

АНАЛИЗ НОРМАТИВНОЙ ГРАММАТИКИ СОЦИАЛЬНОЙ ЖИЗНИ В ТЕОРИИ БОРЬБЫ ЗА ПРИЗНАНИЕ

Андрей Тетёркин

Abstract

The aim of this article consists in the reconstruction of the social-philosophical model of struggle for recognition that discloses the normative grammar of social life. For this purpose the author carries out the analysis of the basic normative principles of recognition and the main strategies of their justifications in the works of A. Honneth, N. Fraser, Ch. Taylor. On the basis of the obtained research results the following inferences are drawn: firstly, under the conditions of postmodern societies moral foundations of social interactions cannot be reduced to the universal principle of equality and in this case turn out to be the conflict-laden integration of different normative obligations. Secondly, the justification of moral principles should be carried out by the constellation of the methodological approaches of the philosophical anthropology, social and discursive theories.

Keywords: struggle for recognition, social interactions, principles of recognition, normative justification.

Введение

Хотя анализ взаимосвязи социального признания и возможности успешной самореализации субъекта играл немало важную роль в различных этических концепциях прошлого (например, в практической философии Гегеля), проблематика «борьбы за признание» приобрела первостепенное значение для этико-политического мышления именно в последней трети XX века. Как представляется, это было обусловлено двумя основными факторами.

Во-первых, на рубеже 1960–70-х гг. в «политическом воображаемом» западных обществ произошёл своеобразный сдвиг парадигмы. С завершением эпохи «фордизма» в политическом мышлении происходила существенная переориентация на «постматериалистические» ценности личностной самореализации, стиля жизни, культурной идентичности и т. п. Такая переориентация вызвана выходом на авансцену политической жизни широкого спектра «новых соци-

* Андрей Тетёркин – магистр философии, преподаватель департамента философии Европейского гуманитарного университета (г. Вильнюс, Литва); tsiatserkin@ehu.lt.

альных движений», направленных не столько на изменение отношений собственности, сколько на изменение ценностных приоритетов и культурных стереотипов в обществе, и осуществляющих конфликтную политизацию вопросов самореализации и различия (пола, национальности, религии).¹

Во-вторых, обращение к проблематике признания обусловлено не только конъюнктурными политическими факторами, но и внутренними изменениями в самом социально-научном знании, связанными прежде всего с новым осмыслением моральных оснований социальных протестов. Как отмечает А. Хоннет, понятие «борьбы за признание» приобрело концептуальную значимость для современной социальной теории прежде всего потому, что оно представляло собой адекватное средство для анализа фактов социальной несправедливости, обусловленной нарушениями моральных принципов признания.²

«Поворот к теории признания» (*die «anerkennungstheoretische Wende»*) в социально-научном познании был очевидным образом «созвучен» переориентации этико-политического мышления на вопросы идентичности; эти два изменения и явились основными причинами того, что проблематика признания стала одной из центральных тем современных социально-политических и академических дебатов. Вместе с тем в ходе данных дискуссий выкристаллизовались существенные расхождения в трактовке данного феномена и его нормативных оснований, так что закономерным образом возникает вопрос о концептуальной систематизации, необходимой для эффективного использования данного понятия в исследовательских и практических целях.

Соответственно, цель данной статьи состоит в том, чтобы на основании сравнительного анализа работ ведущих современных теоретиков признания (Акселя Хоннета, Чарльза Тэйлора и Нэнси Фрэйзер) обобщённо реконструировать социально-философскую модель борьбы за признание, раскрывающую «нормативную грамматику» социальной жизни. Для выполнения данной цели предпринимается анализ основных нормативных требований признания и стратегии их легитимации на основании работ упомянутых исследователей. Однако прежде, чем приступить к непосредственному рассмотрению данных проблем, необходимым видится демонстрация возможности применения концепта признания для анализа повседневных социальных взаимодействий, а не только определённых политических движений. В этой связи в первой части статьи рассматривается трансформация коммуникативной парадигмы Ю. Хабермаса, осуществлённая А. Хоннетом.

Эволюция коммуникативной парадигмы в социальной философии: от модели языка к модели признания

Огромным вкладом Ю. Хабермаса в развитие социально-философской мысли явилось преодоление модели труда как ин-

струментального покорения природы и разработка теории коммуникативного действия, которая сделала возможным рассмотрение специфики собственно социального способа взаимодействия. Под коммуникативным действием немецкий теоретик понимал символически опосредованную интеракцию, в которой участники руководствуются не целерациональными стратегиями, но intersubjectively значимыми нормами. Смыслы последних «объективируются в коммуникации посредством разговорного языка», телосом которого выступает достижение взаимопонимания.³ Соответственно, основополагающими нормами коммуникативного процесса выступают intersubjectively значимые правила, обеспечивающие процесс образования согласия по поводу содержания высказываний и притязаний на значимость.

Следующий важный этап развития коммуникативной теории Хабермаса – обоснование возможности рационального и критического обсуждения, в рамках которого становится возможной постановка под вопрос основополагающих норм социального взаимодействия. Подобное действие возможно в рамках дискурсивной практики, которая представляет собой процесс аргументированной дискуссии. При этом возникновение дискурса необходимым образом связано с этапом модернизации общественной жизни, в рамках которой происходит преодоление «наивного» характера повседневной практики: значимости социального мира проблематизируются и высвобождаются из контекста культурных очевидностей, а социальные акторы освобождаются от гетерономии (зависимости от социальной значимости наличных норм).⁴ Таким образом, дискурс представляет собой практику рациональной коммуникации, наиболее адекватную для реалий посттрадиционного социального мира, в котором участники координируют свои действия посредством универсальных принципов справедливости, а не на основе локальных культурных ценностей.

Итак, коммуникативная теория Хабермаса сыграла революционную роль в социально-философском мышлении, поставив в центр исследовательской рефлексии на место системной координации субъективных действий новый тип социального взаимодействия, основанный на взаимном понимании социальных акторов. Данный подход Хабермаса способствовал образованию новой парадигмы социально-философского анализа, централизованного вокруг выявления морального потенциала коммуникативных повседневных практик. Вместе с тем это не избавило теорию Хабермаса от имманентной критики, направленной на преодоление определённых огрехов хабермасианской концепции. Прежде всего, речь идёт о том, что концепция коммуникативного действия Хабермаса не столько описывает всеобщие черты повседневных интеракций, сколько выражает определённую форму коммуникативной практики, а именно: рациональный способ научной дискуссии. Поэтому неудивительно, что рассмотренные Хабермасом формы коммуникативной рационализации социального мира происходят «за

спиной участвующих субъектов» и ни в коей мере не отражаются в их повседневном опыте.⁵

В этой связи Хоннет пытается реактуализировать идею коммуникативной практики, отказавшись от попытки вскрыть её нормативные основания на основании философии языка. В отличие от точки зрения своего учителя, Хоннет концептуализирует понятие интеракции таким образом, что в качестве нормативных ожиданий, выдвигаемых акторами по отношению друг к другу, выступают призывания на взаимное признание в качестве индивидуальных и общественно ценных субъектов. В качестве же телоса коммуникации выступает обеспечение возможности успешной самореализации, а не достижение свободного от господства взаимопонимания. Соответственно, «общество» представляет собой легитимный порядок институционализированных практик признания, регулирующих взаимоотношения между субъектами на различных уровнях и делающих возможным процесс социальной интеграции.⁶

При этом ожидание признания не следует понимать как навязанное извне требование, необходимое для социализации индивида. Потребность в признании, как отмечает наряду с Хоннетом Ч. Тэйлор, является витальной потребностью человеческого субъекта в той мере, в какой последний формирует свою идентичность не в абсолютной изоляции, а в диалоге и борьбе со «значимыми другими»⁷. Поэтому возможность успешной самореализации индивида во многом зависит от позитивных реакций со стороны его окружения, признание которого образует необходимый интерсубъективный базис для индивидуальной практики. Вместе с тем эта зависимость человеческого существа от актов признания со стороны других субъектов конституирует фундаментальную «ранимость» человеческого бытия, которую Хоннет раскрывает в следующих трех положениях.

1. Моральная ранимость человеческого существа возможна лишь в той степени, в какой человек рефлексивно относится к целостности своего существования и нацелен на достижение собственного блага. Умышленное нарушение данного практического отношения к себе со стороны другого субъекта позволяет говорить о моральных нарушениях, а не о том или ином виде несчастного случая.

2. Следовательно, уязвимость индивидуального субъекта коренится в интерсубъективных условиях его деятельности, поскольку для образования позитивного отношения к самому себе индивид нуждается в одобряющих реакциях со стороны других субъектов.

3. Соответственно, нарушение ожиданий признания затрагивает не поверхностный слой индивидуального самопонимания, но фундаментальные предпосылки конституирования собственной идентичности. Поэтому всякое моральное нарушение представляет собой определённую форму причинения ущерба индивидуальной жизни.⁸

Таким образом, нормативную цель коммуникативных интеракций образует приобретение социального признания, нарушение

которого побуждает субъектов на различные формы протеста. Если же акты непризнания имеют систематический характер и институционализированы на различных уровнях социальной жизни, то речь необходимо вести о «социальной несправедливости»:

«Субъекты воспринимают институциональные процессы как социальную несправедливость тогда, когда они видят, что этими процессами оказывается пренебрежение теми аспектами их личности, на признание которых они считают себя имеющими право».⁹

В этом месте и возникает главное расхождение между А. Хоннетом и Н. Фрэйзер, поскольку американская исследовательница, не отрицая теорию интерсубъективности Хоннета (и Тэйлора), настаивает на том, что с нормативной точки зрения телосом коммуникативных интеракций следует считать не возможность самоосуществления субъекта, но обеспечение возможности равноправного участия всех акторов в общественной жизни. К обсуждению преимуществ и недостатков подобной точки зрения мы немедленно и приступаем.

Экспликация нормативных принципов признания

Итак, какие формы признания следует рассматривать в качестве легитимных и морально значимых? При рассмотрении данного вопроса мы сталкиваемся с серьёзными трудностями, поскольку основные теоретики парадигмы признания предлагают нам различные ответы: если Фрэйзер ограничивается описанием одной формы признания, а Тэйлор – двумя, то Хоннет считает необходимым выделить три типа легитимного признания. Обратимся подробнее к анализам данных теоретиков, двигаясь от «простого» к «сложному».

А. С точки зрения Фрэйзер отношения признания осуществляются исключительно в сфере культуры, ценностные образцы которой обеспечивают возможность социальной интеграции. Нормативные требования, которые выдвигают субъекты по отношению друг к другу, являются требованиями позитивного признания их культурных идентичностей. Данную точку зрения Фрэйзер удостоверяет путём анализа современных политик идентичностей. Правда, принятие во внимание специфики культурной интеграции в условиях посттрадиционного общества заставляет американскую исследовательницу скорректировать генеральную линию современных практик борьбы за культурное признание, которые большей частью организуются в виде «политик различия».¹⁰

Дело в том, что структура современных обществ представляет собой дифференцированные, гибридизированные и плюрализованные порядки, подверженные возможности критической проблематизации и пронизанные либерально-демократической идеей нелегитимности статусной иерархии.¹¹ Этот факт означает не только то, что в современной действительности наличествует

значительное многообразие культурных ценностей, но также и то, что организованные на их основе культурные сообщества не являются завершёнными и гомогенными сущностями. Поэтому каждый субъект является носителем множественных и проблематизируемых идентичностей, и апелляция к признанию культурных различий как очевидных данностей теряет свой смысл. В этой связи Фрэйзер считает необходимым, чтобы нормативные ожидания признания переориентировались на *принцип паритета участия*, в свете которого каждому участнику гарантируется статус полноправного и полноценного партнёра по социальной интеракции.

Что касается вопроса, сводится ли нормативное требование признания к признанию культурных особенностей либо допускает также возможность признания за каждым субъектом всеобщей человеческой природы, то для ответа на данный вопрос Фрэйзер предлагает прагматический подход. В конечном счете, всё зависит от конкретных причин, препятствующих осуществлению равноправного участия субъектов в общественной жизни: если паритет участия нарушается за счёт отрицания у определённого круга лиц всеобщей человеческой природы, то в качестве нормативного требования выступает «универсальное признание». Если же источником социальной несправедливости является отказ в признании культурных особенностей, то легитимные ожидания признания принимают форму признания различий.¹²

Б. В отличие от Фрэйзера, Тэйлор концептуализирует феномен признания на более обширном теоретическом и практическом материале, опираясь как на длительную интеллектуальную традицию западной философии (Руссо, Кант, Гегель), так и на политические практики либерализма и мультикультурализма. Это позволяет Тэйлору создать более дифференцированную картину нормативных требований признания, которые имеют двойкий вид. С одной стороны, на данный статус претендует современное *понятие достоинства*, используемое в универсальном и эгалитарном смысле.¹³ В соответствии с этим принципом за каждым человеком признаётся наличие всеобщей человеческой природы и неограниченного потенциала индивидуальной автономии. Последняя со времен Канта рассматривается как субъективная способность, состоящая в возможности самостоятельно определять свой собственный проект благой жизни.¹⁴

С другой стороны, на статус нормативной предпосылки социальных интеракций равным образом претендует *понятие аутентичности*, в соответствии с которым признанию подлежит уникальность того или иного способа жизни. Соответственно, принцип аутентичности указывает на возможность каждого субъекта на индивидуальном и коллективном уровнях оригинальным образом формировать и определять свою собственную идентичность.¹⁵

Таким образом, мы получаем два фундаментальных способа признания: универсальное признание и признание различий. Подобное различие используется и в теоретических работах

Фрэйзер, однако у неё данное различие носит вторичный характер, поскольку оба вида признания подчинены единому нормативному принципу паритета участия. С точки зрения же Тэйлора данное различие носит принципиальный характер, так как нормативные принципы автономии и оригинальности являются несводимыми друг к другу моральными категориями, дающими импульс для развития несовместимых друг с другом политических программ. С одной стороны, идея индивидуальной автономии кладётся в основу классической либеральной «политики равного достоинства», которая отказывается от реализации субстанциальных культурных проектов и нацелена на обеспечение универсальной сущности человека, на реализацию его фундаментальных прав и свобод.¹⁶ Однако в процессе реализации данная политика приводит к тотальной унификации идентичностей субъектов и не способна обеспечить культурное разнообразие, наличествующее в каждом обществе. Поэтому, с другой стороны, в качестве противовеса возникает «политика различий», которая имеет своей целью утверждение и обеспечение уникальных идентичностей тех или иных культурных сообществ.¹⁷

В. Наконец, Хоннет выстраивает свою концепцию признания на не менее обширном теоретическом материале, охватывающем этические идеи большинства крупнейших западных теоретиков. Обобщая основные идеи данных мыслителей (и прежде всего знаменитую гегелевскую концепцию о дифференцированной нравственности), Хоннет выделяет три интересубъективные сферы признания, обеспечивающие различные способы социальной интеграции и индивидуальной самореализации. Это – сферы любви, права и солидарности:

– *сфера любви* образует область первичных эмоциональных отношений, в которой индивиды получают признание своей непосредственной единичности;

– в *сфере правовых отношений* индивиды признаются в качестве морально вменяемых лиц. Результатом данного процесса является образование идентичности морально-правового субъекта как носителя определённых прав и обязанностей;

– в *сфере отношений солидарности* индивиды обретают признание своей собственной деятельности путём оценки вклада, осуществлённого данным субъектом ради реализации общественно значимых целей. В результате индивид обретает идентичность общественно полезного существа, а также чувство достоинства и социальной значимости своей активности.¹⁸

Данная логика функционирования социального пространства имеет и историческую перспективу, ключевым моментом для которой является переход от домодерных обществ к современным. Согласно Хоннету, традиционный тип сообщества представляет собой упорядоченный иерархическим способом социум, который определяет степень признания во всех социальных сферах согласно гендерной и сословной идентичности. В эпоху Нового вре-

мени в европейских культурах происходит существенный перелом в общественных отношениях: происходит постепенное разрушение жестко установленной иерархии общественных позиций и расдифференцирование порядков признания, каждый из которых обретает свой собственный нормативный принцип.

А. Так, сфера эмоциональных отношений обособляется от всех других видов общественных отношений, и в качестве морально значимых признаются только те виды взаимодействия между людьми, которые нацелены на самих себя и не подчинены внешним прагматическим интересам. Соответственно, взаимоотношения в данной сфере представляют собой интеракцию конкретных чувственных индивидов, подчинённую нормативным *требованиям любви и заботы*.

Б. Признание правового статуса индивида в современных обществах (*Gesellschaften*) осуществляется на основании базового *принципа равноправия*, в соответствии с которым каждый индивид признаётся в качестве автономного субъекта.

В. Наконец, в современных сообществах (*Gemeinschaften*) обретение социальной ценности достигается в согласии с базовым *принципом индивидуальных заслуг (Verdienstprinzip)* и *логики индивидуальных достижений (Leistungsprinzip)*, а не на основании предустановленной иерархической шкалы ценностей.¹⁹

При этом Хоннет, как и Тэйлор, настаивает на возможности конфликта между различными нормативными принципами социальных интеракций, который ни в коей мере не может быть разрешён за счёт подавления одного другим или снят в рамках гармоничной нравственной тотальности.²⁰

В завершении данного раздела необходимо возникает вопрос о преимуществах и недостатках подходов трёх авторов. Какую точку зрения относительно нормативных принципов следует предпочесть в случае актуального рассмотрения социально-политических движений?

Прежде всего, необходимо отметить, что точка зрения Фрэйзер на проблему легитимного признания предстает несколько ограниченной. В свете тех фундаментальных тезисов относительно интерсубъективных предпосылок формирования индивидуальной идентичности, которые рассматривались в предыдущем разделе, попытка американской исследовательницы редуцировать практику признания к сфере культуры, подчинённой единственной универсальной норме паритета участия, выглядит сомнительной и не соответствующей современному состоянию ценностного плюрализма. Правда, следует отметить, что наряду с социальной интеграцией посредством культурных ценностей Фрэйзер выделяет также системную интеграцию посредством рыночных порядков и экономических механизмов распределения ресурсов. Это даёт ей основание сформулировать второй универсальный принцип социальной справедливости, состоящей в необходимости обеспечения справедливого распределения материальных благ ради возмож-

ности паритета участия в данном секторе общественной жизни.²¹ Этот шаг позволяет Фрэйзер избегать упреков в нормативном мо­низме и ценностном редукционизме. Тем не менее, несмотря на это дополнение, позиция Фрэйзер вызывает ряд серьёзных возражений.

Прежде всего, внимательный анализ нормативных требований (преодоление экономического неравенства и культурного пренебрежения), предложенных американской исследовательницей, позволяет сделать вывод о том, что мы не столько имеем дело с двумя радикальными нормативными положениями, сколько с необходимыми предпосылками реализации одного универсального принципа. На это указывает и сама Фрэйзер, когда отмечает, что справедливое распределение экономических благ является объективным условием равноправного участия в социальной жизни, в то время как преодоление культурной доминации выступает в качестве интерсубъективного условия паритета участия.²² Что касается содержательного определения данной универсальной нормы, то оно имеет следующий вид:

«Для меня паритет означает ... условие, необходимое для того, чтобы быть *равной*, соответственно, *равным*, чтобы, таким образом, быть равноправным по отношению к другим и исходить из этого основания».²³

Становится очевидным, что принцип паритета участия является не столько радикально новым нормативным положением, сколько выражает классический либеральный принцип равно­правия. Однако в этом месте и возникают главные вопросы к концепции Фрэйзер. Насколько оправданным является обозначение принципа равноправия в качестве единственного фундаментального принципа социального признания? Здесь необходимо вспомнить ту радикальную критику, которой подверглась традиция универсалистской морали, восходящая к Канту. Например, Деррида в своих работах, посвящённых этическим проблемам дружбы и права, убедительным образом продемонстрировал, что в социальных взаимодействиях мы обнаруживаем не столько последовательное проведение одного универсального принципа, сколько неразрешимое, но одновременно продуктивное противоречие между различными нормативными установками (заботы и равноправия).²⁴ Собственно в этом неустранимом противоречии фундаментальных ценностных принципов и заключается постмодерный вызов для современной морали равноправия, вызов, на который Фрэйзер никак не реагирует в своих работах, ограничиваясь не критическим воспроизведением аргументов в пользу универсалистской морали кантианского и хабермасианского толка.

В этой связи заслуживают особого внимания попытки Тэйлора и Хоннета обосновать плюралистическую концепцию принципов признания. Правда, на этом пути каждый из авторов достигает различных успехов. Например, в отличие от Хоннета Тэйлору так и

не удаётся отчётливым образом разграничить понятия автономии и аутентичности: оба термина в своём определении акцентируют внимание на способности субъекта (индивидуального или коллективного) формировать свою идентичность и самостоятельно определять для себя образ благой жизни. Этим и пользуется в своей полемике с Тэйлором Хабермас, указывая, что для обеспечения возможности реализации «политики различия» требуется лишь последовательное воплощение принципа индивидуальной автономии, а не изобретение новых нормативных положений²⁵.

Далее, необходимо также отметить, что попытка Тэйлора разграничить принципы признания таким образом, чтобы один из них выражал всеобщность человеческой природы, а другой – партикулярность, выглядит абстрактным и механическим действием. Дело в том, что канадский теоретик упускает из виду сущностную диалектику всеобщего и особенного, характерную для каждой сферы признания.²⁶ Так, например, три нормативных принципа признания Хоннета, с одной стороны, отражают три универсальных измерения человеческой личности, с другой – равным образом обеспечивают специфическую реализацию человека в каждой сфере: на уровне эмоциональных отношений индивид признаётся в качестве носителя специфических потребностей и желаний; в сфере права ему гарантируется статус морально вменяемого лица, что гарантирует ему уважение со стороны окружающих по отношению к его мировоззрению и уникальному способу жизни; наконец, в сфере отношений солидарности позитивной оценки заслуживает тот специфический вклад, который вносит индивид в реализацию общих целей.

Проблема оправдания нормативных ориентиров социальных интеракций

Если в предыдущем разделе основной упор сделан на дескриптивном анализе содержания нормативных положений процессов признания, то здесь ключевым вопросом выступает проблема легитимации соответствующих нормативных положений. Необходимо подчеркнуть, что разрешение данной проблемы вызывает серьёзные трудности на современном этапе развития социальной философии. Дело в том, что, как отмечает Хоннет, на протяжении долгого времени основные представители социальной философии (от Гегеля и Маркса до Арндт) разрабатывали нормативный идеал общественного состояния, исходя из определённых антропологических и социально-исторических предпосылок, не ставя под вопрос степень универсальности собственных выводов. Однако после Ницше в социальной философии утвердился традиция этического партикуляризма в той мере, в какой немецкому философу удалось продемонстрировать, что универсалистские положения моральных суждений на самом деле являются выражением определённых жизненных идеалов. В дальнейшем почин Ницше был под-

хвачен различными мыслителями (Фуко, Рорти, Батлер), которые в своих работах отстаивали тезис о том, что все нормативные положения, претендующие на трансцендирование своего контекста, представляют собой конструкции, легитимность которых обеспечивается властными механизмами.²⁷ В сложившейся ситуации необходимым становится поиск стратегий нормативного обоснования, совместимых с фактом неустранимого ценностного плюрализма. В этой связи Хоннет предлагает три альтернативных способа легитимации нормативных принципов.

Во-первых, оправдание этических суждений возможно путём радикальной процедурализации нормативного масштаба. Соответственно, прояснение этических проблем становится задачей публичных дискурсов и дебатов, в рамках которых и выносятся суждения по поводу критериев нормальности/патологичности социальной динамики. При этом справедливость общественных дискуссий зависит исключительно от институализации рациональных процедур, обеспечивающих для каждого члена общества возможность свободного участия в демократическом формировании общественного мнения.

Во-вторых, формирование представлений о нормативных идеалах может осуществляться на основе формальных и «слабых» версий антропологических теорий. В отличие от «сильных» трактовок философской антропологии речь здесь идёт не о естественных жизненных целях человеческого существования, но об элементарных и неотчуждаемых условиях человеческой жизни, которые необходимы индивидуальному субъекту для его успешной самореализации.

Наконец, в качестве последней стратегии Хоннет выделяет социально-исторический анализ генезиса этических ценностей, на основе которых конституировалось самопонимание современных культур. Опора на подобные этические критерии позволяет выработать масштаб нормативной критики, которая имеет принципиальную контекстуальную ограниченность.²⁸

Предложенная Хоннетом классификация основных современных стратегий нормативного обоснования является уместной для сопоставления различий между концепциями Фрэйзер, Тэйлора и Хоннета, поскольку каждый из исследователей изначально позиционирует себя в качестве представителя одной из выше перечисленных стратегий. Остановимся подробнее на данном моменте.

1. В своих работах Фрэйзер подвергла критике преобладающую трактовку признания как вопроса самоосуществления какого-либо этического блага, так как подобная трактовка вносит негативный этический партикуляризм в концепцию справедливости. Поскольку современная действительность представляет собой неустранимый ценностный плюрализм, то апелляция к нарушению осуществления той или иной концепции блага не может затронуть других участников общества и ни к чему их не обязывает. Соответственно, нормативные требования борьбы за признание должны

осуществляться на языке универсальной (деонтологической) справедливости в духе кантовской *Moralität* и выступать в качестве обязательных для всех участников общества. Таким стандартом моральной оценки, значимой для всех культурных сообществ, и выступает идея паритета участия, в свете которой отказ в признании трактуется как проблема нарушения равноправного участия в общественной жизни, а не как препятствие в этическом самоосуществлении. При этом норма равноправного участия не представляет собой субстанциального положения, обладающего чётко очерченным набором содержательных критериев. Поэтому понимание паритета участия образуется всегда посредством общественных дебатов и аргументированных споров, для которых данный нормативный принцип является не только объектом обсуждения, но и фундаментальным условием, без которого невозможно обеспечение демократичности общественных дискуссий.²⁹

2. В свою очередь Тэйлор подвергает критике основные притязания деонтологического процедурализма. Согласно его точке зрения, попытка выделить нейтральные процедуры, способствующие достижению согласия на универсалистских основаниях, является иллюзорной. Во-первых, «никакая процедура не освобождает от потребности разделять пространство идентичности»³⁰. Во-вторых, либеральные принципы представляют собой не набор нейтральных инструментов, но «боевое кредо», которое выражает определённый опыт западной культуры.³¹

В этой связи Тэйлор считает необходимым осуществить тщательную реконструкцию базовых нормативных идей современных обществ, в качестве которых, как уже было выяснено, выступают идеалы автономии и аутентичности. При этом целью подобной реконструкции является не только определение нормативного масштаба исходя из исторической точки зрения, но и демонстрация радикальной несовместимости различных ценностных положений. Поэтому необходимым представляется не подчинение одного принципа другому как более универсальному, но принятие со всей решимостью ситуации ценностного плюрализма.

3. Наконец, Хоннет пытается оправдать нормативный масштаб социального признания путём разработки формальной антропологической концепции индивидуальной самореализации. Необходимость подобной стратегии обосновывается немецким философом следующим образом. Во-первых, разработка философской антропологии представляется Хоннету единственной возможностью сохранения социальной философии как теоретического предприятия, нацеленного на разработку нормативной концепции справедливости и на возможность оценки патологических тенденций социального развития с помощью суждений, трансцендирующих локальные контексты. В случае же использования двух рассмотренных выше способов нормативного обоснования эти базовые задачи социальной философии становятся невыполнимыми, поскольку эти функции всецело препоручаются участникам публичных дис-

куссий и локальным историческим традициям. В итоге, социально-философская мысль становится ненужной.³²

Во-вторых, согласно Хоннету, современная нормативная теория морали должна выйти за пределы простой альтернативы между этическими концепциями Канта и Аристотеля, поскольку каждая из них обладает существенными недостатками. С одной стороны, по отношению к позиции деонтологического процедурализма возникает ряд серьёзных вопросов. Насколько универсальные принципы справедливости, разработанные в перспективе безучастного участника и обладающие значимостью вопреки партикулярным устремлениям субъекта, способны обладать практической значимостью, а не представлять собой абсурдную затею? Насколько в современных условиях ценностного плюрализма этические конфликты могут быть разрешены последовательным применением одного универсального принципа (паритета участия в данном случае)?

С другой стороны, возврат к аристотелевской этике (как это происходит в коммунитаристских концепциях), согласно которой моральные требования являются лишь «побочным продуктом этического исследования благой жизни для нас», также не является приемлемым.³³ Поэтому необходимым видится поиск среднего пути, который немецкий теоретик обнаруживает в разработке «формального концепта нравственности». Последний представляет собой совокупность формальных (непривязанных к конкретным представлениям о благой жизни) условий свободного самоосуществления, которое оказывается зависимым, как уже было выяснено в предыдущем разделе, от трёх форм социального признания, позволяющих индивиду обрести чувство доверия по отношению к самому себе, самоуважение и сознание социальной ценности.³⁴

Итак, мы имеем дело с тремя альтернативными проектами нормативного оправдания борьбы за признание, каждый из которых обладает своими преимуществами и недостатками. Соответственно, возникает вопрос о том, по каким критериям следует осуществлять выбор в пользу той или иной стратегии. Однако ситуация становится ещё сложнее, поскольку ни один из теоретиков не придерживается полностью той линии разработки нормативного масштаба, которую он изначально для себя определил. Например, Фрэйзер не ограничивается стратегией формального процедурализма и пытается внести субстанциальное содержание в концепт паритета участия. Опираясь на популярные представления о социальной справедливости, центрированные вокруг тем перераспределения и признания, американская исследовательница осуществляет «радикально-демократическую интерпретацию» понятия равноправия, которая состоит в том, что для осуществления паритета участия требуется выполнение определённых материальных условий: преодоление диспропорций в распределении материальных ресурсов и культурного признания.³⁵ При этом подобное

действие вступает в серьёзное противоречие с деонтологической стратегией, поскольку серьёзно ограничивает тематику и направление публичных дебатов: участники должны обсуждать исключительно проблемы классовых и статусных иерархий; справедливыми признаются только те требования, которые нацелены на утверждение экономического и культурного равноправия...

В свою очередь Тэйлор подкрепляет свои социально-исторические анализы морального порядка современных обществ разработкой антропологической концепции, в свете которой человек предстаёт как существо, постоянно интерпретирующее свою собственную ситуацию с помощью ценностных суждений и артикулирующее в своём опыте свои жизненные идеалы. Прояснение всеобщих условий непринуждённой артикуляции, таким образом, и обеспечивает возможность обнаружения нормативных принципов.³⁶ При этом, поскольку артикуляция жизненных интересов субъекта и формирование его идентичности возможны только в коммуникативных отношениях, Тэйлор не просто фиксирует различие двух основных политик признания, но, прежде всего, отдаёт предпочтение той, в которой находят выражение этические идеалы солидарного сообщества.

Что касается Хоннета, то он не останавливается на констатации антропологических инвариантов человеческой природы и на выявлении всеобъемлющего телоса человеческого действия, но пытается реконструировать социально-исторический генезис нормативных принципов признания. В результате описанные Хоннетом базовые нормативные ожидания уже представляются не как антропологические константы, но как продукт модернизации традиционных порядков общества.

Далее, Хоннет не ограничивается описанием доминирующих норм современных культур, но одновременно делает попытку обоснования возможности рефлексивного и критического обсуждения основополагающих ценностных принципов в публичных дебатах, руководящими идиомами которых выступают три нормативных положения признания. При этом возможность свободных дискуссий основывается не только на применении процедур, гарантирующих равноправный статус каждому участнику, но также на том факте, что обсуждаемые в ходе дебатов нормы обладают «избытком значимости»³⁷. Последнее обстоятельство означает, что обозначенные выше нормативные принципы признания всегда открыты для креативных толкований и интерпретаций.

Таким образом, вместо трёх противостоящих друг другу альтернатив мы имеем три гибридные формы нормативного обоснования. Указывает ли это на противоречивость методической позиции каждого исследователя или следует отметить неслучайность подобного хода развития? На мой взгляд, перспективным видится второй вариант, согласно которому при разработке методологии обоснования определённой нормативной концепции необходимым становится сочетание различных стратегий, поскольку каждая в

отдельности обладает существенными недостатками. В этой связи продуктивным является применение понятия «конstellation», использованное Хайдеггером для характеристики теоретической позиции Хоннета в целом. Последняя описывается Хайдеггером как специфическая взаимосвязь трёх различных теоретических дисциплин: философской антропологии, социальной теории и политической философии.³⁸ В отличие от Хайдеггера я хотел бы, с одной стороны, использовать данное понятие для указания на необходимость конstellation различных методологических стратегий конструирования нормативного масштаба, а не тематических сегментов социального знания; с другой стороны, подчеркнуть равнозначность теоретических позиций, не образующих когерентное целое, в котором примат принадлежит одной из методологий. Соответственно, обоснование нормативных принципов может считаться полным только в том случае, когда оно осуществлено на всех трёх уровнях.

1. Посредством философской антропологии должны быть прояснены необходимые предпосылки реализации индивидуальной автономии и успешного формирования собственной идентичности. Выполнение подобной процедуры позволяет обозначить те значимые цели, ради которых функционируют нормативные положения, и избежать проблематичной ситуации, когда обоснование нормативного масштаба выступает как самоцель и его действительность осуществляется вопреки устремлениям конкретных субъектов.

2. На основании социально-исторического анализа следует выявить конкретные формы нормативных грамматик, характерные для данного типа общества, а также особенности социального устройства, в рамках которого возникают определённые нормативные требования. Последнее обстоятельство позволяет ответить на вопрос, соответствуют ли доминирующие формы социальных дискуссий структуре данного общества.³⁹

3. Наконец, необходимым является анализ перспективы свободного обсуждения всеми участниками общества базовых нормативных принципов, что открывает возможности как для критического и рефлексивного отношения к собственным ценностным представлениям, так и для инновативных толкований основополагающих социальных норм.

Заключение

Таким образом, в ходе проведённого анализа зафиксированы основные точки расхождения между позициями ведущих теоретиков концепции борьбы за признание, связанные с проблемами локализации отношений признания в конкретных сферах социальной жизни, выбором универсальных нормативных принципов признания и стратегий легитимации нормативного масштаба

В этой ситуации в данной работе, во-первых, в свете сделанных выводов относительно intersubjectивных оснований формиро-

вания индивидуальной идентичности отстаивалась позиция Хоннета, состоящая в том, что, с одной стороны, должна быть сделана попытка максимального расширения сферы применимости концепта признания; с другой стороны, необходимо констатировать, что в современных реалиях постмодерных обществ моральная грамматика отношений признания не может быть редуцирована к единственному универсальному принципу равноправия и в рамках повседневных интеракций мы имеем дело с конфликтной интеграцией различных моральных перспектив.

Во-вторых, в статье осуществлялась проблематизация жёсткого разделения между методологическими позициями эмпирического и квазитрансцендентального обоснования и сделан вывод о том, что нормативное обоснование справедливости социальных протестов должно представлять собой констелляцию методических позиций философской антропологии, социальной и дискурсивной теорий.

Примечания

- ¹ Fraser N., Honneth A. Vorbemerkung // Fraser N., Honneth A. *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2003. S. 7–8.
- ² Honneth A. Umverteilung als Anerkennung. Eine Erwiderung auf Nancy Fraser // Fraser, Honneth, *op. cit.*, S. 157–158.
- ³ Хабермас Ю. *Техника и наука как «идеология»*. М.: Праксис, 2007. С. 67.
- ⁴ Хабермас Ю. *Моральное сознание и коммуникативное действие*. СПб.: Наука, 2001. С. 244.
- ⁵ Honneth A. Die soziale Dynamik der Mißachtung. Zur Ortsbestimmung einer kritischen Gesellschaftstheorie // Honneth A. *Das Andere der Gerechtigkeit*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2000. S. 97–98.
- ⁶ Honneth A. Umverteilung als Anerkennung. Eine Erwiderung auf Nancy Fraser // Fraser, Honneth, *op. cit.*, S. 205.
- ⁷ Taylor Ch. The Politics of Recognition // A. Gutman (ed.) *Multiculturalism: Examining of Politics of Recognition*. Princeton: Princeton University Press, 1994. P. 32–33.
- ⁸ Honneth A. Zwischen Aristoteles und Kant. Skizze einer Moral der Anerkennung // Honneth, *op. cit.*, S. 180–181.
- ⁹ Honneth A. Umverteilung als Anerkennung. Eine Erwiderung auf Nancy Fraser // Fraser, Honneth, *op. cit.*, S. 156.
- ¹⁰ Fraser N. Soziale Gerechtigkeit im Zeitalter der Identitätspolitik. Umverteilung, Anerkennung und Beteiligung // Fraser, Honneth, *op. cit.*, S. 19–26.
- ¹¹ Ibid., S. 78–79.
- ¹² Ibid., S. 66–68.
- ¹³ Taylor, *op. cit.*, p. 27.
- ¹⁴ Ibid., p. 57.
- ¹⁵ Ibid., p. 42.
- ¹⁶ Ibid., p. 37–43, 56–58.
- ¹⁷ Ibid., p. 38–43.
- ¹⁸ Honneth A. *Kampf um Anerkennung. Zur moralischer Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1992. S. 148–210.
- ¹⁹ Honneth A. Umverteilung als Anerkennung. Eine Erwiderung auf Nancy Fraser // Fraser, Honneth, *op. cit.*, S. 162–169.

- ²⁰ Ibid., S. 170–173.
- ²¹ Fraser N. Soziale Gerechtigkeit im Zeitalter der Identitätspolitik. Umverteilung, Anerkennung und Beteiligung // Fraser, Honneth, *op. cit.*, S. 27–29.
- ²² Ibid., S. 55.
- ²³ Ibid., S. 54.
- ²⁴ Honneth A. Das Andere der Gerechtigkeit. Habermas und die Herausforderung der poststrukturalistischen Ethik // Honneth, *op. cit.*, S. 155–165.
- ²⁵ Хабермас Ю. Борьба за признание в демократическом правовом государстве // Хабермас Ю. *Вовлечение Другого. Очерки политической теории*. СПб.: Наука, 2001. С. 339–340.
- ²⁶ Honneth A. Umverteilung als Anerkennung. Eine Erwiderung auf Nancy Fraser // Fraser, Honneth, *op. cit.*, S. 180–181.
- ²⁷ Honneth A. Pathologien des Sozialen. Tradition und Aktualität der Sozialphilosophie // Honneth, *op. cit.*, S. 64–65.
- ²⁸ Ibid., S. 66–68.
- ²⁹ Fraser N. Soziale Gerechtigkeit im Zeitalter der Identitätspolitik. Umverteilung, Anerkennung und Beteiligung // Fraser, Honneth, *op. cit.*, S. 63.
- ³⁰ Taylor Ch. Democratic exclusion (and its remedies?). Available from Internet: <<http://www.eurozine.com/articles/2002-02-21-taylor-en.html>> 2002.
- ³¹ Taylor Ch. The Politics of Recognition // Gutman, *op. cit.*, p. 62.
- ³² Honneth A. Pathologien des Sozialen. Tradition und Aktualität der Sozialphilosophie // Honneth, *op. cit.*, S. 66–69.
- ³³ Honneth A. Zwischen Aristoteles und Kant. Skizze einer Moral der Anerkennung // Honneth, *op. cit.*, S. 170–171.
- ³⁴ Honneth A. *Kampf um Anerkennung...* S. 274–287.
- ³⁵ Fraser N. Anerkennung bis zur Unkenntlichkeit verzerrt. Eine Erwiderung auf Axel Honneth // Fraser, Honneth, *op. cit.*, S. 265.
- ³⁶ Taylor Ch. *Sources of the Self: The Making of Modern Identity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. P. 67.
- ³⁷ Honneth A. Die Pointe der Anerkennung. Eine Entgegnung auf die Entgegnung // Fraser, Honneth, *op. cit.*, S. 302.
- ³⁸ Heidegren C.-G. Anthropology, Social Theory, and Politics: Axel Honneth's Theory of Recognition // *Inquiry*. 2002. № 45. P. 433.
- ³⁹ Fraser N. Anerkennung bis zur Unkenntlichkeit verzerrt. Eine Erwiderung auf Axel Honneth // Fraser, Honneth, *op. cit.*, S. 239.