4. *Tully J.* Struggles over Recognition and Distribution // Constellations. 2000. № 7:4. P. 469–482.

5. *van den Brink B.* Imagining Civic Relations in the Moment of Their Breakdown: Reflections on a Civic Crisis in the Netherlands // Multiculturalism and Diversity / eds. A. Laden, D. Owen. N. Y., 2007.

6. *van den Brink B.* Civic Virtue // International Encyclopedia of Ethics / ed. H. Lafollette. L. ; N. Y., 2013.

7. *van den Brink B.* The Tragedy of Liberalism: An Alternative Defense of a Political Tradition. Albany , N. Y, 2000.

8. *van den Brink B., Owen D.* Introduction // Recognition and Power. Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory / eds. B. van den Brink, D. Owen. Cambridge, 2007. P. 1–30.

9. *Тетеркин А.* Анализ нормативной грамматики социальной жизни в теории борьбы за признание // Топос. 2009. № 1 (21). С. 60–76.

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

11. *Хоннет А.* Децентрированная автономия: морально-философские следствия из современной критики субъекта // Позиции современной философии. СПб., 2004. Вып. 3. С. 25–34.

12. *Хоннет А.* Невидимость личности: О моральной эпистемологии признания // Кантовский сборник. Калининград, 2009. № 1. С. 79–91.

13. *Хоннет А.* Философия: между поколениями // Позиции современной философии. СПб., 2004. Вып. 3. С. 35–43.

УДК 159.922 + 141.78 + 17.035

Ю. В. Циплакова

УСТАНОВКА ПРИЗНАНИЯ КАК ОТВЕТ НА ВЫЗОВ ИНДИВИДУАЛИЗМА

Статья посвящена описанию проблемной ситуации появления понятия «признание» в среде третьего поколения философов Франкфуртской школы. Рассматриваются социокультурные и политические предпосылки кризиса критической теории в конце XX в. Обозначается главное препятствие использования критической теории — возросшее значение индивидуализма в ситуации победившего постмодерна. Делается акцент на конкурентную борьбу между критической теорией и шизоанализом. «Установка признания» необходима А. Хоннету для того, чтобы возродить метод критической теории, преодолеть ограничения связанного с определенной парадигмой индивидуализма и выйти на новые горизонты изучения развития общества.

Ключевые слова: Франкфуртская школа, признание, борьба за признание, общество, индивидуальность, критическая теория, автономная субъективность, коллективизм, постмодерн, мягкая социализация, невидимость.

Феномен и понятие *признания*, которое предлагают и разрабатывают в последнее время продолжатели идей Франкфуртской школы (А. Хоннет, Ч. Тейлор, Р. Форст), все больше привлекают к себе внимание в актуальном философском дискурсе. Если классическая гносеология была связана с темой *по-*

© Циплакова Ю. В., 2014

знания, позднее, в XIX столетии, стали более тщательно разрабатывать тему *понимания*, еще позже на авансцену философской мысли вышел термин *интерпретации (толкования)*, то сегодня все эти понятия будто бы отодвинуты в сторону и ждут своего часа на периферии.

Признание как психологическая установка, признание как философский концепт, признание как ценность именно сегодня, в 10-е гг. XXI столетия, вдруг приковывает к себе взгляды многих исследователей. Оно уже вышло за рамки критической теории в ее изначальном смысле и становится понятием, которое используют арт-критики, специалисты по коммуникациям, социальные работники и педагоги.

Кризис критической теории

Понятие критической теории было введено Максом Хоркхаймером в работе «Традиционная и критическая теория» (1937). В ней один из главных основателей Франкфуртской школы обосновал новый подход к актуальной социальной действительности, основанный на многомерном, практико-ориентированном анализе общественных и культурных процессов. Главными свойствами критической теории стали трансдисциплинарность (прежде всего в рамках социальных и гуманитарных дисциплин), повседневная актуальность исследуемых вопросов, ориентация на общественное мнение. И в то же время этот подход оставался, по задумке автора, теорией, т. е. созерцательной рефлексией над действительностью. Только в отличие от традиционной теории в теории критической исследователь не свободен от влияния на него чужих мнений. Он не уходит от них в пространство чистой мысли, флоберовскую «башню из слоновой кости», но старается осмыслить и верифицировать с помощью разных доступных методик часть этих мнений, представляющуюся ему актуальной и достойной того, чтобы ее отстаивать. Кабинетный ученый должен сам, лично собирать и обрабатывать первичные данные, быть полевым исследователем.

Как известно, история Франкфуртской школы не была безоблачной. В 1933 г. основные ее представители переехали в США в связи с приходом к власти нацистов. Во время Второй мировой войны и в послевоенный период философы-франкфуртцы стали обращаться к заметно более широкому набору философских источников. Критическая теория стала отталкиваться не только от наследия марксизма, но и от трудов Гегеля, Фрейда, Сартра и других мыслителей, часто полемизируя с ними. Впрочем, переезд на другой континент совпал и с расширением горизонта собственно марксистских исследований. Это было связано во многом с выходом в свет в СССР работ раннего К. Маркса (рукописи которого были высланы в СССР философами-франкфуртцами), где центральной проблемой являлось «отчуждение».

Впоследствии представители школы вернулись в Германию. Новый поворот в развитии школы наметился в 70-е гг., после смерти лидеров первой волны. Т. Адорно скончался в августе 1969 г., М. Хоркхаймер — в 1973 г., однако в последние три года жизни уже отошел от руководства Института

социальных исследований при Университете Франкфурта-на-Майне. После их ухода понадобилось несколько лет, чтобы выработать новую стратегию. Большинство исследователей связывают новый этап развития школы с приходом профессора социологии Франкфуртского университета Герхарда Брандта, который возглавил Институт в 1973 г. Затем все большую известность в мире стали приобретать работы Юргена Хабермаса, профессора философии Франкфуртского университета.

Именно на рубеже смены первого и второго этапов развития Франкфуртской школы концепция «критической теории» получила еще большее распространение. В начинающуюся пору господства электронных СМИ идея актуального, быстрого, мгновенно схватывающего цепкого знания, нацеленного на победу в мировоззренческой борьбе, стала очень привлекательной в сравнении с медлительным фундаментальным знанием прошлых эпох. Уже с начала 50-х гг. XX в. левая идея, новые интерпретации социалистических концептов и авторов стали востребованы и на Западе. В СССР же, напротив, потребность в новых интерпретациях наработанных схем и шаблонов марксизма начала постепенно снижаться.

При этом гуманитарные и социальные науки стали быстрее откликаться на вызовы времени, обострились социальные конфликты, дискуссии о моральных нормах и нравах. С одной стороны, появление критической теории сделало науку более популярной среди широких слоев населения. С другой стороны, осознав связь реформированной науки с реальностью, политики стали активно использовать критиков-теоретиков в идеологических войнах.

Так было в конце XX в., вплоть до начала 90-х гг. Но очередные социальные потрясения, произошедшие в мире в последнее десятилетие века, понизили статус критической теории и франкфуртского наследия в целом. В новых условиях отказа от политической конкуренции государств и идеологий полемика, мировоззренческая дискуссия, критика перестали быть востребованы, как раньше, часто стали носить характер развлечения, шоу, журналистики.

Экономическое благополучие, наступившее в Европе и США в результате «рейганомики» и распада Советского Союза, отодвинуло на второй план концепции исторического развития. Вместе с появлением идеи конца истории (Ф. Фукуяма) и идеи «молчаливого большинства» в истории и повседневности (французская школа «Анналов», Ж. Бодрийяр) интерес к обсуждению актуальных, острых мировоззренческих разногласий отошел на второй план. Социальные противоречия, как казалось в развитых странах середины 1990-х гг., были преодолены навсегда.

Вряд ли будет преувеличением утверждать, что критическая теория в своем классическом варианте может быть востребована в ситуации мировоззренческого противостояния в обществе. Это вытекает из самого принципа социальной критики. Если есть несколько противостоящих идеологических групп, то каждая группа может выдвинуть своих теоретиков-критиков, которые автоматически становятся лидерами мнений и будут обосновывать свою точку зрения, создавая свою собственную картину мира. В результате возникнет публичный ученый диалог. Каждая группа подвергнет критике тексты другой

группы, и таким образом все время будет продолжаться «борьба мировоззрений» (по В. Дильтею), за счет которой и происходит дальнейшее развитие мысли. А также обостряются политические проблемы, длится научное и политическое противостояние (а в определенном контексте наука и политика для адептов критической теории суть одно и то же). Иными словами, критическая теория — это один из научных инструментов, с помощью которого формируются картины мира, происходит продвижение этих картин в общественное сознание различных социальных групп.

В ситуации 90-х гг. XX в. критическая теория, как и вся Франкфуртская школа, оказалась несколько в стороне от центра общественного внимания. Стало актуальным обоснование конфликтов личной свободы, независимости личности от властных институтов, предпринимательства, индивидуализма, самостоятельности и ухода от авторитаризма большинства.

В 1981 г. «Программа восстановления экономики» Р. Рейгана, основанная на лозунге «Лишь уменьшив рост государственного контроля (government), мы увеличим рост экономики» [10], заставила вспомнить об идеях австрийской школы экономики, которая была склонна абсолютизировать индивидуальную свободу предпринимательства. Снова вошли в моду идеи Л. фон Мизеса, Ф. фон Хайека, дополненные разработками Ф. Махлупа, Г. Хезлитта, М. Ротбарта и др.

Вслед за этим в полный голос заявило о себе созвучное идеям австрийской школы *либертарианство,* которое, впрочем, не всегда связывают с идеями Хайека, хотя сами представители австрийской школы весьма часто и охотно называют себя либертарианцами. В либертарианстве идея частной жизни индивида была доведена до логического завершения, а либерализм получил привязку к индивидуализму.

Еще во время Второй мировой войны Ф. фон Хайек провел демаркационную линию между «демократическим индивидуализмом запада» и социализмом: «Социализм в этом смысле означает упразднение частного предпринимательства, отмену частной собственности на средства производства и создание системы “плановой экономики”, где вместо предпринимателя, работающего для получения прибыли, будут созданы централизованные планирующие органы» [5, *74*].

И хотя сам автор признавал политическую, а не научную целесообразность такого деления, однако именно его он считает принципиальным. Пытаясь уйти от возможной критики в противоречивом использовании понятия «социализм», Ф. Хайек пишет: «Быть может, ошибка заключается в использовании термина “социализм” для описания конкретных методов, в то время как для многих людей он обозначает прежде всего цель, идеал. Наверное, лучше обозначить методы, которые можно использовать для достижения различных целей, термином “коллективизм” и рассматривать социализм как одну из его многочисленных разновидностей» [Там же, *76*]. Таким образом, вместо общественного запроса на критику стал востребован индивидуальный запрос на свободу: «Речь идет, скорее, вот о чем: *каждому должно быть предоставлено право преследовать личный интерес в соответствии с собственным разумением*» [4, *305*].

Но если общество не делает запроса на критику, то как тогда поддерживать в боевой готовности и наращивать арсенал критических методик? Как продолжать использовать наработанные марксистские и фрейдистские методики, основанные на изучении коллективных практик? Для этого приходится делать большие усилия, в то время как мыслители, ориентированные на исследование личностных реакций, не ставящие перед собой цели изменения общества, делают это гораздо проще.

Плюс к этому всевозможные «левые» тенденции, коммунизм троцкистского толка, молодежные протестные настроения, связанные с интернационализмом и всеобщим равенством, многие из авторитетов, на которых строили свою аргументацию философы Франкфуртской школы, оказались без проблем встроены в систему ценностей рубежа XX–XXI вв. в рамках альтернативной философской концепции — *постмодерна*.

Раньше философы-постмодернисты не претендовали на функции социальной критики. Эта ниша и была занята представителями марксистской школы, экзистенциалистами и в первую очередь франкфуртцами. Так, в 1971 г. Ж. Делез и Ф. Гваттари провозгласили, что «шизоанализ *как таковой* не должен предполагать никакой политической программы» [2, *597*]. В 1970-е они вообще находились в тени основных школ, были новым, несколько скандальным сообществом, которое эпатировало университетскую публику. Однако через двадцать лет многое изменилось. Теории постмодерна стали широко применяться за пределами научного сообщества в массовой культуре и общественно-политической жизни, в большой степени взяв на себя функции, которые раньше выполняла критическая теория.

Что же ждало критическую теорию в ситуации постмодерна? Превращение в игру, оригинальную, но праздную забаву? Если критическая теория направлена на поиск истины, утверждение социальных норм, то постмодерн идет по пути релятивизма. Уже М. Фуко, когда писал в 1977 г. предисловие к «Анти-Эдипу» Ж. Делеза и Ф. Гваттари, принципиально отверг установку на *ars theoretica* и *ars politica* и недвусмысленно обозначил одну из групп противников, с которой борется книга Делеза и Гваттари: «Политические аскеты, мрачные бойцы, террористы теории — те, кто хотел бы сохранить чистый порядок политики и политического дискурса. Бюрократы революции и функционеры Истины» [Там же, *7*].

Молодым представителям так называемой «третьей волны» Франкфуртской школы, по-видимому, очень не хотелось относить себя к «террористам теории». Это прежде всего справедливо по отношению к руководителю Франкфуртского института социальных исследований А. Хоннету, которого Дж. Андерсон называет «центром гравитации» [7] данного направления. Преодолеть кризис метода и кризис школы, не стать паттерном постмодернистской игры — вот те задачи, которые А. Хоннету и его последователям предстояло решить.

Легкий хоровод смысла: автономная субъективность и мягкая социализация

Постмодерн как социально-историческая парадигма и шизоанализ как одно из его теоретических обоснований смогли утвердиться в качестве господствующего философского направления 90-х гг. XX в., поскольку среди общественных ценностей этого периода заметную роль играла ценность индивидуализма. Это новый индивидуализм, существенно отличающийся от классического индивидуализма эпохи Нового времени.

Именно такой индивидуализм оказался объектом рассмотрения и критики не одного поколения исследователей. В свое время ему посвятили труды и теоретики, близкие Франкфуртской школе, и мыслители, связанные с постмодерном. Хоркхаймер, Маркузе, Адорно и Фромм работали параллельно с Делезом и Гваттари, Фуко и Бодрийяром. Пик послевоенной деятельности мыслителей обоих направлений приходится на одни и те же 70–80-е гг. прошлого века. Но в последующее десятилетие постмодернистская концепция универсальной шизоидной личности получила значительно большее влияние.

Успех и востребованность постмодернистской концепции во многом связаны с тем, что востребованной оказалась либертарианская концепция максимально освобожденной от принуждения личности. Либерализм Нового времени, связанный с освобождением социальных групп, угнетенных меньшинств, провозглашающий естественные права людей, дошел до своей финальной точки. К 90-м гг. XX в. общественное освобождение в Европе коснулось почти всех: свои права получили женщины, угнетенные, расовые, национальные и другие меньшинства. Человека уже не от чего было освобождать, кроме как от себя самого.

В конце 1980-х гг. Жиль Липовецкий в работе «Империя эфемерного. Мода и ее судьба в современном обществе» во многом обобщил и подвел черту под представлениями об индивидуализме. На наш взгляд, ему удалось коротко и исчерпывающе описать человека и человечество в момент побеждающего ультраиндивидуализма образца Мизеса и Хайека.

Прежде всего, по мнению Ж. Липовецкого, современный индивидуализм нарциссичен: «В самой сердцевине современного индивидуализма стоит новая структура межличностных отношений, в котором “Я” берет верх над социальным признанием, в которой индивидуальное стремление к счастью и самовыражению оттесняет существующее с незапамятных времен главенство суждения другого...» [3, *291*].

То есть если индивид прошлого противопоставлял себя группе, отделялся от нее, создавал новые, альтернативные группы, то индивид рубежа второго и третьего тысячелетий ориентируется только на себя самого, а все социальные проявления использует только как полезные или не полезные, нужные и не нужные. Сформировался, считает Ж. Липовецкий, новый тип социализации — так называемая «мягкая социализация», поскольку традиции, нормы стали не такими принудительными, стало больше возможностей для развития индивидуальности: «Многие традиции и обычаи прекрасно живут и сейчас: свадьбы,

праздники, подарки, кухни разных народов, религиозные культы, правила вежливости... они существуют в современном обществе и являются частью его жизни. Но эти традиции больше не могут быть навязаны людям как социальные императивы поведения. Нормы, унаследованные от прошлого, продолжают существовать, но уже не обладают принудительной силой ни для одной из групп людей, потому что сами люди подчиняются собственной автономной субъективности: Новый год встречают все, но кто-то на лыжной базе, кто-то у теплого океана, а кто-то у экрана телевизора...» [3, *309–310*].

Установление власти автономной субъективности, как видим, не изгоняет со сцены коллективизм (в том же понимании австрийской школы, как источник принуждения) и его проявления. Просто коллективные феномены ставятся на службу феноменам индивидуальным, что и позволяет нивелировать нажим. Ценности индивидуализма — это во многом ценности жизни здесь и сейчас: «Эпоха традиции закончилась, уничтоженная накоплением индивидуалистических ценностей и стремлений. Традиции и обычаи утратили свой вес и влияние, свою несомненную легитимность, на первый план вышла индивидуальная единица, никакое коллективное правило не несет ценности само по себе, пока оно не одобрено сознательной волей индивидуума» [Там же, *310*].

Тем не менее именно традиции парадоксальным образом становятся важным инструментом утверждения индивидуальности в обществе, человек не подчиняется навязываемым ему коллективным нормам, но свободно принимает их, чтобы подчеркнуть свою индивидуальность, свое отличие от других, и получить привилегию коммуникации с членами той социальной группы, к которой он сам свободно примкнул.

Например, я свободно примыкаю к игрокам в гольф, принимаю их нормы и традиции. Я начинаю отличаться от других, тех, кто не понимает высокого смысла игры в гольф, не разделяет «традиции» бегать с клюшками по полю, одеваться определенным образом и др. А я тем временем получаю членскую карточку клуба игроков в гольф и с удовольствием с ними общаюсь и обмениваюсь новостями. Я вместе с игроками в гольф (философами, филателистами, художниками и представителями любого другого, самого причудливого сообщества), но это все подчеркивает мою многогранную индивидуальность.

В современном обществе освобожденный от всего человек подвижен в своем поведении и выборе принципов, полагает Ж. Липовецкий. Жонглируя смыслами, он с легкостью фокусника выбирает для себя любые занятия: «Пародируя слова Ницше, можно было бы сказать, что *человек демократический* “поверхностен по своей глубине”; новая прочность принципов индивидуалистической идеологии сделала возможным полет легкого хоровода смысла» [Там же, *276*].

Неизбежность Другого

Итак, изменение расклада сил в мировой политике, с одной стороны, и распространение крайних индивидуалистических ценностей либертарианства

и наложение на эти ценности методов постмодерна, с другой стороны, заставили А. Хоннета вдохнуть новую жизнь в критическую теорию, один из самых сильных методологических инструментов Франкфуртской школы. Как уже было указано, в своих лекциях, статьях и книгах А. Хоннет старается найти способ преодолеть автономный индивидуализм для того, чтобы *восстановить в правах* научно-прикладной метод, с помощью которого можно критически описать крайний индивидуализм современного мира, а также и состояние постмодерна, и описанную выше «мягкую социализацию» как социальные феномены.

А. Хоннет и все представители третьего поколения Франкфуртской школы стараются заново обосновать сам феномен социальности. После критики австрийских экономистов (знаковая работа «Дорога к рабству» Ф. фон Хайека начинается с признания автора, что он пишет именно политическую книгу) им необходима новая концепция общества и коллектива. Им необходимо общество, которое уважало бы индивида, фундировалось им и не старалось подстроить его собственные цели под цели большинства или авторитарного лидера. Но вместе с тем это общество должно быть избавлено от угрозы распада на атомы эмпирических субъектов-нарциссов и сохранить свою стабильность. Нахождение такой обновленной концепции общества позволило бы реабилитировать ряд классических вопросов социологии, разрабатываемых в свое время франкфуртской школой, но утративших актуальность в конъюнктурной ситуации господствующего постмодерна.

Соответственно вопросы общественного развития, взаимодействия индивидов и социальных групп (классов, страт и т. д.), вопросы социальной иерархии, жестокости, здорового общества, общественного договора и, конечно, вопрос нравственности и социальных норм потребовали новых ответов. Автономная, освобожденная от общественного принуждения личность, сведенная лишь к субъекту предпринимательства и моды, исключает не только возможность критики, но и ориентацию на общепринятую *мораль*. Точнее, каждый индивид отстаивает свое представление о морали.

Главное преимущество критической теории, по мнению Хоннета, состоит вовсе не в том, что последняя «лучше описывает данные социологии», и не в технике философского доказательства, но «в одном непрекращающемся стремлении найти для масштабной критики объективную твердую почву в донаучной практике» [8, *92*]. То есть, по мнению Хоннета, метод критической теории может и должен быть применен даже в современной действительности, агрессивно настроенной по отношению к социальности. Метод следует обновить, возможно путем разработки новых понятий.

Вот в этой проблемной ситуации и появляются у Хоннета знаменитые концепты «установка признания» и «борьба за признание». Обнаруживая себя в качестве индивида в мире подвижного индивидуализма, «мягкой социализации», описанной Липовецким, критик начинает искать упомянутую «объективную твердую почву», точку опоры, находясь на которой он может делать эмпирически верифицируемые суждения. Находясь внутри мира, будучи имманентным ему, отрицая саму возможность интеллигибельного мира как

альтернативного пространства наблюдения, социальный критик, не покидая статуса обычного эмпирического индивида, ищет так называемую «трансценденцию внутри мира» [8, *89*], особую позицию, с которой он сможет обеспечить себе статус наблюдателя, статус, как сказал бы М. Бахтин, «вненаходимости» [1, *67*], статус собственно теоретика. Такой статус позволит критику обрести с индивидом «разумное общее», не относя индивида ни к одной из социальных групп.

Ситуацией, в которой индивид взаимодействует с другими индивидами, не объединяясь с ними в единое целое (коллектив, группу), является ситуация *конфликта* с другими — индивидом или многими индивидами. Конфликтуя, индивид бессознательно пренебрегает множеством интерсубъективных связей, навязываемых социальными ролями и статусами. Пренебрежение в любом случае рождает «социальную патологию» [9], обретая которую индивид осознает себя отличным от других людей. Однако среди всех социальных патологий во всех конфликтах у индивида остается значимое представление о структуре себя, за которое он готов бороться. Как правило, он это не только рационально осознает, может сформулировать и описать, но и требует от других людей, чтобы они согласились с этим представлением.

Взаимодействуя с другими людьми, я, как индивид, хочу, чтобы они обратили свое внимание на какое-то мое структурное социальное качество. Это то качество, которым я не могу пренебречь, то качество, которое находится в фокусе моего сознания и является главным или одним из главных побудителей («мотиватором») моей деятельности. В том случае если другие признают это мое качество, я могу с ними общаться, взаимодействовать и даже объединяться. В случае если признания не произойдет, я буду конфликтовать дальше, добиваясь, чтобы на меня обратили внимание.

В статье под заголовком «Невидимость» А. Хоннет в качестве примера рассматривает героя романа Р. Эллисона «Человек-Невидимка», в прологе которого главный герой тяготится тем, что окружающие не обращают на него внимания, смотрят сквозь него: «Только через несколько страниц мы, читатели, случайным образом узнаем, что тот, кто повествует здесь о своей невидимости, черный, тогда как те, которые описанным образом смотрят сквозь него, характеризуются в придаточном предложении как “белые”. Таким образом, этот пролог агрессивными, неистовыми, резкими предложениями рассказчика от первого лица открывает сценарий, характеризуемый особо изощренной формой расистского унижения, против которого черный протагонист будет бороться на протяжении всего романа: формой невидимости, а именно — подавления [личности], которая, очевидно, имеет дело не с физическим отсутствием, а с несуществованием в социальном смысле» [6, *2*].

Характерно описание ситуации темнокожего героя Эллисона, который осознает себя в невидящем его социуме. Чтобы доказать и обосновать свое право на место среди других, он провоцирует конфликты: «...Уже на второй странице пролога рассказчик от первого лица повествует, что он постоянно пытался защищаться от своей собственной невидимости, нанося удары вокруг себя, куда могла достать рука, чтобы спровоцировать других “узнать” себя. То,

что здесь в тексте описывается как удары вокруг себя “кулаками”, имеет, пожалуй, также переносный смысл и, по сути, должно, вероятно, означать вообще все практические усилия, с помощью которых субъект пытается обратить на себя внимание; но метафора хорошо дает понять следующее: то, что стремится спровоцировать этот субъект своим сопротивлением, — это опять-таки видимые реакции особого рода, посредством которых другой выражает, что его воспринимают» [6, *4*].

В обществе взаимодействующих индивидов можно *узнать* человека, но не *признать* его. Признание означает переход от индивидуального модуса восприятия в модус социальный: «Если под “узнаванием” мы подразумеваем идентификацию личности как индивида, которая может постепенно возрастать, то понятием “признание” можем охарактеризовать такой экспрессивный акт, посредством которого каждому узнаванию придается позитивное значение одобрения. Признание, в отличие от узнавания (которое является необщественным когнитивным актом), указывает на медиумы (связующие формы взаимодействия. — *Ю. Ц.*), в которых выражается, что другое лицо должно обладать значимостью; а на элементарной ступени, на которой мы до сих пор оперировали феноменом социальной “невидимости”, такие медиумы еще и необходимо приравниваются к связанным с телом экспрессиям» [Там же, *5*].

«Установка признания», согласно Хоннету, это не просто желание понравиться или индивидуальная фантазия, но необходимое условие мирной социальной жизни и социального бытия вообще. Только личности, признающие друг друга, могут друг о друге полноценно заботиться и проявлять друг к другу искренний интерес. Признание — это необходимая предпосылка *видения*, социального принятия другого, а также только на основе признания возможны правила этики и их социальная обусловленность: «Перефразируя красивую формулировку Гельмута Плесснера, можно также сказать, что экспрессивное выражение признания является здесь “аллегорией” морального действия» [Там же, *7*]. Одобрительные жесты, мимика по отношению к другим людям являются теми «экспрессивными действиями», через которые мы даем понять другим людям, самым разным — от младенца до коллеги по работе, друга, руководителя, попутчика, уборщицы, — что мы их принимаем в этом качестве.

Полемизируя с ранними философами-марксистами, А. Хоннет категорически не соглашается с устаревшей концепцией познания как простого заимствования, копирования понятийных, образных и языковых конструктов у других людей. Точнее, он не опровергает концепцию социального подражания в процессе воспитания, но настаивает, ссылаясь на психологию развития Э. Х. Эриксона и Р. Дж. Лифтона, эмпирические исследования Д. Штерна, что никакое заимствование невозможно без самоидентификации и требования признания данной идентификации от других: «Было бы легко пополнить этот разработанный выше список таких позитивных форм выразительности рядом дополнительных примеров, чтобы показать, какое основополагающее значение для координирования социальных действий они имеют; но ничто не указывает на их ключевую функцию сильнее, чем то, что их отсутствие нормальным

образом оценивается как индикатор социальной патологии, которая может закончиться для пострадавшего состоянием “невидимости”» [6, *7*].

Разные люди при осуществлении признания получают свои экспрессивные жесты. Все они означают доброжелательность, однако при обмене экспрессивными жестами чрезвычайно важны *оттенки* этой доброжелательности. Умение читать смыслы таких оттенков есть результат социального взаимодействия. При этом жест признания всегда имеет некоторый этический смысл, является, как говорит Хоннет, не просто действием, но *метадействием* по отношению к собеседнику: «При этом оттенок соответствующего жеста в большинстве случаев уже дает точно понять, каким должно быть доброжелательное действие: ласковая улыбка артикулирует мотивационную готовность к действиям заботы, в то время как в уважительном приветствии выражается скорее негативная готовность отказаться от всех только лишь стратегических действий. Это соображение дает нам возможность установить связь с кантовским понятием “уважение”, которое приближает нас к моральной “сущности” “признания”. В знаменитой формулировке в “Основоположениях к метафизике нравов” Кант говорит об “уважении”, что оно есть “представление о ценности, которая наносит внезапный разрушительный ущерб моему самолюбию”» [Там же, *9*].

Далее А. Хоннет указывает: «Кантовская формулировка более отчетливо показывает, что следует подразумевать под той моральной стороной признания, которую я до сих пор обозначал понятиями “подтверждение”, “одобрение” или “признание достойным уважения”: в признающем субъекте происходит децентрирование, так как он наделяет ценностью другой субъект, который является источником легитимных притязаний, наносящих внезапный разрушительный ущерб его (то есть первого субъекта) самолюбию. Следовательно, “подтверждение” или “одобрение” означают, что адресата наделяют моральным авторитетом, который до такой степени распространяют над своей собственной личностью, что осознают себя обязанными к осуществлению или неисполнению определенного класса действий» [Там же].

Обратившись к установке познания, А. Хоннет реабилитирует критическую теорию. Социальное бытие становится снова возможным, но уже не как «тотализирующая» и идеальная деятельность человеческого рода, объективного социума, но как пространство взаимного признания индивидов.

Социальный критик теперь может исследовать, что именно признают люди друг в друге, а что предпочитают игнорировать («забыть о признании», пропустить, не заметить, не увидеть). При этом предметом исследования может теперь выступать совершенно любой человек, независимо от его моральных принципов и индивидуальных предпочтений: «Множеству жестов соответствуют различные ценности, которые партнер по общению может каждый раз репрезентировать для субъекта: считается ли адресат достойным любви, уважения или солидарности — таковы только первые указания на целый спектр возможностей, открывающийся в тонких отличиях между экспрессивными жестами признания. Здесь опять-таки надо твердо придерживаться мнения Канта, что все эти ценности могут быть только эвалюативными гранями качества, которое он обозначил как “интеллигибельность” личности: рассматрива-

ем ли мы другого человека как достойного любви, уважения или солидарности, в опознанной оценке всегда обнаруживается только другой аспект того положения, согласно которому люди должны осуществлять свою жизнь по рациональному самоопределению» [6, *10*]. Таким образом, индивидам всегда есть, за что бороться, они добиваются признания со всей возможной энергией, признавая или не признавая других.

В заключение можно подчеркнуть, что именно установка признания делает вновь возможным изучение социальных феноменов в индивидуалистической и постмодернистской картине мира. Признание (и возможность его забвения) реабилитирует заботу, сострадание и любовь в современном обществе. Утверждая индивидуализм в социальности, вместе с тем они утверждают и реабилитирует саму социальность: «Акт признания, как мы видели ранее, является экспрессивной демонстрацией индивидуального децентрирования, которое мы совершаем с учетом ценности личности. Посредством экспрессивных жестов мы публично даем понять, что мы придаем другому лицу на основе его ценности моральный авторитет над нами, в котором ограничивается реализация наших спонтанных импульсов и склонностей» [Там же, *12*].

Таким образом, благодаря концепту признания больше не блокируется возможность критической теории как научного метода. С помощью концепции признания критическая теория может изучать и исследовать проблемы современного общества, оставаясь при этом независимым научным методом.

---

1. *Бахтин М. М.* Автор и герой в эстетической деятельности // Бахтин М. М. Собр. соч. М., 2003. Т. 1.

2. *Делез Ж., Гваттари Ф.* Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения. Екатеринбург, 2008.

3. *Липовецкий Ж.* Империя эфемерного. Мода и ее судьба в современном обществе. М., 2012.

4. *Ротбард М.* Власть и рынок: государство и экономика. Челябинск, 2010.

5. *Хайек Ф.* Дорога к рабству. М., 2012.

6. *Хоннет А.* Невидимость. О моральной эпистемологии признания // Кантовский сборник. 2009. № 1 [Электронный ресурс]. URL: http://cyberleninka.ru/article/n/nevidimost-o-moralnoy-epistemologii-priznaniya (дата обращения: 15.03.2014).

7. *Anderson J.* The «Third Generations» of the Frankfurt School // Intellectual History Newsletter. 22 (2000).

8. *Honneth A.* Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsatze zurpraktischen Philosophie. Frankfurt a/M : Suhrkamp, 2000.

9. *Honneth A.* Eine soziale Pathologie der Vernunft. Zur intellektuellen Erbschaft der Kritischen Theorie // Honneth A. Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie. Frankfurt a/M : Suhrkamp, 2007.

10. *Nisskanen W. A.* Reaganomics [Electronic resource]. URL: http://www.econlib.org/library/Enc1/Reaganomics.html (дата обращения: 15.03.2014).

Рукопись поступила в редакцию 15 марта 2014 г.