

ЗА ГРАНИЦАМИ ПРИЗНАНИЯ: К ХОННЕТОВСКОЙ АКТУАЛИЗАЦИИ ГЕГЕЛЯ¹

Татьяна Щитцова*

Abstract

Proceeding from the question, «What compels a moral (*sittliches*) life and by means of what structures?» the author subjects to the critical consideration A. Honneth's statement about normative *monism* of recognition in the sphere of morals. The article analyzes how (on what methodical bases) the universalization of the relation of recognition, that presupposes bringing various forms of social interrelation (namely: love, legal recognition and solidarity) to the uniform sample, the uniform logic of bilateral recognition, is reached. In this connection it is shown, that such bringing is possible at the cost of ignoring of own ethical potential of such forms of intersubjective experience as the relation between the sexes and the adult-child relation. In respect of the ideas history there comes to light the irrelevance of Honneth's interpretation of Hegel to the key thesis of the philosophy of spirit (resp. the philosophy of *Sittlichkeit*) of the German classic. The author specifies the possibility of alternative actualizing Hegel's reading, which could overcome reductionism and conceptual dead-ends of the position of the methodical individualism represented by Honneth.

Keywords: morals, recognition, love, mother-child relation, relation between sexes, affect, Hegel, Honneth.

I

Понятие признания отличается удручающей неопределённостью, которая, кажется, должна была бы поставить под вопрос саму его эпистемологическую оправданность, эвристичность. В самом деле, если, как пишет Ц. Тодоров, всякое человеческое сосуществование являет собой некое признание², то границы применимости данного понятия, очевидно, совпадают с границами человеческого (гуманного) как такового: за исключением *зверских* преступлений (бесконтрольного истребления «без суда и следствия») оно оказывается применимо (*gueltig*) *всегда*, когда речь идёт о человеческих взаимоотношениях. Убийство на основе приговора – уже знак признания (нельзя убить просто так). При-

* Татьяна Щитцова – доктор философских наук, профессор департамента философии Европейского гуманитарного университета (г. Вильнюс, Литва); shchytsova@ehu.lt

знание предстаёт как всеобъемлющее родовое понятие, под которое может быть подведено любое социальное взаимодействие в человеческом мире, потому что всякое взаимодействие «всегда уже» основывается на признании, имеющем, таким образом, статус фактического априори.

Это априорное, или квазионтологическое, понятие признания отсылает к слову опыта, который представляет собой фундаментальную *данность*, «состоявшееся решение», которое, не требуя никаких специальных (сознательных) рефлексий с нашей стороны, предшествует, тем не менее, любому нашему коммуникативному взаимодействию с другими: можно, как говорится, «ни во что ни ставить» человека, но при этом вступление с ним в коммуникацию в конкретной жизненной ситуации *предполагает* (некое минимальное, базовое?) признание и свидетельствует о таковом. Признание странным образом оказывается «решённым вопросом», который «по умолчанию» *опережает* и обуславливает не только всякое действительное социальное взаимодействие, но саму возможность такового, возможность сообщества.

Вместе с тем это данность особого рода: несмотря на то что она «всегда уже» есть (как данность текущих взаимоотношений), она никогда не гарантирована, но черпает свою силу фактического априори из актуальности конкретного взаимодействия. Эта парадоксальная *негарантированная данность*, на которой держится всякое социальное взаимодействие, и составляет содержание так называемого квазионтологического понятия признания. Последнее, однако, как правило, не становится предметом отдельного обсуждения, но с разной степенью отчётливости (минимум, как нетематизируемый, интуитивно предполагаемый фон) сопровождает морально-правовой дискурс признания, где последнее выступает *фрагментированным* отношением, имеющим в виду признание человека³ в том или ином качестве: как специалиста, как таланта в той или иной области, как отца/мать, как представителя некоего сообщества, как обладателя тех или иных прав. Отмеченная фрагментарность предполагает не только разнообразие «номинаций» признания⁴, но и разнообразие (многоаспектность) способов его осуществления: под определение «признания» подпадают весьма разнородные акты – от дружеского объятия до речи правозащитника, от детской доверительности взрослому до президентского обращения к своему народу. Сочетание описанного выше квазионтологического плана признания и его фрагментированного исполнения в рамках конкретных социальных практик выливается в примечательную «синтезирующую» формулу, согласно которой признание непременно наличествует в каком-либо аспекте; там же, где оно до сих пор не обретоно (не подтверждено), имеет место «борьба за признание». В этом зазоре между фактической универсальной предданностью признания и его проблематичностью (дефицитом) в определённых аспектах социальной жизни и разворачиваются рассуждения Хоннета⁵, нацеленные на обоснование *нормативного мо-*

низма признания в человеческом сообществе. Другими словами, Хоннет стремится универсализировать отношение признания, оставаясь в плоскости многообразия его отдельных (фрагментарных) вариаций, релевантной социологическому анализу. В дальнейшем нас будет интересовать, каким образом подобная универсализация осуществляется, ведь понятие признания, о котором идёт речь, притязает не только на то, чтобы объединить все его возможные вариации, но и на то, чтобы выступить главным принципом, имеющим нравственно обязующую (нормативную) силу. Вместе с тем хоннетовская попытка актуализации гегелевской проблематики борьбы за признание является, прежде всего, поводом к тому, чтобы освежить и по-новому заострить вопрос о многозначности и (условиях) эпистемологической обоснованности самого понятия признания в современных философских и морально-правовых дискуссиях. Настоящая статья не претендует на то, чтобы тем или иным образом «решить судьбу» данного понятия, однако предпринимаемое в ней разграничение позиций Гегеля и Хоннета в отношении принципов обоснования нравственной жизни должно прочитываться, в том числе, и в указанном проблемном горизонте.

II

За границами признания – в этом названии, бесспорно, заключён своего рода призыв: призыв проверить, насколько, действительно, всеобъемлюще хоннетовское понятие признания, претендующее, как было сказано, на единоначалие в нравственной сфере. Нет ли всё же чего-то *по ту сторону признания* – чего-то, что обуславливает обязывающую силу нравственности и вместе с тем не подчиняется логике признания, – вот вопрос, который «вызывает к жизни» и направляет наше исследование. Если в этом вопросе слышится риторическая нотка, то во многом мы обязаны ей Гегелю, из чего следует, что предпринимаемое здесь разбирательство на юридическом жаргоне может быть представлено так: «Гегель против Гегеля», а именно против «хоннетовского Гегеля», ибо предлагаемая Хоннетом универсализация отношения признания осуществляется под знаком актуализирующего прочтения великого немецкого классика. В этой связи нужно, видимо, сразу подчеркнуть, что для нас речь идёт не столько о том, чтобы выяснить, насколько корректна в историко-философском отношении хоннетовская интерпретация Гегеля, сколько о возможности актуализации гегелевского наследия в существенно ином направлении.

Отталкиваясь от йенских работ Гегеля, Хоннет различает три базовые модели отношения признания, представленные соответственно в таких формах интерессубъективного опыта, как любовь, правовое признание и солидарная общность. Универсализация понятия признания достигается при этом благодаря подведению разнообразных форм социальной взаимосвязи под единый образец. Основная задача данной статьи заключается в том, чтобы показать,

что ценой такого подведения становится игнорирование (остранение) собственного этического потенциала таких форм intersубъективного опыта, как отношение между полами и отношение взрослый–ребёнок (или генеративное отношение). Как уже отмечалось, наша критическая работа нацелена на выявление *границы* понятия признания, что логически предполагает также пересмотр главного хоннетовского тезиса о нормативном монизме признания в социальной жизни. Для этого необходимо вернуться к вопросу, на который данное хоннетовское утверждение (о монизме признания) отвечает, и оттуда оценить предложенный им универсалистский ответ. Вопрос, видимо, может быть сформулирован так: **что и через какие структуры принуждает к нравственной жизни?** Согласно Хоннету, верховным принципом в этом отношении является императив взаимного признания. Ядро его теоретической программы составляет восходящий к Гегелю тезис о том, что нормативное принуждение этого императива является условием воспроизводства социальной жизни и что, соответственно, борьба за признание выступает позитивным механизмом (конститутивным принципом) в становлении нравственной сферы. В том, как Хоннет приступает к ответу на означенный выше исходный вопрос о конститутивных принципах нравственной жизни, видна решительность и... пред-решённость. Когда-то Хайдеггер со всей скрупулёзностью «разоблачил» методическую особенность философского анализа: берясь за исследование того или иного вопроса, философ движется в горизонте уже предвосхищённого, преднаброшенного ответа, так что исследование предстаёт как разъяснение того, что уже заранее пред-решено. Ответ Хоннета вынесен на обложку его книги – «борьба за признание», – что обуславливает соответствующую *методическую предвзятость* всего последующего анализа, с первой до последней страницы. Именно эту предвзятость и хотелось бы сейчас зафиксировать со всей определённой.

«Обе сферы интеракции, – пишет Хоннет (имеются в виду любовь и правовое отношение; позднее по ходу анализа сюда добавится и солидарная общность. – *Т. Щ.*), – нужно рассматривать как два типа **одного и того же образца социализации**, потому что их соответствующая логика совершенно не может быть подобающе прояснена без обращения **к одному и тому же механизму** двустороннего признания»⁶ (выделено везде мной. – *Т. Щ.*). Мы имеем здесь дело с классической схемой «виды и род». О характере, или направленности, предвзятости говорит уже простое совпадение родового определения «признание» и одного из видовых определений, а именно – «правового признания». Другими словами, Хоннет на определённом уровне абстракции выявляет некое формальное ядро («родовое понятие»), которое позволяет соотнести разные формы intersубъективного опыта в свете одной логики, одной идеи. При этом парадигмой для родового понятия признания выступает видовое отношение признания в правовой сфере. В методическом смысле это означает, что разнообразные формы соци-

альной связи интерпретируются в плане их сообразности той структуре intersубъективного опыта, которая свойственна когнитивно-правовому аспекту межличностных отношений и которая со времен Фихте выражается в понятии *gegenseitige Wechselwirkung*. Возражение вызывает не методическая предвзятость Хоннета как таковая (данная статья также направляется определённой предвзятостью и предрешённостью), а его заявление о нормативном монизме признания, которое, как уже отмечалось, концептуально заточено под когнитивно-правовые отношения между индивидами, являющиеся, как известно, точкой отсчёта для традиции морально-правового эгалитаризма. То, что Хоннет ориентируется на симметричное отношение признания как на социальный идеал, безошибочно указывает на его принадлежность названной традиции, в рамках которой поставленный нами под вопрос тезис о монизме признания только и мог бы, видимо, быть признан релевантным. Однако стремление Хоннета явно более амбициозно: он хочет показать, что можно и нужно прочитывать всю нравственную жизнь общества через призму императивности признания (соотв. борьбы за признание) как её главный организующий принцип, – амбиция, которая под прикрытием лозунга об актуализации Гегеля на самом деле должна была бы сокрушить его.

Хрестоматийная гегелевская схема «семья – гражданское общество – государство», которая отчётливо просматривается и вызывает уже в его ранних йенских сочинениях, предполагает не только метафизическое положение о том, что верховным нравственным принципом является абсолютный (объективный) дух, который находит воплощение в государстве. И в *Системе нравственности*, и в двух набросках философии духа, относящихся к йенскому периоду, Гегель последовательно различает и описывает две *несводимые* друг к другу сферы опыта, которые конститутивным образом участвуют в нравственной жизни народа: одна сфера формируется на антропологической почве различия полов и различия поколений; другая – на почве правовых отношений (например, притязаний на владение) между отдельными индивидами. Отказываясь от метафизического постулирования абсолютного основания нравственности и делая ставку единственно на нормативный потенциал императива взаимного признания, Хоннет удерживает в поле зрения первую из означенных сфер под общим определением «любовь», при этом целью его интерпретации, как уже отмечалось, становится подведение любовных отношений под универсальный механизм двустороннего признания. Таким образом, намеченная Гегелем возможность комплексного видения нравственной жизни, принимающего во внимание её разнородные слагаемые и стремящегося прояснить взаимоотношение между ними без насильственного редуцирования одного к другому, оставляется Хоннетом в стороне вместе с тем принципом, который, надо признать, обеспечивал Гегелю возможность подобного комплексного видения.

III

Зафиксированная методическая предвзятость хоннетовского анализа должна быть теперь более подробно прослежена в его анализе отношений любви, понимаемых им предельно широко как «первичные связи, состоящие из сильной эмоциональной привязанности, согласно образцу эротической связи двоих, дружбы и связи родитель–ребёнок»⁷. Нужно прояснить значение («систематическое место») любви в теории Хоннета и выявить редуцирующий характер предложенной им интерпретации. Наша стратегическая цель в этом отношении проста: подвести к необходимости возобновления вопроса о собственном нравственно-обязующем значении феноменов, которые выносятся за скобки при подведении любви под «родовое» понятие признания. Согласно Хоннету, любовь представляет тот же образец социализации, что и правовое отношение, потому что в основании обеих указанных сфер intersубъективного опыта лежит одинаковый механизм двустороннего признания. Каждый находит признание со стороны другого в том, в чём сам его признаёт; каждый «знает себя в другом» в соответствии с этим симметричным опознанием и утверждением друг друга в том или ином аспекте личной идентичности. Такова суть этого механизма в изложении Хоннета. Не трудно предположить, что разные типы данного образца социализации будут определяться в зависимости от того конкретного аспекта человеческого бытия, *по линии которого* будут осуществляться взаимное познание и признание отдельных индивидов, а равно и их самопознание, протекающее как познание себя в другом. В этой связи Хоннет пишет: любовь – это «первая ступень взаимного признания, потому что в ходе её осуществления субъекты подтверждают себя взаимно в их конкретной нуждающейся природе (Beduerfnisnatur) и тем самым признают как существ, имеющих потребности»⁸. Взаимное признание предполагает здесь, с одной стороны, единоклассичность субъектов по поводу того, что они нуждаются друг в друге для удовлетворения собственных естественных нужд, с другой стороны – признание индивидуальной независимости другого в его потребностях.

Приведённое определение любви построено в соответствии с классической логической схемой определения через род и видовое отличие: любовь это признание, которое разворачивается в плоскости естественных потребностей. Представление любви в зафиксированном аспекте и составляет суть методической предвзятости Хоннета. Становится ясно, что не любовь как таковая имеет парадигматическое значение для отношения признания, а предвзятая идея признания определяет концептуальную перспективу, в которой рассматривается любовная связь. В этой перспективе вступает в силу структурная гомология между любовью и когнитивно-правовым отношением, которая может лечь в основание брачного контракта в том его предельно аромантичном виде, как он был сформулирован ещё Кантом. Со свойственным ему ригоризмом Кант в

Метафизике нравственности толкует брачный контракт как правовое соглашение, устанавливающее условия и принципы, на которых партнёры соглашаются и обязуются представлять в распоряжение друг друга свои половые органы. Таким образом обнаруживается, что под предлогом актуализации Гегеля одновременной – и, кажется, более последовательной – актуализации подвергается моральная философия Канта, о чём недвусмысленно свидетельствуют собственные рассуждения Хоннета по поводу целесообразности практики брачных контрактов.⁹ При этом убеждение Гегеля в *безнравственности* брачного контракта, со всей решительностью и в прямой полемике с Кантом заявленное в *Системе нравственности*¹⁰, Хоннетом никак не обсуждается и даже не упоминается.

Разумеется, Хоннет прекрасно осознаёт, что отношение любви выходит за границы генеральной логики признания. Представив любовь в свете этой логики (т. е. сведя её к аспекту естественных потребностей и нужд), он замечает, что, поскольку под признанием в данном случае понимается признание индивидуальной независимости другого в его потребностях, могла бы «возникнуть ложная картина, что любовное отношение отличается единственно неким родом признания, который обладает характером когнитивного восприятия (Akzeptierung) самостоятельности другого»¹¹. Согласно логике данной фразы, любовь характеризуется *не только* когнитивным признанием, но и чем-то существенно иным. Из последующих рассуждений Хоннета следует, что её отличительной особенностью является всё же то, что взаимное признание имеет здесь аффективное основание: свойственное взаимному признанию высвобождение другого в его независимости должно основываться на аффективной вверенности континууму совместной любовной обращённости друг к другу (Zuwendung). Таким образом, задача определения любви в терминах признания усложняется, ибо признание должно теперь означать «двойной процесс одновременного высвобождения и эмоциональной привязанности (Bindung) другой личности»¹². Попытка совместить «иное» любви с единым механизмом признания заставляет Хоннета пойти на несколько логических «погрешностей»: сначала «не только» уступает место «не столько» (ибо выясняется, что отличительной чертой любви является не столько когнитивное признание, сколько соответствующая аффективность), в итоге же из определения любви как «особой формы признания» когнитивный момент вообще исключается. Хоннет резюмирует: когда идёт речь о признании как конститутивном элементе любви, имеется в виду не когнитивное уважение, а утверждение самостоятельности другого, которое поддерживается и сопровождается аффективной обращённостью друг к другу.¹³ Говоря иначе, имеется в виду симпатия (*Sympathie*), или взаимное *приятие* друг друга, имеющее место в силу связывающего (двоих людей) аффекта.

Слово «приятие» содержит древнерусский корень «ять», что значит «иметь». В таких словах, как приятие и объятие, «имение»

предстаёт в модусе желаемого: речь идёт о влечении или расположенности, обязанных своим возникновением некоей связующей силе, которая, по сути, и распоряжается межличностной связью, именуемой любовью. Слово «приятие» может быть использовано, таким образом, для фиксирования категориального различия между правовым признанием (в основании которого лежит рефлексивно опосредованная дистанция между субъектами) и той формой утверждения другого в его бытии, которая держится на аффекте. В сущности, с того момента как Хоннет указывает на аффективное основание любви, в его рассуждениях происходит, говоря аристотелевским языком, *metábasis eis állo génos*: он по-прежнему говорит о любви в терминах признания, но обсуждение при этом выходит за рамки приведённого выше родовидового определения, позволившего подчинить любовь *тому же* механизму признания, которому следует и когнитивно-правовое отношение. Отмечавшаяся ранее структурная гомология между двумя этими формами признания предстаёт теперь как результат искусственного абстрагирования от того обстоятельства, что любовь как особый тип социальной связи принадлежит «другому роду мысли». Интерсубъективный опыт, называемый любовью, не может быть сведен к родовому понятию признания, объединяющему его с правовым отношением, поскольку данный опыт имеет принципиально иную структуру, которая включает надындивидуальное измерение, *принуждающее* к признанию (приятию). По сравнению с когнитивно-правовым отношением в структуре опыта любви есть «излишек», «избыток», который, строго говоря, не позволяет толковать её только как *двустороннее* взаимодействие, ибо в своём двустороннем приятии любящие, как это было описано ещё Платоном, следуют известной одержимости, или «третьей силе». Философия духа Гегеля – это не что иное, как грандиозная попытка артикулировать нравственное значение и содержательные принципы надындивидуальных сил, имеющих социально-связующий характер. Его утверждение о безнравственности брачного контракта подразумевает как раз, что последний переводит любовную связь в плоскость отношений, оторванных от нравственного измерения, определяющего связь полов в человеческом сообществе. Логика контракта предполагает, что нравственно-обязующие отношения устанавливаются по факту его заключения: отдельные индивиды приходят к соглашению по поводу правил совместной жизни. Для Гегеля эта логика представляется безнравственной именно потому, что игнорирует нравственное измерение, которое разворачивается в человеческом сообществе в силу самого факта полового различия (сюда же добавляется у него и различие поколений), т. е. в силу того, что человеческое существование всегда характеризуется половой отнесённостью к другому (полу), не позволяющей свести человеческого субъекта к статусу независимого индивида.

Хоннетовская трактовка любви помогает обнаружить бесперспективность попытки отстоять некое концептуально нейтральное

понятие признания. Если признание понимается настолько формально и широко, что независимо от подхода (методической предвзятости) может равно применяться в отношении к любому типу социальной связи, то для социально-теоретического анализа в таком «понятии» вообще пропадает надобность. С другой стороны, попытка Хоннета обосновать универсальное понятие признания, которое объединяло бы различные типы intersубъективного взаимодействия, показывает как раз, насколько «небезобидно» – не нейтрально – подобное предприятие: ведь подведение отношения любви под единую логику признания заранее предполагает, что в моральной иерархии форм признания (а типология признания разворачивается у Хоннета именно как восхождение от одной ступени к другой) любви должно быть отведено самое низкое положение. Её статус определяется согласно моральному критерию универсализируемости условий признания, т. е. определяется через прямое и однозначное отрицание последней. Другими словами, любовь вписывают в систематику, формирующий принцип которой несовместим с сущностной характеристикой этого вида социальной связи. Аффективное основание любви должно расцениваться в рамках данной систематики не иначе как *патологическое отсутствие* универсализируемости – *ergo* как моральный *изъян*¹⁴, который Хоннет выражает в толерантном диагнозе «моральный партикуляризм» – определении, являющемся скрытым *contradictio in adjecto*, поскольку дискурс моральности неприменим (не работает) в интимной сфере дуальной эмоциональной связи.

Здесь вполне мог бы возникнуть вопрос, зачем вообще тогда было вводить любовную эмоциональную связь в означенную систематику, если любовь не отвечает критерию моральной универсализируемости, если она, являясь, по сути, «одиначеством на двоих», категорически несовместима с основными принципами социальной интеграции в общественной жизни – генерализацией и эгаллизацией?¹⁵ Ответ на этот вопрос, или, скорее, намёк на ответ отчасти содержится в определяющем для Хоннета переводе изначальной гегелевской постановки вопроса о конститутивных принципах нравственной жизни в плоскость моральной проблематики, центрированной на индивидуальной автономии. В плане истории идей – а точнее, истории борьбы идей – такое перетолкование Гегеля означает не что иное, как его «о-Кант-овку» – адаптирование к рамкам кантовской позиции, – в результате которого любовь как аффективное приятие друг друга, во-первых, представляется как *фрагментированное признание*, т. е. как признание *в части* естественных потребностей и желаний (что прямо соответствует кентаврической (Финк) трактовке человека как природного и духовного существа у Канта), и, во-вторых, рассматривается таким образом, что *различия* между связью полов и генеративной связью (родитель–ребёнок) совершенно *нивелируются*¹⁶. Любовь, представленная как форма признания, рассматривается опять же как родовое определение по отношению к этим двум видам эмоцио-

нальной привязанности. Оба вида отношения подводятся под одну схему: я в качестве нуждающегося/желающего субъекта знаю себя и нахожу себе признание в другом постольку, поскольку другой также узнаёт и находит себя признанным мною в аспекте своих естественных потребностей и желаний. Принципиальным моментом в концепции Хоннета является то, что отмеченное обобщение двух видов интересубъективной связи в одном родовом понятии любви достигается не в результате простого абстрагирования от их специфических характеристик, а в результате генетического возведения всякой любовной связи (включая не только половой союз, но и дружескую связь) к эмоциональной связи матери и ребёнка. При этом последним и в концептуальном отношении главным пунктом назначения указанного регрессивного движения является тот нарциссический индивид, в качестве какового в психоаналитической традиции представлен маленький ребёнок. В свете этой онтогенетической редукции становится ясным, что нарциссический индивид, «обетованным временем» для которого является период симбиотического единения с матерью, и есть тот «герой», от имени и с позиции которого заводится разговор о борьбе за признание в книге Хоннета. Вместе с тем именно благодаря подобной редукции достигается полная внутренняя когерентность его систематики признания: любовь, несмотря на несоответствие критерию универсализируемости, находит в этой систематике своё законное (необходимое) место, поскольку рассматривается с точки зрения обеспечения эмоциональных условий для «удавшегося развития Я». В любовной связи матери и ребёнка, говорит Хоннет, созревает первое отношение двустороннего признания, которое является предпосылкой для всякого дальнейшего развития идентичности¹⁷, т. е. для успешной социальной интеграции и участия в публичной жизни:

«Чувство, что ты признан в своей особой влекущейся-природе (Triebnatur), – пишет Хоннет, – позволяет в субъекте возникнуть масштабу самоверия, который делает способным к участию в политической жизни».¹⁸

Здесь следует подчеркнуть, что в рамках хоннетовского анализа конститутивного значения любви для успешной самореализации отдельного индивида имеют значение обе стадии в генезисе интересубъективной связи матери и ребёнка: и самая ранняя стадия так называемого симбиотического единения, и сменяющая её стадия, на которой в отношениях между матерью и ребёнком устанавливается баланс между самостоятельностью и привязанностью.¹⁹ Именно постольку, поскольку такой баланс достигается, эта форма любви, согласно Хоннету, выступает образцом для всех последующих форм любви и дружбы, трактуемых вместе с тем в свете психоаналитической идеи о поиске во всякой новой приватной (интимной) связи утраченной слитности с самой первой другой. Если вспомнить, что симбиотическое единение с матерью пережи-

вается ребёнком как нарциссическое всевластие, то обнаружится, что и для публичной жизни имеют значение обе указанные стадии: если на второй формируется названный выше «масштаб самодоверия» (что находит наглядное выражение в способности ребёнка оставаться одному), то первая остаётся недостижимым *desideratum*, определяющим социальную активность индивида, и в первую очередь его агрессивность:

«Возобновление борьбы за признание, – говорится у Хоннета, – обусловлено потребностью, отвергнуть независимость партнёра по интеракции и единовластно распоряжаться миром».²⁰

Таким образом, автономия морального субъекта увязывается с суверенностью нарциссического всевластия, Кант кооперируется с Фрейдом. В методическом отношении эта примечательная констелляция обеспечивается двумя комплементарными редукциями: «сверху», в плане моральной универсальности, и «снизу», в плане природного влечения, – редукции любви к формальному механизму двустороннего признания, с одной стороны, и симбиотическому слиянию матери и ребёнка, с другой. Обе редукции осуществляются в интересах исходной теоретической позиции Хоннета, которую с полным основанием можно определить как позицию **методического индивидуализма**. Исходный вопрос, через призму которого Хоннет интерпретирует философию духа (нравственности) Гегеля, – это вопрос о возможности самореализации отдельного – нарциссического – индивида в конкретных условиях соответствующих интересубъективных отношений. В йенских работах Гегеля можно найти понятие, описывающее нарциссическую центрированность индивида на самом себе – *Eigensinn*, – которое характеризует *донравственное* состояние незрелого человека (необразованной самости). Согласно Гегелю, это «нечеловеческое» состояние ограничивается и переводится в «человеческое» в процессе нравственного образования в семье, разворачивающегося в горизонте абсолютной нравственности, которая предполагает полную индифферентность самонаслаждения (*Selbstgenuss*). Хоннет же предпринимает по-своему дерзкую попытку построить формальную систему нравственности с позиции нарциссически фундированной индивидуальной автономии. Нам было важно прояснить, каким образом в рамках этой теоретической конструкции осмысляются такие виды интересубъективного опыта, как связь полов и генеративное отношение. О том, насколько существенно Хоннет отклоняется от гегелевской постановки вопроса в этой связи, можно судить хотя бы по тому, что отношение между полами в принципе утрачивает у Хоннета собственное своеобразие и значение для формирования нравственного измерения, а также (и в прямой связи с половым вопросом) по тому, что для Гегеля вопрос о месте генеративного отношения в системе нравственности исключает сведение этого отношения к связи мать–ребёнок. Зафиксированная ранее методическая предвзятость хоннетовской

интерпретации Гегеля, сопряжённая с редуцирующим представлением интересующих нас сфер интересубъективного опыта, позволяет говорить о необходимости возобновления вопроса о значении соответствующих антропологических различий (полов/поколений) для формирования сферы нравственности. Именно в свете этого вопроса открывается перспектива альтернативной актуализации гегелевской философии.

IV

Назад к Гегелю – этот лозунг кажется вполне обоснованным, если речь заходит о значении различия/отношения полов и различия/отношения поколений для формирования сферы нравственности. Намеченная таким образом программа перепрочтения Гегеля требует отдельного места. Здесь же мы ограничимся самым общим и схематичным представлением ряда ключевых моментов в гегелевском обосновании нравственности, которые показывают принципиальную несводимость таковой к проблематике признания.

Гегель использует понятие признания для характеристики отношений между двумя «взрослыми» субъектами (две семьи, два человека²¹) в публичной жизни, точнее – в области правовых отношений как одного из измерений нравственной сферы. Последняя как таковая задаётся двумя пределами: «снизу» – отношением любви (при этом имеется в виду именно любовь полов), «сверху» – единством народа. Связь между отдельными индивидуумами определяется в последнем случае с помощью понятия *Anschauung*: речь идёт о явлении идеи абсолютной нравственности в форме народа, где каждый отдельный индивид равен всеобщему и, соответственно, «наглядно зрит себя в каждом как самого себя»²². Оба полюса, которые, словно полюса эллипса, формируют (задают) поле нравственности, располагаются *за границами* правового отношения признания и не могут быть сведены к его логике. В этой связи в контексте данной статьи важно указать на два расхождения позиции Гегеля с хоннетовской интерпретацией. Первое касается уже упоминавшегося в начале статьи фрагментарного характера признания в хоннетовском перепрочтении Гегеля. Постоянные обороты, встречаемые в этой связи у Хоннета: человек признаётся в какой-то доле/части своей индивидуальной личности, в каких-то определённых способностях и свойствах. Для Гегеля же, независимо от того, на каком из трёх уровней мы находимся – любви, правового отношения или народного единения, – речь идёт об отношении между субъектами в их *целости*. Любовь – это не признание субъектами друг друга **в части** (в аспекте) их влечений и потребностей, а взаимосвязь между целостными самостями, в которой каждый находит утверждение своего бытия в другом – *своего бытия в целом*.²³ Три указанных вида интересубъективной связи рассматриваются как три качественно разные ступени в бытии самости, нравственная динамика (рост) которой представляется как дви-

жение от естественной («необразованной») самости через тотальность личностного бытия в правовой сфере к наивысшей субъект-объективности (Subjektobjektivitaet) в сфере абсолютной нравственности.²⁴ Для каждой ступени бытия самости – соотв. каждой ступени интерсубъективных отношений – характерен при этом свой собственный принцип осуществления (исполнения) целостности индивидуального бытия. Для сферы правовой (публичной) жизни, где и разворачивается борьба за признание, таким принципом, согласно Гегелю, является смерть – «действительность смерти»²⁵. Тотальность длясебябытия утверждается и отстаивается индивидом в его отношении к собственной смерти, точнее – в его готовности пойти на смерть ради утверждения (соотв. признания другим) собственной самостоятельности как длясебябытия, которое индифферентно по отношению к любым частным определённым. В этой связи Гегель подчёркивает, что в борьбе за признание, возникающей из-за некой частности (частных притязаний на владение), на кону стоит индивидуальное бытие как целое: борьба за признание – это «борьба за Целое»²⁶, и тем самым – смертельная борьба, или, как говорит Гегель, «борьба на жизнь и смерть». В конфликтном отношении, возникающем между двумя субъектами как носителями притязаний на владение, смерть (соотв. отношение к смерти) выступает как негативный принцип, обособляющий каждого в его индивидуальном бытии как длясебябытия. Диалектика взаимного признания такова, что я могу быть утверждён/признан как целостное длясебябытие только постольку, поскольку сам признаю другого как самостоятельную тотальность длясебябытия. В свете введения *смерти как принципа различия* (различения соперников в целостности их индивидуального бытия) указанная диалектическая отнесённость к другому приобретает у Гегеля характер «смертельной повязанности»: поскольку я (в борьбе за признание) иду на свою смерть, я одновременно (и с необходимостью) иду также и на смерть другого. Именно «действительность смерти» выступает, согласно Гегелю, основанием для позитивного отношения к себе как целостному личностному бытию – отношения, которое находит выражение в понятии *чести*.

Показательно, что Хоннет отклоняет отмеченный моральный принцип как несущественный для динамики морально-правового конфликта в публичной жизни.²⁷ В связи с этим необходимо указать на категориальное различие данного принципа с тем принципом позитивного отношения к себе, который Хоннет усматривает в эмоциональной привязанности матери и ребёнка. Рассуждения Хоннета содержат совершенно немислимую для Гегеля импликацию, что масштабом чести является самодоверие, обретаемое в привязанности к матери. Кроме того, фрагментирующее истолкование отношения признания наталкивается здесь у Хоннета на то внутреннее противоречие, что масштабом для *целостной* самоидентификации (взрослой) личности становится её частичное признание в аспекте естественных желаний и потребностей.

Второе важное расхождение между Гегелем и Хоннетом, которое необходимо затронуть в данной статье, касается функции любви в нравственной жизни сообщества. Хоннет пишет: для Гегеля важна функция любви в процессе образования самосознания правовой личности.²⁸ Эта оценка, продиктованная интерпретативной схемой Хоннета, принципиально не соответствует позиции Гегеля! «Любовь, – говорится в *Философии духа*, – это элемент нравственности, но не она сама. Это лишь предчувствие (Ahnung) таковой». И далее в примечании: «Предчувствие идеала в действительности».²⁹

Идеал нравственности, с которым здесь соотносится любовь, – это не правовые отношения отдельных личностей, а именно абсолютная нравственность, которая является в форме народа и идея которой заключается в снятии различий в высшем единстве – в полном совпадении всеобщего и единичного. Как известно, Гегеля ещё до йенского периода интересовал вопрос о соотношении любви и нравственности. Однако, в отличие от своих более ранних убеждений, в йенских работах Гегель отчётливо прописывает необходимость правовой сферы как опосредующего звена между любовью как праформой нравственности («предчувствием идеала») и абсолютной нравственностью (самим идеалом). Для Гегеля любовь является праформой нравственности не потому, что (как это утверждает Хоннет) в любовной привязанности формируется масштаб индивидуального самодоверия, выступающий основой для автономного участия в публичной жизни; любовь для немецкого классика – праформа нравственности в концептуально прямо противоположном смысле(!), а именно потому, что бытие отдельного человека (трактующегося как «естественный индивид») осуществляется в ней как *бытие для другого* (через снятие собственной самостоятельности в качестве длясебябытия³⁰) и, в конечном счёте, потому, что само различие меня и другого (!половое различие) снимается в наивысшем единстве, каковым является рождение ребёнка. То есть под нравственностью понимается *бытие для другого в свете связывающего нас единства*.

V

Исходная теоретическая позиция Гегеля – позиция субстанциональной социальности – прямая противоположность позиции Хоннета. Не удивительно поэтому, что попытки последнего ассимилировать идеи Гегеля часто ведут или к внутренней противоречивости его размышлений, или к очевидному приписыванию Гегелю нерелевантных тезисов. Однако эта *Missinterpretation* обладает своей особой эвристикой: она выявляет конфликтность соответствующих теоретических позиций на конкретных социальных феноменах, благодаря чему обнаруживается собственно практический характер конфликта, поскольку в его основе лежит расхождение в исходных приоритетах, направляющих ход мысли каж-

дого из рассматриваемых философов: с одной стороны, это нарциссический интерес отдельного индивида как атомарной единицы в поле социальных взаимодействий, с другой – осуществление (народной) общности как Всеобщего духа.

Бесспорно, Гегель избегает многих проблем с обоснованием своей системы нравственности благодаря идеалистическому (метафизическому) предположению Духа как связующей субстанциальной основы всякого социального единства. Вместе с тем его подход заслуживает внимания как минимум в двух отношениях. Во-первых, Гегель показывает, что критика позиции естественной атомистической противопоставленности субъектов (позиции Гоббса) и осмысление борьбы за признание как *позитивного* конститутивного принципа социальной жизни возможны только ввиду некоего связывающего *надиндивидуального* измерения. Хоннет критикует – и вполне заслуженно – гегелевский способ артикуляции этого измерения, центрированный на репрезентации Духа народа через государство³¹, но не предлагает со своей стороны никакой анти-идеалистической концептуально убедительной альтернативы в этой связи.

В духе восходящей ещё к Киркегору критики гегелевской философии, нацеленной на реабилитацию Единичного перед лицом Всеобщего, Хоннет высказывает идею о возможности сообщества, в котором каждый был бы признан во всей своей уникальной индивидуальности – «жизненноисторической единичности» – без превращения в составную часть такой превосходящей инстанции, как государство. *Contra* Гегель Хоннет заявляет, что сфера нравственности должна размыкаться на почве позитивного отношения, которое социализированные субъекты поддерживают непосредственно между собой, а не на почве их отношения к государству как воплощению Духа (абсолютной нравственности). Пока мысль Хоннета движется в русле подобных негативных определений, верных базовым принципам постметафизической критики (в частности, деструкции любых субстанциализированных иерархий), вопросов не возникает. Но они автоматически напрашиваются, как только обнаруживается, что предположение идеальной общности, в которой должно осуществиться intersubъективное признание жизненноисторической единичности всех субъектов, повисает в воздухе, ибо выясняется, что «один и тот же механизм двустороннего признания», который объединяет, по мнению Хоннета, такие типы социальной связи, как любовь, правовое признание и солидарную общность, не может выступать достаточным конститутивным принципом заявленной идеальной общности. В отношении этого третьего уровня социальной связи у Хоннета повторяется, в целом, та же интерпретативная ситуация, что прежде имела место в отношении любви: сначала отношение признания в идеальной солидарной общности отличается от формально-унифицирующего признания в правовой сфере, поскольку последняя «не может служить медиумом уважения (*Respektierung*) особой жизненной истории

отдельного индивида»³²; после чего вводится понятие «индивидуализированной формы признания»; и, наконец, в отношении этой (второй после любви) «особой формы признания» констатируется, что она выходит за рамки когнитивной познавательной деятельности и предполагает «элемент эмоционального участия (Anteilnahme), который делает доступным для переживания жизнь другого как рискованную попытку индивидуального самоосуществления»³³.

Таким образом, выясняется, что и солидарная общность принципиальным образом строится на аффективных основаниях. Работу этой аффективности Хоннет, как и полагается, трактует в соответствии с универсальной двусторонней логикой признания: только при условии взаимной заботы о самореализации друг друга возможно осуществление общих целей; в конечном счёте, речь идёт о симметричном признании *индивидуальной* социальной ценности (soziale Wertschaetzung) друг друга.³⁴ Что остаётся за рамками предложенной трактовки, так это вопрос о природе, происхождении и условиях возможности указанной аффективности, а между тем именно ей – а не когнитивному признанию – приписывается в солидарной общности решающая нормативная (нравственно-обязующая) сила. Отличие аффективных оснований солидарной общности от аффективных оснований любви заключается именно в том, что они носят универсализируемый (говоря гегелевским языком, всеобщий) характер. Хоннет не проясняет в этом отношении главного вопроса: связи универсального (надиндивидуального) измерения с аффицируемостью отдельного индивида. Подчеркнём: нравственно значимой аффицируемостью. Аффект – это нечто, что нельзя *предписать*. Его нравственно-обязующая – или нравственно-вдохновляющая – сила обнаруживается *постфактум*. Вписав аффект, имеющий конститутивное значение для солидарной общности, в рамки формальной логики двустороннего признания, мы ещё ничего не сказали о том, как такой аффект в принципе возможен. Кроме того, в контексте хоннетовской концепции идея аффективно фундированной солидарной общности остаётся не просто голым предположением, но вступает в концептуальное противоречие с позицией методического индивидуализма, разрешить которое можно, лишь искусственно наделив отдельного индивида, центрированного на вопросе об успешной самореализации, «добрым сердцем». Именно так поступает Х. Арндт: поскольку она рассматривает сообщество как сосуществование отдельных натальных (т. е. способных к инициативе) субъектов, ей приходится изыскивать разнообразные средства для нейтрализации (смягчения) волюнтаризма индивидуальных поступков. Одним из таких средств становится наделение субъекта (с его способностью воображения) «понимающим сердцем»³⁵. Вместе с тем подобное разрешение указанного противоречия было бы несовместимо с тем асоциальным по своей сути нарциссическим стремлением к утверждению суверенного единовластия, которое Хоннет кладёт в осно-

вание борьбы за признание, в связи с чем идея солидарной общности вообще предстаёт как социальная утопия.

Таким образом, то, что требует постметафизическо осмысления, – это (выражаясь фигурально) сила, связывающая отдельные человеческие самости и дающая им высший принцип их собственного индивидуального осуществления. Философия Гегеля – это попытка понятийной экспликации такой силы, тогда как в книге Хоннета последняя представлена лишь в виде маргинального аффективного контура (в сущности, неопрошенного *Hintergrund*) проблематики двустороннего признания.³⁶

И, наконец, последний момент, на который хотелось бы указать в связи с определением перспектив актуализирующего прочтения Гегеля, – это комплексный подход немецкого философа. Гегель выявляет и описывает разные источники и элементы нравственности в их диалектической взаимосвязи: природное влечение и образование семьи, воспитание и формирование гражданского общества, образование государства и религиозный опыт – всё это завязывается в один узел, связано между собой в опыте человека как социального существа, в социальном опыте как таковом, в нравственной жизни сообщества. При этом речь идёт, прежде всего, о *формальном понятии нравственности*: исследуются структуры социального опыта, имеющие определяющее значение для формирования нравственного измерения. По линии природной данности выделяются две такие структуры: половое различие/отношение и генеративное различие/отношение. Как уже отмечалось, в отличие от хоннетовской идеи формальной нравственности³⁷, гегелевский анализ вопроса о конститутивном значении этих форм intersубъективного опыта для социальной жизни исключает редукцию одной формы к другой, благодаря чему, собственно, Гегель и достигает определённых успехов в экспликации социальных структур и феноменов, проясняющих взаимосвязь надьиндивидуального измерения нравственности и индивидуальной вовлечённости в таковое.

Напомним, у Хоннета указанная редукция обусловлена позицией методического индивидуализма, фундированной в психоаналитической теории о нарциссическом индивиде. С этой позицией соотнобразуется и хоннетовское понятие нравственности, трактуемое как «совокупность intersубъективных условий, в отношении которых может быть доказано, что они служат необходимыми предпосылками для индивидуального самоосуществления».³⁸ Критикуя позицию Гегеля за метафизическое растворение единичного во всеобщем, Хоннет (единичный индивид которого, к слову, всё-таки не тождествен «Единичному» Киркегора), кажется, не замечает, что позиция, с которой эта критика проводится, является прямой логической противоположностью субстанциальной метафизике Гегеля и как таковая сама оказывается примером метафизико-позитивистского предположения: теперь точкой отсчёта для социальных рефлексий становится независимый индивид.³⁹ Для последнего признание (в отношении) другого – логически необходимое

условие его собственного признания. Достижение общих целей, в свою очередь, имеет значение в качестве принципа успешной индивидуальной самореализации, с позиции которой рассматривается не только процесс социализации, но и само понятие нравственности. Иначе говоря, социальность (совместность, сосуществование с другими) предстаёт как «внешний» факт, с которым приходится считаться индивиду, озабоченному собственным самоутверждением.⁴⁰ Логика двустороннего признания выступает в этой связи механизмом, способным сделать процесс социализации – как процесс борьбы за признание – по возможности *безболезненным*.⁴¹ Хоннет, конечно, сделал свою позицию менее прозрачной и последовательной, когда отдал вопрос о признании другого в солидарной общности на волю аффекта, а не прямого логического расчёта индивида. Но логический расчёт всё равно подспудно сыграл свою роль, когда Хоннет – воспользовавшись позицией теоретика *quia* стороннего наблюдателя, «третьего», объективного духа, – и аффекту приписал непрременную двусторонность. Тем самым нормативное обоснование признания не только зашло в тупик (поскольку, как уже отмечалось, нравственно-обязующая сила аффекта осталась без объяснения), но и оказалось жестко привязанным к логике двусторонней борьбы (конкуренции), в результате чего за рамками анализа остался интересующий опыт, разворачивающийся в ином измерении, нежели этот принудительный социальный спарринг, и потому справедливо заслуживающий определения «состояние мира» (Luc Boltanski), – в частности, тот опыт великодушного дара, который в европейской культурной традиции закрепился под греческим именем *Agape* – любви, которая не ожидает и не требует ничего взамен.⁴²

Примечания

- 1 Статья написана в период научной стажировки автора в исследовательском центре Е. Финка (г. Фрайбург, Германия) в качестве стипендиатки фонда Александра фон Гумбольдта.
- 2 Todorov Tz. *Abenteuer des Zusammenlebens. Versuch einer allgemeinen Anthropologie*. Berlin, 1996. S. 95.
- 3 Вопрос о признании субъектов более высокого порядка (институций, этнических групп, государств и т. п.) выносится в этой статье за скобки.
- 4 Ср., например, в немецкой литературе относительно синонимично используются в этой связи такие понятия, как *Anerkennung*, *Achtung*, *Respektierung*, *Werthschaetzung*.
- 5 В статье обсуждается книга: Honneth A. *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt am Main, 1992.
- 6 Honneth, op. cit., S. 174.
- 7 Ibid., S. 153.
- 8 Ibid., S. 153.
- 9 См.: Honneth, op. cit., S. 284.
- 10 Hegel G.W.F. *System der Sittlichkeit*. Hamburg, 1967. S. 37.
- 11 Honneth, op. cit., S. 173.

- ¹² Ibid., S. 173.
- ¹³ Ibid.
- ¹⁴ В приводимой Хоннетом схеме, представляющей все три формы признания (любовь, правовое признание, солидарная общность), этот изъём наглядно запечатлён в пустующей клеточке, говорящей о том, что у любви нет морального потенциала развития; см.: Honneth, op. cit., S. 211.
- ¹⁵ Ibid.
- ¹⁶ Напомним: сюда же – в это нивелирующее поле – добавляется и дружеский союз, к которому мы ещё позднее вернёмся.
- ¹⁷ Honneth, op. cit., S. 68.
- ¹⁸ Ibid., S. 67.
- ¹⁹ Согласно психоаналитической теории объектных отношений, на которую опирается Хоннет, достижению баланса предшествует период кризиса, наступающего вследствие открытия ребёнком неподконтрольности матери, соотв. крушения иллюзии собственного всевластия и обнаружения, наоборот, собственной зависимости от матери. Этот кризис («объективно») знаменует одновременно выход из абсолютной зависимости от матери, что предполагает признание матери (объекта) как автономного существа. Кризис ведёт к тому, что любовь перестаёт быть синонимом недифференцированного единства матери и ребёнка. Теперь они должны научиться любить друг друга как независимых личностей. Любовь – отношение, предполагающее удовлетворение потребностей и желаний индивида благодаря связи с другим, – требует отныне самоограничения, смиренного признания независимости другого и, соответственно, самоопределения отдельно от другого. Как таковая, она должна строиться отныне на сохранении баланса между самостоятельностью и привязанностью.
- ²⁰ Honneth, op. cit., S. 315.
- ²¹ В философии Гегеля это «само собой разумеется» двое мужчин.
- ²² Hegel, op. cit., S. 54.
- ²³ Несоответствие предложенного Хоннетом истолкования любви действительному характеру этого интересубъективного опыта острее всего обнаруживается, когда речь заходит о форме пренебрежения (Missachtung), коррелятивной любви как «особой форме признания» (каждая форма признания предполагает соответствующую форму пренебрежения). Согласно Хоннету, пренебрежение в данном случае выражается в жестоком обращении и насилии, угрожающим *физической* целостности личности, на что П. Рикёр совершенно резонно возражает, что этого описания явно недостаточно, чтобы определить опыт пренебрежения, понимаемого как отказ в любви, потому что в таком отказе оказываются преданы намного более сложные ожидания, нежели притязание на телесную сохранность. В связи с чем Рикёр также полагает, что для характеристики любви более подходящим словом было бы «утверждение» (Bejahung) – в смысле утверждения другого в его целостном бытии. См.: Ricoeur P. *Wege der Anerkennung*. Uebers. von U. Bokelmann, B. Heber-Schaerer. Frankfurt am Main, 2006. S. 239.
- ²⁴ Hegel, op. cit., S. 54.
- ²⁵ Hegel, G.W.F. *Jenenser Realphilosophie. I Die Vorlesung von 1803/04*. Hrsg. Von J. Hoffmeister. Leipzig 1932. S. 230.
- ²⁶ Ibid., S. 226.
- ²⁷ Honneth, op. cit., S 82; ср. также S. 103, где Хоннет, совершенно отклоняясь в сторону от сути гегелевской концептуализации смерти, замечает лишь, что тот «заметил эмоциональное значение опыта смерти для встречи с Другим».
- ²⁸ Honneth, op. cit., S. 65.

- ²⁹ Hegel G.W.F. *Jenauer Realphilosophie. Vorlesungsmanuskripte zur Philosophie der Natur und des Geistes von 1805–1806*. Hrsg. von J. Hoffmeister. Hamburg 1967. S. 202.
- ³⁰ Ibid., S. 201–202.
- ³¹ См. в особенности: Honneth, op. cit., S. 98ff.
- ³² Ibid., S. 95.
- ³³ Ibid.
- ³⁴ Ibid., S. 210.
- ³⁵ Arendt H. *Verstehen und Politik // Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Uebungen im politischen Denken I*. Muenchen/Zuerich, 1994. S. 126.
- ³⁶ В современной литературе действенность надындивидуального измерения анализируется в таких понятиях, как политическая трансценденция, событие, возвышенное. Здесь же следует упомянуть и феномен так называемой «гражданской религиозности», который активно обсуждался в связи с последними выборами в США.
- ³⁷ См.: Honneth, op. cit., S. 274ff.
- ³⁸ Ibid., S. 277.
- ³⁹ См. в этой связи: Рено А. *Эра индивида. К истории субъективности*. Пер. с фр. С.Б. Рындина. СПб., 2002.
- ⁴⁰ Ср. в этой связи уже упоминавшуюся в самом начале книгу Ц. Тодорова: Todorov, op. cit.
- ⁴¹ Honneth, op. cit., S. 210.
- ⁴² См. подробнее об этом: Ricoer, op. cit., S. 275ff.