

## **Поворот к ценностям в западной социальной философии: теоретические модели «хорошего общества»**

### ***Социальная наука и ценности: вместе или порознь?***

***С.Г. Чукин***

*Санкт-Петербургский военный институт внутренних войск МВД России  
199034, Санкт-Петербург, ул. Летчика Пилотова, 1*

В конце прошлого столетия в словаре западной социально-философской и социально-научной мысли появилось понятие «хорошего общества». Поначалу со скепсисом воспринятое классически ориентированными теоретиками, оно постепенно укрепило свои позиции и к настоящему времени образует задний план большинства дискуссий, посвященный природе постмодерных обществ. Одним из вопросов этих дискуссий является отношение к ценностям, присутствие которых в составе онтологических параметров общественной жизни не отрицают даже такие либерально ориентированные социальные теоретики, как Ю. Хабермас, Р. Дворкин, Р. Нозик и Дж. Бьюкенен.

Двухсотлетнее господство эмотивизма в социальной науке сформировало устойчивую антинормативную установку у тех, кто приступает к познанию социального: ценности не являются фактами, а потому не могут быть предметом научного интереса. Они выражают субъективно окрашенные представления людей о значимости объекта и в этом смысле являются их предпочтениями, сделанными под влиянием эмоций. Социальная наука, как объективирующее, аналитическое исследование, должна исключить ценности из своего проблемного и предметного поля и отдать их на откуп нормативному, метафизическому дискурсу.

Отказ включить ценности в состав социально-научного познания изначально опирался на убеждение отцов-основателей политико-правового либерализма в том, что ценности выполняются в социуме дезинтегрирующую функцию, поскольку не поддаются универсализации. Будучи «вставленными» в политику и право, они разобщают общество, подталкивают его к гражданскому противостоянию, самым свежим подтверждением чего служат религиозные войны периода Реформации. Ценности считаются социальным цементом традиционных обществ, поскольку те не знают жесткого разделения частной и публичной сфер, а вся их повседневная жизнь является нормативно обусловленной. Поэтому досоциологические теории, занимающиеся концептуализацией таких переходных к модерну обществ, были по своему содержанию комбинацией нормативной и оценочной рефлексии. Способы и механизмы организации и координации современного общества принципиально иные, не нормативные, а структурно-функциональные. Соответственно, самописание этого общества посредством социологических теорий предполагает исключение оценочных суждений из состава социальной науки.

Этот антинормативный тренд был подхвачен философами конца XIX — начала XX века, которые, устами Ницше и Фрейда, подвергли критике религию и мораль, назвав их случайными культурными кодами, выполняющими определенные социальные

задачи и отражающими конкретные социальные интересы. Обобщенная позиция социологии модерна в отношении места ценностей и оценочных суждений в социальных науках изложена в статьях М. Вебера по методологии социального познания<sup>1</sup>.

Вскоре обозначилась проблема: наука ведь нужна для того, чтобы решать практические, жизненные проблемы людей. Но повседневная жизнь людей является нормативно (ценностно) нагруженной. Следовательно, если социальная наука игнорирует жизненные потребности людей, то зачем она нужна? На эту особенность науки Нового времени обратил внимание Э. Гуссерль, когда критиковал её за пренебрежение донаучными, мирскими вопросами. Он писал, что новоевропейская наука внушила всем, будто её теоретическая система независима и даже оппозиционна по отношению к повседневному знанию. Тем самым она попыталась скрыть, в какой степени сама основывается на проблемах и понятиях донаучного мира. Гуссерль считал, что до тех пор, пока жизненно-мировой фундамент науки остается непроясненным, она будет не в состоянии удовлетворять подлинные интересы людей, которые, в конечном счете, и мотивировали возникновение науки<sup>2</sup>. С критикой принципа ценностной нейтральности социальной науки выступил также американский прагматизм, в лице Дж. Дьюи объявивший главной задачей социологии решение морально-этических проблем современного общества и демократии<sup>3</sup>. Почти одновременно с Гуссерлем, негативное отношение к социальному сциентизму высказали первые представители Франкфуртской школы социальных исследований. М. Хоркхаймер усмотрел основной недостаток традиционной теории общества в её пренебрежительном отношении к дотеоретическим истокам своей же системы высказываний, которые, по его мнению, коренятся в общественно-экономической формации<sup>4</sup>.

И все же, несмотря на критику со стороны Гуссерля, Дьюи и Хоркхаймера, преобладающей тенденцией в социально-научном познании на протяжении XX столетия было намеренное исключение ценностей из проблемного поля социальной науки, а социологию представляли в основном натуралистические, системно-функциональные и структуралистские теории. Ситуация стала меняться в 80-е годы под влиянием двух факторов. Первый обнаружился в ходе полемики, посвященной принципам справедливости, которые должны лежать в основе политики и права постмодерного общества. Джон Ролз и его сторонники настаивали на том, что справедливость должна оставаться свободной от ценностных импликаций, а единственными её инстанциями являются право и государство. Иными словами, справедливость имеет приоритет перед благом. Оппоненты Ролза, впоследствии названные «коммунитаристами», напротив, полагали, что справедливость в современных плюральных обществах включает в себя нормативные предпочтения людей в виде системы общих ценностей. Для них благо имеет приоритет перед справедливостью<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Вебер М. «Объективность» социально-научного и социально-политического познания; Смысл свободы от «оценки» в социологической и экономической науке // Избранные произведения. Пер. с нем. М.: Прогресс, 1990. С. 345–414; 547–600.

<sup>2</sup> Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Введение в феноменологическую философию. СПб.: Владимир Даль, 2004. С. 17–36.

<sup>3</sup> Дьюи Дж. Реконструкция в философии. Проблемы человека. Пер. с англ., послесл. и примеч. Л. Е. Павловой. М.: Республика, 2003.

<sup>4</sup> Horkheimer M. Traditionelle und kritische Theorie. Fünf Aufsätze. Frankfurt/Main, 1992. S. 205–259.

<sup>5</sup> Обобщенные результаты дебатов, развернувшихся вокруг «Теории справедливости» Джона Ролза и приведших к оформлению коммунитаристской позиции, представлены в сборнике: *Kommunitarismus:*

Взамен кантовской и утилитаристской теорий морали, которые, по мнению коммунитаристов, исчерпали себя, ими была предложена новая концепция, получившая название «этики блага» или «этики «хорошей жизни». Этика блага рассматривает ценности как основной фактор обретения индивидуальной и групповой идентичности, и утверждает, что для индивидов и культурных групп более важными, чем абстрактные представления о справедливом обществе, являются такие сообщества (community), в устройстве которых нашли воплощения их субъективные представления о «хорошей» жизни. Современному обществу недостаточно быть справедливым. Оно должно быть хорошим. Хорошее общество является и справедливым обществом. Но не наоборот. Эти утверждения были подкреплены представленным в работах Ф. Фукуямы<sup>1</sup> и А. Этциони<sup>2</sup> диагнозом морального состояния американского общества, из которого следовал вывод о том, что моральное становится тождественным социальному, а потому должно быть концептуализировано в рамках социально-научного познания.

Другое обстоятельство, объясняющее причину изменившегося статуса ценностей, связано с тем, что классические коллективные субъекты социального действия эпохи модерна, идентичность которых определялась их местом в системе общественного разделения труда, уходят в прошлое. В обществах постмодерного типа меняется характер труда, наблюдается тенденция к уменьшению удельного веса работы в совокупном образе жизни людей, а в социальной структуре усиливается роль «групп идентичности», формируемых на основе приверженности определенной ценности. Ряд социальных теоретиков левого толка предлагают называть современного социального субъекта «множеством». «Множество — это внутреннее разнообразный, сложный социальный субъект, строение и деятельность которого базируется не на идентичности, или единстве, а на том, что в нем есть общего»<sup>3</sup>. То есть, это коллективный субъект, в котором отдельный индивид, не утрачивая своей идентичности, может на время её «забыть» и образовать, вместе с другими индивидами, временную общность для достижения определенной единичной цели. К примеру, мусульмане, христиане, русские, китайцы, представители секс-меньшинств, феминистки, члены различных культурно-исторических обществ могут создать временное единство для противодействия политике власти в области образования или против строительства экологически опасного объекта. Для этого может использоваться тактика флэшмоба. Данная общность, будучи пестрой и сохраняя различия, имеет возможность действовать быстро и эффективно. Множество — это не народ, то есть, не государственно оформленная общественность, а нечто, напоминающее гражданское общество, но не представленное какими-либо устойчивыми ассоциациями. На эту его особенность множества обращает внимание Паоло Вирно<sup>4</sup>. Ж.-Л. Нанси также убежден, что конституцию современного общественного

---

eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften. Frankfurt/New York: Campus Verlag, 1993.

<sup>1</sup> Фукуяма Ф. О моральном возрождении современной Америки // Интеллектуальный форум. 2002. № 8 ([http://if.russ.ru/issue/8/20020309\\_fyk.html](http://if.russ.ru/issue/8/20020309_fyk.html)).

<sup>2</sup> Этциони А. Новое золотое правило. Сообщество и нравственность в демократическом обществе // Новая постиндустриальная волна на Западе. Антология. Под ред. В.Л. Иноземцева. М.: Academia, 1999. С. 309–336.

<sup>3</sup> Хардт М., Негри А. Множество: война и демократия в эпоху империи. Пер. с англ. под ред. В.Л. Иноземцева. М.: Культурная революция, 2006. С. 130.

<sup>4</sup> Paolo Virno. A Grammar of the Multitude: For an Analysis of Contemporary Forms of Life. N.Y.: Semiotext[e], 2004. P. 21–23.

бытия формирует «единичное множественное»<sup>1</sup>. Таким образом, «множества», будучи временными и ситуационными образованиями, отличаются лабильностью, однако идентичность входящих в них отдельных индивидов и культурных групп остается неизменной и никем не оспаривается. Виктор Мизиано считает, что «множество» чем-то напоминает «тусовку» — форму «... самоорганизации художественной среды в ситуации отсутствия институций и государственного протекционизма»<sup>2</sup>.

К важным последствиям этих метаморфоз с социальной субъектностью можно отнести изменения в политическом лидерстве и партийности: партии традиционного типа неуклонно теряют авторитет, поскольку апеллируют к интересам, утратившим свою актуальность, а роль партий, эксплуатирующих ценностные лозунги (культурные, экологические, гендерные) возрастает. Соответственно, повышается внимание к ценностям, вокруг которых формируются современные субъекты социального действия.

Большинство социальных теоретиков, в том числе идейно близких эмотивизму, не отрицают того, что в современных обществах нормативные факторы играют значительную роль. Однако сделать следующий шаг и включить ценности в состав социальной теории, как это ни парадоксально, им мешает предубеждение о невозможности научной теории блага: общество не может быть хорошим, потому что научная теория «хорошего общества» невозможна. Никлас Луман категорично заявлял о том, что социология понапрасну растрчивает свои силы, когда, идя на поводу у времени, втягивается в обсуждение проблем морали и «хорошей жизни». Это не имеет научной перспективы. Социология — это форма научной коммуникации, коды которой принципиально отличаются от кодов моральной коммуникации. В качестве научной коммуникации она не может дифференцировать объекты по признаку «хорошего» или «плохого», и не может уподобляться философии в стремлении составить основание морали<sup>3</sup>. В отечественной литературе этот аспект проблемы научной концептуализации ценностей подробно описан В.П. Макаренко<sup>4</sup>.

Иными словами: если проблема не может быть научно концептуализирована в соответствии с каноническими установками, значит, она не является действительной проблемой. Следствием такого «страусинового» подхода стал серьезный кризис в политологии и правоведении, которые по-прежнему считают основной задачей политики и права решение противоречий, возникающих в сфере распределения, в то время как повсюду в мире на первый план выходят конфликты, связанные с борьбой за признание. Право на признание означает возможность для человека жить не в этически нейтральном справедливом обществе, а в таком, где его образ жизни признается как удавшийся. В коммунитаризме и родственных ему теориях такое общество получило название «хорошего общества» (good society).

Теория современного общества, в той или иной мере, должна быть теорией «хорошего общества». В противном случае из поля её анализа ускользнут важные индикаторы социальной стабильности в виде разнообразных, но доступных экспликации и

<sup>1</sup> Нанси Ж.-Л. Бытие единичное множественное. Пер. с франц. В.В. Фурс. Минск: Логвинов, 2004. С. 55–72.

<sup>2</sup> Мизиано В. Культурные противоречия тусовки (<http://azbuka.gif.ru/important/miziano-tusovka/>).

<sup>3</sup> Luhmann N. Paradigm lost: Über die ethische Reflexion der Moral. Rede anlässlich der Verleihung des Hegel-Preises. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1991. S. 8.

<sup>4</sup> Макаренко В.П. Аналитическая политическая философия. Очерки политической концептологии. М.: Практис, 2002.

теоретическому обоснованию субъективных представлений индивидов и культурных групп о достойной жизни. На это обращает внимание В.Г. Федотова в пока единственном в отечественной литературе монографическом исследовании, посвященном хорошему обществу<sup>1</sup>.

### **«Модусы хорошего» в нормативных теориях общества**

Представленные в социально-философском и социологическом дискурсе нормативные теории различаются по способам экспликации основных признаков хорошего общества и их обоснованию. В качестве типичных выбраны модели «хорошего общества» А. Этциони, А. Хоннета, Н. Фрезер и А. Маргалита.

#### **«Хорошее общество» Амитаи Этциони**

Этциони принадлежит к «социологическому» крылу в коммунитаризме, которое занимается эмпирическими исследованиями, направленными на получение результатов, подтверждающих базисные положения коммунитаризма о важности общих представлений о благе для конституирования постмодерных обществ. Именно он реанимировал и ввел в дискуссионное поле социологии концепт «хорошего общества», обратив внимание на то, что он существенно шире понятия «гражданского общества», с которым теоретики неоллиберализма связывают большие надежды по улучшению имиджа либерального государства. Коммунитаристы считают, что гражданского общества уже недостаточно, ибо оно не решает проблемы общих ценностей. В нем, по меткому замечанию Майкла Уолцера, «все учтены, но никто не предпочтен»<sup>2</sup>.

Этциони отстаивает подход, в соответствии с которым общество, используя свои социальные механизмы, должно выказывать предпочтение одним формам поведения перед другими. Эти канонические формы вырабатываются в ходе публичного диалога по нормативным проблемам с участием авторитетных в моральном отношении людей: писателей, деятелей культуры, глав религиозных конфессий. Они создают нормативную канву общества, которое имеет все основания называться «хорошим обществом». Этциони неоднократно подчеркивает, что его модель «хорошего общества» не имеет ничего общего с утопическими социальными проектами, и в подтверждение ссылается на успешные коммунитарные проекты, реализованные по всему миру.

Хорошее общество не тоталитарно, ибо допускает плюрализм по многим вторичным нормативным вопросам. Этциони приводит в качестве примера американское общество, «... которое благосклонно к религии, а не к атеизму, но нейтрально в отношении того, какую религию человек предпочитает. Точно так же американское общество ожидает, что его члены покажут необходимую меру обязательности к американскому мировоззрению, и в то же время принимает людей, которые не расстаются со своей этнической идентичностью, пока она не противоречит указанному мировоззрению. В отличие от тоталитарных режимов американское общество не поощряет какой-то определенный вид музыки в ущерб другим (нацисты и коммунисты, как известно, пытались подавить джаз). Нет никаких предписаний относительно одежды (например, рубашек а ля Мао), установления количества детей, жилища, отдыха и т.д. Короче говоря, хоро-

<sup>1</sup> Федотова В.Г. Хорошее общество. М.: Прогресс-традиция, 2005. С. 5–13.

<sup>2</sup> Walzer M. The Concept of Civil Society // Toward a Global Civil Society. Providence: Berghahn Books, 1995. P. 16.

шее общество отличает то, что содержание «хорошего» разделяется всеми членами общества, а не навязывается государством»<sup>1</sup>.

Хорошее общество предполагает развитую систему взаимных добровольных обязанностей людей: родителей по отношению к детям, детей по отношению к пожилым родителям, соседей по отношению друг к другу, членов общины по отношению к другим членам общины. Средства взращивания и укрепления общинных добродетелей, на которые полагаются хорошие общества, входят в содержание культуры и включают в себя: институты социализации (семью, школу, некоторые социальные группы, церкви, добровольные ассоциации); институты стабилизации и укрепления общества, которые поддерживают уже существующие ценности (особенно обязательства членов по отношению друг к другу и к сообществу); институты, создающие социальные ценности (например, брак). Большое значение хорошее общество придает «моральному голосу», убеждающему людей вести себя просоциально. Этот голос должен быть ясным, авторитетным, обращенным ко всем и отстаивающим общие ценности.

Кризис, с которым сталкиваются современные общества, — это в первую очередь кризис морали, проявляющийся в утрате смысложизненных ориентиров, девальвации ценностей, потере добродетели. Этциони уверен, что обнаружившийся нормативный вакуум не может долгое время оставаться незаполненным. Выбор невелик: либо фундаменталистские доктрины различного толка, либо общие ценности, выработанные в процессе морального диалога. Программа социальной науки, которую Этциони с единомышленниками изложил в «Коммунитаристском манифесте», предполагает повышение чувствительности к моральным проблемам общества посредством анализа факторов, позволяющих судить о качестве жизни индивидов, отстаивании и реализации таких форм солидарной жизни, которые базируются на общих ценностях<sup>2</sup>.

### ***Аксель Хоннет: Признание как главный признак хорошего общества***

Германский философ Аксель Хоннет, представляющий современное поколение Франкфуртской школы социальных исследований, предпринял попытку подвести под критическую теорию общества нормативное основание, используя в качестве такового понятия признания. В книге «Борьба за признание. К моральной грамматике социального конфликта»<sup>3</sup>, Хоннет соединяет в рамках одного проекта нормативный и дескриптивный элементы и утверждает, что теория современного общества должна быть и социальной теорией и социальной этикой в одном лице. С этих позиций он подвергает критике те теории общества, которые анализируют социальные конфликты без учета их мотивационной подоплеки, обращая внимания не на нормативные, а на структурные источники социального неравенства. К таким теориям Хоннет относит марксизм и его разновидности.

Понятие признания является, по Хоннету, тем искомым понятием, с помощью которого можно анализировать индивидуальные ожидания и притязания, конститутивные для социальных конфликтов. Ссылаясь на актуальные социологические исследования, он утверждает, что «... опыт лишения признания, унижения и пренебрежения сто-

<sup>1</sup> Etzioni A. The Good Society // The Journal of Political Philosophy. 1999. Vol. 7. №. 1. P. 91.

<sup>2</sup> Etzioni A. Die Entdeckung des Gemeinwesens. Ansprüche, Verantwortlichkeiten und das Programm des Kommunitarismus. Stuttgart, 1995. S. 3–11.

<sup>3</sup> Honneth A., Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1993.

ит в центре осмысленного понятия социально обусловленного страдания и несправедливости»<sup>1</sup>. Поскольку опыт социальной несправедливости налицо в том случае, когда участники общественных отношений видят пренебрежение к своей личности, вместо признания, на которое они рассчитывают, то Хоннет надеется на то, что дифференцированное понятие признания сделает понятной и практику несправедливости.

Предпринятый Хоннетом обзор анализа социального конфликта с точки зрения теории признания образует дескриптивный элемент его социальной теории. Он открывает возможность интерналистской критики общества, которая использует, в качестве аргументов, нормативные убеждения, разделяемые членами общества. Однако, как признает сам Хоннет, такой анализ ничего не говорит о моральной легитимности принципов признания, и, чтобы выполнить поставленную перед собой задачу, он дополняет этот дескриптивный анализ нормативным.

Исходный пункт этической рефлексии Хоннета образует следующее социально-теоретическое положение: так как участие в интеракциях, структурированных через социально укорененные принципы взаимного признания, является необходимым условием для образования индивидуальной идентичности, то условием легитимации обществ, а также основанием для признания их справедливыми и «хорошими», является их способность «надежно гарантировать взаимное признание»<sup>2</sup>. Только справедливое общество обеспечивает своим гражданам возможность сформировать свою идентичность и самореализоваться, а из этого вытекает, что только справедливое общество дает своим членам возможность участвовать в таких интеракциях, через которые актуализируются конститутивные для них принципы признания. Но это предполагает концепцию «хорошей жизни», допускающую определение условий, необходимых для образования персональной индивидуальной идентичности и удавшейся персональной самореализации<sup>3</sup>.

Хоннет не представляет себе форм жизнеспособных обществ, в которых нормативная интеграция функционировала бы без определенных образцов или механизмов взаимного признания. Общество, по его убеждению, идентично с учреждением таких образцов intersubjectивного признания. Индивид может воспринимать себя членом общества в той мере, в какой он ощущает себя признанным в определенном аспекте своей личности. И наоборот: другие субъекты могут воспринимать субъекта как члена общества только в том случае, если он является каким-то способом признанным субъектом. В этом отношении признание является основным механизмом социального существования<sup>4</sup>.

### ***Нэнси Фрезер: двумерная теория справедливости***

Хоннет считает признание предельно широкой нормативной категорией, включающей все другие, в том числе и справедливость. В этом с ним не согласна Нэнси Фрезер, предложившая расширенную концепцию справедливости и соответственно, свой вариант нормативной теории общества. Она считает, что акцент на признании является культурализацией и психологизацией проблемы справедливости, при котором не

<sup>1</sup> Fraser N., Honneth A. Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2003. S. 156.

<sup>2</sup> Ibid. S. 205–206.

<sup>3</sup> Ibid. S. 211.

<sup>4</sup> Die Anerkennung ist ein Grundmechanismus sozialer Existenz. Interview von Krassimir Stojanov mit Axel Honneth // Critique & Humanism. 2006. Vol. 22, special issue.

учитывается тот факт, что индивиду, наряду с интересубъективным признанием равного статуса, требуются также и основополагающие материальные блага, а это является предметом политики перераспределения, а не признания<sup>1</sup>.

Опасения Фрезер вызывает то, что с середины 90-х годов в США и в Европе усиливается влияние «политики идентичности», которая постепенно вытесняет с повестки дня вопросы распределения и трактует справедливость в культурных оценочных категориях. Она иллюстрирует это с помощью примера: в то время, как представители сексуальных меньшинств страдают от дискриминирующих практик гетеросексуальной культуры, рабочие испытывают гнет эксплуатирующих структур капиталистического хозяйства. Если первые могут решить свои проблемы через признание их права на различие, то для вторых признание ничего не дает. Им требуется последовательная политика перераспределения.

Свою концепцию справедливости Фрезер называет «двухмерной» и поясняет, что для её создания она использовала «бифокальную исследовательскую перспективу» — одновременное рассмотрение проблемы через две различные линзы: «Рассмотренная через одну линзу социальная справедливость есть забота справедливого распределения; через другую — она есть предмет взаимного признания. Каждая линза выставляет в выгодном свете один важный аспект социальной справедливости, но ни одна из них, сама по себе, не является достаточной. Полноценное понимание возможно только в том случае, если они накладываются одна на другую. В таком случае справедливость проявляется как концепт, который сжимает два измерения социального порядка — распределение и признание»<sup>2</sup>.

Главной опасностью для справедливости Фрезер считает «практику вытеснения», состоящую в том, что выделенные перспективы рассматриваются как взаимоисключающие и стремятся заместить одна другую. Чтобы этого не произошло, необходим общий для обоих измерений социальной справедливости масштаб. Фрезер предлагает в качестве такового принцип, названный ею «равноправным участием». Согласно ему, справедливость требует социального управления, которое позволяет всем взрослым членам общества обходиться друг с другом как с равными. Для того чтобы сделать возможным равноправное участие, должны быть выполнены, по меньшей мере, два условия. Первое, которое Фрезер называет «объективным» условием равноправного участия, должно исключить любые формы и разновидности экономической зависимости и независимости, препятствующие равноправному участию. Исключенными объявляются социальные отношения, институционализирующие обнищание, эксплуатацию и значительные различия в благосостоянии, доходах и свободном времени. В противовес этому, второе условие для равноправного участия является «интерсубъективным». Оно предполагает, что институционализированный ценностный культурный образец выражает равное внимание всем, и дает возможность каждому достичь социального уважения. Это условие исключает все образцы ценностей, которые отказывают определенным людям в статусе полноценных партнеров по интеракциям на основании их крайней «инаковости».

<sup>1</sup> Fraser N. Soziale Gerechtigkeit in der Wissensgesellschaft: Umverteilung, soziale Anerkennung und Teilhabe / Heinrich-Böll-Stiftung (Hg.): Gut zu Wissen, Westfälisches Dampfboot, 2002. S. 51f.

<sup>2</sup> Ibid. S. 57.

Оба условия необходимы для равноправного участия, но само по себе ни одно не является достаточным. Первое перемещает проблему в перспективу, традиционно относящуюся к распределительной теории справедливости, и обращает внимание на экономическую структуру общества и экономически дефинируемые классовые различия. Второе формулирует вопросы, связанные со статусной социальной и культурной иерархией. Фрезер убеждена, что, проводя политику перераспределения и признания как два взаимно несводимых направления деятельности, можно повысить чувствительность в понимании справедливости, которая затрагивает вопросы экономического неравенства и вопросы статуса. Тем самым появляется возможность обретения нормативного стандарта, позволяющего оценивать как экономические структуры, так и статусную иерархию.

Чтобы избежать движения в сторону «репрессивного коммунитаризма», навязывающего определенные ценности, Фрезер предлагает наделять признанием не специфические культурные группы, а статус отдельного члена группы как полноценного партнера в социальной интеракции. И пренебрежение в этом случае означает не девальвацию и искажение групповой идентичности, а общественное угнетение, в том смысле, что кто-то не может принимать участие в качестве равноправного члена социальной коммуникации»<sup>1</sup>.

### **«Приличное общество» Авишаи Маргалита**

Центральным понятием нормативной социальной концепции израильского политического философа Авишаи Маргалита является «приличное общество» (*anständige Gesellschaft*), которое он определяет как «... общество, чьи институты никого не унижают»<sup>2</sup>. От гражданского общества оно отличается тем, что в приличном обществе речь идет об институтах, которые не унижают, а в гражданском обществе — об отдельных индивидах, которые взаимно не унижают друг друга<sup>3</sup>. Но главные различия, которые Маргалит проводит в своей работе, — это различия между «сдержанным» (*gezügelte*), «приличным», и «справедливым» обществом. «Сдержанное общество» не является жестоким, приличное общество не унижает своих граждан, а справедливое общество, вдобавок к этому, не оскорбляет. Эти три формы общества находятся, как выразился Маргалит, «в лексикографической субординации» друг к другу, образуя последовательность ступеней: избегание жестокости имеет приоритет перед избеганием унижения, а это, в свою очередь, имеет преимущество перед избеганием оскорбления<sup>4</sup>. Причина, по которой Маргалит ставит в центр своего рассмотрения не справедливость, а приличие, состоит в убеждении автора в том, что у идеала приличия больше шансов быть реализованным.

Приличное общество не допускает не только институциональной жестокости, но и институционального унижения, под которым Маргалит понимает все формы действий и отношений, дающих индивиду основание считать, что при этом фундаментально

---

<sup>1</sup> Ibid. S. 65

<sup>2</sup> Автор пользовался немецким переводом книги А. Маргалита «The Decent Society», который вышел под названием: Margalit A. Politik der Würde: Über Achtung und Verachtung. Berlin: Alexander Fest Verlag, 1997. S. 11, 15, 24.

<sup>3</sup> Ibid. S. 15.

<sup>4</sup> Ibid. S. 167, 180f.

нарушено чувство его уважения к самому себе (self-respect)<sup>1</sup>. Он выделяет шесть институциональных воплощений унижения: снобизм; вмешательство в частную сферу; бюрократию; бедность; безработицу; наказание. Унижение — это не психологическая, а нормативная категория: к нему не следует относить чувства, испытываемые художником, творения которого отвергнуты зрителями, или старого человека, тяжело переживающего свою физическую немощь. Причиной считать себя нарушенным в праве самоуважения является исключение человека из человеческого сообщества, к примеру, посредством такого его рассмотрения, как будто он есть животное, машина, объект или инвентарный номер<sup>2</sup>. С животным можно обращаться жестоко, но его невозможно унижить. Унижение предполагает человеческий статус тех, на кого оно направлено<sup>3</sup>.

Что нового добавляет понятие «приличного общества» в нормативную социальную теорию, в которой уже есть более-менее отрефлексированные понятия «справедливого» и «хорошего» общества? Сам Маргалит по ходу изложения дает ответ на этот вопрос, признавая, что его приличное общество менее претенциозно, чем «справедливое общество» Хоннета. Справедливое общество — это скорее идеал, нормативная рамка для оценки существующих обществ. А достижение приличного общества является вполне осуществимой целью политики: создать такую социальную атмосферу, в которой институты не унижали бы своих граждан. Приличное общество, как оговаривает Маргалит еще во введении к своей книге, не претендует на то, чтобы быть справедливым обществом. Но оно может рассматриваться как первая ступень на пути к достижению справедливого общества<sup>4</sup>.

Работу Маргалита можно отнести к жанру нормативного эссе, в котором излагаются теоретически несистематизированные интуитивные представления автора о том, каким общество «не должно быть». В этом смысле оно представляет собой «негативную» концепцию общества. В ней четко артикулированы ценностные приоритеты, главным из которых является отказ от практики безучастности людей к судьбе друг друга. Приличное общество — это такое, в котором людям не безразлична судьба друг друга, а особая благосклонность оказывается слабым и беззащитным. Подводя итоги своего описания приличного общества, Маргалит называет созданную им конструкцию утопией, «... с помощью которой критикуется реальность»<sup>5</sup>.

### **От интуиции к теории: проблемы концептуализации хорошего общества**

Представленные нормативные модели различаются по систематичности и теоретической проработанности центральных понятий. При этом главная проблема, с которой столкнулись их авторы, состоит в преодолении «табу» на научный анализ ценностей. Для этого необходимо найти способ включения донаучных интуитивных представлений в состав научной теории. К примеру, объединить взгляды Маргалита на «приличное общество» с теорией «справедливого общества» Хоннета в рамках одной нормативной социальной теории.

---

<sup>1</sup> Ibid. S. 23, 25.

<sup>2</sup> Ibid. S. 131, 135, 140.

<sup>3</sup> Ibid. S. 137.

<sup>4</sup> Ibid. S.18.

<sup>5</sup> Ibid. S. 330–331.

Важно различать до-научные, интуитивные представления людей о достойной жизни, и научные теории такой жизни. Это наглядно демонстрирует пример с попытками создания теории справедливости. Подлинная (истинная) справедливость — это результирующая между чувством справедливости, которым обладают люди, проживающие в конкретном социальном пространстве-времени, и теорией справедливости, созданной ученым, который тоже находится в этом же пространстве-времени. Чувство справедливости — это восприятие справедливости, опосредованное человеческой субъективностью, то есть эмоциональной, рассудочной и оценочной составляющей человеческой сущности. Это знание человеком того, что такое справедливость, приобретенное в ходе переживания реальной справедливости и несправедливости, через обобщение опыта социальной коммуникации. Различие между справедливостью и чувством справедливости проводил Д. Юм в «Исследовании о принципах морали». Отвечая на вопрос, откуда у человека возникает это чувство, он писал, что об «инстинкте» справедливости ничего не слышал, а потому следует признать, что это чувство возникает «в результате размышлений о пользе справедливости»<sup>1</sup>. Чувство справедливости — это первое осмысление справедливости, приобретенное в результате элементарного рефлексивного акта.

То же самое можно сказать и о социальном благе в целом, или социальных ценностях. У людей всегда есть интуитивные, субъективные представления о том, какая жизнь является хорошей, удавшейся, а какая — нет. Точно так же и формы общественной жизни они субъективно оценивают как хорошие или плохие, полагаясь на свои чувства. Это то, что можно назвать «чувством» хорошего общества. Но чувство «хорошего» не является полным отражением всего спектра нормативных измерений общества. Последнее было бы возможно только в том случае, если бы все участники социальных отношений имели сходные ценностные представления, а это характерно лишь для культурно однородных обществ. В плюральных обществах восприятия блага опосредованы различием. Поэтому необходима теория «хорошего», подводящая научный фундамент под жизненно-мирские, интуитивные представления о хорошей жизни.

Теория «хорошего общества» и субъективные представления индивидов о хорошем обществе по отдельности не дают полной картины социальной действительности. Выход видится в создании концепта «хорошего общества», который соединил бы аналитический и нормативный элементы с помощью методологической процедуры, которую Дж. Ролз назвал «рефлексивным равновесием»<sup>2</sup>, а С.Х. Ляпин характеризует как «рекурсивную методологию»<sup>3</sup>.

Очевидно, что этот концепт «хорошего общества» как цель нормативной теории общества, не может быть образован без участия определенного типа эмпирического анализа, задачей которого является реконструкция (описание) социально-моральной среды общества посредством выявления субъективных представлений людей о благой (хорошей) жизни. Социология, будучи основной инстанцией научного самопознания общества, не может больше игнорировать факт нормативной нагруженности социальной жизни. Она должна обратиться к конкретным исследованиям образов жизни, кото-

<sup>1</sup> Юм Д. Сочинения: в 2-х тт. Т. 2. М.: Мысль, 1996. С. 206–207.

<sup>2</sup> Ролз Дж. Теория справедливости. Пер. с англ. под ред. В.В. Целищева. Новосибирск. Изд-во Новосибирского ун-та. 1995. С. 33.

<sup>3</sup> Ляпин С.Х. Концептология: к становлению подхода / Концепты. Научные труды Центроконцепта. Архангельск: Изд-во Поморского госуниверситета. 1997. Вып. I. С. 22–23.

рые рассматриваются индивидами и культурными группами как удавшиеся и как основополагающие для их идентичности. Тем более что благодаря мультикультурности современных обществ, различные культурные коды блага становятся доступными для эмпирических исследований.

Политика, экономика, право, сфера досуга в настоящее время рассматривается не столько с точки зрения их формально-рациональной функциональности в рамках общественной системы, сколько оцениваются в перспективе их интеграции в определенные символические модели «хорошей жизни». Это означает, к примеру, что политика перестает быть только сферой управления и развития публичности, но сосредотачивает свои усилия на урегулирование конфликтов, природа которых перемещается в сферу идентичности, различия образов жизни и права на признание. Вместо рассмотрения экономики как автопойетической системы на первый план выходит исследование хозяйственных институтов в контексте проблемы хорошего общества.

Впервые на «чувствительность» социальной науки к проблемам этики хорошей жизни указал Макс Вебер, обративший внимание на то, что эмпирический анализ в социологии направляется системой когнитивных понятий, которая мотивирована определенными ценностными идеями. Сейчас это отношение получает обратную формулировку: решение в пользу определенной ценности лимитирует пространство возможностей для системы понятий, управляющей эмпирическими исследованиями. Если руководящей ценностной идеей социологии становится интерес к формам удавшейся идентичности и к образу жизни, который субъективно интерпретируется как хороший, то в этом случае только определенная понятийная система делает возможным эмпирический анализ, который идет навстречу подобному интересу, в то время как другие теоретические системы мало пригодны для этой цели. Социология, если она ставит перед собой задачу реконструировать практику образа жизни и формирование идентичности, должна разработать базисный словарь, ориентированный прагматически и герменевтически<sup>1</sup>. То есть такой, в котором будут представлены конститутивно значимые результаты интерпретации социальными субъектами своих действий по формированию индивидуальной и коллективной идентичности, а также образа жизни, квалифицируемого ими как «хороший». Малопригодным для таких целей является словарь классических социологических теорий, который видит существенные черты общества в его функциональной дифференциации, в формальной рационализации или в определенном экономическом или технологическом развитии.

Возвращаясь к исходному вопросу, а именно к возможности научной концептуализации ценностей, следует признать неизбежность включения ценностей в состав социальной науки. Для этого нужно, во-первых, преодолеть эмотивистское предубеждение в невозможности соединения нормативного и аналитического способов рассмотрения в рамках одной теории и, во-вторых, обозначить направление движения в сторону создания нормативной теории общества, в которой субъективные (культурно детерминированные) представления людей о достойной жизни в хорошем обществе будут выявляться посредством эмпирического анализа с последующим рефлексивным уравниванием полученных результатов с социальной теорией.

---

<sup>1</sup> Reckwitz A. Die Ethik des Guten und die Soziologie / Gute Gesellschaft? Zur Konstruktion sozialer Ordnungen. Verhandlungen des 21. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Köln 2000, Band A, Opladen, 2001. S. 223.