

УДК 165:130

ПЕРЕРОЗПОДІЛ ЧИ ВИЗНАННЯ? РОЗРІЗНЕННЯ СОЦІАЛЬНИХ І КУЛЬТУРНИХ ЧИННИКІВ У ПУБЛІЧНОМУ ЖИТТІ

Пламен Макарієв

*Софійський університет “Св. Климент Орхидски”,
бул. Цар Освободител, 15, м. Софія, 1504, Болгарія,
e-mail: makariev@phls.uni-sofia.bg*

У пропонованій статті розглядаються відмінності між соціальними й культурними чинниками в публічному житті. Автор порушує проблему культурної ідентичності в аспекті її впливу на розуміння й вирішення питань соціальної справедливості. Запропоновано критерії визначення раціональної поведінки через культурний контекст і через соціальну дію, яка може бути незалежною від культурного контексту в сенсі культурної ідентичності особи. Проведена думка про раціональні підстави розрізнення етичного й морального дискурсів. Обґрунтовано поняття “континджентна ідентичність”, основою якою є культурний контекст життя людини. Якщо моральна орієнтація культурної ідентичності налаштована на визнання через фіксацію відмінностей між різними групами, то дії з соціальною орієнтацією є моральними завдяки раціональній мотивації на справедливість.

Ключові слова: публічне життя, справедливість, соціальність, культура, ідентичність, континджентна ідентичність, моральний дискурс, етичний дискурс.

Увага сучасних соціально-філософських теорій поглинута проблемами економічних і владних відносин у публічному житті, пов’язаних з універсальними правами людини, свободою і справедливістю. Зміни, що відбулися у другій половині ХХ століття, засвідчили фокусування “духу часу” на культурних відмінностях: релігійних, етнічних, расових, гендерних тощо. Така парадигмальна зміна викликана певним концептуальним непорозумінням, яке, зі свого боку, призвело до дезорієнтації в публічних діях. У пропонованій статті маю намір стисло окреслити труднощі цієї проблеми і запропонувати обґрунтування критерію для диференціації двох типів відносин у публічному житті. На мій погляд, якщо б ми змогли прояснити відмінності між соціальними і культурними відносинами, то це сприяло б усуненню непорозуміння в багатьох питаннях сучасного політичного й суспільного життя.

Почнемо з демонстрації популярних понять соціального і культурного, використаних і описаних Н. Фрейзер (N. Fraser) у першому розділі її книжки “Перерозподіл чи визнання?”¹. Автор називає три прояви несправедливості в соціальному й три в культурному аспектах. Перші три стосуються а) експлуатації (коли продукти чиєїсь праці забирає інший); б) економічної маргіналізації (коли особа не має доступу до роботи, або має лише таку роботу, що її принижує чи низько оплачується); в) злиденності (коли особі відмовлено в нормальних стандартах життя).

© Макарієв П., 2013

¹ Це полемічна книжка: її перша частина написана Н. Фрейзер, а друга – А. Гоннетом.

Автор називає три прояви несправедливості в соціальному й три в культурному аспектах. Перші три стосуються а) експлуатації (коли продукти чиеїсь праці забирає інший); б) економічної маргіналізації (коли особа не має доступу до роботи, або має лише таку роботу, що її принижує чи низько оплачується); в) злиденності (коли особі відмовлено в нормальних стандартах життя).

Серед проявів несправедливості в культурному аспекті Ненсі Фрейзер називає а) культурне домінування (коли людина знаходить себе в середовищі, в якому моделі інтерпретації і комунікації мають різну культурну природу і є відчуженими чи навіть недружніми); б) відмову в визнанні (коли практики презентації, комунікації й інтерпретації, які є характерними для певної культури провокують настанови винятковості); в) зневажливість (коли особа відчуває себе в стані постійного контролю через вороже ставлення чи уникання її в публічному й щоденному житті [1, с. 23]. Існують істотні відмінності між підходами до розв'язання цих двох видів проблем. Соціальні задачі можуть вирішуватися через реструктурування економічних відносин, наприклад, через перерозподіл прибутку, реорганізацію поділу праці, через демократизацію умов для прийняття рішень, які стосуються інвестицій і т. п. Що стосується проблем у сфері культури, за Н. Фрейзер, вони можуть знаходити розв'язання лише завдяки діям, спрямованим проти принизливого ставлення до ідентичностей і досягнень на основі пошуку способів позитивного оцінювання культурної відмінності, реконцептуалізації зразків презентації, інтерпретації і комунікації [1, с. 24].

На мою думку, відсутність ясності щодо специфіки соціальних і культурних відносин проявляється на двох рівнях концептуальних проблем. По суті, можна вважати, що кожна з них є ні чим іншим, як епіфеноменом одна другої, тобто їхнє відокремлене існування є ілюзією. Наприклад, ідентичність, релігія, громадські солідарності тощо, можуть розглядатися як конструкції, що створені домінантними групами в суспільстві з метою забезпечення своїх переваг [2, с. 57; 3, с. 478]. І навпаки, соціальні відносини можуть інтерпретуватися як проявлення культурних особливостей. Наприклад, капіталістична організація економіки може бути подана як здійснення протестантського типу свідомості, а реальний соціалізм – як продукт колективістської ментальності деяких традиціоналістських культур [4]. Якщо так трапляється, тобто коли лише одна з цих двох типів проблем сприймається фактично, то все, що дається для вирішення іншого типу проблеми – є заледве чи не марнуванням суспільних ресурсів. Властиво в цьому сенсі маємо не лише теоретичну, але й публічно-політичну дилему. У наші дні все більше чуємо запитань про те чи не є гіперболізація важливості проблем культурного плану (етнічних, релігійних, расових і т.п.) спробою відвернути увагу від несправедливості в розподілі матеріального добра. Чи не є боротьба за визнання спробою заслонити соціальну нерівність? Або чи не є це все спотвореною формою боротьби за соціальну справедливість? У більш поміркованій інтерпретації існування двох типів відносин цілком визнається, але залишається питання – який з них є домінантним у конкретній проблематичній ситуації? Спробуємо для прикладу розглянути ситуацію в якій етнічна меншина бореться за незалежність, тобто прагне вийти з держави в якій вона перебуває. Варто поміркувати про ту реальність, що існує «поза» вартостями й ідеалами, які проголошуються на виправдання причин виходу. Чи справді йдеться про боротьбу певної групи людей за збереження і тривання їхньої культурної ідентичності (як це зазвичай проголошується), чи йдеться лише про маскування матеріальних інтересів інтелектуальної і політичної еліт цієї спільноти? Якщо в даній ситуації цей тип ідентичності й солідарності

має первинну роль, це ще не вказує з необхідністю на те, що в іншому місці можуть брати гору інструментальні міркування і, навпаки (у сенсі М. Вебера [5]).

Однак, важливо знати в чому річ, тому що це може визначити наше ставлення до причини існуючої проблеми, а також визначити ту публічну політику, яка могла б бути належною і морально виправданою. Якщо ж ми не матимемо ясного критерію розрізнення між соціальними і культурними відносинами, ми не зможемо поставити правильний «діагноз», що вкрай необхідний суспільству. Окрім того, маємо взяти до уваги, що вплив соціальних і культурних чинників зміщується й навіть взаємомаскується – часом внаслідок добре продуманих маніпуляцій, а часом через добровільний самообман.

Не претендуючи на вичерпність, пропоную два критерії для диференціації між соціальними і культурними елементами публічного життя. Перший ґрунтується на відмінності між раціональною і континджентною (*contingent*)¹ основою нашої поведінки. На мою думку, соціальні дії (тобто такі, що не істотні для ідентичності) можуть бути цілком раціональними, тоді як культурні – (тобто істотні для ідентичності) мають врешті решт континджентну (*обставинно-ймовірнісну – перекладач*) основу. Що розуміти під “раціональним” і “континджентним” у даному разі? Другий з цих двох концептів у словниках, як правило, визначається через відношення до якогось неясного, невизначеного буття. Континджентність – це те, що може бути, але також те, що може не бути. Проте не у сенсі випадковості. Континджентними є, наприклад, космологічні реалії: число планет у сонячній системі, відстань між Землею і Сонцем, тривалість року на нашій планеті тощо. Це загалом сталі характеристики нашої галактики, але вони могли бути цілком іншими, і навіть факт існування Землі міг би не відбутися. Усе це є результатом збігу обставин, які сталися мільйони років тому. Однак, оскільки це трапилося, то ці реалії стали основою процесів, що існують і продовжують розвиватися в цілком регулярній формі.

Коротке визначення континджентності полягає в тому, що вона не несе в собі свою власну необхідність. У цьому сенсі кожна ідентичність може розглядатися як континджентність тому, що вона не випливає з необхідності з певної основи, вона не є елементом якоїсь розумної цілості, а є продуктом історичного збігу. Ніхто не зможе відповісти на питання, чому є так як є. З погляду конструктивізму, звичайно, її походження може бути відстежуване з якихось доцільно-раціональних міркувань про гіпотетичного творця, проте з такого підходу випливає, що ідентичність не існує в реальності сама по собі. Вона є просто епіфеноменом. Якщо ми визнаємо її буття взагалі, то мусимо брати її характеристики в кожному конкретному випадку як даність. Поведінка, що обумовлюється нею, може бути сама по собі цілком розумна, але її первинна основа – ні. Кожен може розумно пояснити чому він

¹ Пламен Макарієв у тексті, написаному болгарською мовою, вживає поняття «контингентна основа», яке відповідає в його ж англійському тексті поняттю «contingent grounds». Українські словники для перекладу слова «contingent» пропонують кілька іменникових значень: випадковість, доля, пропорційна кількість, квота, ймовірність, можливість, контингент; і кілька – прикметникових: можливий, випадковий, непередбачуваний, залежний від обставин, умовний. Контекст пропонованої статті підказує, що належним відповідником може бути переклад словом „обставинний” в сенсі *ймовірнісний*. Проте зважаючи на описану багатозначність, пропоную зберегти англійський варіант з українською фонетикою написання – *континджентна* основа, *континджентність*. (Прим. перекладача).

чи вона робить саме це і вказати на будь-яку умову свого зобов'язання, проте винятком залишатиметься найважливіше – ставлення її чи його до природи самого зобов'язання: чому він чи вона цінують саме ось цю ідентичність, а не іншу, і чому він чи вона узгоджують з нею свою поведінку.

Базовим елементом етнічної ідентичності, наприклад, є усвідомлення спільного історичного походження певної групи людей. Межі, що відділяють «нас» від «них», відповідно не проведені на раціональній основі. Вони наперед встановлені завдяки історичним збігам, проте все ще сприймаються людьми дуже поважно. Як показують етнічні конфлікти, певні форми солідарності, які сприймаються некритично, можуть бути вкрай вагомими для життя і смерті багатьох людей.

У якому ж сенсі соціальна поведінка, на відміну від поведінки, що стосується ідентичності, може бути цілком раціональною? Як уже згадувалось, її специфіка виявляється коли ми запитуємо себе про первинні засади наших дій. Що нами керує, коли наші дії не мають жодного стосунку до нашої ідентичності? Позитивна відповідь на це питання була запропонована в етичній теорії Канта. У відповідності з настановами своєї критичної філософії, німецький мисленник не постулює жодної догматичної основи для моралі, він не пропонує нам брати будь-що на віру. Відповідно до його концепції, діяти раціонально означає діяти згідно з принципами, однак, лише з такими принципами, які не приведуть нашу поведінку до суперечності з нею в будь-яким мисленнєвому спосіб. Що це означає?

Діяти згідно з принципами означає дотримуватися послідовної лінії поведінки. Проте цього не достатньо, щоб вважати поведінку раціональною. Чи можемо погодитися, що персона діє раціонально, якщо вона чи він використовує будь-яку можливість, щоб ошукувати людей заради власної вигоди? Певним чином така поведінка може видаватися послідовною, але рано чи пізно вона перестане досягати власних цілей, оскільки приведе особу до конфронтації з усіма. Сенс раціональності обумовлюється глобальними наслідками застосування такого принципу кожним зокрема. У “Критиці практичного розуму” І. Кант обґрунтовує тезу, що жоден з принципів, які походять з емпіричної основи (як, наприклад, універсальна боротьба за щастя), не може бути елементом універсального законодавства. Якщо ми проведемо мислений експеримент, тобто коли уявимо, що всі люди починають діяти згідно з такими принципами, ми станемо свідками того, що це вестиме до хаосу – до таких результатів людських дій, які суперечитимуть їхнім цілям. Або, як пише Кант, “такі принципи, взяті за закон, могли б анігілювати самі себе” [6, с. 29].

Відштовхуючись від контрфактуальних гіпотез: “що відбудеться, коли кожен діятиме подібним чином”, Кант пропонує висновок, що фундаментальний моральний закон може бути лише формальним. Яке значення, все ж таки, має розуміння раціональності, запропоноване його доказами? Вважаємо, що раціональність тут витлумачена як само-послідовність активності – це такий порядок чиєсь активності, який не дозволяє впадати в суперечності один з одним у будь-якій мислимій ситуації¹.

Проте чи можемо сказати, що саме визнання раціональності є остаточною нормою раціонального підтвердження? Чому ми повинні вважати себе зобов'язаними раціонально

¹ Наступний розвиток концепцій раціональності створює також відмінність, запропоновану М. Вебером у його публікації, згадуваній вище, між так званою інструментальною раціональністю („Zweckrationalitaet“ – послідовність цілей і засобів активності) і вартісною раціональністю („Wertrationalitaet“ – послідовність норм і реальності активності)

поводитися? Чи не є імператив «бути раціональним» – взятим на віру? Видається, що Кант був логічно послідовним з цього приводу. У його філософських творах суб'єкт активності – це людина як розум, і як така, вона чи він не може не бути раціональною. Для суб'єкта, що володіє розумом, бути раціональним – це бути самим собою. Тому остаточно, хоча і не явна, основа кантівської етичної теорії – це самосвідчення нашої розумності, з якої з необхідністю випливає обов'язок бути правдивим перед собою завдяки раціональній (розумній) поведінці, це означає – самостійно діяти послідовним чином.

Отже, перший критерій для розрізнення між культурними і соціальними чинниками в публічному житті є наступним. Дії, які стосуються ідентичності, не можуть бути цілком раціональними. Вони засновані на чисельних і тривалих припущеннях, які приймаються на віру. Навпаки, активність, яка не стосується ідентичності, може бути цілком раціональною і дозволяє мати безперешкодну комунікацію в цьому відношенні. Поведінка Іншого є більш чи менш передбачувана, мотивація її/його є такою ж «прозорою» для нас, як наша – для неї/нього.

Ще один параметр диференціації між культурним і соціальним аспектами життя знаходимо в характері міжперсональних стосунків. Відмінність між двома типами відносин може бути сформульована в традиційних термінах як відносини між спільнотою (у культурному сенсі) і суспільством (у соціальному сенсі). Проте, оскільки цих два концепти нині є досить суперечливими, застосуємо для дослідження диференціації більш загальний і не такий вимогливий критерій – ідентифікацію людей один з одним. Іншими словами, спробуємо довідатись чи певна публічна активність належить до культурного або соціального типу через виявлення *ідентичності участі*. Тобто потрібно в'яснити чи ідентифікують себе члени суспільства один з одним, чи ні. Пропоную прояснити значення “ідентифікації з Іншим” у контексті посилання на відому сентенцію Тенніса про “Gemeinschaft und Gesellschaft”: “прямий інтерес кожної істоти в житті істоти іншої і готовність брати участь в її радості і горі” [7, с. 47].

Для того, щоб провести демаркацію пропоную скористатися результатами відносно недавнього дослідження, проведеного А. Гутман щодо так званих “ідентичностей груп” [8]. Видається, що дослідниця запроваджує концепт “ідентичність групи” з метою “розмивання” певної межі між двома типами публічної ідентичності, які, витлумачені в крайніх, діаметрально протилежних формах, і є власне спільнотою й суспільством у сенсі Тенніса. Дихотомія “спільнота – суспільство” була критикована саме тому, що вона залишає поза увагою багато типів безперечно наявних відносин, які не можуть бути класифіковані жодною з названих категорій. Гутманн пропонує поставити “ідентичність групи” на місце “спільноти” – такими є політично означені асоціації, які приваблюють людей тому, що всередині них відбувається ідентифікація [8]. Вона стверджує, що індивіди ідентифікують себе один з одним на основі “етнічності, раси, національності, культури, релігії, гендеру, сексуальної орієнтації, класу, недієздатності, віку, ідеології та інших соціальних маркерів” [8, с. 2].

Хочу висловити свою стурбованість тим, що «культура», як маркер, перебуває в тому самому ряду, що й “етнічність” і “релігія”, оскільки останні загалом вважаються формами культури. Проте принцип типології Гутманн видається продуктивним як засіб, що заповнює прогалину між “спільнотою” і “суспільством”. **Групи, які не пов'язані ідентичністю, на-**

звані «групами інтересів». Цей концепт значною мірою перекривається із «суспільством». Хоча, здається, що Гутман має на меті взяти до уваги саме ті зразки, які не можуть бути кваліфікованими ні як спільнота, ні як суспільство – наприклад, “раса”, “клас”, “фізична недієздатність”, “вік”. Існують категорії людей, які об’єднуються зв’язками спільноти не лише тому, що належать до відповідних типів, але які можуть встановити відношення взаємної ідентифікації. У межах однієї й тієї ж категорії такі відносини можуть існувати у певних випадках і можуть бути відсутніми в інших. Вони можуть бути різної інтенсивності – як сильної, зобов’язуючої ідентифікації або як слабкої, не зобов’язуючої.

Заміщення дихотомії «спільнота – суспільство» на типологію зі слабшим протиставленням, наприклад, на широкий спектр “груп ідентичностей”, з одного боку, та “груп інтересів”, – з іншого, дозволяє Гутман залишитися поза парадигмою “все або ніщо”, характерною для Тонніса. Ще одна перевага, яку надає заміщення типології “спільнота-суспільство” на “групи ідентичностей” і “групи інтересів” полягає в тому, що на відміну від спільноти, яка описана у Тонніса як тип квазіорганізованої, тісно об’єднаної формації індивідів, групи ідентичностей можуть бути подібні до попередньої, але також можуть бути дуже відмінними й дуже аморфними. Її члени можуть не знати один одного (навіть термін «членство» має розумітися в дуже загальному сенсі) для того, щоб ідентифікуватися з кимось на основі спільної етнічності, раси тощо. Для цього не потрібно мати особистий контакт з нею/ним, достатньо поділяти усвідомлення спільного походження, або історичної долі. У цьому відношенні типологія Гутман є більш реалістичною і правдоподібною.

Таким чином, який критерій для диференціації між соціальними і культурними чинниками в публічному житті можна запропонувати на основі типології “групи ідентичності – групи інтересів”? Було б простіше, але не достатньо точно провести демаркаційну лінію між поведінкою, яка обумовлена ідентифікацією її суб’єкта з іншими людьми (проте неправильно називати його “колективістом”), та поведінкою, яка визначена винятково особистим інструментальним інтересом її суб’єкта, тобто поведінкою, яка може характеризуватися як індивідуалістична.

Проте було б не правильно описувати культурну специфіку кожної дії з позиції ідентифікації її суб’єкта з деякими іншими людьми. Загалом, культура розглядається як більш чи менш цілісний, всеохопний спосіб життя, але ототожнення себе з Іншими можливе, як переконливо показала Гутман, лише в певних аспектах людського буття. Тому, здається, мусимо звести спектр поведінки, обумовленої культурою, до діяльності, яка здійснюється з позиції ідентифікації її суб’єкта з людьми, які поділяють з нею/ним всеохопний спосіб життя.

Розумним у цьому контексті буде запитати: в чому полягає відношення моральності до типології дій, які розрізняються як такі, що робляться на основі ідентифікації з іншими людьми, і такими, що робляться в чисто індивідуальний спосіб? Іншими словами, чи можливо вяснити які дії зроблені в культурному, а які в соціальному відношенні на основі оцінки їхніх моральних спрямувань? Якщо опиратися на деякі традиційні категорії, матимемо спокусу кваліфікувати перший тип поведінки як ціннісно-раціональний, а другий – як інструментально- (або цілеспрямовано) раціональний у сенсі М. Вебера. Проте в цьому не знайдемо правдоподібної демаркації, тому що дії, які зроблені в індивідуалістичний спосіб, тобто без відсилання їх суб’єктів до ідентифікації з іншими людьми, також можуть бути моральними – ми вже коментували відповідь І. Канта, яким чином це можливо в принципі. Добра демонстрація можливості двох типів моральної поведінки, коли один заснований на

ідентифікації суб'єктів дії з іншими людьми, а другий – ні, запропонована Ю. Габермасом у його типології “етичного-морального”, що має справу з дискурсивною етикою.

Ця типологія відсилає до двох альтернативних способів вироблення стандартів поведінки. Загалом, вони розрізняються (згідно з аналізом, проведеним одним з найкращих експертів праць Ю. Габермаса – Т. Макарти) у відношенні до культурного довілля [9, с. 51]. *Етично-екзистенційний та етично-політичний дискурси є контекстуально обумовлені, тоді як моральний дискурс трансцендентує ситуативність в ім'я універсального, раціонального консенсусу. “Мораль” тут у Ю. Габермаса означає не систему «правил по-винності» (“ought – rules”) поведінки, як то за звичай вважається, а систему тільки норм (just norms).*

Етично-екзистенційні й етично-політичні питання відсилають до поняття «доброго життя» індивіда чи групи [10, 198]¹. Дискусія, що стосується артикуляції про ідентичність групи відповідає на питання типу “хто ми є” і “ким хочемо бути” [11, с. 151]. Звичайно, такі проблеми можуть дискутуватися лише публічно в контексті спільноприйнятих культурних традицій і цінностей. Останні не можуть розглядатися як сконструйовані з якоюсь метою, а вважаються прийнятими членами певної групи як даність, як частина життєвого світу групи, як продукт історичного збігу обставин. Саме у цьому сенсі етико-політичний дискурс залежить від культурного контексту існування групи в кожному конкретному випадку.

Проте дискусія щодо цього типу не може привести до відповіді на питання, які відсилають до регулювання справедливості в людських відносинах. Якщо ми запитаємо, яким чином норми можуть працювати так, щоб спрямовувати поведінку певного кола людей у спосіб, який не міг би нікому зашкодити, то відповідь, принаймні з погляду Габермаса, полягатиме в тому, що цього можна досягти лише через моральний дискурс. Останній є раціональним обговоренням, у якому “...конкурентні приватні інтереси розглядаються як рівні” [9, с. 54]. Має бути ясно, що необхідною умовою для такої дискусії є прийняття кожним її учасником позиції «безкорисної співчутливості» (“selfless empathy”) відносно Інших [11, с. 154].

Як можемо бачити, вплив *континджентних* обставин, у яких відбувається конкретна дискусія, міг би відвернути її учасників від досягнення бажаного результату; наприклад, від згоди щодо справедливого регулювання відносин серед самих учасників і, загалом, серед всіх, хто міг би бути під впливом застосування прийнятих норм. Тому моральний дискурс з необхідності трансцендує культурний контекст.

Таким чином, головна відмінність між «етичним» і «моральним» дискурсами у сенсі Габермаса лежить між ситуативністю в континджентному контексті, з одного боку, й незалежністю від контексту, – з іншого. Фактично, йдеться про вже згадувані відмінності між тими способами, якими культурні і соціальні чинники «працюють» у публічному житті. Проте новий елемент, який варто додати на основі дискурсивної етики, полягає в тому, що в першому випадку, існує взаємна ідентифікація учасників через етичний дискурс (завдяки важливості спільних культурних традицій і цінностей), а в другому випадку, наприклад, у разі морального дискурсу, не існує подібної ідентифікації. Справедливість не дозволить вам надати перевагу інтересам одних людей за рахунок інших.

¹ Етично-екзистенційні питання відсилають до саморозуміння індивіда, тоді як етико-політичні – до саморозуміння групи.

Тепер доцільно поцікавитися, що ж може бути фактичним мотивом універсалістичної моральної поведінки, якщо не ідентифікація з іншою людською істотою? Звідки приходять “безкорисна співчутливість”? Видається, що її основою може бути раціональність у сенсі Канта. Я дотримуюся справедливості у моїх стосунках з іншими не тому, що я люблю їх, – усіх відразу і в однаковій мірі, – але тому, що це продиктовано моїм розумом. Якщо я чиню несправедливо, я йду проти мого розуму, отже, проти самого себе, оскільки я прийматиму поведінку, яка рано чи пізно приведе до суперечності з її власною метою, тобто я чину ірраціонально.

Таким чином, існує два типи моральної поведінки: один, що мотивований через ідентифікацію з іншими людьми, і другий, що базується лише на раціональному міркуванні, але не є від цього менше моральним. Перший є культурно контекстуальний, а другий – незалежний від культурного контексту; відтак можемо використовувати цю відмінність як критерій для диференціації між культурними і соціальними чинниками у публічному житті.

Таким чином, приходимо до двох взаємопов’язаних критеріїв, які залишаються достатньо відмінними і водночас доповнюють один другого. Один з них стосується раціональності поведінки: дії, вчинені у вимірах культури, засновані на континджентних обставинах і не можуть бути цілковито раціональними (відповідь на питання: “чому ти робиш так, а не інакше”, може бути лише однією – “тому, що моя ідентичність є такою, якою вона є”), тоді як дії, вчинені в соціальному вимірі, можуть бути пояснені, принаймні в ідеальному випадку, через розумові міркування тому, що вони можуть бути зрозумілими і певним чином виправдані кожним, незалежно від їх контексту.

Поведінка, що має культурне наповнення, передбачає ідентифікацію її суб’єкта з тими людьми (чи народом), які поділяють з нею/ним спосіб життя й, відповідно, моральність цієї поведінки стосується вилучення і створення відмінності між “нами” та “ними”. Дії з соціальною орієнтацією можуть також бути моральними, але в інший спосіб. Вони мотивуються раціонально (хоча їхній суб’єкт може не усвідомлювати цього з очевидністю) і тому їхня моральність є універсалістською.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. *Honneth A., Fraser N.* Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003.
2. *Cornell S., Hartmann D.* Ethnicity and Race. Making Identities in a Changing World. Thousand Oaks: Pine Forge Press, 1998.
3. *Fischer E., Castaneda Q., Fabian J., Friedman J.*; et al. Rethinking Constructivism and Essentialism // *Current Anthropology*, 1999. Vol. 40. Issue 4. P. 473 – 499.
4. *Harrison L., Huntington S.* (eds.) Culture Matters. How Values Shape Human Progress. New York: Basic Books, 2000.
5. *Weber M.* Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology. Berkeley: University of California Press, CA, 1978.
6. *Kant I.* Critique of Practical Reason. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
7. *Toennies F.* Community and Society. Michigan State University Press, East Lansing, Mich. 1957.

8. *Gutmann A.* Identity in Democracy. Princeton: Princeton University Press, 2003.
9. *McCarthy T.* Practical Discourse: On the Relation of Morality to Politics // In: Calhoun C. (ed.), *Habermas and the Public Sphere.* Cambridge: MIT Press, Mass. 1992.
10. *Habermas J.* Faktizitaet und Geltung. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.
11. *Habermas J.* Justification and Application. Remarks on Discourse Ethics. Cambridge: MIT Press, Mass, 1993.

REDISTRIBUTION OR RECOGNITION? DIFFERENTIATING SOCIAL AND CULTURAL FACTORS IN PUBLIC LIFE

Plamen Makariev

*“St. Clement Orhydsky” University of Sofia,
bul. Liberating King, 15, Sofia, 1504, Bulgaria,
e-mail: makariev@phls.uni-sofia.bg*

There are two criteria which interrelated and complement each other. The one of them concerns the rationality of behaviour – the actions done in the cultural dimension are based on contingent circumstances and cannot be completely rational, whilst everything which one does in the social dimension can be explained, at least in the ideal case, by reasonable considerations and because of that can be understood and possibly justified by everyone, independently of the context. The other criterion refers to human relations. The behaviour which is culturally relevant, presupposes identification of its subject with the people who share with her/him a way of life and consequently the morality of this behaviour is exclusivist, making difference between “us” and “them”. The actions with social orientation can be moral too, but in a different way. They are rationally motivated and therefore their morality is universalist.

Keywords: public life, justice, social, culture, identity, contingent identity, moral discourse ethics discourse.

ПЕРЕРАСПРЕДЕЛЕНИЕ ИЛИ ПРИЗНАНИЕ? РАЗЛИЧЕНИЕ СОЦИАЛЬНЫХ И КУЛЬТУРНЫХ ФАКТОРОВ В ПУБЛИЧНОЙ ЖИЗНИ

Пламен Макарієв

*Софийский университет “Св. Климент Орхидски”,
бул. Цар Освободител, 15, г. София, 1504, Болгария,
e-mail: makariev@phls.uni-sofia.bg*

В предлагаемой статье рассматриваются различия между социальными и культурными факторами в публичной жизни. Автор поднимает проблему культурной идентичности в аспекте ее влияния на понимание и решение вопросов социальной справедливости.

Предложены критерии определения рационального поведения через культурный контекст и через социальное действие, которое может быть независимо от культурного контекста в смысле культурной идентичности человека. Предложено мнение о рациональном основании различения нравственного и морального дискурсов. Обосновано понятие “контингентна идентичность”, основой которой является культурный контекст жизни человека. Если нравственная ориентация культурной идентичности настроена на признание из-за фиксации различий между различными группами, то действия с социальной ориентацией являются моральными благодаря рациональной мотивации на справедливость.

Ключевые слова: публичная жизнь, справедливость, социальность, культура, идентичность, контингентная идентичность, моральный дискурс, этический дискурс.

Стаття надійшла до редколегії 20.09.2013

Прийнята до друку 30.09.2013

*Статтю переклав з англійської і підготував до друку проф. **Анатолій Карась***