

Российская Академия Наук  
Институт философии

**ЗАПАДНАЯ ФИЛОСОФИЯ  
КОНЦА XX – НАЧАЛА XXI в.  
Идеи. Проблемы. Тенденции**

Москва  
2012

УДК 141  
ББК 87.3в03  
3-30

**Ответственный редактор**

доктор филос. наук *И.И. Блауберг*

**Рецензенты**

доктор филос. наук *Л.Б. Макеева*  
доктор полит. наук *М.М. Федорова*

3-30      **Западная философия** конца XX – начала XXI в. Идеи. Проблемы. Тенденции [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. И.И. Блауберг. – М. : ИФРАН, 2012. – 211 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0231-7.

В сборнике рассматривается ряд проблем, ставших предметом осмысления и обсуждения в западной философии последних десятилетий, в том числе дилемма универсализма и культурно-исторической обусловленности философского знания, проблема признания, квантовый подход к сознанию и др. Авторы предприняли попытку выявить новые тенденции в философской мысли Франции, Германии, США. Исследуются концепции позднего Ж.Деррида, А.Бадью, П.Рикёра, А.Конт-Спонвиля, А.Хоннета и др. Один из ведущих представителей американского неопрагматизма Ричард Бернстайн рассказывает о современных дискуссиях по поводу прагматизма. В сборнике также публикуются статьи о концепции видного теоретика психоанализа У.Биона, о латиноамериканской теологии освобождения.

ISBN 978-5-9540-0231-7

© Институт философии РАН, 2012  
© Коллектив авторов, 2012

## Предисловие

В XX в. западная философия вступила в эпоху активных процессов динамизации, трансформации существовавших до того идеалов и образцов знания. Проявлялось это, среди прочего, в резком увеличении количества авторов, претендующих на то, что именно их версии философии являются актуальными и современными, наилучшим образом отвечая «потребностям времени». Динамика отразилась также в дискуссиях по новым проблемам, которые философия ранее не удостоивала своим вниманием. Нестабильным стало и положение самой философии в культуре: все чаще ей приходится возвращаться к обоснованию своей роли в обществе и разъяснять характер взаимоотношений с другими сферами знания. Для историка современной философии подобная ситуация представляет серьезную проблему. Он не может ограничиваться ориентацией лишь на привычный, «опробованный» образ философии, но должен учитывать также и новейшие ее тенденции. Очередная опасность подстерегает, однако, его и здесь: в какой мере мы имеем право говорить о «тенденциях» современной философии, если само представление о единой философии как таковой и ее «общей» истории столь часто, и при этом вполне аргументированно, подвергалось сомнению в работах наших современников?

Сознавая все эти трудности, коллектив авторов все же решил представить на суд читателя ряд исследований проблем, не находивших ранее должного освещения в отечественных публикациях и, по крайней мере в этом смысле, являющихся «новыми». Мы полагаем, что эти проблемы еще долго будут оставаться в центре дискуссий, а некоторые из названных нами авторов утвердятся в качестве классиков западной философии конца XX – начала XXI в. Какие именно? – Судить об этом пока преждевременно, поскольку для определенности в данном вопросе необходима «историческая дистанция», о которой говорила традиция герменевтической философии XX в. Однако рассказать об этих новых именах и обсуждаемых в последние десятилетия проблемах мы посчитали необходимым уже сегодня.

Исследование проблемы универсальности, а также дилеммы «универсализм/историко-культурная уникальность» в современной философии открывает сборник статей. Универсалистские притязания философии, утверждающей свои построения в качестве всеобщезначимых и нацеленных на постижение предельных оснований реальности, были поставлены под вопрос различными версиями постмодернистской мысли. На рубеже XX–XXI вв. универсальная значимость философских идей получила новое обоснование с учетом многообразия и конкретных реалий существующих культурных миров. Эта проблематика освещается в данном издании на примере концепций позднего Ж. Деррида и А. Бадью.

Вряде статей сборника исследуются те процессы современной философии, которые условно можно назвать «экзистенциально-практическим поворотом». Одним из направлений, на которых в конце XX – начале XXI в. наблюдается изменение парадигмы западного философского мышления, оказывается все большее смещение интереса на изучение человеческих отношений и положения человека в сообществе. Все настойчивее звучат заявления об этическом измерении философии и ее непосредственной связи с политикой. Философия во многом опять становится «практической мудростью», отвечающей на глубинные смысложизненные запросы современного человека, практическая деятельность которого понимается как реализация нравственных, эстетических и познавательных способностей. Становится ясно, что реальностью сегодня стало «всемирное» бытие человека, а это значит, что философия – уже не дисциплина, которую достаточно лишь «изучать». Исследуя природу коммуникативной общности людей и выявляя ее основы, она содействует расширению горизонта нравственной ответственности отдельного человека до пределов всего человечества. Философия обращает внимание на проблемы, которые до этого если и обсуждались на теоретическом уровне, то весьма ограниченно: взаимное признание людей, справедливость, гостеприимство, забота, обещание, память, прощение и др. (статья «“Философия жизни” Поля Рикёра»). Обосновывая свои позиции, современные философы постоянно обращаются к античной мудрости, к идеям Аристотеля, Платона, Сократа. В это время во Франции выходят в свет труды П. Рикёра: «Память, история, забвение (2000)», «Справедливое.

Ч. 1, 2» (1995, 2001), «Путь признания» (2004), «Жить до самой смерти» (2007), Ф.Вормса «Момент заботы» (2010), Ж.Деррида и А.Дюфурмантеля «О гостеприимстве» (1997), М.Энафа «Дар философов» (2012) и др.

Поворот к вопросам этики и практической философии в современной *французской* мысли исследуется и на примере этической концепции А.Конт-Спонвиля, его нового учения о вечных добродетелях. Французский философ предлагает «этический аналог» **cogito Декарта: исходной очевидностью является переживаемый так или иначе каждым индивидом опыт тревоги, отчаяния и страдания – опыт, который, несмотря на его кажущуюся негативность, противодействует моральной индифферентности современного человека. Добродетели являются не только установлениями, фиксирующими общеобязательные нормы поведения, но, прежде всего, свидетельством решимости личности сохранить свое нравственное достоинство, приобщиться к сфере подлинных ценностей. Подробно обсуждается предложенная Конт-Спонвилем оригинальная систематика добродетелей (учтливость – предусмотрительность – воздержанность – мужество – справедливость – великодушные и др.).**

Обращение к современной *американской* философии демонстрирует схожие тенденции («прагматизация» философского дискурса, критика академического изоляционизма и формализма, отказ от противопоставления «строгих наук» гуманитарному знанию). На первый план в работах мыслителей самых разных направлений и школ выходят проблемы человеческого существования, этики и политики. На фоне кризиса аналитической философии, которую все чаще сравнивают со средневековой схоластикой, обозначилось возрождение интереса к классическому прагматизму, герменевтике и экзистенциализму. Новое поколение прагматистов (Р.Рорти, Х.Патнэм, К.Уэст, Р.Бернстайн) и «симпатизирующих» прагматизму (С.Кейвл, А.Данто, Дж. Стаут) выдвинуло лозунг *регуманизации* философии, возвращения ее человеку. На рубеже XX–XXI вв. американская философская мысль словно пытается заново обрести себя в «жизненном мире» человеческих отношений и экзистенциального опыта. Уже сами названия книг, вышедших в США в 1990–2000-е гг., говорят об этом: «Реализм с человеческим лицом» (Хилари Патнэм), «Практическая фило-

софия. Прагматизм и философская жизнь» (Ричард Шустерман), «Праксис и деятельность» (Ричард Бернштейн), «Думать, чтобы жить» (Аллан Гиббард), «Философия как культурная политика» (Ричард Рорти). Перспективу «обновления» философии, восстановления ее авторитета и публичного статуса многие авторы связывают с возрождением прагматизма, этого специфического (американского) варианта «философии жизни». Именно прагматизм, убеждены его нынешние сторонники, мог бы внести решающий вклад в сближение и взаимообогащение аналитической и континентальной философии, в преодоление «раскола» между двумя конфликтующими традициями.

Этическая проблематика находится в центре статьи, исследующей тенденции современной философии на материале также и *немецкой* философии двух последних десятилетий. Обращаясь к проблеме признания в трудах Г.В.Ф. Гегеля, Г. Мида и современных психоаналитиков, представитель третьего поколения Франкфуртской школы социальных исследований Аксель Хоннет не только выдвигает новую версию социально-критической теории, но фактически основывает новое направление социальной теории как таковой. Предложенная им модель стала вариантом конструктивного объединения исследователей самых разных сфер современного гуманитарного знания: социальной философии и социологии, теории политики, теории морали. За два десятилетия дискуссии по этой проблеме не только распространились на три языковые традиции, но и вовлекли в обсуждение представителей самых различных школ и направлений. Тема признания предполагает более тесное сотрудничество представителей гуманитарных дисциплин, настоятельно требует междисциплинарного подхода.

Следующая группа статей сборника представляет различные перспективы современных исследований психического. Анализируется предложенный Р. Пенроузом и Г. Стэпом квантовомеханический подход к сознанию, вызвавший отклик в современной англо-американской аналитической философии. Ее представители сформулировали ряд важных тезисов о современном состоянии отношений философии и науки, о возможностях каждой из них в объяснении сознания, связи ментального и физического и др. Среди других подходов к сознанию, ставших влиятельными

ми в XX в., можно отметить работы современных психоаналитиков. Здесь наблюдается ситуация, достаточно типичная для жизни идей: в орбиту внимания попала сегодня концепция У.Биона, разработанная несколько десятилетий назад, но именно теперь вызвавшая особый интерес исследователей.

На наш взгляд, проведенные исследования показывают: сегодня философия выходит на иной тип проблематики, все более настоятельно требующей нового языка и уточнения наших представлений о роли философии в современном мире.

**«Борьба за признание».  
Идея признания в социально-критической теории  
А.Хоннета**

Если в какой-либо философской традиции и существовала наиболее устойчивая антипатия по отношению к Гегелю, то, вне всякого сомнения, этой традицией была Франкфуртская школа социальных исследований. От ранних работ, в которых гегелевская теория диалектики критиковалась с марксистских позиций (Г.Маркузе)<sup>1</sup>, франкфуртцы двигались к альтернативной концепции – так называемой «негативной диалектике», «диалектике неидентичности» (Т.Адорно), а также к убеждению в том, что именно Гегель более других ответственен за создание дискурса тотальности, столь пагубного для современного философствования и теории общества (поздний Маркузе)<sup>2</sup>. Второе поколение Франкфуртской школы (Ю.Хабермас) тоже не испытывает особых симпатий к Гегелю, явно предпочитая идеи И.Канта и американского прагматизма. Казалось бы, наследие великого немецкого философа уже никогда не найдет отклика в этом идейном кругу, по крайней мере в рамках современной «критической теории». Однако в 1992 г. Аксель Хоннет, представитель так называемого «третьего поколения» франкфуртских теоретиков<sup>3</sup>, довольно неожиданно для многих вновь обращается к Гегелю, используя одну из второстепенных – для гегелевской системы – идей в качестве лозунга и символа, ключевой проблемы для всей современной философии. Он уделяет более сотни страниц анализу сочинений Гегеля. «Признание» – тема, которую он для этого выбирает, – никак не ассоциируется с центральными понятиями гегелевской философии.



В данной статье я покажу, как именно Хоннет интерпретирует Гегеля, с какими потребностями его собственной философии связано обращение к данной проблеме, чем привлекли Хоннета идеи гегелевской философии, источником каких споров может оказываться эта проблема в последующем. Все эти вопросы в целом должны помочь выявлению «признания» как одной из центральных проблем современной критической теории и, возможно, достаточно большой части современной социально ориентированной философии.

## 1. Начало с Гегелем

Читатель не найдет специального и отдельного обсуждения признания в работах Гегеля. Ничто не указывает на то, что эта проблема занимает у него особое место. Ни в одном из его сочинений этот термин не вынесен в обычно достаточно подробные оглавления. «Феноменология духа» (1807), на которую сегодня обычно ссылаются в связи с этой проблемой<sup>4</sup>, также не позволяет сделать однозначного заключения об особой важности проблемы: в своей работе Гегель затрагивает ее, как кажется, мимоходом. Происходит это в VI-ом разделе, где речь идет об истинном духе, о проблемах индивидуации и нравственности.

Однако, как мы увидим далее, к 90-м гг. XX в. социальная философия испытывает уже совершенно отчетливую потребность в нахождении новых идей; имеются предпосылки и для того, чтобы одной из них стало признание. Поэтому Хоннету в определенном смысле необходимо дать такую интерпретацию некоторых проблем немецкого идеализма, и в частности, философии Гегеля, чтобы создать предысторию проблемы, на которую можно было бы опираться. На мой взгляд, Хоннету удастся представить заслуживающую внимания интерпретацию, которую мы далее и рассмотрим.

При объяснении философской эволюции Гегеля существуют различные модели. Хоннет избирает ту, что отталкивается от проблематики социальной и политической философии как центральной для молодого Гегеля. Следуя этой линии, Хоннет говорит о преодолении ограниченности социальной философии Нового времени. Исходным, по его мнению<sup>5</sup>, является стремление Гегеля предложить теорию, в которой социальная жизнь воспринималась бы как

отношения борьбы индивидов за самосохранение (Selbsterhaltung)<sup>6</sup>. Модель эта пришла на смену сохранявшемуся вплоть до Средних веков видению человека как существа общественного, «политического», т. е. такого, которое для реализации своей «природы» нуждается в социальных рамках<sup>7</sup>. Ускоряющийся процесс структурных изменений в обществе<sup>8</sup> заставляет, однако, распрощаться с традиционными идеями. «Политически-экономическое развитие настолько переросло пределы традиционных нравов, что его уже нельзя было исследовать как пример нормативного порядка добродетельного поведения» [1994: 14]. Прощание с традиционными взглядами на политику наиболее интенсивно проходило как раз в тех обществах, в которых эти трансформации с полной силой проявились прежде всего. Сперва Н.Макиавелли рассуждает о человеке – существе по своей природе эгоцентричном, ориентированном лишь на собственную выгоду. Его теория государства исходит из решения проблемы: как возможна политическая общность ввиду неустранимой враждебной конкуренции между индивидами, друг другу не доверяющими? Этой же исходной идеей объясняются и некоторые знаменитые черты политической теории Макиавелли, подробно обсуждающей, как должен действовать Государь, чтобы использовать перманентный конфликт между индивидами в своих целях. Спустя столетие Т.Гоббс исходит из той же политической модели, но опирается помимо того также и на успехи современного ему естествознания. В те годы это означало: исходить из механистического представления о природе человека, мыслить его по модели автомата. Человек характеризуется заботой о своем будущем благополучии, и это антиципирующее поведение обостряется в тот момент, когда ему приходится сталкиваться с другими людьми, – ситуация, в которой индивиды побуждены к «превентивному захвату власти»; каждый озабочен укреплением собственного потенциала власти, чтобы застраховать себя в будущем от притязаний других индивидов. Здесь-то Гоббс и обращается к концепции «естественного состояния» человека. Она не намекает ни на какой «Золотой век», не указывает на начальные этапы формирования человеческой государственности, но является мыслительной конструкцией, показывающей, что стало бы с людьми, лишись они регулирующей и упорядочивающей деятельности государства. Социальные отношения в этом случае как раз и характеризовались

бы «войной всех против всех». Потому и необходимо подчинение субъектов власти суверена, упорядоченное договорным образом, причем это соответствует интересам каждого<sup>9</sup>.

Итак, имеется противопоставление между двумя моделями: одна почти всецело определяется тенденцией понимать государственное действие как целерациональную реализацию власти, в другой государство («полис», *civitas*) признается и как «нравственная сила», наличие не только функциональной взаимосвязи экономических видов деятельности, но и «интерсубъективно разделяемых добродетелей». И вот здесь-то и проявилось новаторство Гегеля: прежде всего в том, что он выступил против атомистических схем предшествующей и современной ему философии и использовал эту линию для построения собственной политической философии. (Отдельного обсуждения заслуживает, конечно, то, в какой мере на формирование его идей повлияли немецкий пietetизм и пантеизм, какова была доля неудовлетворенности этической концепцией Канта, – однако эти проблемы выходят за рамки данного исследования.) Обозначенную тенденцию раннего Гегеля Хоннет считает возможным назвать, используя, конечно, терминологию более позднего времени, «поисками интерсубъективности общественной жизни» (1994: 20). Обе версии естественного права, различаемые Гегелем, – «эмпирическую» и «формальную», – объединяет то, что «бытие единичного» для них является категориально «первым и высшим». «Эмпирическими» Гегель называет теории, которые исходят из вымышленных или антропологических определенностей человеческой природы, а затем с помощью дополнительных операций предлагают конструкцию «разумной организации» общественной жизни. Их атомизм в том, что «естественные» способы поведения человека всегда оказываются изолированными практиками, предпочитаемыми индивидом, тогда как формы образования общности (*Gemeinschaftsbildung*) как бы привходят извне, домысливаются к ним<sup>10</sup>. В атомизме можно заподозрить также и трансцендентальное понятие практического разума: нравственное действие оказывается результатом деятельности разума, очищенного к тому же от всех эмпирических склонностей и желаний. Иначе говоря, у Канта и Фихте природа человека представлена сперва как совокупность отнесенных к Я или, как выражается Гегель, «нравственных» задатков (*Anlagen*), и субъект должен научиться их в себе подавлять, чтобы достичь «нравственной»

позиции, способствующей формированию общественного. Таким образом, в обоих случаях изначально постулируется существование изолированных друг от друга субъектов, после чего не удается удовлетворительным образом («органически», в терминологии Гегеля) объяснить состояние нравственного единства между людьми, и оно должно быть навязано извне как внешнее<sup>11</sup>. Теория государства и права, опирающаяся на модель «объединенных многих», не может быть удовлетворительной. Задачей Гегеля становится создание новой модели философии, прежде всего философии социальной; она должна преодолеть недостаточность прежних построений. Для Гегеля такая задача двуедина. В той конкретной исторической ситуации, в которой он находится, он считает своим долгом, во-первых, указать на достойный воплощения идеал общества. Во-вторых, необходимо найти концептуальные средства, которые бы увязали эту новую теорию с общефилософскими воззрениями в целом. При всей важности этой задачи для Гегеля, наиболее исследованными в отечественной литературе являются, так сказать, подготовительные аспекты: то, что подвигало Гегеля к изучению этой проблемы<sup>12</sup>.

Когда речь заходит о работах Гегеля о политике, акцент обычно делается на его поздних идеях (20-е гг. XIX в.)<sup>13</sup>. Однако для выяснения историко-философских истоков проблемы признания важно, что разработка ведется Гегелем на довольно раннем этапе поисков им своей философии – в основном, в сочинениях Йенского периода. Хоннет сосредотачивается на следующих четырех: «Системе нравственности» [1802/1803]<sup>14</sup>, «Системе спекулятивной философии» [1803/1804], «Исследованиях естественного права» [1802/1803]<sup>15</sup> и «Йенской реальной философии» [1805/1806].

В интерпретации Хоннета, ранний Гегель придерживается убеждения, что из борьбы субъектов за обоюдное признание их идентичности возникает побудительный импульс общественной природы: практически-политической реализации государственных и общественных институтов, гарантов свободы для индивида. Таким образом, в общественной жизни с самого начала присутствует «моральное напряжение», подталкивающее к преодолению исторически-конкретных форм институционализации социума. Оно приводит к конфликтам на разных уровнях, однако «конечным состоянием» всегда является «коммуникативно проживаемая свобода»<sup>16</sup>, причем само общество в целом характеризуется Гегелем

как общество согласия (**versöhnte Gesellschaft**), сообщество свободных граждан, интегрированных нравственно. Обоснование подобной «нравственной тотальности» как раз и становится одной из задач гегелевской философии. Эти идеи заметны уже в «Первой программе системы немецкого идеализма» (1798). Идея нравственной тотальности становится центральной для разъяснения проблемы признания, и Хоннет оценивает ее в высшей степени положительно. Но удивительное дело: то, что ранее те же франкфуртцы называли обоснованием не-идентичности, «тотальности»<sup>17</sup>, теперь выступает чуть ли не как философия, идейно созвучная теории коммуникативного действия!

Хоннет не утверждает, что Гегелю удалось реализовать эту программу (та «не вышла за пределы набросков и эскизов»). Он даже не утверждает, что эта программа, именно с близким самому Хоннету акцентом на «признании», у Гегеля вообще сохранилась: «уже в “Феноменологии духа”, написание которой завершило публицистическую деятельность Гегеля в Йене, модель “борьбы за признание” утратила для него свое концептуально-теоретическое значение», а впоследствии основанная на признании социальная философия так и не вышла из тени этого методически выверенного и литературно отточенного произведения [1994: 12; 230]<sup>18</sup>. Однако в годы, предшествующие окончательному созданию системы, она была разработана в своих основах настолько, что ее можно считать истоком оригинальной гегелевской версии социальной философии.

Итак, «борьба за признание» есть один из истоков гегелевской социальной философии. Если такова общая идея новой интерпретации Гегеля в рамках критической теории, то в развитии этой идеи у Гегеля Хоннет выделяет несколько этапов. Но прежде всего: как понимается это «общество согласия»? Особый характер такого общества заключался бы, прежде всего, в том, что его возможно мыслить по аналогии с организмом, оно было бы «живым единством» всеобщей и индивидуальной свободы. Иначе говоря, Гегель предлагает увидеть публичную (общественную) жизнь не как результат взаимного ограничения частных пространств свободы, а, наоборот, как шанс для реализации свободы индивидов. Социальной средой, в которой должна состояться интеграция всеобщей и индивидуальной свободы, являются нравы и обычаи (**Sitten und Gebräuche**) – выражения эти Гегель выбирает не случайно. Он желает подчеркнуть,

что ни предписанные государством законы, ни моральные убеждения единичных субъектов, но только интересубъективные установки, практически воплощаемые индивидами, суть основы свободы. Потому и «система законодательства» лишь закрепляет фактически имеющиеся нравы («vorhandenen Sitten»).

Если именно в этом направлении Гегель желает преодолеть атомизм предшествующей ему социально-политической философии, то центральной задачей становится разработка новых понятийных (концептуальных) средств, с помощью которых философия могла бы объяснить формирование общества. Это и приведет к появлению категории признания. Гегель ориентирован при этом на античную политическую философию, и в частности на Аристотеля, для которого «по природе» изначальным является скорее народ (Volk), а не индивид.

Новая философская теория общества должна поэтому исходить не из реализации единичными субъектами действий, но из «нравственных связей» (*sittlichen Verbindungen*), в которых всегда уже находятся субъекты. В противоположность атомистическим теориям общества – а к ним Гегель относит и теорию общественного договора<sup>19</sup> – за исходное берется состояние, которое уже характеризуется наличием элементарных форм интересубъективной совместной жизни. Итак, существование интересубъективных обязательств является основой всякого вообще процесса формирования человеческого общества. Общество образуется не с появлением «механизмов» (вроде «договора»), но когда происходит преобразование и расширение, рост начальных форм социальной общности, их перерастание в более сложные отношения социальной интеракции. Поначалу концептуальной основой теории Гегеля выступает аристотелевская онтология, предполагающая градацию стадий, на которых «развертывается» некая изначальная субстанция. Процесс в определенном смысле может быть назван «телеологическим». Однако Гегель не намерен затушевывать и конфликтного характера этого будто бы predeterminedного процесса («нравственная природа достигает своей подлинной действительности»), а старается описать его через этапы повторяющихся негаций, в которых постепенно преодолеваются партикулярности и ограниченности нравственных связей общества.

Нравственность выходит за пределы своей «естественной» начальной стадии и, через реинтеграцию нарушенного равновесия, приводит в конечном счете к «единству всеобщего и частного».

Иначе говоря, история может быть интерпретирована как исполненный конфликтов процесс универсализации моральных потенциалов, в скрытом виде уже содержащихся в «естественной нравственности». Такая модель оставляет довольно много открытых вопросов (например: какова природа тех «задатков» человеческой нравственности, развитие которых предполагается? Можно ли представить формирование общества одновременно и как возрастание обязательств, связей общности между людьми, и как процесс возрастания индивидуальной свободы каждого из них?).

В йенские годы Гегель еще не обладает концептуальными средствами для решения этих проблем – для этого ему понадобится дать иную интерпретацию как понятию признания, встречающемуся уже у Фихте, так и гоббсовскому понятию борьбы. С потребностью в нахождении новых понятийных средств связаны, очевидно, и более позитивные оценки философии Фихте, которые у Гегеля начинают встречаться после 1802 г. Наиболее отчетливо это зафиксировано в «Системе нравственности». Гегель замечает, что в «Основах естественного права»<sup>20</sup> Фихте говорит о признании как о «взаимодействии» между индивидами, лежащем в основе правовых отношений. Гегель использует эту модель Фихте для объяснения различных взаимных действий индивидов. Структура при этом такова: в той мере, в какой субъект обнаруживает свои особые способности и качества «признанными» со стороны другого субъекта (и, тем самым, оказывается с ним «примирён» (*versöhnt*), находится с ним в согласии), он научается видеть свою собственную неповторимую идентичность, оказываясь тем самым противопоставленным другому как особенный.

Внутренняя динамика этого процесса такова. Субъект (находящийся, по мнению Гегеля, как мы помним, в состоянии изначальной признанности другим субъектом) узнает о своей идентичности нечто *большее*. Это значит, что у него появляется возможность (и потребность) покинуть тот «достигнутый уровень» нравственного согласия и претендовать на признание «более полного» образа своей идентичности. Происходит, по выражению Хоннета, динамизация имевшейся у Фихте модели признания с учетом теории конфликта. Подобное толкование Фихте помогает Гегелю обнаружить новое измерение также и в понятии борьбы у Гоббса. Дело теперь не исчерпывается вопросами сохранения своего физического суще-

ствования. Борьба между субъектами обнаруживает себя в качестве «изначально-нравственного события»<sup>21</sup>, «общественный договор» эту борьбу никоим образом не прекращает: она продолжается на новом уровне. Эту трактовку модели Гоббса Хоннет считает «эпохальной» для понимания природы социальной борьбы. Преимущества нового понятийного аппарата таковы: новая концепция социального с самого начала не только включает в себя сферу морального напряжения, но и указывает на социальный инструмент, посредством которого это напряжение может разрешаться.

Элементарные формы взаимного человеческого признания Гегель как раз и называет «естественной нравственностью». Во взаимоотношении «родителей и детей», одной из «наиболее всеобщих форм взаимодействия (*Wechselwirkung*) людей и формирования человека», субъекты взаимно узнают себя как любящих. Это, впрочем, только лишь первая ступень «естественной нравственности». На вторую субъекты выступают уже как участники упорядоченных форм обмена (прежде всего, товарного). Практические отношения, определявшие сообщество субъектов на более элементарном уровне, теперь трансформируются во всеобщие, договорным образом закрепленные правовые нормы. Как собственники, например, они выступают уже личностями, обладающими формальным «правом» соглашаться или отказываться от предложенных им отношений (например, обмена).

На каждой из ступеней Гегеля интересуют прежде всего формы протекания борьбы, вызванной нарушениями социальной жизни, поэтому одним из известных примеров, содержащихся в его работах этого периода, является преступление (*Verbrechen*), которое он склонен трактовать как следствие того, что преступающий закон человек не чувствует себя адекватно «признанным» в условиях установившейся социальной структуры (Honneth A. 1994: 36 ff). Само преступление есть форма деструктивности; в своей наиболее простой форме оно выступает как бесцельное, разрушительное действие: такова первая реакция индивидов на опыт установившейся нравственности. Это, однако, не есть еще преступление в собственном смысле слова, поскольку у человека отсутствует правовое сознание свободы. Преступление в узком смысле слова характерно уже для второй ступени (уровня): субъект намеренно нарушает установившуюся форму признания.



В аргументации Хоннета прослеживается довольно много примечательных черт, указывающих на некие инварианты, повторяющиеся образцы, неизбежно воспроизводимые у каждого мыслителя, декларирующего свою приверженность т. н. «критической теории». Одной из таких черт является то, что едва ли какой критический теоретик может сегодня позволить себе обойтись без включения в свое исследование анализа идей Г. Мида<sup>22</sup> (о том, какое место они занимают в проблематике признания, речь пойдет далее). Другой характерной чертой оказывается то, что презентация *выводов*, будь то промежуточных или окончательных, принимает, как правило, *табличную форму*. Совершенно невероятное для прежней философии обилие именно таких форм схематизации заставляет подозревать, что для критического теоретика выводы – это *всегда таблицы*. Не является исключением и обсуждаемая книга Хоннета. Она также отдает дань введенной Хабермасом моде.

Систематика признания, к которой Гегель стремится в своих ранних работах, представлена в следующей схеме (Honneth A. 1994: 46):

**Схема 1. Объекты и способы признания**

Объект Способ признания	Индивид (конкретные потребности)	Личность (формальная автономия)	Субъект (индивидуальные особенности)
Созерцание (аффективный)	Семья (Любовь) 		
Понятие (когнитивный)		Гражданское общество (право) 	
Интеллектуальное созерцание (аффект, ставший рациональным)			Государство (солидарность) 

Эта схема должна, по замыслу Хоннета, подчеркнуть разноразличность, характерную для разработки Гегелем проблемы признания<sup>23</sup>. Диагонально расположенные стрелы должны, по его мнению, символизировать тот факт, что момент «борьбы» имеет для Гегеля не только «негативно-транзиторное» значение, но и (в позитивном плане) указывает на возрастающий процесс «универсализации», перехода на новый уровень признания. Схема эта отражает, конечно, только лишь состояние разработанности проблемы, характерное для периода 1799–1802 гг., когда Гегель еще использует понятие «нравственности» в качестве основной оперативной категории. Однако уже в 1803/04 гг. восходящая к античности идея природы (а вместе с тем и присущая ей телеология) теряет для Гегеля свое прежнее значение. Место аристотелевской телеологии природы, которой была пронизана «Система нравственности», занимает теперь теория сознания. Модель «борьбы за признание» претерпевает существенные трансформации. Гегель теперь может представить процесс формирования государственности уже не как сопряженный с конфликтами путь развития неких элементарных структур, но как формирование (*Bildung*) духа, причем мотивы конфликта перелгаются отныне в сам человеческий дух. Тот устроен таким образом, что для своей полной реализации ему необходимо постоянно преодолевать «конфликтным» образом приобретенное знание.

Налицо развитие сюжета; видна преемственность проблематики (в обеих версиях борьба за признание понимается как социальный процесс). Однако принципиальное расхождение заключается в том, что *борьба уже не трактуется как средство индивидуализации человека*. И вот об этом повороте Хоннет очень сожалеет, поскольку теория духа, развиваемая Гегелем начиная с «Феноменологии духа», уже не дает Хоннету желаемых возможностей для его собственной критической теории. Теперь всё зависит от того, насколько убедительно удастся обосновать предпринятое Гегелем продолжение исследование проблемы признания как именно *сужения*, сопряженного с утратой некоторых возможностей. Будем поэтому внимательны к конкретным обвинениям в адрес гегелевской системы, выдвигаемым Хоннетом. За свой поворот к духу Гегель заплатил отказом от «сильной» версии интересубъективизма; он закрыл себе дорогу к проблематике «изначальной

интерсубъективности» (Honneth A. 1994: 52–53). Теряет свое центральное значение и ранняя гегелевская теория нравственности: формирование человеческого сознания уже не так тесно связано с процессами выстраивания нравственных социальных отношений: социальные и политические формы человеческого общения представлены лишь как промежуточные стадии самосознания духа, и Гегель все более подчиняет свою философию «монологическим постулатам философии сознания» (Ibid. S. 62). С этой новой позицией, которую философ занимает в «Феноменологии духа», связаны и многие другие «потери» гегелевской философии, критикуемые Хоннетом (например, гегелевская трактовка любви).

При всех этих философских «потерях» сама проблема признания не исчезает, конечно, из работ Гегеля совершенно. Общий замысел Гегеля можно представить следующим образом. Если, в противовес социальным теориям Нового времени, необходимо доказать, что даже в условиях враждебной конкуренции индивиды способны достичь правового разрешения конфликта, то внимание должно быть направлено в первую очередь на те интерсубъективные основы, которые и обеспечивают минимальный консенсус в обществе (Ibid. S. 71 ff.).

## **2. Значение «признания» как проблемы во внутренней логике развития немецкой социально-критической теории (причины привлекательности гегелевских идей)**

Как оценить эту интерпретацию Гегеля Хоннетом? Сама модель – обращение к наиболее ранним работам некоего мыслителя в надежде на получение новой исследовательской перспективы, конечно, не нова. Не раз применялась она и в отношении Гегеля: в XIX в. сходный подход был использован В.Дильтеем – одним из тех, кстати, кто в охваченную неокантианскими идеями эпоху способствовал сохранению интереса к Гегелю<sup>24</sup>. Впоследствии обращение к раннему Гегелю становится вообще характерным для западного марксизма (ср. Г.Лукач). Продуктивен и акцент Хоннета на «органистичности»: он созвучен предпринимаемым в феноменологии попыткам более широкого подхода к проблеме интерсубъективности и жизненного мира<sup>25</sup>. Для современного ге-

гелеведения подход Хоннета также эвристичен. Выбранный им горизонт исследования вполне может быть расширен, конкретизирован многими другими работами Гегеля<sup>26</sup> и представляет собой интересную перспективу для изучения развития гегелевских идей абсолютного духа.

Когда характеризуют изменения, предпринимаемые Хоннетом, иногда говорят об «антропологическом повороте» в рамках критической теории<sup>27</sup>. Признаться, оба концепта этой формулы представляются мне проблематичными. Во-первых, само понятие «поворот» уже подверглось в XX в. серьезной инфляции – «поворотом» называют сегодня периоды краткой моды (или же попытки такую моду создать) в том или ином сообществе часто контактирующих друг с другом мыслителей. Столь же неясно, что понимается в данном случае под «антропологией». Предлагаемые Хоннетом изменения следует оценивать с иной перспективы.

Неожиданный для франкфуртского теоретика интерес к Гегелю, о котором мы говорили в начале статьи, становится теперь объяснимым. Оригинальность Хоннета в том, что, обращаясь к одному из вечных философских оппонентов социально-философского Франкфурта<sup>28</sup>, он, в противовес Маркузе и Адорно, показывает: идеи Гегеля все-таки *могут* быть продуктивны для современной критической теории. Хоннет даже сожалеет о прерванной истории влияния «альтернативной гегелевской модели» (1994: 258).

Помимо этой особенности обращения к Гегелю, имеются также и вполне конкретные результаты. Очевидно, немцы находят в этой проблеме способ «объединить» самые разные пласты проблематики: как те, к которым они испытывают традиционную симпатию (психоанализ)<sup>29</sup>, так и те, для которых у них начал «утрачиваться» философский язык или же никогда такового не существовало (гуссерлевская проблема интересубъективности<sup>30</sup>). Через эту проблему им открывается и своя собственная далекая история (кроме Гегеля представляется возможность связать теорию интересубъективности также и с И.Г.Фихте<sup>31</sup>). Наконец, они находят возможность объединить через эту тему разные национальные традиции (проблема «Другого» в экзистенциализме Ж.П.Сартра<sup>32</sup>).

Предложенная Хоннетом модификация проблематики делает «признание» категорией, полезной также и для экономической науки. «Левый» пафос, типичный для немецкой социальной тео-

рии во франкфуртском исполнении, также сохраняется: речь ведь теперь идет о «борьбе за признание»<sup>33</sup>. *Борьба* за признание есть формула, позволяющая связать обсуждаемую проблематику как с социальной философией, так и с некоторыми наиболее популярными ее частными проблемами. Одной из таковых является проблема *власти*. Создается впечатление, что в ее разработке немецкие философы всегда оказывались в тени своих французских коллег (например, Фуко), скорее комментируя и критикуя концепции, нежели предлагая свои собственные<sup>34</sup>. Признается в этом и Хоннет («Я шел от теории власти в том духе, как она разрабатывалась М.Фуко» (Honneth A. 1994)). Так вот, ориентация на признание внушает надежду, что критический теоретик получит в свои руки действенный инструмент полемики с теорией власти, развиваемой Мишелем Фуко: существует возможность «локализовать» фукианскую проблему власти, по крайней мере ее появление, лишь на одном или нескольких уровнях, анализируемых Хоннетом (ср. Схема 2).

Если уже Ролз и Дворкин сделали проблему признания одной из основных в своей политической философии, то современная немецкая философия в ее социально-критической (Франкфуртской) версии делает на разработке этой проблемы особый акцент. Для философов вроде А.Хоннета и др. она служит удачным средством выйти за пределы тематического горизонта, заданного первыми двумя поколениями: историософского (Хоркхаймер и Адорно) и политически заостренного (Хабермас). До этого главной темой третьего поколения была, пожалуй, теория «патологий культуры» – смягченная версия глобального культурно-философского пессимизма Хоркхаймера и Адорно.

При столь больших надеждах, которые могут возлагаться на теорию признания как часть новой, возможно не-хабермасовой критической теории общества, очевидно, что ссылок на одного великого мыслителя (Гегеля) недостаточно для того, чтобы обосновать эпохальное значение проблемы признания. Продолжая, Хоннет идет по уже опробованному пути: новой областью размышлений становится для него теория социального действия Герберта Мида (1994: 114 ff).

### 3. Герберт Мид

#### 3.1. Возможность перехода к Миду, общий контекст интерпретации

Реконструкция проблематики Хоннета не становится более легкой при переходе от толкования Гегеля к интерпретациям Мида. Ведь, с одной стороны, анализ социального бихевиоризма уже «задан» в рамках критической теории. С другой, эта традиция определена как мало совместимая с предыдущими системами, в особенности гегелевской.

Открывая второй том своей «Теории коммуникативного действия» рассмотрением социальной теории Г.Мида, Хабермас недвусмысленно задал контекст, в котором следует рассматривать идеи американского философа:

«Субъект-объектную модель философии сознания к началу XX века атакуют с “двух фронтов”: со стороны аналитической философии языка, а также со стороны психологической теории поведения. В обоих случаях происходит отказ от идей непосредственного доступа к феноменам сознания и непосредственного знания-себя, рефлексии, интроспекции в пользу методов, не опирающихся на интуицию» (Habermas J. 1988: 11).

Хотя используемое Хабермасом обозначение «субъект-объектная модель» не особенно удачно<sup>35</sup>, сама характеристика в целом делает проблему связывания психологических теорий начала XX века и философии Гегеля по меньшей мере нетривиальной.

Хоннет не видит непреодолимых различий между теорией признания как исходным принципом ранней гегелевской социально-политической философии и прагматизмом Мида. Главное, в чем оба мыслителя были согласны: воспроизводство общественной жизни осуществляется при реализации императива взаимного признания, поскольку субъекты лишь тогда могут достичь практического отношения к самим себе, если научатся понимать себя из нормативной перспективы своих партнеров по интеракции в качестве их социальных «адресатов» (1994: 148). Обе теории прекрасно сочетаются: социальная психология Мида лишь придает «материалистическое» толкование идеям, которые молодой Гегель с «гениальной примитивностью» очертил в своих работах Йенского периода; в данной конкретизации эти идеи можно взять за основу «содержательной теории общества» (1994: 148).

Для разъяснения того, как эта общая формула вписывается в философию Мида, необходима краткая характеристика не только целей, которые преследует американский философ, но того проблемного контекста, в котором он уже рассматривался во Франкфуртской социальной теории. В критической теории Мид интересен прежде всего следующими двумя главными темами: (а) *коммуникацией* (исследуемой с помощью такой оперативной категории, как «интеракция»), а также тем обстоятельством (б), что в этой интеракции центральную роль играет *язык*<sup>36</sup>. Оппозиция философии сознания, исходящей из привилегированного доступа субъекта к собственной самости, выражается у Мида в том, что поведение социальной группы он анализирует не через поведение единичных образующих ее членов, но при опоре на идею общественного целого. Речь идет о сложной групповой активности. Мид исследует, в частности, как опосредуемая жестами интеракция становится началом формирования символического языка и как жесты превращаются в символы, заменяясь на значения. Благодаря этому происходит структурное изменение самой коммуникации: участники научаются разделять акты, служащие взаимному пониманию, и действия, ориентированные на успех. Вот здесь-то как раз и обнаруживается возможность подключения Хоннета к интерпретациям Мида. Это происходит при обсуждении механизмов интериоризации. Поскольку Мид исходит из социальной интеракции, опосредуемой языком, то для объяснения различных уровней языка (соответственно различным уровням интеракции) ему необходим процесс интериоризации, т. е. превращения внешне воспринимаемых реакций другого индивида в символическую систему.

Мид исходит из того, что, находясь в обществе, индивид поначалу не имеет идеи Я как некоторой первичной инстанции, определяющей его действия. Поведение человека в обществе вообще направлено в первую очередь не на «себя самого», а на «объекты», еще до выработки самосознания мы должны обрести понимание значения собственных действий. Это понимание формируется постепенно, когда индивид сопоставляет реакции, вызываемые его действиями у других людей, с тем, как он сам эти реакции «прогнозирует»<sup>37</sup>. Еще до «Я» («I») **формируется поэтому некоторая промежуточная форма «меня самого» («Me»), представляющая во мне образ Другого.** Сознание себя самого субъект

приобретает лишь в той мере, в какой в своем действии учится символически репрезентировать другого человека<sup>38</sup>; социализация протекает при необходимом создании «генерализированного Другого», из перспективы которого индивид научается понимать себя в качестве части общества, основанного на разделении труда. Выраженное в этом понятии интересубъективное отношение Хоннет и предлагает в качестве эквивалента исследуемого им понятия признания (1994: 126).

### **3.2. Мид как опосредующее звено для связывания философской проблематики признания с психоанализом**

Именно Мид помогает Хоннету связать фундаментально-философскую проблематику признания еще с одной темой, структурно важной для Франкфуртской социально-критической теории, с психоанализом. Поскольку уровни проблематики разведены, признание получает необычайно широкие возможности связывания с самыми разными аспектами современной философии. Такое связывание с психоанализом происходит, во-первых, благодаря учету идей Мида и, во-вторых, через первый из уровней – начальную форму социальности, формируемую в семейных отношениях. Этот уровень репрезентирует «любовь». Хоннет предлагает по возможности отталкиваться от «наиболее нейтрального» ее понимания – как совокупности всех первичных отношений в той мере, в какой они имеются между людьми и строятся по модели эротического отношения двух людей, связей дружбы и отношений «родитель–ребенок» (Ibid. S. 153). «Нейтральным» это определение можно назвать, конечно, лишь со значительной долей условности – ведь оно уже получило весьма определенную конкретизацию. Однако в контексте нашего обсуждения важно, что, отталкиваясь от этого первого уровня, Хоннет трактует любовь как «отношение интеракции», – что, в свою очередь, подкрепляет его тезис о том, что «психоанализ нуждается в принципиальном расширении в направлении области социальных интеракций, в которой ребенок научается понимать себя в качестве независимого субъекта через эмоциональное отношение к другим людям»; Хоннет говорит также об «интерсубъективно-теоретическом расширении рамок психоаналитического объяснения» (Ibid. S. 156–157). Во второй



половине XX в. это движение уже было начато в «открытом к новым горизонтам» психоанализе. Хоннет называет здесь целый ряд имен: Д.Штера, Д.Винникота, Р.Шпица и др. Легко догадаться, что предлагаемое им «расширение» подразумевает трактовку любви как одной из форм некоего более сложного и комплексного социального феномена (в данном случае – признания). Кроме того, исследования современных теоретиков психоанализа вполне можно представить как конкретно-практическую разработку одного из принципов, обнаруженных еще Гегелем. Начиная с самых первых месяцев жизни младенец настолько зависим от заботы матери, что считать его отдельным, независимым объектом анализа было бы совершенно неоправданным упрощением<sup>39</sup>. Забота матери, поддерживающей жизнь младенца, не есть в данном случае нечто «отделенное» от главного объекта, интересующего психолога, – поведения и развития младенца. Этот начальный период развития человеческой жизни называют этапом «недифференцированной субъективности» или же определенной формой «симбиоза». Отношения «мать–дитя» суть поэтому «интерсубъективное взаимодействие», в котором каждый из его участников учится построению своей самости у другого (1994: 159)<sup>40</sup>. Этот экскурс в современные психоаналитические теории должен дать Хоннету дополнительную иллюстрацию его главного тезиса: интерсубъективная идентичность формируется во взаимодействии, причем взаимоформируемость субъектов может быть показана на самых разных уровнях. На уровне любви как первичного отношения социальности это проявляется, например, в вере одного из индивидов, что любимый человек сохранит свое отношение к нему и тогда, когда его внимание в силу ситуативных обстоятельств переключится на другие объекты (эта вера имеет важное значение для формирования «способности быть в одиночестве», «доверия к себе»).

Для теории общества такая трактовка любви имеет значение, поскольку, вопреки расхожим представлениям об «асоциальности» любовной связи (для любящих, иногда говорят, существуют только они сами, но не мир вокруг), в противовес этому «моральному партикуляризму» особо подчеркивается, что любовь составляет ядро любой нравственности (Ibid. S. 174). **Конечно, прецедент подобного понимания также обнаруживается у Гегеля.**

### 3.3. Правовое отношение

У следующей части книги Хоннета (1994: 174–210) особый статус. Формально она не выделена как особая смысловая часть книги и продолжает его анализ социальной теории Мида. Однако значение этих страниц выходит далеко за пределы интерпретации идей американского философа: переходя к анализу отношений признания в сфере права, Хоннет не только касается важных вопросов разграничения «бытовых» и «философских» трактовок признания, но и завершает подготовку своей собственной, итоговой систематики (ср. Схема 2).

Хотя правовое отношение едва ли не во всех аспектах своего проявления отличается от любви как формы признания, эти сферы интеракции позволительно представить как две формы одной и той же модели. Мы обретаем понимание себя как носителя гражданских прав, лишь когда осознаем, какие нормативные обязательства у нас имеются по отношению к другим людям, т. е. лишь если у нас имеется перспектива «генерализированного Другого». К этому добавляется еще одно важное обстоятельство, особо отмечаемое Хоннетом. Носителями каких-либо прав мы можем быть лишь в том случае, если признаны как члены общественного целого (Ibid. S. 176)<sup>41</sup>. Однако наличие дифференцированной системы правовых норм само по себе еще не гарантирует готовности индивидов таковым нормам следовать, поэтому если признание в гражданско-правовой сфере все-таки реализуется, мы должны говорить о совершенно особой форме взаимности: именно через следование одному и тому же закону правовые субъекты распознают себя в качестве личностей, обладающих моральной автономией и способных на разумные решения относительно моральных норм.

Для Мида такой формой признанности является в первую очередь «членство» в общественном разделении труда<sup>42</sup>. На правовом уровне, однако, дело обстоит значительно сложнее. Во-первых, правовое признание в узком смысле слова тесно переплетено с социальной ценностной оценкой. Значит, нам следует проводить разграничение признания в более привычном для нас, повседневном смысле – как славы, почета, уважения – и признания как фундаментальной философской категории intersubjectивности. Во-вторых, необходимо обращать внимание на то, как из этого со-

стояния «слитости» признание вычленяется в отдельную правовую категорию<sup>43</sup>. Как анализировать этот сплав? В процессе развития теории права вопрос о признании индивида как правового субъекта отделяется от признания как почета и уважения, которым этот субъект пользуется в обществе. В первом случае признания должен быть удостоен каждый субъект, причем равным образом, в признании в правовом смысле заключено представление об «обобщенных» интересах граждан, именно поэтому оно не предполагает исключений (как правило, за *всеми* субъектами признается обладание этими правами). Ссылаясь на Р.Иеринга<sup>44</sup>, одним из первых предпринявшего попытку разведения признания в правовом плане и общественной ценностной оценки, Хоннет предлагает следующий вариант: социальное одобрение (**soziale Achtung**) ориентировано на «ценность» индивида, признание *индивидуальных* заслуг, тогда как признание в собственно правовом смысле подразумевает универсальное уважение к свободе воли человека<sup>45</sup>. Разведение этих двух уровней необычайно важно, поскольку далеко не редки ситуации, когда один и тот же человек должен быть признан как личность (со всеми вытекающими отсюда гражданско-правовыми следствиями) без того, чтобы это признание было сопряжено с положительной оценкой его заслуг перед обществом.

Для различения форм признания принципиально важен также следующий вопрос: как более конкретно определить те общие качества личности, которые заслуживают признания (в универсально-правовом смысле)? В сословных или тоталитарного типа обществах, например, таким образом может культивироваться индивидуальное послушание. Очевидно, что сами эти характеристики не только изменчивы в культурно-историческом смысле, но и опираются всякий раз на различную «философию человека». Общее правило таково: чем большие претензии выдвигает социально-политическая концепция того или иного общества, тем более богатым должен оказываться набор этих качеств. В современности философские представления о человеке закрепились в различении правоведением а) либеральных прав свободы; б) политических прав участия и в) **социальных прав благополучия**. Первое подразумевает «негативные права» (индивид должен быть защищен от покушений государства на его свободу, жизнь и собственность). Второе закрепляет за индивидом права участия в общественном

волеизъявлении. Третий же аспект гражданских прав предполагает максимум равного распределения «основных благ». Общая тенденция развития западных типов общества при этом такова, что идея равенства граждан побуждает постоянно расширять набор условий, обеспечивающих «более полноценное» социальное участие индивида в обществе<sup>46</sup>, социальное содержание признания, как отмечает Хоннет, постоянно расширяется, институционализация буржуазных прав свободы, «так сказать, развязала перманентный инновационный процесс» (Ibid. S. 189); к этому расширению, опять-таки, всякий раз подталкивает «борьба за признание». В сравнении с общей историей человеческого рода равное избирательное право закрепилось не так давно; еще позднее к нему добавилось право на получение определенного образовательного минимума и т. д.

**Признание и достоинство. Не-признание. Борьба.** В социальной теории Мида Хоннет находит эквивалент двух других важных для него тем – природы общественного «признания наоборот»: не-признания, презрения, – а также солидарности.

Не-признание оказывается в контексте обсуждения гражданско-правовой сферы эвристически-важной категорией, поскольку «о фактическом существовании сознания собственной ценности (Selbstachtung) мы всякий раз можем заключать лишь косвенно, производя эмпирическое сопоставление с группами персон, из поведения которых допустимо заключить о наличии символических форм репрезентации опыта не-признания» (Ibid. S. 195). Анализ же сознания собственной ценности должен в определенном смысле завершить, подвести итог рассмотрению признания в правовой сфере, несколько уравновешивая произведенное до того разведение признания в общественном смысле (как почета и уважения) и в более узком, гражданско-правовом смысле. Для этого Хоннет приводит любопытный мысленный эксперимент американского теоретика правовой мысли Д.Фейнберга. Допустим, предлагает тот, существование некоего идеального общества, для которого характерен необычайно высокий уровень социальной благотворительности и взаимного общественного уважения, тогда как институция гражданских прав отсутствует совершенно. На первый взгляд, оно было бы вполне жизнеспособно, ведь то, что в наших типах общества достигается посредством апелляции к индивиду-

альным правам личности, в том, идеальном, реализовывалось бы «естественным образом», попросту в силу всеобщей взаимной благосклонности, симпатии и уважения. Однако Фейнберг делает неожиданный вывод: такому обществу, при всем его богатстве моральных практик, все же недоставало бы кое-чего весьма существенного, а именно шанса для формирования уважения к себе, сознания собственной ценности. Человеческое достоинство как социальный феномен связано именно с наличием *прав*. Хоннет в целом соглашается с этим утверждением. Гражданские права потому и являются общественно значимой социальной данностью, что наделяют своего носителя возможностью действия, социально воспринимаемого другими участниками интеракции.

Более пристальный взгляд на систему «гражданские права / общественное уважение» показывает далее, что для нее характерна возрастающая нестабильность. Традиционное наследие философии и политической теории оказываются уже не в состоянии сохранить социально-интегрирующие ценностные представления. Начинается обесценивание традиционной нравственности, та уже не может опереться на иерархические представления о порядке, характерные для сословного общества, но сама оказывается в состоянии вялотекущего процесса структурных преобразований. Эта динамика, однажды проявившись, уже не исчезает, но только радикализуется: «Борьба, которую буржуазия на заре эпохи модерна начала против феодальных представлений о чести знатного сословия, есть не только коллективная попытка утвердить новые ценностные принципы, но и открытие самой дискуссии о статусе подобных ценностных принципов вообще; впервые ставится вопрос, следует ли измерять социальный статус личности в соответствии с заранее определенными свойствами, приписываемыми группам в целом» (Honneth A. 1994: 202). **Что это значит для теории общества?** – Именно так, по Хоннету, и начинается столь часто обсуждаемый процесс индивидуализации человека в современных обществах: раз невозможно заранее установить, на какие нормы следует ориентироваться и если, тем более, полемический пафос направлен на сословную модель общества, опирающуюся на коллективные ценности, внимание теперь больше сосредоточено на ценностях *индивидуального*, личного порядка. Параллельно происходит, как выражается Хоннет, универсализация «чести» и «до-

стоинства» (что отчетливо заметно уже у Канта), но вместе с тем и «приватизация» чести. Она превращается теперь в категорию субъективно определяемой «целостности».

Если описываемые Хоннетом процессы сегодня кажутся вполне естественными, то следует иметь в виду, что они же в значительной мере определяют и ситуацию конфликтности современных обществ: современные формы организации социального оценивания находятся в кризисе, а значит содержание этих форм будет всякий раз зависеть от того, какой именно социальной группе удастся заявить о своем праве на признание и утвердить его (Ibid. S. 205). Стало быть, также и в этом отношении мы можем говорить о непрекращающейся «борьбе за признание».

**Солидарность.** В контексте обсуждения проблемы признания и уважения в обществе идея солидарности помогает ответить на вопрос об одном из уровней, на которых организована целостность общества ввиду взаимных притязаний на честь, достоинство и уважение, а также ввиду того, что эти притязания необходимым образом реализуются в форме *борьбы*. Проще всего обстоит дело в обществах, организованных по сословному принципу. Социальное признание в этом случае охватывает лишь коллективную идентичность самой группы: она сама как таковая выступает адресатом ценностной оценки. Признание принимает поэтому форму коллективной (корпоративной) чести и достоинства. Взаимное признание приобретает внутри таких социальных общностей форму отношений солидарности (солидарностью в этой наиболее простой форме можно назвать такое отношение интеракции, в котором индивиды «взаимно участвуют» в судьбе друг друга, поскольку им присуща симметричная ценностная оценка). Именно социальная группа дает рождение этому понятию; не случайно о солидарности до сих пор говорят, когда некий социум противостоит различного рода угрозам извне (например, в случае борьбы за общие политические цели, военного противостояния). Однако с возрастающей индивидуализацией современных обществ изменяется и практическое отношение субъекта к самому себе. Теперь для достижения общественного уважения необходимы действия, признаваемые в качестве «ценных» также и другими индивидами. Поэтому солидарность в этих новых условиях современного общества постав-

лена в зависимость от симметричной ценностной оценки индивидуализированных и автономных членов общества. «Симметрично оценивать» означает взаимно рассматривать друг друга в аспекте ценностей, контекстуально значимых для общего практического действия. Отношения такого рода мы называем «солидарными», противопоставляя «пассивную толерантность» и активное участие в индивидуально особенном каждой личности.

#### 4. Формы пренебрежения

Наш повседневный язык сохранил свидетельство того, что представление о нашей собственной психической целостности мы связываем с признанием или общественным одобрением. Это заметно в первую очередь по словам, выражающим негативный опыт тех, кто в разной степени такого признания лишен. Говорят, например, об обиде или унижении как формах отказа в признании. Это словоупотребление показывает, что люди уязвлены в позитивном понимании самих себя, ранее интерсубъективно ими достигнутом. Хоннет решает более подробно проанализировать эти виды психического ущерба, наносимого личности. После разведения им на материале немецкого идеализма, американской социальной психологии и современного психоанализа различных уровней признания внутренняя композиционная симметрия его социальной теории требует аналогичной дифференциации также и в отношении негативных форм признания.

Соответственно трем основным формам (или уровням) признания выделяются три типологически-базовые формы «непризнания» (или пренебрежения<sup>47</sup>). В ряду этих дефициентных форм признания изнасилование или пытки представляют собой первый уровень нарушения целостности личности. В каждом из этих действий происходит лишение субъекта возможности пользоваться собственным телом или же эта возможность существенно ограничена. Происходит нарушение *телесной* целостности субъекта, приобретаемой в ходе длительной социализации. Это – наиболее деструктивные формы «пренебрежения». Они предваряют последующие нарушения личности: утрату доверия к самому себе и к миру, нарушения в общении с другими людьми. Вторая фор-

ма пренебрежения обнаруживается в том опыте унижения, когда субъекту систематически отказывают в обладании определенными правами в рамках того или иного общества. (Под правами применительно к этому уровню можно понимать те индивидуальные притязания, на социальное исполнение которых индивид может рассчитывать, если наравне с другими людьми участвует в социальной организации.) Ущерб для целостности личности проявляется в возникающем у субъекта чувстве, что он не является полноценным, морально равноценным партнером интеракции. Третий тип пренебрежения имеет отношение к социальной ценности индивида или группы, эти формы пренебрежения имеют преимущественно оценочный характер. В этом случае те или иные формы жизни или убеждений характеризуются как неполноценные или недостаточные (что препятствует субъекту считать свои качества и права социально ценными). Хоннет трактует это как культурную деградацию определенных образцов самореализации человека; солидарность внутри группы таких же «непризнанных» не может ее вполне компенсировать.

Поскольку все три типа опыта пренебрежения позволяют описывать себя с использованием метафор смерти («психическая», «социальная смерть» и т. д.), Хоннет с особым удовольствием использует параллель с болезнью как органической проблемой: социальные формы пренебрежения играют для психической целостности личности ту же негативную роль, что физическая болезнь – для сохранения и воспроизводства тела.

\* \* \*

Последняя из рассмотренных проблем иллюстрирует трактовку признания в философиях Гегеля и Мида. Позитивное в теориях столь непохожих друг на друга мыслителей Хоннет усматривает в том, что в обоих случаях проводится четкое разграничение уровней признания. Оно позволяет различать и исследовать формы социальной интеграции с точки зрения того, осуществляется ли она посредством эмоциональных связей или признания гражданских прав, либо же через разделяемое людьми отношение к ценностям (Honnet A. 1994: 152). Недостаток же Хоннет видит в том, что ни у



Гегеля, ни у Мида нет систематизирующего осмысления тех форм не-признания (*Mißachtung*), которые обнаруживаются в социальном познании как негативные эквиваленты тех или иных форм признания. Однако именно в более конкретной разработке такой дифференцированной систематики Хоннет видит главные задачи социальной теории в этой проблемной области и, соответственно, свою главную заслугу. Именно поэтому свой анализ социальной философии Герберта Мида Хоннет завершает итоговой систематикой форм и уровней признания (Honneth A. 1994: 211). Эту схему мы воспроизводим в полном виде<sup>48</sup>, добавив только две «оси координат»: буквенные обозначения A–D соответствуют уровням признания (их можно интерпретировать с точки зрения возрастания сложности взаимосвязей, в них включаемых). Цифровая же нумерация указывает на определенные личностные аспекты, в которых проявляется признание на соответствующих социальных уровнях.

## 5. Признание «после Гегеля и Мида»

Не вызывает сомнений, что Гегель и Мид – мыслители, которым Хоннет в интеллектуальном плане симпатизирует более всего, он даже считает возможным обозначать свои идеи как «альтернативную», «ориентированную на Гегеля и Мида парадигму» (1994: 259). По контрасту, все остальное излагается им скорее как деградация едва намеченных прозрений. Однако определенным ожиданиям Хоннет все-таки вынужден следовать. Так, например, читатель вправе ожидать, что Хоннет не обойдет вниманием такого знаменитого оппонента немецкой классики, как Маркс. При изложении Гегеля позицию Хоннета, как мы видели, определяли несколько ключевых тезисов. Сейчас, при рассмотрении влияния гегелевских идей, важны следующие два: а) Гегель представил *несколько* моделей, важных для социальной теории, причем наиболее продуктивной для современности Хоннет считает как раз раннюю, в общих чертах изложенную в работах Йенского периода; б) в последующей работе Гегеля над своей системой этот вариант социальной философии оказался «свернут» до яркой главы о диалектике господина и слуги<sup>49</sup>. Хотя суггестивная сила этой части «Феноменологии духа» оказалась, по мнению Хоннета, до-

Схема 2. «Структура социальных отношений признания» (итоговая систематика Хоннета)

	A	B	C	D
1	Способ признания	Эмоциональная обращенность (Zuwendung)	Когнитивное внимание (Achtung)	Ценностная социальная оценка
2	Личностное измерение	Аффективная природа и потребности	Моральная вменяемость	Особенности и способности
3	Формы признания	Первичные отношения (любовь, дружба)	Правовые отношения (права [индивидуала])	Ценностное сообщество (солидарность)
4	Потенциал развития		Генерализация, материализация	Индивидуализация, эгалитация
5	Практическое отношение к самости	Доверие к себе	Самоуважение	Сознание собственной ценности
6	Формы пренебрежения (Mißachtungsformen)	Неверное обращение (Mißhandlung), изнасилование	Лишение прав, исключение	Обесценивание, оскорбление
7	Аспекты личности, находящиеся под угрозой	Психическая целостность	Социальная целостность	«Честь», достоинство

статочной для того, чтобы инициировать движение мысли, в котором – в противовес Макиавелли и Гоббсу – социальный разлад между людьми *мог* быть интерпретирован как проблема ущемления моральных притязаний, вариант, представленный Гегелем в «Феноменологии духа», дает все-таки *зауженную* трактовку борьбы за признание, и определенные неудачи социальной теории XX в., использующей гегелевские идеи, отчасти объясняются именно тем, что социальный процесс брали всякий раз *лишь в одном* из трех выявленных Гегелем моральных аспектов.

Наиболее близок идеям Гегеля, конечно, ранний Маркс: понятие труда, лежащее в основе его, как выражается Хоннет, «ранней антропологии», настолько нагружено нормативно, что процесс производства вполне может быть представлен как процесс intersубъективного признания (Honneth A. 1994: 232–233), а капитализм, соответственно, – как такой общественный порядок, который, в силу своей природы, в процессе производства разрушает связи признания между людьми и по этой причине подлежит замене<sup>50</sup>. Преимущественно в этом контексте Маркс воспринял диалектику господина и слуги из «Феноменологии духа». В работах раннего Маркса элемент личной самореализации отождествлен с процессом intersубъективного признания: шаг за шагом опредмечивая свои способности и навыки, человек не только сам реализует себя в процессе труда, но вместе с тем осуществляет и аффективное признание всех своих партнеров по интеракции. Разумеется, в этой концепции раннего Маркса кроме Гегеля присутствуют и другие самые разнообразные мотивы (идея любви Фейербаха, идеи британской экономической мысли). Как бы то ни было, впоследствии Маркс предложит иную модель социальной философии (и, соответственно, другую трактовку социального конфликта). Происходит редукция целей классовой борьбы к требованиям, которые непосредственно связаны с организацией труда. Это позволяет ему абстрагироваться от всех политических аспектов, связанных с ущемлением моральных притязаний, всех аспектов intersубъективного признания, которые непосредственно не вытекают из процесса труда. Такое сужение Хоннет называет «эстетико-экономическим» (*produktionsästhetische*) (Ibid. S. 235). О социальной борьбе рабочих Маркс говорит исключительно в плане «объективных» интересов пролетариата.

Однако этот перевод социального конфликта в исключительно только экономическую сферу, конечно, не обходится для Маркса без потерь в философском плане: с тех пор он уже не мог трактовать конфликт социальных классов как форму морального конфликта. Велика ли эта утрата? Хоннет говорит: именно поэтому Марксу не удалось закрепить нормативные основы своего проекта в том социальном процессе, который он обозначал категорией классовой борьбы.

В традиции исторического материализма, основанной Марксом, быстро набирали силу утилитаристские тенденции. Идеи борьбы – теперь уже не за «признание», но за экономические интересы, обсуждались в работах Ж.Сорея, а затем обратили на себя внимание Ж.П.Сартра, разделявшего со своим предшественником убеждение в том, что социальные конфликты и борьба в первую очередь являются следствиями нарушенных отношений признания между социальными агентами. Теория, которой придерживается Сартр еще в трактате «Бытие и ничто», отмечена сильным негативистским пафосом: автор настолько убежден в принципиальной невозможности успешной интеракции между людьми, что сама проблема неизбежности социального конфликта остается для него закрытой. Этот негативизм выражен у Сартра в категориях «в-себе-» и «для-себя»: каждый субъект как сущее «для-себя», пребывающее в состоянии постоянного трансцендирования своих собственных проектов действия, вынужден воспринимать «взгляд другого», побуждающий его к самосознанию, как опредмечивающее закрепление собственной личности только лишь за одним из жизненных планов – на это субъект может реагировать лишь «взаимным опредмечиванием»; конфликт прописан у Сартра на всех уровнях его онтологии, какое-либо социальное согласие в ее рамках практически невозможно<sup>51</sup>. Эта «негативистская теория интерсубъективности» была Сартром впоследствии смягчена. Общий вывод Хоннета относительно Сартра таков же, как и относительно всех традиций признания после Г.Мида: недостаточное разделение правовых и сторонних по отношению к сфере права мотивов.

## 6. Перспективы анализа форм признания и пренебрежения для социальной теории

Книга Хоннета, выдвинувшая признание в центр современных философских дискуссий, содержала в себе три основных тематических блока проблем. Первая часть «обнаруживает» проблему и обосновывает ее право на существование. Вторая увязывает ее с более привычной для критического теоретика тематикой. Еще одна (несамостоятельная) демонстрирует, что «интерес к проблеме» сохранялся и в самом недавнем историческом прошлом. Наконец, третья, главная часть должна показать, в чем заключается собственный вклад автора в разработку проблемы. Именно эта часть (особенно 1994: 260–261) разъясняет, каким образом к дискуссии могли впоследствии подключиться американские философы.

Эта часть книги открывает главную цель аналитики признания. Хоннету, продолжающему традиции франкфуртской социальной философии, необходимо изучить процесс возникновения социальной борьбы (1994: 262). Главная цель – вскрытие «логики социальных конфликтов», продолжение исследований на эту тему, проводившихся немецкими и французскими социологами начала XX в. (в особенности, Максом Вебером). Именно социология впервые показала роль моральной мотивации личности в конфликте, а также начала исследовать взаимосвязи, в которых находятся новые социальные движения и системы более высокого уровня (нравственно-этические нормы). Инновативность своего исследования для социальной теории XX в. Хоннет усматривает в том, что мотивы для конфликта или «протеста» не интерпретируются им с излишней поспешностью как проявление «интересов».

Хоннет надеется также, что ему удалось показать связь между фундаментально-философскими, а также социальными и политическими аспектами этой сложной проблемы. «Борьбу мы называем “социальной” лишь в той мере, в какой ее цели выходят за пределы индивидуальных намерений и могут быть обобщены до основы коллективных движений» (1994: 259). В соответствии с этим определением, мотивы для социальной борьбы могут дать только формы пренебрежения, начинающиеся со *второго* (гражданско-правового) уровня. Понятие социальной борьбы Хоннет считает

эвристичным («deskриптивно открытым»), поскольку оно не предполагает предварительных заключений о том, должна ли борьба вестись насильственными или ненасильственными средствами, с помощью «материальной» или «символической» власти – или, быть может, даже путем пассивного сопротивления. Мы также не обязаны непременно квалифицировать формы борьбы как «интенциональные» либо «неинтенциональные» (социальные агенты могут и не сознавать мотивов своих действий). Наконец, предложенная Хоннетом формулировка предохраняет также и от бесплодных споров о соотношении личного и надындивидуального в социальной борьбе. Deskриптивная открытость прекрасно сочетается с содержательной определенностью борьбы: мотивы для социального протеста проистекают из *морального* опыта нарушений ожиданий признания (Ibid. S. 261).

Такое понимание борьбы предписывает также и определенную «грамматику» ее развития. Для создания коллективного движения индивиды должны сперва суметь интерпретировать собственный опыт ущемленности в праве на признание как опыт интересубъективный, типичный для некоторой социальной группы. Необходимо, далее, создать новую универсальную систематику, которая предложит иной вариант «моральной картины мира», где взаимоотношение основных моделей признания / пренебрежения будет прописано уже новым образом. Разумеется, не все исторически известные нам формы социальной борьбы имеют это моральное ядро (есть случаи и чисто экономической борьбы за выживание), однако чаще всего практический протест и сопротивление вызваны не «напрямую» изменением экономического положения, а опосредованы провоцируемыми ими нарушениями негласного общественного консенсуса.

Предлагаемые им в рамках социальной теории новации Хоннет называет также «радикальным изменением перспективы» (1994: 270): моральные конфликты перестают быть только лишь «сырым материалом» для социальных, теряют, так сказать, свою кажущуюся невинность. В традиции, ориентирующейся на Канта, мораль понимается как перспектива, позволяющая всем субъектам ожидать равного уважения, а также учета собственных интересов одним и тем же, справедливым образом. Но такую формулировку Хоннет считает слишком узкой, она не учитывает все

аспекты, составляющие цель полного и неусеченного признания. Предлагаемая им аналитика признания способна также помочь в преодолении возникшего в немецком идеализме противопоставления морали (как универсалистской установки, в которой все люди должны уважаться как цели сами по себе, автономные личности) и нравственности, понимаемой в качестве конкретной воплощенности идеалов того или иного жизненного мира.

\* \* \*

В чем новаторство предложенной Хоннетом модели по отношению к тому, что делалось до него во франкфуртской социальной теории и марксистски ориентированной мысли XX в.? Критическую теорию с самых ранних этапов подстерегала опасность, вытекающая из обоснования одной из идей, вынесенных в само ее название, – идеи критики. В этом смысле молодой Хоркхаймер говорил, что «возмущение не имеет доказательств»<sup>52</sup>. Однако возмущение, презрение, протест все-таки *нуждаются* в обосновании, и, корректируя некоторые аспекты старой критической теории, Хоннет надеется обнаружить его через проблематику признания. Потому-то ему так важно выявить «внутреннюю взаимосвязь между возникновением социальных движений и моральным опытом презрения» (Honneth A. 1994: 258). Предшествующая теория его не вполне устраивает, поскольку в ней протест и сопротивление с излишней поспешностью были категорически трансформированы в «интересы», вытекающие из объективной неравновесности распределения материальных благ<sup>53</sup>.

Книга Хоннета «Борьба за признание» не только стала началом новой версии франкфуртской социально-критической теории, но фактически начинает превращаться теперь в новое направление социальной теории как таковой. Хоннету удалось вычленить некоторые структурные проблемы признания, которые впоследствии будут разрабатываться уже без ссылки на его собственную работу, но с опорой на тех, кто излагает его идеи (Ч.Тейлор, Н.Фрезер, П.Рикёр). Предложенная им модель дала вариант конструктивного объединения исследователей самых разных сфер современного гуманитарного знания: социальной философии и социологии, теории политики, теории морали.

Проблематика признания делает серьезную заявку на то, чтобы включить в себя многие другие философские темы, например интерсубъективность, а это значит: предлагает себя на роль рамочной, «объединительной» темы. Намекая на подобный возможный переворот в традиционной философской проблематике, «признание» весьма недвусмысленно заявляет о том, что желает быть именно «новой», «современной» темой философии последних лет. В пользу этого свидетельствуют, как представляется, еще несколько обстоятельств. За два десятилетия дискуссии по этой проблеме не только распространились на три языковые традиции, но и вовлекли в обсуждение представителей самых различных школ и направлений. Таких «объединяющих» проблем в современной философии не так много. Признание предполагает более тесное сотрудничество представителей гуманитарных дисциплин, но и настоятельно требует интердисциплинарного подхода. Скажем более: в эпоху дивергенции наук, возрастающей технизации, профессионализации и специализации знания оно выполняет по отношению к этим процессам «компенсаторную» роль, побуждая гуманитариев выходить на иной уровень в своих исследованиях и использовать иной язык. Полагаю, уже анализ концепции Хоннета показал ориентированность проблемы признания именно на практические вопросы современной философии. Особое значение этого факта станет более очевидно, если мы примем во внимание интерес философии XX в. к связи между «метафизикой» (философией) и «политикой» как «теоретическим» и «практическим» пластами, неизменно волнующими человека.

## Литература

Frazer N., Honneth A. (2003). *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2003.

Honneth A. (1994). *Kampf um Anerkennung*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1994 [1. Aufl.: 1992].

Honneth A. (2003). *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2003. 162 S.

Taylor Ch. (1992). *Multiculturalism and the «politics of recognition»*. 1992.

Taylor Ch. (1994, Ed.). *Multiculturalism: examining the politics of recognition*. Princeton: Princeton UP., 1994.



Honneth A. (2007). *A New Look at an Old Idea*. Oxford; N.Y.: Oxford UP., 2007.

Lovell T. (2007, Ed.). *(Mis)Recognition, Social Inequality and Social Justice*. Nancy Frazer and Pierre Bourdieu. N.Y.: Routledge, 2007.

Рикёр П. (2010). *Путь признания. Три очерка [2004]* / Пер. с франц. И.И.Блауберг, И.С.Вдовиной; послесл. И.С.Вдовиной. М., 2010.

Гоббс Т. (1991<sub>1-2</sub>). *Сочинения в двух томах*. М., 1991. Т. 1–2.

Гегель Г.В.Ф. (1978). *Политические произведения*. М., 1978.

Гегель Г.В.Ф. (1975). *Философия религии*. М., 1975. Т. 1.

Михайлов И.А. (2008). *Макс Хоркхаймер. Становление Франкфуртской школы социальных исследований. Часть 1. 1914–1939*. М., 2008.

Михайлов И.А. (2010). *Макс Хоркхаймер. Становление Франкфуртской школы социальных исследований. Часть 2: 1940–1973 гг*. М., 2010.

Мотрошилова Н.В. (1990). *Социально-исторические корни немецкой классической философии*. М., 1990.

Нерсесянц В.С. (1990) «Философия права»: история и современность // Гегель Г.В.Ф. *Философия права*. М., 1990. С. 3–43.

Сартр Ж.П. (2000). *Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии* / Пер. с франц., предисл., примеч. В.И.Колядко. М., 2000.

Старовойтов В.В. (2012). Проблема Я, личности, самости в творчестве Поля Рикёра и в современных психологических и психоаналитических исследованиях // *История философии*. 2012. № 17. С. 160–176.

Фурс В.Н. (2005). Борьба за признание и моральное развитие общества в концепции Акселя Хоннета // *Вопросы философии*. 2005. № 1. С. 159–171.

Фурс В.Н. (2006). *Социальная философия в непопулярном изложении*. Вильнюс, 2006.

Хайдеггер М. (1997). *Бытие и время* / Пер. с нем. В.В.Бибихина. М., 1997.

Anderson J. (2000). The «Third Generation» of the Frankfurt School // *Intellectual History Newsletter*. 2000. No. 22.

Fichte J.G. (1871). *Werke*. Hg. I. H. Fichte. Berlin, 1871. Bd. III.

Fonnegra S.M. (2010) *Das gelingende Gutsein: Über Liebe und Anerkennung bei Kierkegaard*. Berlin: de Gruyter, 2010.

Habermas J. (1971). *Theorie und Praxis*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1971.

Habermas J. (1988). *Theorie des kommunikativen Handelns*. Zweiter Band. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1988.

Honderich T. (1975). The Use of the Basic Proposition of a Theory of Justice // *Mind*. 1975, January. Vol. 84. P. 63–78.

Honneth A. (1994b, Hg.). *Pathologien des Sozialen. Die Aufgaben der Sozialphilosophie*. Frankfurt a.M.: Fischer, 1994.

Marcuse H. (1930). *Zum Problem der Dialektik // Die Gesellschaft*. 1930. Nr. 1.

Маркузе Г. (2000). *Разум и революция / Пер. с англ. А.П.Шурбелева*. СПб.: Владимир Даль, 2000.

## Примечания

<sup>1</sup> *Markuse H.* 1930.

<sup>2</sup> *Маркузе Г.* 2000.

<sup>3</sup> Выражением «третье поколение» исследователи иногда обозначают продолжение традиции, которая еще в 20-е гг. XX в. началась во Франкфурте. Для методических целей мы можем принять следующее условное деление: «первое поколение» – этап развития немецкой социальной философии, представленный в основном М.Хоркхаймером и Т.Адорно; «второе поколение» – Ю.Хабермас; «третье поколение» – А.Хоннет и др. См. по этому вопросу: *Anderson J.* 2000; *Фурс В.Н.* 2006: 120–121.

<sup>4</sup> «Понятие “признание”, – отмечает Н.Фрезер, – восходит к философии Гегеля, точнее, к “Феноменологии духа”...» *Frazer N., Honneth A.* 2003: 19.

<sup>5</sup> *Honneth A.* 1994: 13–18; в русскоязычных исследованиях общие черты интерпретации Гегеля Хоннетом впервые представлены в: *Фурс В.Н.* 2006: 119–144.

<sup>6</sup> Индивидуальные интересы остро противоречат «всеобщему благу» – особенно отчетливо это выражено в трудах Н.Макиавелли; у Т.Гоббса теория государства как «регулятора» противоречий индивидуальных интересов в значительной мере отталкивалась от идеи борьбы.

<sup>7</sup> То, что подобная мировоззренческая трансформация действительно имела место, обосновывал в свое время Ю.Хабермас (см.: *Habermas J.* 1971: 48, 56 ff.).

<sup>8</sup> К ним причисляют: развитие книгопечатания и промышленного производства (мануфактур).

<sup>9</sup> *Гоббс Т.* 1991<sub>2</sub>: 93 сл. Именно это изложение Хоннета используется затем П.Рикёром, причем именно с тем же акцентом на «мысленный эксперимент». Поскольку, однако, Рикёр строит свое исследование во многом в традициях французской мысли (для которой точное цитирование и указание источников не так характерно), его изложение приобретает иногда черты «парадоксальности». Ср.: *Вдовина И.С.* 2010: 258 (об изложении Рикёром метафоры «войны всех против всех»).

<sup>10</sup> Идея разыскать истоки социальной общности, показать, как она формируется, после Гегеля будет продолжена уже в рамках немецкой социологии (Ф.Тённис, знаменитая работа которого как раз исследует феномены «общности» и «общества»). Сопоставление Гегеля с социологией, преследующей казалось бы

- прямо противоположные (антиспекулятивные, «позитивные») цели, не является натяжкой: в заключительных частях своей книги Хоннет сам увязывает свою проблематику с работами Э.Дюркгейма и Ф.Тённиса (1994: 257).
- 11 Совершенно очевидно: именно эта идея в начале XX в. обосновывала появление по крайней мере двух блоков проблем: интересубъективности и жизненного мира. Ср., напр., критику Хайдеггером теории мира, основывающейся на картезианстве (сперва исходят из якобы «безмирного», лишнего мира сущего, а затем пытаются решить возникшую вследствие того проблему: как бы «доказать» существование разделенного – Хайдеггер М. 1997: 205–209; та же аргументация – и в решении Хайдеггером проблемы субъективности; ср. там же: § 25–26).
- 12 Здесь можно рекомендовать исследование Н.В.Мотрошиловой, показывающее, какое значение имела эта проблематика для немецкого идеализма. См.: Мотрошилова Н.В. 1990.
- 13 Ср.: Нерсесянц В.С. 1990.
- 14 Гегель Г. 1978: 276–367.
- 15 Гегель Г. 1978: 185–275.
- 16 Данная формулировка, конечно, всецело «социально-критическая». Она типична для Франкфуртской школы, которой, после работ Хабермаса, уже трудно не сослаться на «коммуникативность».
- 17 Наиболее известно – в трудах Т.Адорно и Г.Маркузе.
- 18 Когда говорят о том, почему эта линия социальной философии не получила у Гегеля продолжения в его зрелой системе, обычно ссылаются на смену философских приоритетов мыслителя. Указывают на то, что главной задачей затем стала углубленная проработка теории духа (на это указывает Хоннет; его оценки воспроизводятся в критической литературе [Ср.: Фурс В.Н. 2006: 126]). Следует, однако, иметь в виду, что идея духа как раз и была одним из способов развития этой проблемы.
- 19 «Договор» выполняет ту же роль, что ранее – вмешательство суверена: обузывает асоциальную природу человека в «естественном состоянии».
- 20 Fichte J.G. 1871, см. особ.: S. 17 ff.
- 21 Так, отчасти, решается проблема морального оправдания критики (ср.: Михайлов И.А. 2008: 171 сл.).
- 22 Этот ориентир был впервые задан Ю.Хабермасом, уделившим заметную часть своей «Теории коммуникативного действия» разбору социальной концепции Мида. Ср., напр.: Habermas J. 1988: 9–73.
- 23 На эту равноуровневость впоследствии будут опираться многие. – О ней, причем именно в этой форме, как «любви–праве–солидарности» будет говорить П.Рикёр (2010); ее будут анализировать и в последующей критической литературе, ссылаясь уже на Рикёра, а не на Хоннета (ср.: Старовойтов В.В. 2012: 168). (Абсолютно новой эта тройственная структура, конечно, не является, поскольку в историческом материализме К.Маркса и Фр.Энгельса, наиболее известных из первых критиков Гегеля, она используется как одна из фундаментальных [«семья – частная собственность – государство»]. Заслуга Хоннета заключается, однако, в том, что он сумел показать связь этой структуры с современными проблемами.)

- 24 Не только своей работой о раннем Гегеле, но и призывом к подготовке нового критического издания сочинений этого философа.
- 25 Что касается жизненного мира, подразумеваются работы, связывающие исследование этой темы Гуссерлем и Авенариусом; если говорить об интересу субъективности (Хоннет использует этот термин, разбирая гегелевские идеи), то аналогичных работ в самой феноменологически-ориентированной литературе практически нет – стало быть, Хоннет «помогает» феноменологам.
- 26 См., в частности, работу Гегеля «Фрагмент системы (1800)» (*Гегель Г.* 1975: 195–202), а также наброски и фрагменты, вошедшие в 5-й том немецкого собрания сочинений Гегеля (Meiner).
- 27 *Фурс В.Н.* 2005; *Фурс В.Н.* 2006. Фурс опирается, конечно, на высказывания самого Хоннета.
- 28 Критическая теория обречена постоянно помнить об этой философской фигуре, ведь она символизирует для нее образ философии, с которым необходимо, с одной стороны, считаться, с другой же – преодолевать.
- 29 О роли психоанализа в размышлениях франкфуртцев см.: *Михайлов И.А.* 2008; 2010.
- 30 Разумеется, само это заявление нуждается в отдельном обосновании. Однако можно показать, что феноменологическая теория интересу субъективности (известная главным образом в версии Э.Гуссерля) фактически замещается у «второго поколения» идеями «коммуникативности».
- 31 *Honneth A.* 2003: 28 ff.
- 32 *Honneth A.* 2003: 71 ff.
- 33 *Honneth A.* 1994.
- 34 Одним из примеров этого являются отклики Хабермаса на теорию власти Фуко в «Философском дискурсе модерна», а также в ряде последовавших за этой книгой публикаций.
- 35 Она, скорее, вводит в заблуждение: «философия сознания», о которой говорит Хабермас во *второй* части цитаты, совсем не обязательно должна характеризоваться именно как «субъект-объектная». Более того, для философии, для которой сознание есть главная область анализа и которая при этом широко опирается на идеи интуиции, «непосредственного доступа» к феноменам сознания, дихотомия «субъекта» и «объекта» как раз даже не подходит, является внешней и случайной. На мой взгляд, это можно продемонстрировать как на примере феноменологии Гуссерля, так и философии Бергсона. В приведенной цитате соединяются две гетерогенные характеристики.
- 36 Язык рассматривается Мидом (Хабермас отмечает это специально) *только* в том отношении, в каком он опосредует поведение индивида, т. е. только в аспекте социальной интеграции.
- 37 Мид имеет в виду также и некий наиболее элементарный уровень: у животных, например, мимика и движение сами являются источником непосредственных, инстинктивно-рефлекторных действий другой особи.
- 38 Для этого Мид занимается исследованием игровой деятельности, обращая внимание на разные ее уровни, которые необходимо освоить индивиду: на уровне ролевой игры («play») ребенок коммуницирует сам с собой, имитируя

- поведение конкретного партнера по интеракции и затем отвечая на нее своими действиями. Но уже следующий уровень, т. н. «соревновательной» игры («game»), требует от ребенка реконструкции поведения всех других участников, чтобы на основании этого определить и свою собственную роль.
- 39 Хоннет опирается в первую очередь на Винникота. В отечественных публикациях эта проблема затрагивается в: *Старовойтов В.В.* 2012: 171.
- 40 Следуя Винникоту, Хоннет подробно рассматривает различные этапы развития взаимоотношений матери и ребёнка (*Honneth A.* 1994: 160–168 и след.), находя в них, помимо прочего, аналоги разных форм «борьбы за признание». Однако эта часть его книги касается относительно самостоятельной проблемы, рассмотрение которой выходит за пределы данного исследования.
- 41 «Если некто желает защитить свою собственность в обществе, необычайно важно, чтобы он сам был членом этого общества, поскольку принятие им позиции других гарантирует ему, что и его собственные права будут признаны... Благодаря этому индивид занимает позицию [в обществе], обретая честь быть членом сообщества» (*Mead G.H. Movements of thought in the Nineteenth Century.* Chicago, 1972, цит. по: *Honneth A.* 1994: 127). Более обстоятельно и комплексно вопрос о ценностных оценках общества и достоинстве личности анализируется в социологии Макса Вебера; обсуждение позиции Вебера у Хоннета см.: 1994: 197–204.
- 42 *Honneth A.* 1994: 142; 176.
- 43 Этот аспект через некоторое время будут особенно активно обсуждать американские философы (ср.: *Taylor Ch.* 1992; *Taylor Ch.* 1994, Ed.), а спустя 10 лет после появления книги Хоннета он станет одним из центральных в его дискуссиях с Н.Фрезер (см.: *Frazer N., Honneth A.* 2003).
- 44 *Рудольф Иеринг* (Ihering, тжж.: Ihering) (1818–1892) – немецкий юрист; для концепции Хоннета имеет совершенно особое значение. В 1872 г. Иеринг выступил в Вене со знаменитым докладом «Борьба за право», разошедшимся в последующие годы в 12-ти изданиях. В этом выступлении он заявлял: «Жизнь права есть борьба: борьба народов, государственной власти, классов и индивидов. Право имеет значение лишь как выражение конфликтов и представляет собой попытку человечества обуздать самое себя. Однако, к сожалению, право старалось совладать с насилием и несправедливостью при помощи средств, которые в разумном мире некогда считались не только странными, но и позорными. Предлагая законы, право всегда старалось лишь сгладить конфликты общества, но никогда – решить их по-настоящему».
- 45 Обе формы отличаются друг от друга также и в том отношении, что гражданско-правовое признание можно интерпретировать как «эмпирическое применение всеобщих, интуитивно известных норм», тогда как во втором случае речь идет об оценке конкретных качеств и способностей, здесь мы ориентируемся уже не на абстрактные нормы, но на определенную ценностную систему, предполагающую оценки вроде «больше» или «меньше», «хуже» или «лучше». Поэтому гражданско-правовое признание не имеет степеней и градаций, характерных для общественного признания (*Honneth A.* 1994: 181–183; ср. 197).
- 46 Этот аспект станет одним из центральных в дискуссии Хоннета с Фрезер в 2003 г. (см.: *Frazer N., Honneth A.* 2003).

- <sup>47</sup> Хоннет пользуется здесь термином «*Mißachtung*», пренебрежение.
- <sup>48</sup> В первых публикациях, анализирующих теорию признания Хоннета (Фурс В.Н. 2005; Фурс В.Н. 2006), она была дана в усеченном и несколько искаженном виде.
- <sup>49</sup> В наиболее привычном переводе на русский язык Г.Шпета: «господина и раба».
- <sup>50</sup> Данный спектр вопросов сравнительно хорошо изучен – он обсуждался в советской философии 60–70-х гг. под общей рубрикой проблемы отчуждения. Пассажи, демонстрирующие наибольшее сходство с соответствующей проблемой у Гегеля, Хоннет находит в «Выдержках из книги Джеймса Милля», в которых производство людьми товаров интерпретируется как двухплановое взаимное утверждение субъективности людей.
- <sup>51</sup> См.: Сапир Ж.П. 2000; Гл. I.
- <sup>52</sup> См.: Михайлов И.А. 2008: 167.
- <sup>53</sup> *Honneth A.* 1994: 258. Очень вероятно, что критическое замечание Хоннета направлено здесь также и против самого Хабермаса (понятие интереса было главной темой той первой работы, которая принесла этому философу известность).

## Об авторах

*Губман Борис Львович* – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой Тверского государственного университета

*Вдовина Ирена Сергеевна* – доктор философских наук, главный научный сотрудник Института философии РАН

*Мачульская Ольга Игоревна* – научный сотрудник Института философии РАН

*Михайлов Игорь Анатольевич* – кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии РАН

*Джохадзе Игорь Давидович* – кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии РАН

*Бернштейн Ричард* – профессор Нью-Йоркской школы социальных исследований

*Юлина Нина Степановна* – доктор философских наук, главный научный сотрудник Института философии РАН

*Старовойтов Владимир Васильевич* – кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии РАН

*Заритовская Зоя Алексеевна* – научный сотрудник Института философии РАН

## Содержание

Предисловие .....	3
<i>Б.Л.Губман</i> Философский универсализм и логика культурных миров. Альтернатива универсализма и культурно-исторической обусловленности философского знания .....	8
<i>И.С.Вдовина</i> «Философия жизни» Поля Рикёра .....	28
<i>О.И.Мачульская</i> Этическая концепция А.Конт-Спонвиля: новое учение о вечных добродетелях .....	53
<i>И.А.Михайлов</i> «Борьба за признание». Идея признания в социально-критической теории А.Хоннета.....	64
<i>И.Д.Джохадзе</i> Прагматизм: новое вино в старых мехах? .....	103
<i>Ричард Бернстайн</i> Метаморфозы прагматизма.....	118
<i>Н.С.Юлина</i> Квантовый подход к сознанию и философская критика.....	126
<i>В.В.Старовойтов</i> Посткляйнианская школа психоанализа в трудах У.Биона.....	154
<i>З.А.Заритовская</i> Теология освобождения в странах Латинской Америки.....	184
Об авторах.....	210



Научное издание

**Западная философия конца XX – начала XXI в.  
Идеи. Проблемы. Тенденции**

*Утверждено к печати Ученым советом  
Института философии РАН*

Художник *Н.Е. Кожина*

Технический редактор *Ю.А. Аношина*

Корректор *И.И. Блауберг*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 02.10.12.

Формат 60x84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Times New Roman.

Усл. печ. л. 13,5. Уч.-изд. л. 10,94. Тираж 500 экз. Заказ № 035.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор авторов

Компьютерная верстка: *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119991, Москва, Волхонка, 14, стр. 5

Информацию о наших изданиях см. на сайте Института философии:

<http://iph.ras.ru/arhive.htm>