

Honneth A. Das Recht der Freiheit: Grundriss einer demokratischen Sittlichkeit. B.: Suhrkamp, 2011¹.

Недавно вышла в свет книга директора Института социальных исследований и Института философии в Университете им. Иоганна Вольфганга Гёте (Франкфурт-на-Майне, ФРГ) профессора Акселя Хоннета «Право свободы: очерк демократической нравственности». Издание вызвало большой резонанс в прессе, в студенческой среде, но более всего среди ученых специалистов. Годом ранее, в сентябре 2010 г., автор книги прокомментировал и обсудил данный проект в рамках своего мастер-курса, организованного при содействии Института философских исследований Ганновера (руководитель — профессор Юрген Манеманн) в городе Гослар (Нижняя Саксония, ФРГ).

В нашем обзоре мы будем исходить из следующего сформулированного Хоннетом определения основной задачи философии: она призвана на абстрактном уровне исследовать условия человеческой социальности и осуществлять структурный анализ человеческого бытия. В основу своего проекта теории справедливости Хоннет полагает идею свободы.

Один из самых больших недостатков современной политической философии глава современной Франкфуртской школы видит в ее отделении от общественного анализа и фиксации на чисто нормативных принципах. По его мнению, проект соответствующей времени концепции справедливости должен учитывать моральное содержание существующих практик и институтов. При этом указывается на то, что условия справедливости могут быть заданы не только в форме позитивных прав, но и в образе подходящих отношений, способов общения и привычных поведенческих практик. Хоннет предпринимает попытку содействовать улучшению ситуации путем привлечения к своему проекту демократической нравственности философии права Гегеля, считая целесообразным снова «поддержать намерение Гегеля разработать проект теории справедливости исходя из структурных предпосылок самих современных обществ» (S. 17).

Хоннет обращает внимание на то, что история (теории правогегелянцев и левогегелянцев) в достаточной мере показала трудности понимания взглядов Гегеля в ее первоначальных намерениях. Также было бы неверно считать, что гегелевская философия — это попытка морального оправдания существующих институтов. В действительности намерение Гегеля заключалось в том, чтобы «из общественных отношений своего времени нормативно реконструировать разумные, то есть воплощающие в себе свободу институты» (S. 14). Это означает, что Гегель в своей философии права хотел «привести к единству институты и моральный разум, представить институциональную реальность своего времени в ее решающих чертах как уже разумную и, наоборот, доказать, что моральный разум уже воплощен в главных современных институтах; используемое им при этом понятие пра-

¹ Обзор выполнен при поддержке фонда Александра фон Гумбольдта (Alexander von Humboldt — Stiftung, Deutschland).

ва должно было выявить в общественной действительности все то, что обладает моральным содержанием и легитимностью и, таким образом, служит всеобщей возможности осуществления и реализации индивидуальной свободы» (S. 16).

Примечательно, что одна из самых больших ошибок заключается в понимании гегелевской философии права как философии новоевропейского позитивного права. Право, согласно Гегелю, в отличие от Канта, нельзя представлять исходя из модели договора: существуют сложившиеся обладающие правом практики, которые при этом не выступают в качестве договорных — такие, как дружба, любовь, семья. Хоннет призывает учитывать также то, что Гегель исходил из двух посылок — это четко зафиксированные ролевые ожидания (что, однако, уже немыслимо сегодня) и постепенное развитие потенциала.

Хоннет так определяет исходные предпосылки для своего анализа:

1. Условием для такой теории справедливости является тот факт, что «воспроизводство обществ до настоящего времени связано с условием совместной ориентации на ведущие идеалы и ценности» (S. 18). Как следствие этого, все общественные сферы сверху донизу пронизаны «этическим» содержанием: имеются в виду механизмы ролевых ожиданий, имплицитные обязательства и возникающие в процессе социализации идеалы — все они формируют ориентиры деятельности членов общества. Институты и общественные практики представляют собой воплощение ценностей. Они более или менее четко отражаются в целях воспитания, которые задают направление жизненному пути каждого отдельного человека внутри общества.

Как предполагает Хоннет, нормативная реконструкция будет полезной, если мы как дети модерна будем исходить из того, что все люди свободны и свобода — высшая, лежащая в центре всего ценность.

При этом подчеркивается, что нормативные основания институтов невозможно эксплицировать без понятия признания. Формы признания отображаются в общественных ценностях, позволяют понять, какой должна быть общественная мораль, что означают справедливость или моральность в определенных социальных жизненных условиях. Для этой цели необходимо привлечение ценностей в исследовательский процесс. При этом имеется в виду не этика ценностей. Согласно Хоннету, «любое общество до определенной степени демонстрирует воплощение объективного духа» (S. 19). Автор книги хочет показать, что это понятие объективного духа «требует дальнейшего обогащения для того, чтобы действительно суметь обосновать все те намерения», которые он связывает с идеей теории справедливости как нормативного общественного анализа (S. 20) (об этом следующий пункт).

2. Хоннет предлагает «в качестве нормативного исходного пункта теории справедливости привлекать только те ценности и идеалы, которые действительно фактически воплощены в условиях воспроизводства существующих в данный момент обществ» (S. 20). Здесь он снова указывает на позицию Гегеля, для которого «идея справедливости — вовсе не независимая, объяснимая из самой себя и поэтому имеющая опору в самой себе величина (*freistehende Größe*)» (S. 20). Гегель был убежден в том, что античное представление «вообще не может дать независимый, заложенный в самом понятии справедливости масштаб; мы не можем занять в известной степени нейтральную позицию, из которой могли бы анализировать достойные

внимания качества другой личности, потому что наше к ней отношение всегда обусловлено существующими практиками» (S. 20). «Следовательно, “справедливым” должно считаться то, что в различных социальных сферах предпринимается для содействия подобающему, справедливому обращению (в отношениях между людьми. — Пер.) в смысле фактически предназначенной им роли в этическом разделении общественных задач» (S. 21). Речь идет о том, чтобы «вновь задействовать элемент историко-телеологического мышления», при этом Хоннет исходит из согласованности (Kongruenz) практического разума и существующего общества (S. 22).

3. Поэтому в качестве третьей предпосылки для развития теории справедливости в форме общественного анализа заявлена методическая процедура нормативной реконструкции. Под «нормативной реконструкцией» надо понимать метод, который при обобщении и классификации эмпирического материала непосредственно руководящим принципом делает ценности, оправданные из имманентной логики соответствующих сфер (immanent gerechtfertigten Werten): существующие институты и практики анализируются и представляются в отношении их нормативных достижений в той последовательности, в какой они значимы для социального воплощения и осуществления легитимированных общественных ценностей. Это также означает задачу построения иерархии в характеристике привычных способов поведения и институтов, исходя из их места по реальному вкладу в стабилизацию и распространение этих ценностей.

В связи с данным исследованием Хоннет разъясняет понятие нравственности [Sittlichkeit], которое «оказалось дискредитированным после смерти Гегеля» (S. 25). Первоначально Гегель выбирает это понятие, чтобы обратить внимание на сеть институционализированных привычных стилей поведения и обязанностей, в которую моральные установки встроены не в форме ориентации на принципы, а в образе социальных практик. Однако в своей «Философии права» Гегель из множества нравственных жизненных форм в понятие нравственности включает только те, «которые бесспорно могли служить содействию реализации всеобщих ценностей и идеалов современного общества; все, что противоречило этим нормативным требованиям, что, следовательно, представляло партикулярные ценности или воплощало отсталые идеалы, считалось теперь совершенно недопустимым для того, чтобы стать предметом нормативной реконструкции» (S. 26). Если же ценности, согласно Гегелю, способны содействовать осуществлению цели справедливости, то им помимо социальной по праву присуща еще и моральная значимость.

Таким образом, Хоннет при осуществлении нормативной реконструкции обращает внимание на критерий, согласно которому «в общественной реальности считается “разумным” то, что служит реализации универсальных ценностей и проявляется не только в форме выявления уже существующих практик, но также в смысле их критики или в обнаружении еще не исчерпанных тенденций» (S. 27).

4. Хоннет предпринимает попытку разработать теорию справедливости в форме общественного анализа, то есть метод нормативной реконструкции всегда открывает возможность своего критического применения — критики институтов уже существующей нравственности в свете воплощенных в соответствующей общественной сфере ценностей.

Таковы четыре методологические предпосылки исследования Хоннета.

Хоннет руководствуется тем, что при всем плюрализме этических ценностей модерна наше глубинное понимание справедливости заключено в понятии свободы в смысле автономии субъекта. Все другие ценности могут быть достигнуты только как обогащение идеи индивидуальной свободы. Это воздействие мысли об автономии Хоннет объясняет способностью человека «устанавливать систематические отношения между индивидуальным “я” и общественным строем» (S. 36). Все остальные ценности соотносятся либо с горизонтом жизненных ориентиров отдельной личности, либо с нормативными рамками всего общества. Ценность индивидуальной свободы имеет в виду взаимосвязь блага индивида и блага общества. Ценность человеческого субъекта усматривается в его способности к самоопределению. Представление о социальной справедливости, размышления о том, как должно быть устроено общество, чтобы удовлетворять потребности и интересы своих членов, теснейшим образом связаны с принципом индивидуальной автономии. Как известно, Хоннет осуществил философско-социологическое исследование борьбы против правовых и социальных форм пренебрежения, например невидимости как формы унижения, которая несовместима с притязаниями на самоуважение и индивидуальную автономию². Теперь он снова утверждает необходимость признания человеческого достоинства каждой отдельной личности: «В современном обществе требование справедливости можно легитимировать только таким образом, чтобы оно было так или иначе соотносено с автономией индивида; не воля общества или сообщества, не природный порядок, но индивидуальная свобода образует нормативный фундамент всех представлений о справедливости» (S. 38).

Соответственно, «справедливым» Хоннет называет все то, что «обеспечивает защиту, развитие или осуществление автономии всех членов общества» (S. 40). Тем самым он демонстрирует необходимость рационального разъяснения способов осуществления индивидуальной свободы, «которое должно послужить направляющей нитью для всего проекта в целом» (S. 41).

Индивидуальная свобода для Хоннета не является монологичной свободой. В этом отношении он говорит о «негативной», «рефлексивной» и «социальной» моделях свободы, которые конститутивны для нашего современного самопонимания. Он показывает при этом, что пренебрежение одной из моделей в треугольнике «негативная – рефлексивная – социальная свобода» ведет к патологиям. Как негативную, так и рефлексивную свободу необходимо понимать как условия возможности реализации социальной свободы, что позволяет непрерывно ставить под обоснованное сомнение индивидуалистские условия модерна. Органичное сочетание этих трех свобод возможно и необходимо, если мы вместе с Гегелем хотим содействовать разумности окружающей действительности, в смысле определения правильного места соответствующих феноменов в порядке целого и проведения подобающего разграничения между ними.

² Honneth A. Unsichtbarkeit // Honneth A. Unsichtbarkeit: Stationen einer Theorie der Intersubjektivität. Frankfurt a/M : Suhrkamp Verlag, 2003. S. 3–21.

Хоннет А. Невидимость. О моральной эпистемологии признания // Кантовский сборник: научный журнал. 2009. 1 (29). Калининград : Изд-во РГУ им. И. Канта, 2009. С. 79–91.

А) Хоннет подчеркивает, что час рождения идеи индивидуальной свободы пробил в эпоху религиозных и гражданских войн в Европе в XVI—XVII столетиях. Но это было только негативное представление об индивидуальном самоопределении. На самом элементарном уровне Гоббс характеризует свободу как отсутствие «внешних сопротивлений, которые могли бы воспрепятствовать природному телу в его возможном движении», при этом внутренние затруднения не играют в этом определении никакой роли (S. 44). Но так как человек обладает волей, то Гоббс обогащает содержание понятия: свободным может считаться только тот, «кто не встречает препятствий в том, чтобы совершать в соответствии со своей волей то, что он может делать на основе своей силы и своего рассудка» (S. 45). Отсюда следует, что «свобода человека должна состоять в том, чтобы делать все принадлежащее его непосредственному интересу» (S. 45). Из анализа истории социальной философии Хоннет делает следующий вывод: «Как бы данная первоначальная мысль позже ни усовершенствовалась теоретически Джоном Локком, Джоном Стюартом Миллем, также и Робертом Ноциком, при этом всегда сохранялось неизменным представление о том, что субъектам необходимо гарантировать защищенное игровое пространство для эгоцентрических, необремененных ответственностью действий. <...> Теперь, в пору расцвета индивидуализации в XX столетии, становится очевидным, что учение Гоббса является также выражением тенденции предоставлять субъектам возможность поиска себя и эксцентрики» (S. 48).

Негативная свобода индивида в трудах Гоббса, так же, как и в произведениях Сартра, состоит, по мнению Хоннета, в «постижении каждый раз заданных целей, находится ли их источник в “спонтанном сознании” или в фактически наличествующих желаниях; это не требует никакой дополнительной рефлексии, так как к процессу осуществления свободы не относится оправдание цели в свете каких-либо точек зрения более высокого порядка» (S. 49). В этом смысле быть свободным означает «быть в состоянии реализовывать столь много эгоцентричных, совершенно своевольных целей, сколь еще совместимо со свободой всех остальных сограждан» (S. 51). Для Хоннета негативная свобода является порогом на пути к индивидуальному самоопределению.

«Негативная свобода — это оригинальный и неотъемлемый элемент морального самопонимания модерна: в ней находит выражение то, что каждый должен пользоваться правом “по своему усмотрению”: действовать при отсутствии внешних ограничений и независимо от принуждения проверять свои мотивы до тех пор, пока он не нарушает права своих сограждан» (S. 58).

Интересно замечание Хоннета по поводу того, что идея негативной свободы, в отличие от идеи рефлексивной свободы, не имеет предшественников среди философов Античности или Средневековья (S. 58). Как он пишет, недостаток негативной свободы заключается в том (и это видели еще Кант и Гердер), что она не затрагивает сферу целеполагания.

Б) Процессы же индивидуального самоограничения и самоопределения требуют элементарной рефлексии. Рефлексивная свобода возникает только в результате отношения субъекта к самому себе. Согласно этому, индивида можно считать на самом элементарном уровне свободным, если ему удастся руководствоваться в своих действиях не чем-то внешним, но только своими собственными намерениями. Хоннет акцентирует, что для

определения сущности рефлексивной свободы ключевое значение имеет различие между гетерономными и автономными действиями. Действие становится свободным только «в тот момент, когда при его реализации намерение обращается к собственной воле индивида» (S. 60). Хоннет признает важную заслугу Руссо, чей философско-педагогический роман «Эмиль, или О воспитании» внес важный вклад в понимание данной проблемы: в нем он задается вопросом, каким должно быть воспитание, чтобы воспитанник достиг способности самоопределения. Согласно Руссо, свободным считается действие, которое не подчинено «закону тела», то есть «не осуществляется на основе природной каузальности благодаря тому, что оно реагирует на чувственные побуждения» (S. 61). Таким образом, истинные действия осуществляются исходя из намерений, источник которых лежит в воле.

«Зондирующие почву размышления Руссо о самозаконодательстве, его определение свободной деятельности были тем не менее столь перспективны и плодотворны, что заложили фундамент для двух версий новоевропейской идеи рефлексивной свободы» (S. 62). Идея автономии (свобода как результат самозаконодательства) Канта и аутентичности (свобода, зависящая от артикуляции истинных или аутентичных желаний) Гердера — обе имеют свои истоки в философии Руссо.

Согласно Хоннету, Кант развивает идею моральной автономии в два этапа (S. 176). Во-первых, «Кант присоединяется, так сказать, к элементам учения о свободе Руссо, которые интерпретируют индивидуальную свободу по модели самозаконодательства: человеческий субъект может считаться “свободным” потому и в той мере, в какой он обладает способностью сам принимать законы своей деятельности и согласно им действовать» (S. 63). То есть свободный человек действует не по побуждению склонностей, не поддается влиянию извне, но способен к самоопределению и руководствуется собственными убеждениями. Второй шаг к пониманию законов свободы Кант делает в направлении к трансцендентальному: «Для него не подлежало никакому сомнению, что такие установленные субъектом самому себе законы только тогда способны содействовать свободе, если они [сформулированы] благодаря познанию правильных, следовательно, разумных оснований» (S. 63). Эти основания должны с необходимостью вызвать одобрение и согласие у всех разумных существ. Подобное требование Кант выразил в формулах категорического императива. Его идея автономии оказалась перспективной и в ее общественном применении, так как она способствовала генезису «эмансипаторского мотива морального сопротивления против несправедливых социальных отношений» (S. 178); другими словами, согласно этике Канта, будучи свободными субъектами, мы можем и должны «отклонять общественные намерения или учреждения, если они не выполняют критерия возможного согласия всех затронутых ими лиц» (S. 179).

Прямое продолжение этот идеал самоосуществления находит в сочинении Иоганна Готфрида Гердера «О познании и ощущении человеческой души». В этом произведении «в основных чертах обозначен рефлексивный процесс, в котором индивид учится постепенно осуществлять “свое внутреннее я” в “медиуме” публичного “языка”. Гердер был убежден в том, что любой индивид по своей природе обладает своей собственной уникальной “душой”, которая, подобно “ростку”, требует только соответствующего ухода, чтобы расти и развиваться сообразно своим задаткам; согласно

смыслу этой аналогии с живым организмом индивид достигнет своего совершенства, когда настолько выразит свои внутренние силы и восприятия, что сможет переживать свое действие как осуществление аутентичной свободы» (S. 66). Хоннет цитирует Гердера: «Чем глубже кто-то погружался в себя, в строй и истоки своих самых благородных мыслей, тем с большим [правом] он, сомкнув очи, скажет: “Тем, кто я есть, я стал”».

В) Карл-Отто Апель и Юрген Хабермас в своей коммуникативно-теоретической модели предприняли попытку детрансцендентализировать концепцию Канта, «когда они, продолжая идеи Ч. С. Пирса и Дж. Г. Мида, поместили моральный субъект в мир универсального коммуникативного общества» (S. 69). «Согласно их аргументам, индивид благодаря нормативным пресуппозициям языка оказывается вынужденным понимать самого себя как участника разговора, в котором каждый должен уважать другого как автономную личность. Идея рефлексивной свободы, которую Кант мыслил еще совершенно монологически, приобретает таким образом интерсубъективно-теоретическое значение, которое позволяет глубже закрепить ее в социальных структурах жизненного мира, так как индивидуальный субъект достигает автономии самоуправления только посредством того, что он благодаря социализации включается в коммуникативное сообщество, где учится понимать себя как адресата универсальных норм, которые он установил одновременно в кооперации со всеми другими» (S. 69).

Хоннет находит эту аргументацию недостаточной. Он утверждает, что «как “я”, так и “мы” смогут реализовать свое самоопределение только в том случае, если они находят уже заложенными в общественной реальности институциональные отношения, которые предоставят их целеполаганию шансы на реализацию» (S. 70). В соответствии с его позицией привлечение институциональных форм необходимо, если у идеи рефлексивной свободы не хотят отнять ее шансы на развитие.

По замечанию Хоннета, кантоведомы, конечно, предпринимаются попытки встроить элементы интерсубъективности в учение Канта. Так, понятие уважения к закону рассматривается как элемент моральной автономии: уважение к личности есть следствие уважения к закону. Цель категорического императива допускает такое толкование. — Естественно, исполнение категорического императива требует определенной культурной подготовки и известного уровня цивилизационного процесса, чтобы быть на самом деле реализуемым. Однако мы, по Хоннету, в действительности свободны, только если представляем себя в медиуме институтов: когда мы общаемся с друзьями, создаем семью, в качестве граждан участвуем в общественной жизни, задействованы на рынке труда.

Теорию дискурса Хоннет критикует за то, что в ней «этот поворот к социальному остается в неопределенном состоянии между трансцендентализмом и институционализмом, между идеализмом значимости и социальной теорией. То, что индивид призван стать участником разговора, чтобы достигнуть определения своей воли и тем самым обрести опыт свободы, в одном случае понимается как внеисторичный рациональный факт, в другом — как исторически действенное побуждение; но никогда из условия интерсубъективности свободы не выводится следствие: чтобы запустить этот процесс взаимного самоопределения, требуется комплекс институционализированных практик... Таким образом, подход Апеля и Хабермаса,

хотя все в нем и указывает на то, не сумел преодолеть порог на пути к социальному понятию свободы» (S. 82). Хоннет утверждает возможность достижения данного понятия только при условии, если, в гегелевской ретроспективе, рассматривать определенные институты как медиумы рефлексивной свободы. Согласно Хоннету, объяснить, что для индивида означает располагать индивидуальной свободой, необходимым образом подразумевает назвать существующие институты, в которых он может в нормативно регулируемой интеракции с другими осуществлять опыт признания. Определенные идеи политического порядка связаны именно с третьей идеей свободы. Социальная свобода — всегда результат интеракции, осуществление intersубъективности.

Хоннет предпринимает попытку воспользоваться результатами философии права и концепции свободы Гегеля при разработке своей теории признания и, соответственно, справедливости. Ни в одной из предшествующих моделей рефлексивной свободы социальные условия, которые только и могут обеспечить возможность ее осуществления, не истолкованы уже как элементы свободы; эти предпосылки попадают в поле зрения только тогда, когда вместе с вопросом о справедливом строе предметом обсуждения становятся также и общественные шансы на реализацию свободы. Следовательно, согласно результатам анализа Хоннета, можно обосновать третью модель свободы, исходя из анализа институциональных предпосылок.

Дружба и любовь, для которых характерны тесные эмоциональные связи между субъектами, являются самыми наглядными примерами таких гарантирующих социальную свободу институтов: «Здесь [субъект] не [замкнут] односторонне в себе, однако охотно ограничивает себя в отношении к другому, осознавая себя в этом ограничении самим собой. В этой определенности человек должен чувствовать себя не определенным, а находить свое самоощущение только в том, что рассматривает другого в качестве другого»³. В формулировке «быть у себя самого в другом» (S. 85, 114) нельзя не видеть ключ к гегелевской концепции социальной свободы: «Она обоснована в представлении социальных институтов, которые позволяют субъектам так относиться друг к другу, что они могут понимать своего визави как другое самого себя» (S. 85).

В соответствии с этим учет целей и желаний другого в процессе «взаимного признания» образует необходимое условие осуществления своих собственных целей и желаний. Оба субъекта должны разумным образом «признавать, что цели каждого из них нуждаются в дополнении» (S. 86); таким образом, свобода, которая до сих пор была только рефлексивной, расширяется до социальной.

«В конечном счете субъект “свободен” только тогда, когда он в рамках институциональных практик встречается с визави, с которым его связывает отношение взаимного признания потому, что он может усмотреть в его [визави] целях условие осуществления своих собственных целей. Так, в формуле “быть у самого себя в другом” всегда уже подразумевается ссылка на социальные институты, поскольку только привычные, постоянные практики гарантируют обоюдное признание задействованными субъектами другого

³ Ср.: Hegel G.W.F. Grundlinien der Philosophie des Rechts // Hegel G.W.F. Werke : In 20. Bänden (Theorie-Werkausgabe). Frankfurt a/M : Suhrkamp-Verlag, 1970. Bd 7. S. 57.

как другое своего я; и только такая форма признания дает отдельному лицу возможность вообще ставить и реализовывать свои полученные в результате рефлексии цели» (S. 86–87).

В этой связи важно, чтобы оба субъекта умели, «с одной стороны, понятно артикулировать свои собственные цели для своего визави, с другой – подобающим образом понимать его высказывания, прежде чем они смогут взаимно признать друг друга в своей взаимозависимости» (S. 86). Эту функцию, по Гегелю, берут на себя институты признания, которые делают возможным для индивида «вообще осуществлять свою цель, достигшую [качества] рефлексивности» (S. 86–87).

Согласно точке зрения Хоннета, социальная свобода воплощается в трех сферах. Это:

- 1) личные отношения: дружба, любовь, семья;
- 2) рынок: «Понимать рынок как новую, косвенную форму [состояния] “быть у себя самого в другом” означает учиться в этих институтах понимать, что они создают отношение признания, благодаря которому индивиды могут развить свою свободу» (S. 89);
- 3) демократическая общественность.

Эта модель свободы воплощена в институтах нашего общества. Согласно философии Хоннета, вообще невозможно дать определение понятию свободы, не называя при этом институты, характеризующиеся отношениями взаимного признания. Свободный индивид может только там реализовывать свои цели, где обладает возможностью осуществлять свою деятельность в институтах, в которых существуют нормативные практики взаимного признания. Другими словами, мы не можем воспринимать себя действительно свободными, пока мы не участвуем во внешней действительности, которую мы находим как предпосылку для осуществимости наших определенных нами самими целей. Чем больше институтов присвоит себе субъект – то есть чем в большем количестве институтов он будет разумно участвовать описанным образом – тем свободнее он будет⁴.

Важно, что только те институты могут рассматриваться как гаранты свободы (в гумбольдтовском смысле), которые сами ее воплощают; другими словами, Хоннет подчеркивает, что объективная сфера действительности должна с необходимостью рассматриваться как свободная от любой гетерономии и любого принуждения.

Значение институтов для воспроизводства общества связано с идеей о конститутивных целях субъективности модерна – они предполагают универсальные цели, в реализации которых должен быть заинтересован каждый человек. Институты, соответствующие этому условию, потенциально содержат в себе мораль, подразумевают нормативные правила и их соблюдение, требующее самоограничения, которое мы можем описать как моральную установку.

То, что индивид может быть в обществе «как у себя дома», нельзя мыслить примирительным образом: он должен учиться тому, чтобы «помещать себя в перспективу, исходя из которой может быть как критическим оппонентом существующих норм, так и конструктивным защитником новой нормативной системы» (S. 190). Под моральными нормами при этом понимаются те, «которые он может рационально одобрить, поскольку они могут найти одобрение всех прямо или косвенно затронутых лиц» (S. 191). Ин-

⁴ Ср.: Honneth A. Das Ich im Wir: Studien zur Anerkennungstheorie. B. : Suhrkamp, 2010.

ституты невозможно представить себе без борьбы за лучшую и более подходящую интерпретацию системы моральных норм — они обладают потенциалом к усовершенствованию. Непрерывная борьба по поводу того, как можно понимать обеспечивающие свободу принципы нормативной структуры этих институтов, — неотъемлемый их элемент, и это стимулирует их дальнейшее развитие.

Без исполнения определенными институтами своих функций совершенно невозможно представить реконструкцию общества. Субъект «только там понимается как действительно “свободный”, где его цели осуществлены самой действительностью; следовательно, отношение между легитимирующим поведением и социальной справедливостью должно быть в определенной мере перевернуто: субъект должен мыслиться как включенный в гарантирующие его свободу социальные структуры прежде, чем он, как свободное существо, сможет быть вовлеченным в процедуры, которые стоят на страже легитимности общественного порядка» (S. 108–109).

Таким образом, резюмируя изложенное, можно, вероятно, сказать, что признание в институтах есть условие свободы как каждой отдельной личности, так и всех участников дискурса. Отсюда следует, что справедливость в современных обществах больше нельзя соразмерять только с тем, располагают ли все их члены негативной или рефлексивной свободой и в каком объеме они ею располагают: предварительно должен быть достигнут такой уровень социального развития, который обеспечит всем субъектам равнозначные шансы участия в институтах взаимного признания. В центр идеи социальной справедливости встает тем самым представление о том, что определенные, имеющие нормативное содержание и потому называемые «моральными» институты требуют правового «обеспечения» (*Sicherstellung*), государственного покровительства и поддержки гражданского общества; только в предполагающей разделение ролей взаимной игре права, политики и социальной общественности могут оставаться жизненными те институциональные образования, которым все члены общества обязаны различными аспектами своей интерсубъективной свободы и, тем самым, культурой свободы в целом.

А. Ю. Шачина и С. В. Шачин