Из „Мултикултурализмът между толерантността и признанието”

**„ЦЕЛЕРАЦИОНАЛНО” И „ЦЕННОСТНОРАЦИОНАЛНО” ДЕЙСТВИЕ В ТИПОЛОГИЯТА НА МАКС ВЕБЕР**

В няколко свои публикации, най-крупната от които е издаденият посмъртно на автора сборник „Икономика и общество” (Wirtschaft und Gesellschaft, 1921/22), Макс Вебер предлага една типология на социалното действие, която съдържа четири типа: целерационално, ценностнорационално, афективно и традиционно действие. Разграничаването на първите два от тях изиграва голяма роля в по-нататъшното развитие на социалните и хуманитарните науки. Според Вебер целерационално „…действа онзи, който ориентира действието си в съответствие с цел, средства и странични последици и при това *преценява* рационално както средствата по отношение на целите, целите по отношение на страничните последици, така и в крайна сметка различните възможни цели една спрямо друга…”[[1]](#footnote-1) С други думи, целерационалното действие е средство за постигане на цел, която неговият субект си е поставил.

За разлика от това, ценностнорационалното действие се ръководи от осъзнатата вяра, „...етическа, естетическа, религиозна или каквато и да била друга – в безусловната собствена ценност на дадено поведение само по себе си и независимо от резултата му”[[2]](#footnote-2). Ценностнорационално се действа в името на дълга, честта, в името на една или друга религиозна повеля – така, както ги разбира субектът на действието. Този тип действие е диаметрално противоположен на целерационалния, що се отнася до зависимостта на действието от неговия резултат. В единия случай то се осъществява изцяло в името на желания резултат, а в другия – изобщо без оглед на последствията (резултатите) от неговата реализация.

Вебер веднага прави уговорката, че реалните действия най-често са комбинирани от елементи на различни „понятийно чисти типове” действие[[3]](#footnote-3). Както всяка друга типология, и тази значително опростява картината на нещата и в съответно е била предмет на редица критики в това отношение. Но тя изразява много добре една специфика на модерното самосъзнание на човека. Докато в Античността и Средновековието той ориентира своето поведение по абсолютни, обективни, битийно „закотвени” ценности и норми, заложени в самото естество, в самата „конструкция” на света и задаващи предназначението на човешкия живот по начин, който не зависи от самия човек, в Новото време водеща роля има идеята за свободата на индивида. Той може да се ръководи в своите действия от съзнанието за своите лични интереси – и тогава действа, в терминологията на Вебер, целерационално. А може да изхожда и от своя избор на ценности, които смята за валидни, за обвързващи го в отношенията му с другите хора – и тогава действа ценностнорационално.

Този своеобразен „дуализъм”, който Вебер приписва на човешкото поведение, наистина може да породи съмнения и възражения. Защо е необходимо така да се противопоставят двата типа действие? Не би ли било по-добре да търсим някакво обединяващо ги начало?

В по-широк план разграничаването на целерационално от ценностнорационално начало в нашето поведение може да се свърже с дуализма на реално и дължимо, без който, по преобладаващото сред етическата колегия мнение, не може да се обоснове автономията на морала т. е. неговата несводимост до проявление на фактични обективни закономерности, които можем да приемаме само като даденост – дуализъм, който също е специфично характерен за модерния светоглед. Още Дейвид Хюм отрича възможността ценностни и нормативни съждения да бъдат логически извеждани от съждения за факти. В „Трактат за човешката природа” той предлага два вида аргументи в подкрепа на своята теза. Единият е, че моралните съждения не спадат към сферата на разума, чиито положения биват истинни или неистинни в зависимост от „…съгласието или несъгласието с *реалните* отношения на идеите или с *реалното* съществуване и фактите”[[4]](#footnote-4). Хюм обвързва различаването на добро и зло от човека с определянето на собственото му поведение, т. е. като духовен акт съденето за ценности е от съвсем друг порядък в сравнение със съденето за факти.

Другата аргументация апелира към здравия разум и непосредствените морални преживявания. „Вземете всяка постъпка, която се признава за престъпна – например умишленото убийство. Изследвайте я от всички страни и вижте, дали можете да откриете някакъв факт или реално съществуване, което можете да назовете *порок*. Както и да изследвате, ще откриете само определени афекти, мотиви, желания и мисли. В този случай не съществуват никакви други факти. Порокът изцяло ви се изплъзва, когато разглеждате *обекта*. И никога няма да го откриете, ако не обърнете своя взор навътре към себе си и не откриете там чувство за порицания, което възниква у вас по отношение на дадената постъпка.”[[5]](#footnote-5)

Това са разсъждения, типични за Новото време – нашето отношение към факта се определя не от някаква обективна ценност на последния, произтичаща от неговото космично предназначение, а от самите нас. В подобен ред на мисли М. Вебер пише за емпиричната наука, т. е. за науката, която се отнася до фактите, че тя „…не е в състояние да научи никого какво *трябва* да прави, а само какво той *може* и – при определени обстоятелства – *желае* да прави”[[6]](#footnote-6). Тезите на Хюм и Вебер в случая визират статуса на факта от позицията на модерния светоглед – като нещо просто биващо, което не ангажира морално човека. Ако нашите морални ангажименти произтичаха от едно или друго фактическо положение на нещата, щеше да е невъзможно да ги приемем, в качеството си на модерни хора, като обвързващи ни. Какво морално задължение може да се изведе, например, логически от факта, че планината Рила е по-висока от планината Витоша?

В този смисъл, ако разсъждаваме по линия само на някакви целерационални съображения, ние не можем да дадем морална оценка на едно или друго човешко действие. Ние ще разсъждаваме с оглед само на интересите на извършващия действието и на хората, които то евентуално би засегнало. Но интересите са фактични. Само по себе си удовлетворяването на нечии интереси и накърняването на интересите на някой друг не е нито добро, нито лошо в морален смисъл. То се оказва добро или зло, само когато го оценим в отправната система на ценности, които сме приели за валидни, т. е. за морално обвързващи ни. Ето защо разграничаването на целе- от ценностна рационалност на човешкото поведение е толкова важно за обосноваване автономията на морала, а от там – и за легитимирането, респ. делегитимирането на норми и практики в обществения живот. Ако приемем, че моралните ценности и норми произтичат от фактични зависимости и закономерности, както правят привържениците на т. нар. етически натурализъм, ние не можем нито да оправдаем, нито да осъдим (в моралния смисъл) каквито и да било норми и практики.

Ако обаче приемем противоположното гледище, а именно, че моралните ценности са стандарти за дължимост, които нямат фактични основания, се изправяме пред друг труден въпрос. Как можем да си обясним това, че те претендират за обективна валидност, т. е. за обвързваща сила по отношение на човешкото поведение изобщо? Ако ги схващахме като производни на субективни предпочитания и пристрастия (вместо на обективни фактични закономерности), или на произволен личен избор на отделните индивиди, за подобни претенции не би трябвало да има място.

Лесният отговор на този труден въпрос би бил, че моралните ценности имат „отвъден” произход – в качеството си на изисквания, които отправя към хората трансцендентен авторитет. Ако обаче се работи с етически теории от светско (което не означава непременно атеистично) естество, трябва да се търсят други начини да се обосновават претенциите за обективна валидност, които са необходим елемент на този вид ценности.

Една такава възможност показва И. Кант в своята „Критика на практическия разум”. Там той аргументира тезата, че рационалното, разумното реализиране на собствените интереси на субекта с необходимост включва и съобразяване с интересите на другите хора, които неговите действия засягат. В противен случай моделът на неговото поведение не би се поддавал на универсализиране – защото би влязъл в противоречие сам със себе си (Кант илюстрира мисълта си с пример за човек, който злоупотребява с оставени на съхранение при него чужди пари – ако всеки започне да прави така, самото съхранение на- и разпореждане с чужди пари, т. е. банкерството, ще се окаже невъзможно, тъй като никой няма да има доверие на никого, т. е. злоупотребяването с чужди пари ще влезе, като универсализиран поведенчески модел, в противоречие само със себе си).[[7]](#footnote-7) А рационалността на поведението се състои, според Кант, именно в неговата универсализируемост.

Връщайки се към въпроса за дуализма на реално и дължимо, можем да направим заключението, че с тези си разсъждения немският философ показва един възможен начин за синтез на целе- и ценностнорационалното начала в човешкото поведение. Собствените интереси на субекта са фактични и тяхното реализиране е целерационално. Съобразяването с чуждите интереси, обаче, доколкото се осъществява с вътрешна последователност, на принципиална основа, може да се разглежда като ценностно ориентирано. Кант показва, че разумното (а от позициите на интелигибления характер то е, в по-късната терминология на Вебер, именно ценностнорационално), реализиране на собствените интереси не е фактично предопределено (именно доколкото се определя от разума), и в този смисъл е от собствено морално естество, без това да накърнява неговата вътрешна последователност. Схващани по такъв начин, моралните ценности действително могат да претендират за обективна валидност, като тази претенция обаче се основава не върху обективните закономерности на фактичния свят, а върху вътрешната последователност на разума. В наши дни за либералната философия е характерно едно аналогично обвързване на автономията на морала със способността на човешкото съзнание саморефлексивно да се дистанцира от собствената фактична обусловеност на съществуванието на неговия субект. Тук става дума не за отричане на качественото различие между целерационално и ценностно рационално поведение, а именно за синтез на тези две начала в лицето на саморефлексията.

Този подход към морала обаче е необходимо обвързан с етическия формализъм. От позициите на саморефлексията не могат да се обосновават по абсолютен начин конкретни, съдържателни морални норми. Остава единствено възможността да се разглежда като абсолютно морално оправдана само „рамката” на човешкото поведение, описвана чрез различни етически формулировки от рода на златното правило на етиката („не прави на другите това, което не искаш да правят на теб”) или на основния морален закон в етиката на Кант (т. нар. „категорически императив”). Във всяка реална ситуация субектът на моралното поведение трябва сам, на собствена отговорност, да запълва с конкретно съдържание тази рамка в зависимост от обстоятелствата.

Ала от позициите на диалогичната парадигма в съвременната философия този „монологичен” подход към прехода от абстрактно-формалистко към конкретно-съдържателно морално ориентиране на поведението бива критикуван, защото изхожда от мълчаливата презумпция, че всички хора се характеризират с едни и същи базови разбирания, културни нагласи, нрави и други емпирични особености на тяхното съзнание. Тази презумпция е типична за класически модерния начин на мислене – мислене от позициите на, по думите на Ю. Хабермас, субектно-центриран разум.[[8]](#footnote-8) Разсъждавайки по този начин, ние можем да сме убедени, че сме в състояние да „отгатваме” какво искат или не искат другите, като съдим по самите себе си. Но в нашия постмодерен (или, от друга гледна точка, късно-модерен) свят културните различия играят прекалено голяма роля, за да можем да си позволим да запълваме формалната универсална морална рамка на нашите постъпки с емпирично съдържание в конкретните ситуации, като сами решаваме в какво трябва да се изразява едно морално позитивно наше поведение по отношение на Другия, т. е. като сами си отговаряме на въпроса, какво би било добре да се направи за него – без да се интересуваме от позицията на самия него по този въпрос.

Ето защо автори като Хабермас, Апел, Алекси разработват т. нар. „дискурсна етика” в качеството й на диалогично ревизирана формалистка теория на морала. В наши дни на същата концептуална основа се развива делиберативно-демократическата теория на публичността. От нейна гледна точка публичното легитимиране на едни или други норми и практики би трябвало да става чрез тяхното консенсуално одобряване от всички засегнати индивиди, групи, организации и пр., обаче при процедурни условия, които гарантират действителността на това тяхно съгласие – т. е. като се изключат възможностите то да е взето под външен натиск, или да е плод на моментни настроения или емоции, или на преклонение пред някой авторитет и т. п. Но във всички случаи легитимирането се разглежда като автономно-морален акт, т. е. разграничаването на целерационално от ценностнорационално поведение, което прави преди около един век М. Вебер, се взема предвид, макар и преосмислено в диалогичен дух.

**КОМУНИКАТИВНАТА РАЦИОНАЛНОСТ КАТО СИНТЕЗ НА ИНСТРУМЕНТАЛНА И ЦЕННОСТНА РАЦИОНАЛНОСТ**

Етиката на Кант е първият значим опит да се свържат логически обосновано рационалността и интерсубектността в духа на либерализма. В “*Критика на практическия разум*” е показано, че вътрешната състоятелност на поведението на субекта, т.е. самата му рационалност, изисква зачитане интересите на другите. Иначе казано, една монологична, егоистична рационалност би била в противоречие сама със себе си и следователно не би била никаква рационалност. Кант не постулира нищо друго, освен разумността, т.е. рационалността на субекта, от която следва, че неговото поведение трябва да се ръководи от принципи и то единствено от такива, които не биха противоречали сами на себе си в никакъв мислим случай. Оказва се, че само един принцип отговаря на тези изисквания на рационалността и в негово лице Кант вижда основния закон на чистия практически разум. Иначе казано, това е единственият закон, който разумът може сам да си зададе, без да изневери на себе си като разум. И неговото съдържание е: “Постъпвай така, че максимата на твоята воля да може винаги да важи същевременно като принцип на едно всеобщо законодателство”. (Кант 1974:64 /1913:30) Този закон е “единственият факт на чистия разум, който се обявява чрез него като първоначално законодателствуващ”. (Кант 1974:66/1913:31).

Трябва да се има предвид, че, за разлика от Хобс, Лок и другите известни представители на либерализма преди него, Кант не изхожда от гледната точка на картезианския субект, т.е. на разумния **индивид** (която сама по себе си вече предпоставя едно необосновано, предвзето елиминиране на възможността субектът да се разглежда като **по начало** обвързан с интерсубектни зависимости, или дори **по начало** колективен), а от гледната точка на разумността (рационалността) изобщо. В термините на една по-късна и по-актуална днес категориалност, това е гледната точка на **саморефлексията**. Рефлектиращият върху самия себе си субект не е обвързан в това си занимание нито с частните си интереси като индивид, нито с някаква своя интерсубектна **обусловеност**. Той изхожда единствено от позицията на свободната, “чиста” разумност. Кант твърди, че дори и при такъв рационалистки максимализъм, т.е. при отказ да се приемат каквито и да са контингентни обстоятелства като даденост, интерсубектността с необходимост следва от рационалността. Защото другото, т.е. отнасянето към хората като към обекти, безогледното следване на частния интерес, не може да бъде универсален принцип на поведение. Стремежът към собственото благополучие на един ще влиза в конфликт със същия стремеж на друг и принципът ще се окаже в противоречие сам със себе си, т.е. няма да съответства на изискванията на рационалността.

Начинът, по който в “*Критика на практическия разум*” се извежда интерсубектността от чистата рационалност, т.е. от рационалността на ниво на саморефлексия, задава един висок стандарт на вътрешна състоятелност на теорията, с който би трябвало да се съобразяват всички други опити да се обоснове рационално интерсубектността. В сравнение с Кантовата аргументация, доводите в полза на интерсубектността, които се формулират от феминистки позиции, например, изглеждат неубедителни. Така Карол Гилигън оспорва автономността на индивида по принцип, като изтъква емпирично установената значимост на различеността **от** и връзката **с** другия за самата идентичност на индивида. На етиката от Кантов тип, която се фокусира върху справедливостта, правата, свободата и вътрешния интегритет на субекта, тя противопоставя етиката на отговорността и грижата, която изтъква на преден план взаимозависимостта между индивидите.(Вж.Gilligan 1982) Но чрез рационална саморефлексия субектът може да се дистанцира от своята обусловеност във всякакво отношение, включително от тези социализиращи, педагогически въздействия, които са формирали у него нагласи и умения за саморефлексия. Както уточнява по повод на подобни аргументи срещу автономията на индивида Д.Готие, либералният подход към човека изобщо не оспорва наличието на каузални основания на неговата индивидуалност. Важна в случая е **съзнателността** на поведението му. Тя също е продукт на външни въздействия, но, веднъж налице, може да проблематизира социалните реалности, включително и тези, от които произхожда.

Всеки процес на рефлексия и съзнателен избор предпоставя исторически контингентни реалности, които го правят възможен. Но “това, което прави едно същество автономно, е неговата способност да променя дадени предпочитания чрез рационална, самокритична, рефлексивна процедура, а не някаква способност да поражда предпочитания без изходна основа.” (Gauthier 1992:157)

С оглед на това трябва да се работи много внимателно с противопоставянето между контекстуално релевантните и универсалистките морални съждения, което се практикува от комунитаристки и феминистки позиции. Някои автори твърдят, че “тъй като жените отдават по-голямо значение на контекста, в който е поставена съответната морална дилема, теориите, които описват моралността в изключително принципни термини, отблъскват жените от сферата на морала”.( Dean 1995:207) Ако тук става дума за етическия универсализъм, който приписва универсална валидност на норми, специфични за дадена култура, възраженията от този род са оправдани. Но ако се има предвид универсализмът на саморефлексията, която дава на субекта свободата да взема решения, без да следва непременно традициите и пристрастията на общността или културата, с която се идентифицира, подобна претенция за равнопоставеност на някакъв специфичен женски подход към моралните проблеми би постигнала обратен ефект. Едно последователно проведено дистанциране от саморефлексивните цивилизационни процеси би поставило интелектуалния елит на жените в още по-неравностойно положение. А евентуален опит да се обвърже самият механизъм на саморефлексията с интерсубектност би имал твърде малки шансове за успех. Както и да се разглежда саморефлексията, неин субект е разумът, а той в своята непосредственост е монологичен - това е интуитивно ясно. Разбира се, от тук още не следва, че изобщо не е възможен неиндивидуалистичен морал и че няма място за етика, която да поставя ударението върху взаимността в отношенията между индивидите. Но тази интерсубектност трябва да се **обоснове**, както се опитва да прави и самият Кант, тя не може да се взема като **даденост**, без да се наруши вътрешната състоятелност на теорията.

Освен че не включва позоваване на контингентни обстоятелства, Кантовата схема за обосноваване на интерсубектната рационалност има и преимуществото, че съдържа в самата себе си аргумент, мотивиращ **реалния индивид** да следва същата тази рационалност. Колкото и добре да е разработена една морална доктрина, тя няма реален ефект, ако не разполага със средства за привличане на последователи. В повечето случаи това са някакви форми на внушение, по-рядко - аргументи. “Посланието” на категоричния императив тук е просто, но и много убедително. Щом като да постъпваш рационално ще рече да следваш принципа, който в никакъв мислим случай не би влязъл в противоречие със себе си, от това следва, че не можеш да бъдеш рационален, без да зачиташ интересите на другите. “Егоистична рационалност” е противоречие в определението. Значи този, който държи на вътрешната последователност на своето поведение, трябва да следва изискванията на интерсубектността. Да бъде морален човек е въпрос на самоуважение за всеки, който иска да контролира рационално **собствения** си живот. Така Кант се доближава до едно обединяване на технологическото, инструментално и на моралното начало в модерната култура.

От Кантовата аргументация действително следва, че чистият, т.е. саморефлективният практически разум не може да не е интерсубектно ориентиран. Остава обаче да видим каква степен на ангажираност със съдбата на Другия съответства на тези рационалистични основания. Иначе казано - до каква “интензивност” може да се издигне интерсубектността, която е продукт единствено на самоосъзнаването на разума като такъв. Този въпрос е важен в перспективата на теоретичното обосноваване на диалога между културите.

Да вземем едно от най-ефектните и популярни положения на Кантовата етика - “В цялата вселена всичко, което искаме и върху което можем да въздействуваме, може да се употреби и **само като средство**; единствено човекът и с него всяко рационално създание е **цел сама по себе си**.” (Кант 1974:132/1913:87). Какви са основанията да се прави тази разлика? В крайна сметка аргументацията на Кант, която започва с позоваване на автономията на субекта, се свежда до това, че човекът не бива да бъде подчиняван на никава цел, “която не е възможна според един закон, който би могъл да възникне от волята на самия пасивен субект”.(Ibid.) Иначе казано, не трябва да постъпваме с никого по начин, който не съответства на собствената рационалност на неговото поведение.

Следва ли от това, че човекът е и **ценен сам по себе си**? Посочените аргументи на Кант не подкрепят такъв извод. Ценна сама по себе си е рационалността. Човекът не бива да се употребява като средство, защото това не би било рационално. Ала други основания да се отнасяме към него като към ценен тук не намираме. Интерсубектността, която, както показва Кант, следва от нашата рационалност, не може да отиде по-нататък. Практическите измерения на тази ограниченост се изразяват в минимизиране на нравствената ангажираност със съдбата на Другия. Наистина, аз не бива да постъпвам с него като със средство. Ние не бива да си пречим. Но ако Другият се бори с някакви препятствия пред неговото съществуване, които не ме засягат, следва ли от категоричния императив, че аз съм длъжен да му помогна (разбира се, при положение, че той не би имал нищо против)? Въздържането от активна конструктивна намеса в живота на Другия би ли противоречало на стандартите за едно всеобщо законодателство?

По всичко изглежда, че рационалността на саморефлективния разум не може да оправдава нещо повече от минималната, “пасивна” интерсубектност на **толерантността**. Заедно с формализма на Кантовата етика тя е сред основанията на приоритета на моралната правилност спрямо благото, който е характерен за съвременния либерализъм. От своя страна начинът, по който Кант представя **изпълнението** на основния морален закон, също предполага ниска степен на интерсубектност. Както отбелязва К.-О.Апел, той предоставя на автономния субект на добрата воля “като изхожда от самия себе си - без разбирателство с другите - да решава коя максима за действие би могла да бъде валидна за всички като норма на законодателствотo.”( Apel 1993:156)

Чистият практически разум, до който е сведен субектът на моралното действие при Кант, не е обвързан с никакви контингентни обстоятелства - в това е залогът за неговата свободна рационалност. Но какво остава тогава от **идентичността** на “либералния индивид” (ако използваме израза на Д.Готие)? Не е ли дистанцирането от съдържанието на собствената история, на традициите, порядките и интересите на собствената общност една твърде висока цена за свободата на индивида? В това отношение либерализмът влиза в противоречие с широко разпространени морални интуиции. Те са в основата и на комунитаристките аргументи срещу него.

Най-характерният от тях е, че отчуждаването от собственото конкретно, съдържателно-общностно съществуване лишава човешкия живот от смисъл. В името на какво трябва да действа либералният индивид? Не се ли обезценява всяко негово начинание в полза на някаква реална кауза, щом през цялото време е ясно, че той би я изоставил, ако тя се окаже в противоречие с либералния стандарт за морална правилност? Този, който не е способен да се ангажира безрезервно с някого, все едно дали на индивидуално или на общностно равнище, изглежда лишен от морална дълбочина. Той не е способен на истинска **солидарност**. По сполучливия израз на М.Сандъл, той се ръководи от ценности, които е възприел за случая, без да се идентифицира с тях.(Вж. Sandel 1984:87)

В полемиката между либерализма и комунитаризма се противопоставят фундаментални ценности: свободата и рационалността, от една страна, срещу солидарността между хората; моралната правилност изобщо срещу благото на конкретната общност. Ако подхождаме непредубедено към спора, ще е естествено да възприемаме като отблъскваща перспективата да пренебрегнем единия вид ценности за сметка на другите, както настойчиво ни се предлага. В подобни ситуации е голямо изкушението да се търсят възможности за синтез. Това става и сред самите участници в полемиката - като илюстрация може да се посочи “*Либералната общност*” на Р.Дуоркин (Вж. Dworkin 1992). Но едно радикално решение би имало място само в рамките на друга парадигма. Такъв е случаят с дискурсната етика.

Коментирайки Кантовия либерализъм, Апел твърди, че “самотният субект” не може да извежда от категоричния императив конкретни норми в смисъла на едно общо законодателство, които да са приемливи за всички. По-скоро би трябвало “формулираният от Кант универсализиращ принцип на категоричния императив (като принцип за проверка на максими, респ. като мащаб за валидността на нормите в смисъла на едно общо законодателство) да се прилага в реална комуникация със засегнатите, при което предложените, респ. зададените от традицията норми биха се оказали универсално подлежащи на консенсус.” (Apel 1993:157)

Оставяйки настрана въпроса, доколко едно такова решение на проблема би било в духа на Кантовата етика, където съгласието на всеки засегнат - в качеството му на реален субект, поддаващ се на влияния от страна на емпирични обстоятелства - не може да бъде сред първостепенните критерии за моралността на едно действие, тук трябва да отбележим съществения момент на синтез между ценности на либерализма и комунитаризма. **Формалната “рамка”** на категоричния императив вече се запълва със съдържание по начин, който не противопоставя благото на правилността. Класическите либерални стандарти за поведение, в духа на Кант и Ролс, отделят **интерсубектността** от стремежите за постигане на благото и я ограничават със спазване на моралната правилност, защото трябва да се зачита правото на всеки индивид **сам** да решава какво е благо за него. Именно това бягство от ангажиране на моралността с конкретно съдържание на поведението, с конкретна кауза е прицел на комунитаристката критика, която не може да се примири с дистанцираното отношение на либералния субект както към чуждото, така и към собственото му благо. Но ако комуникацията между засегнатите субекти се използва освен за договаряне на нормите за правилност, също и за съдържателно конкретизиране на тези стандарти в съответния случай, противопоставянето на правилност и благо отпада. Няма концептуални пречки за това, едно действие, което се “вписва” в договорения стандарт за **морална правилност,** да е такова, че да допринася за **благото** на всеки, или поне на някои от засегнатите - стига, разбира се, да са изпълнени минималните условия за честен дебат (Вж. Benhabib 1989:378).

За синтеза на либералистки и комунитаристки ценности, който се постига с диалогизирането на интерсубектността, е много важна и гарантираната **реципрочност** на морално правилното действие, която е необходима характеристика на комуникативната общност. Компромисите, който аз бих правил със собственото си благо заради **консенсуса** в рамките на една комуникативна общност, биха намирали “компенсация” в лицето на аналогичните компромиси от страна на другите членове на общността, съобразявани в крайна сметка, опосредствувано от консенсуса, и с моето благо. Ако аз правех такива компромиси извън комуникативна общност, т.е. в името само на моралната правилност, аз не бих имал гаранции, че околните ще се придържат също към морално правилно поведение. В подобни случаи собственото благо наистина се принася в жертва на абстрактната морална правилност, но това не би било налице в една комуникативна общност.

Синтезът на благо и правилност, който би осъществявала комуникативната интерсубектност, преодолява и противопоставянето на **универсалистки и партикуляристки морални ценности**. Няма съмнение, че афективната убедителност на дадена ценностна система, която има своите реални исторически корени, би се обезценила за този, който стигне до готовността - от позициите на една саморефлексивна нагласа - да отстъпи от тези ценности, щом се получи конфликт между тях и универсалните стандарти за морална правилност. Но не е все едно, дали тази готовност стои на фона на външни отношения с другите участници в социалния живот, или на интерсубектна обвързаност в рамките на комуникативна общност. В последния случай контингентните ценностни системи на членовете на общността не са напълно релативизирани, защото отношенията в нея се основават върху консенсуса между всички нейни членове.

В друго отношение противоречието между универсализъм и партикуларизъм намира разрешение в лицето на регулативната идея за “неограничена, идеална комуникативна общност” (Аpel 1993:158). Според Карл-Ото Апел това би била една “непартикуларна общност”(Ibid.) и придържането към идеята за нея като към регулативен принцип би представлявало “трансцендентален комунитаризъм”. Това би означавало ориентиране в сферата на дължимото от позициите на трансцендиране (transcending) на “фактическата принадлежност към определена общностна традиция чрез универсалистко изграждане на консенсус”.(Apel 1993:159). Именно последното, т.нар. от Апел “универсалистко изграждане на консенсус”, може да се разглежда като синтез на универсализма и партикуляризма в сферата на морала. Защото универсалисткото формулиране на норми не се постига с цената на пренебрегването на частните интереси. Те са защитени от консенсуса между всички засегнати.

Тезата, че регулативната идея за идеална комуникативна общност съчетава либерални и комунитаристки ценности - най-вече моралната правилност и благото - се нуждае от едно съществено уточнение. Както е известно, дискурсната етика има формалистки характер. Тя се занимава изключително с проблеми на морала, които са от сферата на справедливостта и поради това се поддават на рационализиране, а се абстрахира от “оценъчни въпроси .. които се представят в техния най-общ аспект като въпроси за **добрия живот** и са достъпни за рационална дискусия само в рамките на исторически конкретна форма на живота”(Habermas 1984:225). Не се ли получава тук противоречие между достойнствата, които приписваме на една от основните идеи на дискурсната етика (тази за комуникативната общност) и характеристиките на самата дисциплина “дискурсна етика”?

Предмет на дискурса в рамките на комуникативната общност са нормите, които трябва да регулират отношенията между участниците. Дискурсната етика се занимава с правилата на тази дискусия, които гарантират легитимността на нормите, приемани от участниците в резултат на рационална размяна на предложения, възражения и аргументи. Въпросната етическа теория не предписва самите норми. Те са продукт на дискусията в комуникативната общност. В този смисъл дискурсната етика е строго формалистка. Но това не означава, че и дискурсът в комуникативната общност не трябва да засяга въпроси, отнасящи се до благото. Единственото ограничение е, че нормите, които преминат през неговото “сито”, са валидни само в комуникативната общност. Тяхната легитимност се основава върху консенсуса в рамките на дискурса и поради това те не могат да претендират за абсолютна валидност. Наистина, Хабермас твърди, че по този начин могат да намират оправдание само норми, които въплъщават “генерализируеми интереси”(Вж. Habermas 1983:75-77). Обаче “генерализируемост” тук означава само, че нормата задоволява интересите на **всеки** участник в реалната дискусия.

В рамките на дискурсната етика се изгражда повече или по-малко цялостна теория на комуникативната рационалност, имаща за задача да изясни перспективите на “една нестратегическа, но с това не по-малко рационална координация на човешките действия”(Apel 1996:32). Аналогично на Кант, Ю.Хабермас и К.-О.Апел посвещават много усилия на обосноваването на такава интерсубектност, която не изхожда от нищо друго (т.е. тяхната теория не взема нищо друго като даденост) освен от саморефлектирания субект на разумното действие. Основният аргумент тук следва схемата на Кант - че човек не може да постъпва **рационално**, ако не зачита интересите на другите. Разликата е, че като субект се има пред вид не “чистият практически разум”, а **реалният**, макар и саморефлексивно рационален, човек в обкръжението на други такива хора. При това акцентът на аргументацията пада върху езиковата комуникация и най-вече върху претенциите за валидност, които по необходимост са свързани с всяко сериозно изказано твърдение и които предполагат готовност на неговия автор да го аргументира. Въпросната особеност на езиковата комуникация задължава, според Хабермас, всеки рационален субект да подхожда морално към своите партньори в такова общуване. Защото “задължение за нормативно аргументиране или оправдаване вече е заложено в самото комуникативно действие”(Habermas 1983:110).

От тази гледна точка един абсолютен индивидуалист не би могъл да участва **рационално** в езикова комуникация. Следвайки същата логика на аргументиране, Хабермас “надстроява” над по-универсалното понятие за езикова комуникация по-частните “комуникативно действие” (т.е. действие, насочено към Verstaendigung, разбирателство, за разлика от стратегическото действие, ориентирано към постигане на собствените цели на субекта) и аргументативна или комуникативна общност. Последната е именно собствената “територия” на комуникативната рационалност.

Извеждането на интерсубектността от универсални характеристики на езиковата комуникация в съчетание с рационалността на субекта не изглежда убедително. Най-малкото - поради извънмерните претенции за универсалност на основанията човек да постъпва морално. Всяко стратегическо действие по отношение на Другия се оказва, както и при Кант, проява на ирационалност. От гледна точка на такъв етически максимализъм огромната част от постъпките на реалните хора са ирационални. При това положение самият факт, че човечеството досега се е справяло общо взето успешно с проблемите си - въпреки че хората са постъпвали рационално само по изключение - маргинализира и обезценява рационалността.

Но в други отношения дискурсната етика има голям принос за изграждането на един идеал за морал, който съответствува на стандартите за социалност, характерни за съвременните демократични общества. Противопоставяйки тези стандарти на представите за постмодерността, латиноамериканският философ Енрике Дюсел въвежда категорията “**трансмодерност**”, като “един проект за освобождение в световен мащаб.., в който съществената за модерността Другост се реализира в не по-малка степен”(Dussel 1993:195). В сравнение с постмодернисткия релативизъм, комуникативното начало се явява тук като по-конструктивна алтернатива на центрираността около субекта, характерна за модерната цивилизация. От тази гледна точка значението на диалога за нашата съвременност е от същия ранг като значението на субекта за модерността.

**Легитимността** на една морална норма трябва да се основава, според идеалите на дискурсната етика, върху **консенсуса** между всички, до които нормата се отнася. Тук позицията на всеки е от значение. Човек не трябва да решава вместо другите, колкото и да е убеден в своята компетентност и добра воля - в това, че знае какво трябва да се направи, за да е най-добре за всички. Но консенсусът не би имал морална стойност, ако би се изграждал върху манипулация, да речем - ако съгласието на някой от участниците е постигнато, като той е бил съзнателно заблуден за това, как изпълнението на нормата ще се отрази върху неговите интереси. Всеки, който се включва в такъв дискурс, би трябвало да се ръководи от мотиви от порядъка на описаните по-горе, при обосноваването на диалогичната интерсубектност. Главният от тях е стремежът към **съвместно** постигане на консенсус. (Вж. Habermas 1983:99) А това не допуска манипулативно отношение към другите участници.

Правилата на дискурса в идеалната комуникативна общност включват и “отвореност” за участие от страна на всеки, а също - равнопоставеност на участниците, в смисъл, че всеки от тях има възможността да прави и оспорва направени от други предложения, да изразява своето отношение, своите желания и нужди. Що се отнася до последните, характерно за Хабермас е, че той не работи с обективистко понятие за “нужди”, което допуска възможността някой да знае по-добре от самия теб какво **действително** ти е необходимо. Съществена за дискурса в комуникативната общност е **интерпретацията** на собствените нужди, върху която изгражда своята позиция всеки участник (Вж.Habermas 1979:93). Така се зачита автономията на индивида, а също културната условност на нуждите. В тази връзка С. Уайт дава сполучлив пример с на пръв поглед безспорната основна нужда на човека от храна, която обаче може, в рамките на дадена култура, “да бъде пренебрегната при известни ситуации, ако влиза в противоречие с някои небиологични нужди, като религиозните” (White 1988:70). Разбира се, от всичко по-горе следва, че за да може да послужи за основа на нормативно предложение, което да има шансове за легитимиране, една такава интерпретация на нужда трябва да подлежи на универсализиране, т.е. да е приемлива за другите участници в дискурса, да може да залегне в основата на генерализируем интерес. В противен случай съответната норма няма да бъде одобрена с консенсус. Но и тук трябва да се напомни, че универсализируемостта на тези интерпретации, както и генерализируемостта на тези интереси не могат да се установяват извън диалога с реалните партньори. Единствено реално осъщественият дискурс между всички, засегнати от предложената норма, може да ни наложи “необходимата размяна на роли между всеки и всички останали” (Habermas 1983:179).

В по-общ план Юрген Хабермас предлага и алтернатива на самата Веберова типология на социалното действие Аналогични на Веберовите целерационално и ценностнорационално действие при него са, съответно, ориентираното към успех и комуникативното, като първото има два подвида – инструментално (т. е. несоциално) и стратегическо (социално) действие. (Habermas 1984 : 285) Какво има предвид видният немски философ с тези термини?

Най-общо казано, той разграничава ориентираното към успех и комуникативното действие по начина на определяне на техните цели. В първия случай субектът сам избира целта на своето действие, а във втория той координира поведението си с хората, които неговото действие засяга, т. е. определя целта си в споразумение с тях. В този смисъл комуникативното действие, по думите на Хабермас, е насочено към “разбирателство” (Verstaendigung). Т. е. субектът не решава, тъй да се каже, “на своя глава”, какво трябва да произтече от неговото действие, а се съобразява с позицията на другите участници в ситуацията. Като всеки от тях трябва да определи своето отношение към случая свободно и рационално. Т. е. действието не би било комуникативно, ако съгласието се получи посредством упражняване на принуда и/или манипулация.

Ю. Хабермас въвежда тази типология в своята “Теория на комуникативното действие” (Habermas 1984). Тя се вписва в цялостната диалогична ориентация на неговата философия от последните десетилетия. В духа на една комуникативна, а не субектно-центрирана рационалност е развитието на неговите идеи от теорията на комуникативното действие през дискурсната етика до теорията на делиберативната демокрация.

**ДИСКУРСЪТ В КОМУНИКАТИВНАТА ОБЩНОСТ КАТО СИНТЕЗ НА МОРАЛНА ПРАВИЛНОСТ И БЛАГО.**

В морален аспект тази тема се засяга от Карл-Ото Апел във връзка с възможностите на дискурсната етика да преодолява едностранчивостта на позициите на либерализма в класическия му вид и на комунитаризма. Според Апел противоречието между универсализъм и партикуларизъм намира разрешение в лицето на регулативната идея за “неограничена, идеална комуникативна общност” (Аpel 1993:158). Авторът смята, че това би била една “непартикулярна общност”(ibid.) и придържането към идеята за нея като към регулативен принцип би представлявало “трансцендентален комунитаризъм”.

Това би означавало ориентиране в сферата на дължимото от позициите на трансцендиране “фактическата принадлежност към определена общностна традиция чрез универсалистко изграждане на консенсус”. (Apel 1993:159) Именно последното, т.нар. от Апел “универсалистко изграждане на консенсус”, може да се разглежда като синтез на универсализма и партикуларизма в сферата на морала. Защото формулирането на справедливи норми не се постига с цената на пренебрегването на частните интереси. Те са защитени от актуалния консенсус между всички засегнати. Освен това, “Дискурсната етика ...със своя метод за обосноваване на норми може да направи проблематиката на напрежението между деонтологията и телеологията на добрия живот предмет на комуникативното разбирателство – включително и себеразбирането на личностите в смисъла на баланс между автономия и автентичност.” (Apel 1993:167)

Ю. Хабермас третира тази тема, в цитираната по-горе студия, с оглед възможностите на публичната делиберация да оказва влияние върху правните норми в демократичното общество. В такъв порядък преодоляването на противоречието между двете “начала” се осъществява на две равнища. Най-напред, авторът посочва, че “ ...за разлика от моралните норми, които регулират възможните взаимодействия между говорещите и действащите субекти изобщо, законовите норми се отнасят до мрежата от взаимодействия в едно специфично общество”. (Habermas 1994 : 124) Иначе казано, самото обстоятелство, че правовият ред в демократичната държава се определя от волята на мнозинството от нейните граждани, които могат да са носители на споделена култура, вече “отваря вратата” към “насищане” на едни норми, които са в еднакъв интерес на всички засегнати (и със самото това са справедливи), с конкретно културно съдържание.

По-нататък, тъй да се каже, на по-ангажиращо равнище, Хабермас твърди, че “...теорията на правата по никакъв начин не забранява на гражданите на една демократична конституционна държава да утвърждават концепция за благото в техния общ правов ред, концепция, която те вече споделят или са се споразумели за нея посредством политическа дискусия. Тя обаче им забранява да привилегироват една форма на живот за сметка на други в рамките на нацията.” (Habermas 1994 : 128) Тук авторът експлицитно разлежда възможността за споразумяване посредством политическа дискусия, с което разсейва евентуални недоразумения при тълкуването на предния цитат (т. е. дали самото одобряване на правните норми с мнозинство не е предпоставка за възможни несправедливости спрямо малцинствата). При това положение отпадат и възраженията, отправяни от комунитаристки позиции срещу идеала за либералната неутралност на държавната политика. Тя може действително да бъде ангажирана с определено разбиране за добрия живот и все пак това няма да е в нарушение на принципите на справедливостта, стига тази политика да е легитимна в смисъла на делиберативната демокрация, т. е. нейното одобрение, експлицитно заявено или мълчаливо, от страна на всички, които тя засяга, да е гарантирано от спазена процедура на публична делиберация. В резултат на което се предотвратява споменатото по-горе от Хабермас привилегироване на една форма на живот за сметка на други – но не изобщо, а само в рамките на нацията, което е важното в случая.

При това условие справедливостта не противоречи на съобразяването на държавните политики с особеностите на малцинствените културни идентичности, от рода на признаване на групово-специфични права. Само на пръв поглед подобно съобразяване изглежда като привилегироване на хората от малцинствата. В действителност то само изравнява условията за активно и позитивно гражданско участие на тези хора в обществения живот. И поради това не може да бъде оспорено от останалите граждани, доколкото по този начин се задоволяват легитимни нужди на техни съотечественици. Като решаващото обстоятелство тук е, че въпросната легитимност е установена по публично-делиберативен път, т. е. с консенсус на всички засегнати.

При оценяване възможностите на дискурсната етика и на теорията на делиберативната демокрация за снемане на противоречието “универсализъм – партикуларизъм” трябва да се има предвид още и това, че при въпросния модел политиката на равно достойнство не изключва политиката на различията. “Така в понятието за автономия се разкриват две равнища (както и две форми на накърнимост, на посегателство върху тях). Първото е морално и признава равенството на всички като *незаменими индивиди*, а второто е етическо и признава равенството на всички като притежаващи *способност да разгърнат идентичността си*.” (Йотов 2003 : 64)

1. Вебер, М. Основни социологически понятия, Във: Вебер, М. Генезис на западния рационализъм, София, Критика и хуманизъм, 2001 г., с. 40 [↑](#footnote-ref-1)
2. Вебер, цит. съч. с. 39 [↑](#footnote-ref-2)
3. Вебер, цит. съч. с. 41 [↑](#footnote-ref-3)
4. Хюм, Д. Трактат за човешката природа, София, Наука и изкуство,1986 г. , с. 568 [↑](#footnote-ref-4)
5. Хюм, Д. цит. съч. с.581 [↑](#footnote-ref-5)
6. Вебер, М. Обективността на социалнонаучното и на социалнополитическото познание, Във: Вебер, М. Смисъл и ценност, София, Критика и хуманизъм, 1998 г. с. 28 [↑](#footnote-ref-6)
7. Вж. Кант, И. Критика на практическия разум, София, Издателство на БАН, 1993 г., с.60 [↑](#footnote-ref-7)
8. Вж. Хабермас, Ю. Философският дискурс на модерността, Плевен, ЕА, 1999, с. 308 [↑](#footnote-ref-8)