность неиндивидуированного человечества. [...]

Толерантность распространяется практически на все культурные и религиозные практики, которые может «выбрать» либеральный индивид, и может не распространяться на практики, навязанные диктатом культуры, а также на целые режимы, в которых правят культура и религия. Эта логика избавляет любые

легальные практики в либеральных обществах от ярлыка варварства и – таким образом – легитимирует агрессию либеральных государств по отношению к незападным практикам и режимам, которые рассматриваются как интолерантные. [...] Агрессия оправдывается правлением закона, неприкосновенностью прав и выбора, которые понимаются либеральными теоретиками как универсальные и над-культурные. Присутствуя во всех дискуссиях либеральных теоретиков по поводу толерантного и интолерантного, эта логика кратко выражена Дж. Бушем во время начального этапа войны в Афганистане в 2002 году: «У нас есть прекрасная возможность за время этой войны повести человечество к ценностям, которые обеспечат продолжительный мир. ... Мы не собираемся навязывать нашу культуру. Однако Америка всегда будет отстаивать не подлежащие обсуждению постулаты, на которых зиждется человеческое достоинство: правление закона, ограничение государственной власти, уважение женщин, частную собственность, свободу слова, равенство перед законом, религиозную толерантность».³¹ [...] Каждое из этих требований предполагает наличие некоего «темного» Другого, посредством противопоставления с которым оно и определяется. Так, например, «правление закона» противопоставляется правлению мечом, правлению религиозных лидеров или культурных обычаев; «ограничение государственной власти» противопоставляется абсолютизму или государственной власти, в которую вмешиваются другие виды власти – такие как культура и религия, и т. д. [...] Олицетворением всех этих «темных» других является варварство, предполагаемый антипод либерализма. Эта конструкция предполагает, что либерализм изначально чист от всех этих темных других, которые свойственны исключительно нелиберальным режимам и культурам и которые существуют там, где не устанавливается либерализм и где цивилизация невозможна.

[...]

Либеральная толерантность, которая одновременно утверждает ценность автономии и освящает государственный секуляризм, понимается как ценность, доступная только саморегулирующемуся индивиду как политический принцип, доступный только светским государствам, как благо, распространяющееся только на индивидуализированных субъектов и на режимы, способствующие развитию индивидуации. И, напротив, считается, что государства, склонные к органицизму и органицистским практикам, не способны ценить и практиковать толерантность: они вообще не имеют права на толерантность! Концепции толерантности рассматривают легальную автономию субъекта и формальный секуляризм государства как предел толерантности; все, что представляет собой угрозу для автономии и секуляризма, рассматривается как интолерантное.

Эта логика, однако, ставится под вопрос, когда в либеральных обществах возникают вспышки субнациональной идентичности, обусловленные транснациональными миграционными потоками. Привлечение толерантности для разрешения этих проблем свидетельствует о кризисе логики либерального

универсализма. Толерантность возникает как способ обсудить «культурные», «этнические» и «религиозные» различия, которые входят в противоречие с гегемонной «общественной культурой», в рамках которой они существуют. Конфликт, возникающий в момент вторжения этих различий в общественную жизнь, представляет собой больше, чем политическую проблему (например, должны ли мусульманские девушки во Франции носить хиджаб в общественных школах, или могут ли женское обрезание и двоеженство практиковаться в Северной Америке). Скорее, конфликт свидетельствует о неуниверсальном характере либерального легализма и общественной жизни: он обнаруживает их культурное измерение.

В рамках дискурса толерантности существуют два способа разрешения проблем такого рода. Либо разногласие определяется как нелиберальное и потому опасное (следовательно, интолерантное), либо оно определяется как религиозное, этническое или культурное (следовательно, не подлежащее политическому вмешательству). В случае, если речь идет о нелиберальном политическом разногласии, оно не толерантно; если же оно толерантно, оно должно быть «приватизировано», превращено в индивидуально выбранную веру или практику, не несущую политической окраски. Таким образом, толерантность выступает в качестве дополнения к либеральному секуляризму в случае, если последний оказывается не в состоянии разрешить проблему самостоятельно. Тем не менее, сам факт существования таких «вспышек», бросающих вызов мнимому а-культурализму либерализма, и привлечение толерантности для разрешения этих разногласий, предполагает наличие альтернативных политических возможностей, которые могут утвердить и продуктивно использовать либеральный культурализм, а не дезавуировать его.

Рассуждая о современном языке «культурных и этнических меньшинств» Талал Асад указывает на еще одно слабое место либерального легализма – при всей чистоте его намерений. Как отмечает Асад, в рамках либерального дискурса *большинство* и *меньшинство* являются политическими терминами и используются в политическом контексте. В этом качестве они «предполагают наличие конституционного способа *разрешения* противоречий». Разумеется, язык толерантности подходит к противоречию совершенно иначе. «Таким образом, говорить о культурных большинствах и меньшинствах означает создавать идеологические гибриды», – продолжает Асад. «Это значит неявно заявлять о том, что представители одних культур занимают на политической арене некое особое место, тогда как представители других культур (культурные меньшинства) – нет».³² Невзирая на то, что в рамках либерализма трудно провести четкую границу между культурным и политическим, толерантность призвана разрешить это противоречие, ре-деполитизировать культурные, религиозные и этнические претензии, вторгающиеся в сферу политического. Таким образом, толерантность снова выступает как дополнение к либерализму в ситуации по-

тенциального кризиса его универалистских саморепрезентаций. И опять-таки, альтернатива не в том, чтобы полностью отвергнуть либерализм, а в том, чтобы, не отказываясь от него, воспользоваться ситуацией и задуматься о ложных претензиях культурного и религиозного секуляризма и о возможности пережить трансформацию посредством встречи с тем, что либерализм конвенционально принимает как свое конститутивное внешнее или своего враждебного Другого. Такая открытость включала бы в себя деконструирование оппозиции между моральной автономией и органицизмом, между секуляризмом и фундаментализмом – как для многоязычного запада, так и, например, для многоязычного исламского мира.

Не исключено, что такое деконструктивистское движение содержит возможности открытия и развития нового либерализма, который лучше бы осознавал и принимал изначально свойственную ему «гибридность» и свою потенциальную неспособность отделить органицизм от индивидуальности, а культуру – от политических принципов, закона и политики. Этот либерализм был бы скромнее и сдержаннее в своих имперских и колониальных импульсах, и, одновременно, обладал бы большей способностью к мультикультурной справедливости, к которой он всегда стремился. Кроме того, этот либерализм не был бы столь категоричным в утверждении оппозиции «мы» и «они» и, следовательно, лишился бы одной из решающих возможностей для оправдания империи под флагом либеральной демократии.

-
- 1 Mahmood Mamdani, *Good Muslim/Bad Muslim: America, the Cold War, and the Roots of Terror* (New York: Pantheon, 2004), 18.
 - 2 Bernard Lewis, “The Roots of Muslim Rage,” *Atlantic*, September 1990, pp. 47-60, and Samuel Huntington, “The Clash of Civilizations?” *Foreign Affairs* 72.3 (Summer 1993): 31; оба цитируются по Mamdani, *Good Muslim/ Bad Muslim*, 20-21.
 - 3 Классические теоретики общественного договора, такие как Гоббс, Локк и Руссо, рассматривали национальную «общественную религию» в качестве необходимого *дополнения* общественного. Каким образом было утрачено содержание этого дополнения и какова связь этой утраты с расцветом субнациональных идентичностей, требующих общественной толерантности?
 - 4 Immanuel Kant, “What Is Enlightenment?” in *Kant’s Political Writings*, ed. Hans Reiss, trans. H. B. Nisbet (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), 54. Кант также проблематизирует саму эту формулировку.

- 5 По поводу регулярных консультаций Буша с «экстатическими христианскими группировками» и влияния этих консультаций на внешнюю политику см. Rick Perlstein, «The Jesus Landing Pad,» *Village Voice*, 18 May 2004 (он-лайн на сайте <http://www.villagevoice.com/news/0420,perlstein,53582,1.html>, проверено 6 October 2005). Также см. работу Боба Вудварда [Bob Woodward] «*Plan of Attack*» (New York: Simon and Schuster, 2004). Вудвард цитирует ответ Буша на вопрос о том, советовался ли он со своим отцом перед тем, как решил объявить войну Ираку: “Видите ли, мой отец – не тот отец, с которым следует советоваться по вопросам силы. Существует высший отец, именно к нему я и обращаюсь” (94). Буш также сообщил Вудварду: “Я считаю, что США – это «маяк», указывающий людям путь к свободе. ... Я не говорю, что свобода – это дар Америки миру. Свобода – это божий дар каждому в этом мире. ... Я считаю, что освобождение людей является нашей обязанностью» (88-89).
- 6 Исключением из этого обобщения выступает Чэндрен Кукатас, который утверждает, что свобода совести и автономия не только не являются эквивалентами, но и порой вступают в конфликт между собой. Он считает, что свобода совести, а не автономия, является основой толерантности, и что свобода совести должна превосходить автономию, когда между ними возникает конфликт. (См. Chandran Kukathas *The Liberal Archipelago: A Theory of Diversity and Freedom* (Oxford: Oxford University Press, 2003), esp. 36-37).
- 7 Susan Mendus, *Toleration and the Limits of Liberalism* (Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1989), 56; Will Kymlicka, “Two Models of Pluralism and Tolerance,” in *Toleration: An Elusive Virtue*, ed. David Heyd (Princeton: Princeton University Press, 1996), 97; Bernard Williams, “Toleration: An Impossible Virtue?” in Heyd, ed., *Toleration*, 24.
- 8 Michael Ignatieff, “Nationalism and Toleration,” in *The Politics of Toleration in Modern Life*, ed. Susan Mendus (Durham, NC: Duke University Press, 1999), 102.
- 9 Комментируя мое выступление на симпозиуме в Центре гражданства, идентичности и управления (Open University, Milton Keynes, England, март 2005), Бэрри Хиндес отметил, что темпорализация различия – это всепроникающий троп западной политической и социальной мысли, который не ограничивается либерализмом или даже колониальным дискурсом. Эту позицию он разработал в соавторстве с Кристин Хелливел [Christine Helliwell] в эссе “The Temporalizing of Difference,” *Ethnicities* 5.3 (2005): 414-18.
- 10 См., например, Michael Ignatieff, *Blood and Belonging: Journeys in the New Nationalism* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 1995).

- 11 Sigmund Freud, *Civilization and Its Discontents*, trans. James Strachey (New York: Norton, 1961); *Totem and Taboo*, trans. James Strachey (New York: Norton, 1952).
- 12 Sigmund Freud, *Group Psychology and the Analysis of the Ego*, trans. James Strachey (New York: Norton, 1959). Далее по тексту – цитаты из этой работы.
- 13 Freud, *Civilization and Its Discontents*, 69; *Totem and Taboo*, 144.
- 14 Новая информация о преднамеренности и поощрении администрацией применения пыток в Абу-Грейбе а также об их сходстве с пытками, практикуемыми в Гуантанамо и в местах задержания «подозреваемых в терроризме» в США, наносит весомый удар по изначальной интерпретации сцен в Абу-Грейбе как «животного» поведения. По этому поводу см., например, Josh White, «Abu Ghraib Tactics Were First Used at Guantanamo,» *Washington Post*, 14 July 2005, A1; Oliver Burkeman, «Bush Team ‘Knew of Abuse’ at Guantanamo,» *Guardian*, 13 September 2004 (<http://www.guardian.co.uk/guantanamo/story/0,13743,1303105,00.html>), проверено 28 ноября 2005); Richard Serrano and John Daniszewski, «Dozens Have Alleged Koran's Mishandling,» *Los Angeles Times*, 22 May 2005, A1.
- 15 По поводу «сущности врага» см. «President Thanks Military Personnel and Families for Serving Our Country,» Camp Pendleton, CA, Office of the Press Secretary, 7 December 2004 (<http://www.whitehouse.gov/news/releases/2004/12/20041207-2.html>), проверено 24 октября 2005), и «President's Radio Address,» Office of the Press Secretary, 15 May 2004 (<http://www.whitehouse.gov/news/releases/2004/05/20040515.html>), проверено 24 October 2005); по поводу Абу-Грейба см. «Global Message,» из интервью с Al Arabiya и Alhurra, 5/5/04, Office of the Press Secretary, 6 May 2004 (<http://www.whitehouse.gov/news/releases/2004/05/20040506-1.html>), проверено 26 October 2005).
- 16 Фрейд говорит об ужасе изоляции, давая краткий анализ паники – ощущения, которое он описывает как «ощущение одиночества перед лицом опасности» и которое физически испытывает каждый, как только распадаются поддерживающие нас эмоциональные связи (*Group Psychology*, 36).
- 17 По существу, концепция общественного договора, предлагаемая Руссо, точно укладывается в эту модель. Его стремление «превратить самодостаточного одинокого индивида в часть значительно большего целого, которое впоследствии и наделит этого индивида жизнью и бытием» перекликается с фрейдовским пониманием группы как объединения индивидов, связанных общей любовью к чему-либо внешнему по отношению к группе (см. Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract*, trans. Maurice Cranston [New York: Penguin, 1968], 84). Следует также отметить, что, согласно Рус-

- со, общественный договор порождает такую формацию как *commune moi* («общее я» или «общее эго») – формацию, представляющую собой нечто большее, нежели обычную связь между индивидами (*Social Contract*, 61).
- 18 По всей видимости, подобное отношение к объекту любви и объясняет тот факт, что сексуальная организация современных культов часто предполагает запрет промискуитета или неограниченного сексуального доступа лидера (мужского пола) ко всем женщинам в группе.
- 19 «Цивилизация ... подчиняет себе присущее индивиду опасное желание агрессии путем ослабления и разоружения желания, путем создания внутри индивида некой агенции, призванной контролировать желание, подобно гарнизону в завоеванном городе» (Freud, *Civilization and Its Discontents*, 84). Города в буквальном смысле представляют собой завоевание человека, подавление его инстинктов; кроме того, Фрейд проводит аналогию между психикой цивилизованного человека и завоеванным городом. Таким образом, цивилизация предполагает двойное подчинение: во-первых, посредством требуемого цивилизацией целее-подавления; во-вторых, посредством интроспекции требований цивилизации в психику. Обоим видам подчинения бросает вызов психическое состояние, которое порождает группу.
- 20 Можно усмотреть сходство между этой позицией и проводимым Гегелем анализом философского движения от семьи к этической жизни: «Любовь означает осознание своего единства с другим: я более не являюсь изолированным существом, я прихожу к осознанию себя только через отказ от своего независимого существования, через восприятие себя как единства себя с другим и другого с собой. Однако любовь – это чувство, то есть этическая жизнь в ее естественной форме. В государстве она не существует. В государстве человек осознает единство как закон; удовольствие должно быть рациональным и я должен знать об этом. Любовь начинается с того, что я более не желаю быть независимым самостоятельным человеком: если бы я был таковым, я бы чувствовал себя ущербным и незавершенным». В другом месте Гегель отмечает: «Семья распадается (естественным путем, следуя принципу личности), образуя *множество* семей, отношения между которыми подобны отношениям между самодостаточными людьми; следовательно, это отношения внешнего типа» (*Elements of the Philosophy of Right*, ed. Allen W. Wood, trans. H. B. Nisbet [Cambridge: Cambridge University Press, 1991], addition to §158, 199; §181, 219).
- 21 Freud, *Totem and Taboo*, 161.
- 22 См. George W. Bush, Inaugural Address, «President Sworn-In to Second Term,” (<http://www.whitehouse.gov/news/releases/2005/01/20050120=1.html>), проверено 8 October 2005).

- 23 См. George W. Bush's State of the Union Address, 2 February 2005: «В конечном счете мир, к которому мы стремимся, можно достичь только путем устранения условий, поощряющих радикализм и идеологии убийства. Если целые режимы продолжают пребывать в безысходном положении и развиваться в ненависти, они тем самым подготовят благоприятную почву для терроризма, который будет преследовать Америку и другие свободные нации в течение целых десятилетий. Единственная сила, способная остановить рост тирании и терроризма и заменить ненависть надеждой, – это сила человеческой свободы. Наши враги это знают, вот почему террорист Заркави [Zarqawi] недавно объявил войну тому, что он называет «злым началом демократии». В ответ мы заявили, что Америка объединится с другими свободными государствами для поддержания демократических движений на Ближнем Востоке и за его пределами; конечная цель, которую мы ставим перед собой – положить конец тирании в нашем мире» (Office of the Press Secretary (<http://www.whitehouse.gov/news/releases/2005/02/20050202=ll.html>), проверено 8 October 2005).
- 24 Талал Асад делает подобное заявление в работе *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993), 268, 306.
- 25 См. Uday Mehta, *Liberalism and Empire: A Study in Nineteenth-Century British Liberal Thought* (Chicago: University of Chicago Press, 1999); Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference* (Princeton: Princeton University Press, 2000); Paul Gilroy, *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993); and Barry Hindess and Christine Helliwell, “The ‘Empire of Uniformity’ and the Government of Subject Peoples,” *Cultural Values* 6.1 (2002): 137-50.
- 26 Raymond Williams, *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*, rev. ed. (Oxford: Oxford University Press, 1983), 87, 88.
- 27 Ibid., 90.
- 28 Seyla Benhabib, *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era* (Princeton: Princeton University Press, 2002), 106. Согласно Бенхабиб, «эти нормы основываются на принципах всеобщего уважения и взаимного равенства, которые являются ключевыми для дискурсивной этики. ... Добровольная аскрипция и свобода вступления и выхода основываются на концепции, согласно которой человек – это самоинтерпретирующее и самоопределяющее существо, чьи действия и поступки конституируются посредством культурно обусловленных нарративов» (132).

- 29 Ibid., 124-25.
- 30 Avishai Margalit and Moshe Halbertal, "Liberalism and the Right to Culture," *Social Research* 61.3 (Fall 1994): 491-510. Бенхабиб стремится показать обе стороны явления: культура одновременно является и тем, на что у человека есть право, и конституирующим началом; подобным же образом человек является «само-интерпретирующим и само-определяющим», хотя в то же время его «действия и поступки конституируются посредством культурно обусловленных нарративов». (*The Claims of Culture*, 132).
- 31 "President Delivers State of the Union Address," United States Capitol, Office of the Press Secretary, 29 January 2002 (<http://www.whitehouse.gov/2002/01/20010129=ll.html>), проверено 8 October 2005).
- 32 Asad, *Genealogies of Religion*, 257.