

под научното ръководство на  
Ивайло Знеполски / Хайнц Висман

# ОКОЛО ХАБЕРМАС

нормативността в  
модерните общества  
и идеята за  
справедливостта

Дом на науките за човека и обществото  
София, 2000

<sup>25</sup> Изследването на възможността за допълване на теорията на Хабермас с идеи от друга юридическа, а не политическа (Ролс) теория, каквато е тази на Дворкин за „базисното равество на шансовете“ е все още бъдеща задача.

<sup>26</sup> Главите за „опитомяването“ на политиката чрез правота на вържава, макар и да разкриват изваща насреца на правото логика, не могат да се разглеждат като директен принос към справедливостта, тъй като нейната дилема е свързана непосредствено с демократизацията. Както демокрацията е телос на правота вържава, така справедливостта е телос на правото. В единия случай перспективите са свързани с делеберация, в другия – с безпристрастност. Възможният конфликт между право и политика Дворкин отбелязва като напрежение между конституционализма (защитените индивидуални права) и демокрацията (груповите решения на мнозинството).

<sup>27</sup> Лично аз не толкова се срамувам от нерешителността на Конституционния съд на РБ да реши тъмкувателно някоя деля, колкото се гордея с позицията му, подсказваща на законодателите, че тяхна е задачата и отговорността да вземат решение, а не да го прехвърлят другиму.

## СУБЕКТИВНОСТ И ИНТЕРСУБЕКТИВНОСТ. КЪМ ПОНЯТИЕТО СВОБОДА У КАНТ И ХАБЕРМАС

Ханс-Клаус Койл

Субективност и интерсубективност – казано с една дума, това са полюсите на координатната система, в рамките на която се разполага *Философският дискурс на модерността* на Юрген Хабермас. В неговия център е критиката на онази станала тотална критика на разума, която, като издига принципното позрение в смесване на претенции за валидност с претенции за власт, изправя пред съда проекта на Просвещението, но с това същевременно и сама отрязва клона, на който седи. Дали ще е свойката понятия релативизъм – скептицизъм, която още с първото си положение „Всичко е относително“ се заплита в онова противоречие, при което едно всеобщо изказване в един и същи момент се утвърждава и отрича; или пък ще е онази постмодерна възхвала на множествеността, която създава в претенциите на разума само една форма на опитомяване, която заплашва да задуши множественото, но сама излага себе си на онава перформативно противоречие, според което не е съхранен никакъв ненакърнен разумен критерий, за да може по-натък да се върви към една критика на покварата на модерния свят, а по-скоро заплачва критиката, разгледайки я като начинание на стерилната тревожност – това са все апориите, в които възел е оплетен дискурсът на постмодерното мислене, и които Хабер-

Ханс-Клаус Коил

ки разум на модерността върху приемствеността на Просвещението и вместо да се застъпвам за простото заместване на един принцип с друг, да настоявам за тяхното взаимно прелитане. Както именно – в това че състои основната ми теза – Кантовата критика на разума по собствени побуди и в никакъв случай не инцидентно ни насочва към принципа на трансубективността, който принцип тя обаче не разработва специално, така и обратното, теорията на интересубективността още в трансформацията на програмата на критикизма може да се разбере като нейна специфична конкретизация, която наистина намалява относителността, но при цялата ѝ критика на „монологовизма“ по необходимост е принудена същевременно и да се ползва от нея. Пет отделни тезиси и тяхната екс-  
 плакация сочат пътя за това.

**1. Смяната на парадигмата в критическата теория става благогарение не на замаяната, а на приемането на Кантовия критицизъм.** Още в първите основни изследвания на К.-О. Апел<sup>2</sup> върху комуникативния разум новата парадигма на разбирателството в никакъв случай не произтича на първо място от някаква критика, а напротив от реинтеграцията на Кантовия критицизъм, който тя най-напред кон-  
 фронтира с херменевтиката на Гадамер. *Трансформация на философията* при това означава три неща: (а) Изправена пред остротата на „quid iuris“, теорията на херменевтическия опит се преобръща в една херменевтически трансформирана трансцендентална философия, когато необходимо антиципираната в херменевтическия кръг представа за съвършенство бъде доиз-

мас последователно диагностицира, за да разкрие зад тях последните претенции на разума за безпристрастност и така, вместо да сложи кръст на Просвещението, да го продължи на тази основа с други, с комуникативни средства.

За своя изходна точка *Философският дискурс на модерността* взема Хегеловата критика на Кант. Наистина Кант разграничава в разума неговите отделни моменти – теоретичен разсъдък, практически разум и естетическа способност за съждение – но това учение за способностите все пак си остава обвързано с принципа на субективността, който, като принцип на Новото време, колкото едностранчив, толкова и абстрактен, е принципно неспособен да диагностицира кон-  
 фликтите и отчуждението на модерния свят, да не говорим за това, че е неспособен да схване самия себе си като продукт на разпадането в духовно-нравствена тоталност на взаимовръзката на живота. Следователно задачата е, без отново да се заличаваат разликите между моментите на разума, солипсизмът на центрирания в субекта разум да се замени с интересубективните структури на комуникативния разум, който има за свой модел „непринуденото формиране на волята“<sup>3</sup> на една комуникативна общност, което единствено би съответствало на достойнството на културната модерност, на нейната несводима до нещо друго автономия да черпи своите критерии от самата себе си.

Тук не е необходимо този процес на модерния дискурс отново да бъде разглеждан в подробности. Ако сега, след около 15 години отново се връщам към темата субективност и интересубективност, то е с намерение да поставя ударението в проекта за практически-

градена и интерпретирана по нов начин като идеална комуникативна общност, която, необходимо предпоставена във всеки един акт на постигане на разбирателство, осигурява условието на възможност на всяко разбирателство – и по-точно като регулативна идея за комуникация, съобразно която в крайна сметка трябва да се легитимира всяко едно реално разбирателство. (b) В същото време тя осъществява една критична трансформация на транценденталната философия като заменя Кантовото изначално синтетично единство на аперцепцията със съвсем друг синтез на интерсубективното единство на една неограничена общност на аргументираците, така че на мястото на „Аз мисля“, което трябва да може да съпътства всички мои представи, идва „Ние аргументираме“, което е иманентно присъщо на всички наши процеси на постигане на разбирателство. (c) И не на последно място тази трансформация на философията гледа на себе си като на алтернатива на младохегелианското „премахване на философията“, защото в нормативната херменевтика откритото априори функционира същевременно и като конститутивен принцип на една просветена практика, която смята себе си за обвързана с осъществяването на идеалната и реална комуникативна общност. Така онава, което ни обединява още от Гадамер насетне, вече не би била фактичността на една история на въздействието, в която ние непрекъснато полъзнателно търчем разбирателството от едно претопляване на хоризонти към друго, а контрафактичната предпоставка на идеалната комуникативна общност, която по необходимост трябва да предположим във всеки един сериозен акт на разбирателство; разумният принцип на речта е в последна сметка

това, според което илюзията на едно измамливо съгласие се разграничава от истинското съгласие. Именно от Апелобия регулативен принцип на речта изхожда Хабермас в своя спор с *Универсалната претенция на херменевтиката*<sup>3</sup>, в който той осъществява същевременно и „смяната на парадигмата“ в критичката теория. Щом като херменевтиката взаимовръзка на въздействието в събитието на традицията е осъзната като амалгама от свобода и репресия, от непринудително съгласие и деформирана от насилие комуникация, тогава е нужно такава самоизясняване на херменевтиката, което повече да не игнорира разграничението между прозрение и заслепение. Ако освен това самото Гадамерово реабилитиране на „преобразъвка“ и „авторитета“, който в *Истина и метод* трябва дори да изпълнява функцията на условие на херменевтическото разбиране, се осъзнае като недосъществено изясняване на понятието „преобразъвка“, което преди всичко размиа Кантовото разграничение между предварителни съждения и преобразъвки<sup>5</sup>, Хабермас може вече отново да преобърне обрънатата насока на тази херменевтическа теория на разбирателство: Вместо повторно да разтвори формата на саморефлексивната **субективност** в някаква **субстанциалност**, тук последната бива избистрена до структура на **интерсубективността** на отношенията на разбирателство. Ако това начинание бъде успешно, критиката няма да може да мине без това, да разкрие своите легитимационни основания, неизбежно предприманите „идеализации“ на едно поначало предполагаемо съгласие и заедно с него критериите на едно недеформирано от насилие разбирателство, едва от което изобщо може да се назове догматизмът на едно факти-

чески състояло се разбирателство: именно несводимият към нищо друго принцип на езиковия разум, който поначало изобщо ни позволява да критикуваме илюзорните претенции на съществувашите авторитети.

Не на последно място обаче спорът с херменевтиката завършва и с една самокритика на критическата теория. Сега Хабермас прави строго разграничение между метода на саморефлексията и този на реконструкцията и недвусмислено сближава втория с Кантовото начинание – тук отново става дума за изясняването на едно интуитивно или имплицитно знание, за осъзнаването на дълбинните структури на абстрактни системи от правила, които винаги биват следвани, макар и не винаги съзнателно, от притежаващи компетентност, способни да говорят и да действат субекти. Ръка за ръка с методологичния върви и съгържателният аспект. Ако досега като *Vérité à faire* на еманципаторския разум е важало самоконструирането на човешкия род, онзи субект, който формира себе си в своя образователен процес като субект, то сега именно той бива осъзнат като резултат от проектирането на една „субективност от по-висока степен“, на един „субект от голям формат“, на който критикът противопоставя „интерсубективността от по-висока степен“ на непринципиалното формиране на волята в една комуникативна общност<sup>6</sup>, така че вместо образователния процес на човешкия род в центъра на научения интерес застава осъзнаването за валидност на социалните редове: отношението между комуникативно разбирателство и взаимно признаване на индивидите, значи структурата на езиковия разум, от която се конституира обществена тъкан.

Смяна на парадигмата в критическата теория – с това се имат предвид следните три неща. (а) Най-напред ясно се разграничават въпросите на генезиса от тези на валидността и заедно с това априорната структура на опита от тази на аргументацията. (б) Ако освен това разбирането на гругия не съвпада с одобренieto на избраното, то тогава и понятието за разбирање се преобразува в понятие за разбирателство, което условно на възможност критиката трябва да проучи. (с) И не на последно място нека добавим и това, че Адорновият „пълен разум“ на всеобхватното помирение между природа и дух бива осъзнат като прекомерен по своята сила конструкт и бива отслабен до конструкта на интерсубективното разбирателство, който освен това трябва да може да посочи и критериите на своята критика. Накратко: в новото понятие за езиков разум задачата за помирение в Хегелов смисъл се преплита с юридическото понятие за критика в духа на Кант в комуникативната структура на интерсубективността. В това, че той вече няма за свой **субект съзнанието изобщо**, а има за своя **структура речта изобщо**; в това, че вече не става въпрос за това, да се опише процесът на помирение на **самосъзнанието** през различните етапи на неговата конституция, а да се реконструират основните структури на **постигането на разбирателство** с рационалното споразумение като негов телос; с изоставянето на **субективността**, все едно дали ще е номеналната субективност на Кант или тази на човешкия род у младохегелианците, за да се приеме формата на една езиково конституирана **интерсубективност** на разбирателството – във всичко това се

състои смяната на парадигмата в критическата теория.

**2. Кантовото понятие за Просвещение възприема, макар и неизяснено, но все пак по необходимост, тази структура на интересубективността.** Самият Кант способности донякъде за тази смяна. Най-напред за това свидетелстват първите няколко абзаца от *Критика на чистия разум*, Кантовата критика на разума стои под знака на миротворчеството. За да се помори без насилни конфликти между различните страни – този между рационализма и емпиризма с техните толкова различни представи за истината, после между тях двата и скептицизма, който изобщо отхвърля всяко търсене на истината, най-сетне между тези три позиции и индиферентизма, „майката на хаоса и на нощта“ – трябва да се учреди съз, който да отхвърли „всички неоснователни претенции“ не с властнически запобеди, а според „вечните му (на разума – б. пр.) и неизменни закони“<sup>7</sup>. От друга страна, още Кант развива своята критика като теория за употребата на човешките способности. Понеже разумът е именно една човешка способност между няколко други, която човекът, по силата на своята непреодолима погрешимост може да използва, както и всяко друго нещо, което му е дадено, вярно или погрешно – един божествен разум няма нужда от критика – то критиката като инстанция на разграничаването и решаването ще трябва да определи критериите за праваната употреба на разума. Тъй като тя в последна сметка се интересува от цялото на чистия разум, което в своята *Критика на способността за съждение* Кант подразделя на висшите способности на духа –

разум, разсъдък, способност за съждение – задачата на критиката ще бъде изпълнена едва тогава, когато бъдат открити и обосновани специфичните за тях априорни принципи – закономерност, целесъобразност, крайна цел<sup>8</sup>. Така – и това по принцип характеризира Кантовата философия като философия на юридическата свобода – всяка способност на човешкия дух е конститутивна в своята собствена област, тя е едновременно спонтанна, самоопределяща се и законодателстваща, при което на способността за съждение се приписва онава особено положение на висш вид свобода, която Кант нарича „автономия“, и която с оглед на „красивото“ се състои в свободната игра на разсъдъка и способността за въображение.

Освен критиката на отделните способности на духа и тяхното самоотнасяне, Кант, разбира се, познава и интересубективни по форма определения на разума. Така например в началото на *Критика на чистия разум*, когато той определя „нашия век“ като „истински и същински век на критиката“, през който разумът може да отпаде само на това, „което е могло да успее на свободната му и откритата проверка“<sup>9</sup>. Така например в първата глава от нейното учение за метода, в която той обосновава със **свободата на критиката** дори съществуването на разума, който впрочем „няма никакъв диктаторски авторитет и решенията му винаги не са нищо друго освен **съгласието на свободни граждани**, всеки от които трябва да може да изрази безпрепятствено съмненията си, дори своето veto“<sup>10</sup>.

Преди всичко обаче в & 40 на *Критика на способността за съждение*, където пог заглавяето *Sensus communis*, пог „уеята за един общ за всички усет“ той въвежда „максимите на обикновенния човешки раз-

съдък<sup>11</sup>; тези максими се разглеждат отново в *Антропологията от прагматично гледище*<sup>12</sup> и то именно като трите максими на определен начин на мислене, които конкретизират девиата на Просвещението за самостоятелната употреба на собствения разум и за „излизането на човека от дължащото се на самия него непълнолетие“. Към максимата „да мислиш сам“, тази първа максима на един свободен от предразсъдъци и принуда начин на мислене, и третата максима, тази на „последователния“ начин на мислене „винаги да мислиш в съгласие със самия себе си“, към максимите на разсъдъка и разума Кант прибавя и тази на способността за съждение, която той разбира като средната максима на един „широк начин на мислене“ и която по-късно ще придобие важно значение в дискурсивната етика на Хабермас: „да мислиш, поставяйки се в положението на всеки друг“, за да може по такъв начин човек да се издигне над „субективните частни условия на съждението“, в които иначе е като „вкопчан“ и да рефлексивен лектура от едно „всеобщо становище“ върху своето собствено съждение – за Кант впрочем това е единственият път „да се избягва илюзията“, субективни частни условия на съждението да се приемат за обективни<sup>13</sup>.

Но все пак: въпреки че за Кант самото условие на разума се състои в съгласието на свободни граждани, въпреки че той го нарича дори принцип на разума, въпреки всичко той не прави необходимата крачка към концепцията за интерсубективност. Във всеки случай за него на първо място стои съгласуването на способностите на духа помежду им, онова носещо винаги различен характер **самоотнасяне на субекта**, а не **условие** на възможност на едно съгласие **между** субек-

тите. По-точно при всички случаи предимство има, ако тук ни е позволено да използваме тази дума, вътрешният консенсус; в случая с „истината“ вътрешното „съгласуване с обекта“, **вследствие** от което едба „съжденията на всички разсъдъци трябва да се съгласуват помежду си (*consentientia uni tertio, consentiant inter se*)“<sup>14</sup>. Поради което и „възможността то да се съобщава“ може да ни даде само външният „пробен камиък“ на едно убеждение, защото тогава най-малкото има предположение, „че основанието за съгласуването на всички съждения, без оглед на различието на субектите помежду им, ще почива върху общата основа, именно върху обекта, с който затова всички съждения ще се съгласуват и ще докажат така истината на съждението“<sup>15</sup>.

И дори там, където Кант изрично се занимава с идеята за един **общ за всички усет** и представя този усет като „способност за преценка, която в рефлексията си се съобразява мислено (a priori) с начина на представяне на всеки друг, за да сравнява, така да се каже, съждението си с човешкия разум в неговата цялост“, дори там този усет за общността си остава заключен във вътрешната сфера на човешката душа, след като Кант още отначало ограничава своя принцип върху един само индивидуален мисловен експеримент, когато изисква „да сравняваме съжденията си с други **не действителни, а само възможни съждения**“ (подчертано от автора) и в този смисъл издига изискването да „се поставяме в положението на всеки друг“<sup>16</sup>.

**3. В понятието за комуникативен разум е интегрирано едно понятие за комуникативна**

**свобода, което включва в себе си и самоотнасянето на партньорите във взаимодействието.** Как чрез предложени на речеви актове Егото може така да обвърже своя Алтер, че действията на Алтер да могат да бъдат присъединени към действията на Его и допълнени в едно взаимоотношение на сътрудничество?<sup>16</sup> и: благодарение на какво „езиковият медиум на разбирателството придобива сила да обвързва волята на способни да носят отговорност за своите постъпки дейци“<sup>17</sup>. Взети заедно, тези два въпроса водят към центъра на логиката на комуникативното действие, която придава нова форма на стария проблем за свободата и гъвкавостта, въртейки се около изясняването на взаимовръзката между индивидуална свобода и интерсубективна обвързаност, само че върху основата на общите структури на езиковия разум. Първият въпрос е насочен към универсалните условия на възможното разбирателство и неговият отговор се дава в рамките на един анализ на диалогичното отношение между говорител и слушател, което се състои в свободната игра на речевите действия на Его и вземането на отношение към тях от страна на Алтер. Тяхното комуникативно действие обаче би било успешно само тогава, когато те освен това и съгласуват с консенсус своите индивидуални приноси и накрая съвместно стигнат до рационално съгласие.

Едно такова начинание обаче изисква както и преди у Кант критерии за правилната употреба на разума, с които Хабермас дава отговор на втория въпрос. Но понеже става дума за употребата не на способността на духа, а на речта, тук реч, практика и разум са най-тясно преплетени, анализът се насочва към адекватната употреба на речеви действия, с помощта на

които диалогичните партньори стигат до разбирателство помежду си и относително дадено нещо и в същото време сами правят себе си разбираеми за самите себе си. Преди всичко обаче, и в това се състои специфичността за комуникативния разум, в тези комуникативни актове са вградени определени претенции за валидност, които, разгърнати в един спектър от еднакъво изначални претенции (по истинност, правилност, правдивост и разбираемост) са вътрешно свързани със структурата на речта. Когато несводими до други неща претенции за трансубективност, благодарение на субективните изказвания и мнения бъдат трансформирани в общовалидно знание, те представляват главния стимул за прагматичната рационалност изобщо. Защото те са валидни само доколко, доколкото могат да бъдат признати общо и рационално, т.е. въз основа на аргументи. С тях според едно изказване на Хабермас в самия фактичен процес на постигането на разбирателство нахлува **моментът на безусловност**, процес, който те възвръща отвътре и в същото време трансцендират: издигани по необходимост винаги тук и сега, те заличават пространството и времето<sup>18</sup>, трансцендират всички локални контексти – така че тяхната подобна на Янус двулукост ни дава онзи изначален смисъл на фактичността и валидността, който освен това образува и зародишната структура на Хабермасовата дискурсна теория на правото и демократичната правова държава<sup>19</sup>.

В края на краищата именно отношението между **комуникативен разум и комуникативна свобода** е онава, което представлява предпоставката на всяко възможно разбирателство и на съвместно формираното и рационално одобрено съгласие. Хабермас разрани-



чава и развива в това отношение два аспекта на **прагматичното осъществяване** на езикови действия съобразно различните приноси на говорителя и слушателя към един успешен, а това означава винаги свободен от господство процес на постигане на разбирателство.

• На страната на агресата това е възможността за свободно вземане на отношение към предложението от говорителя речеви акт, което обосновава рационалната мотивация на слушателя – на базата на вътрешния съюз между претенция за валидност и осъществяване. Тази комуникативна теория на свободата нищо жадува за хармония, нищо блестя с консенсус. След като веднъж е разбрал изказването, на слушателя му остава по принцип възможността да приеме, да отхвърли или да не обърне внимание на предложението и именно тези свободни, по думите на Хабермас „автономни да-не отнасяния към критикуеми претенции за валидност“<sup>20</sup> обосновават всяко рационално постигане на разбирателство. С това разбирателството става рисковано начинание, което може да се пробвали при преодоляването на препятствията на такива отнасяния. И въпреки това тъкмо те правят възможно рационалното обвързване, което разграничава комуникативното прозрение от голия произвол, защото в този акт на критика комуникативният разум и комуникативната свобода се сблъскват. Накратко: **комуникативната свобода е свободата да се казва „не“** и с нея противоречието става конститутивен момент в процеса на постигане на съгласие. „Слушателят може да бъде ‘обвързан’ с предложението на речеви актове, защото той **не може да ги отхвърли произволно, а само да ги отрече**, т.е. да ги отклони с аргументи.“<sup>21</sup> Но все пак в едно

такова „не“ по отношение на някаква издигната претенция за валидност същевременно се имплицира и едно „да“, на което последното се основава, защото отрицанието на валидността на казаното винаги и по необходимост предполага приемането на рационалната основа на комуникацията.

• Тази свобода да каже „не“ натовабарба от своя страна и говорителя с не по-малка отговорност. Ако той иска само със силата на своите думи да доведе своя партньор до рационално съгласие, той сам трябва да поеме гаранцията, че неговото комуникативно намерение не е илюзия. С това предпоставките на възможното разбирателство се прехвърлят от перцептивата на слушателя към тази на говорителя. В една специфична мрежа от възгледи и реч, в „типичните за речеви актове задължения“<sup>22</sup>, които в крайна сметка целят да постигнат готовност у говорителя по собствена воля да отговаря за своето речево действие, и когато това се изисква от него да посочва приемливи основания, така че слушателят да може да се ослани на неговото предложение, универсалната прагматика разкрива „рационално мотивиращата сила на гаранциите“. Накратко: Ето може да доведе Алтер до желаното одобрение и с това до успех на речевия акт в крайна сметка защото той сам се обвързва с разумната структура на речта. Само на тази основа на самообвързването е възможно рационалното обвързване на партньора, с това именно, че говорителят използва в подбора на думите своята комуникативна свобода разумно и с достойно за горение самозаблжаване мотивира слушателя да приеме претенцията за валидност.

В крайната точка на интерсубективното разбирателство, с теоремата за комуникативната свобода в

нейните две форми, универсалната прагматика ни връща към Кантовото учение за спонтанността. Без съмнение неговата заслуга си остава, че е схванало диалогичното отношение **както** отношение, в което междинната сфера на символчните значения придобива собствено достойнство, а езикът функционира като онзи медиум (и като среда), който изобщо прави възможна адекватната употреба на комуникативната свобода. Ако обаче то не желае да остане застигнато в неясното отношение между индивидуална свобода и обвързващи енергии на езика и дори с помощта на неща като „Аз на речта“, „саморефлексия на всекидневния език“ или „самодостатъчност на речевия акт“ със заключенията да предизвика мистерията на един, благодарение на своите дълбини структури надарен с творческа сила, е нека кажем, спонтанен езиков субект, то няма да може да мине без това, да интегрира самоотношението на способните да говорят и действат субекти **в** структурата на интерсубективността. Следователно цялостната нередущирана форма на диалогичното отношение по необходимост включва в себе си и свободното самоотношение на съответните партньори, така че именно комуникативната свобода изисква, съхранява и разгръща пълната автономия на индивидите в тяхната равностойна самостоятелност: това става именно на базата на едно реципрочно отношение, което свързва съответното самоотношение с комуникативното отношение към другия.

**4. Кантовата практическа философия в съцината си е насочена към теоремата за взаимното признаване на лицата, която обаче тя не разбива като самостоятна теорема.** „Нравствена

философия“ гласи претенциозното Кантово название на цялото на един критичен морал, който като философски на свободата основно ще формира практическото саморазбиране на модерността. „Голям напредък е това“ – така на едно място Хегел преценява достойнствата на Кантовия морал – „че беше изтъкнат този принцип, а именно, че свободата е последната ос, около която се върти човекът, тази последна върхна точка, на която не може да импонира нищо, така че човекът не признава нищо, нито какъв авторитет, доколкото той е насочен против неговата свобода“<sup>23</sup>. Най-напред Кантовата етика цели изясняването на саморазбирането на волята, по-точно на човешката способност за желание, която пречупена вътре в себе си, се дели на низша и висша способност за желание; така че волята, така да се каже, стои на кръстопътя на разнородни преценки<sup>24</sup>. Камо средна способност от особен вид, тя стои между желанията и склонностите, „подбудите а posteriori“, от една страна, и принципите на разума а priori, от друга, които в крайна сметка трябва и да я определят. Оттук Кант определя в своята първа дефиниция волята като способност „да се действа **според представата** за закони, т.е. според принципи“<sup>25</sup>.

Кант си има работа най-напред с изследването на този практически принцип на безпристрастността, която чиста и избистрена от всяка емпирия, представя волещата нишка и висшата норма на правилното преценяване на нравите само пог формата на волята а priori: именно категоричният императив, който гарантира разумната и необходимата снажка между волята и дълженствуването. В качеството на тест на обобщаване той ни съветва да избистрим субективните максими на нашето действие до един общ закон. Кант

представя три варианта на моралния принцип. Разграничени според единство, множество и тоталност, всеки от тях тематизира различен аспект на основополагащото отношение между волята и възможностите, така че трите категорични императива се съгласуват помежду си в цялото на нравствената преценка.

Във връзка с нашата аргументация и с оглед структурата на интересубективността, нас ни интересува преди всичко втория вариант на категоричния императив: Като „висш практически принцип“ той, от една страна, хвърля мост към Кантовия идеал за хуманност, представяйки онази цел, която служи на волята като обективно основание за самоопределение: разумната природа като „цел сама по себе си“, и то именно в онзи двоен смисъл, където човек е цел за самия себе си и същевременно висша цел за други. Кант нарича това битие „лице“ респективно „човечество в лицето“, което човекът впрочем вече притежава като абсолютна стойност<sup>26</sup>. От друга страна обаче, този императив функционира като принцип на „**множеството** на материята“, който предствалява „висшето ограничаващо условие на свободата на действията на всеки един човек“<sup>27</sup>, когато той ограничава волята по отношение на себе си и на другите според конкретизицията на интелигибилното – Кантовото схващане за безусловното признаване на личността като цел на закон. На друго място, в края на по-късната *Метафизика на нравите*, Кант изрично ще обозначи тази личност на личността като „признаване“, именно като „признаване на едно достойнство (*dignitas*) у групи хора, т.е. на една ценност, която няма цена ...“<sup>28</sup>. Двете определения най-сетне се кондензират във формулата на практическия императив: „Постъпвай

така“, валис познатата формулировка, „че да използваш човечеството, както в свое лице, така и в лицето на всеки друг винаги като цел, никога само като средство“<sup>29</sup>.

Щом принципът на целите бъде обобщен и първата формула на категоричния императив бъде приложена на върху втората, Кант получава третия и най-висш принцип на волята: този на „**целостта** или тоталността на системата“ и заедно с него „**пълното определение** на всички максими“<sup>30</sup>. С нея Кант развива – нека сега оставим настрана дискусията върху броя на формулировките – идеята за една система на всестранна обвързаност, която трябва се състои в речното уважение на личностите, следователно в това, че волята на всяка една от тях се признава от всеки един и от всички други като всеобщо законодаваща, така че обединяващата връзка между тях се състои в това, че всяка личност осъзнава себе си като законодаваща съставна част от едно цяло, а всички заедно са подчинени само на онзи закон, който сами са си дали. Третият принцип на волята, който ни заблява да действаме така, като че ли благодарение на нашата максима сме „законодателстващ член в царството на целите“<sup>31</sup>, Кант обявява още и за принцип на „автономията“, с който накрая се определя и понятието за критическата „моралност“ като цяло. Едва с него вече е осъществен коперниканският преобрат в областта на морала.

Но както и да е: В последна сметка Кант, въпреки императива за признаване достойнството на личността, все пак пропуска да открие като самостоятелна тема структурата на реципрочността в отношението на признаване **като** отношение. Макар това поня-

тие за моралност да може да бъде наречено само в преносния смисъл на думата „солдиситско“, все пак този пропуск има важно значение и се корени в самото устройство на тази етика. Нейното ядро образува взаимоотношяването на волята, което Кант обсъжда в двете форми на свободата: негативната, която се състои в абстрахирането от претенциите на практичността чувственост и позитивната, тази на автономията, която ни учи да се подчиняваме само на дадения от самите нас закон на разума. С това обаче признаването на достойнството на другия се разглежда само като ограничаващо условие на собствената свобода. Освен това, ако в царството на целите всеки сам за себе си дава закон на всички други и на самия себе си — доверяйки се на самостоятелността на общата природа на практичския разум (едно доверие, което ние дори само с оглед конфликта на интерпретациите около четирите примера в *Основни на метафизика на нравите* трудно можем да споделим) — то още от самото начало структурата на отношението на взаимно признаване е избледняла, а с нея и онава пространство, което поначало на взаимна основа прави възможна автономната свобода на индивидите.

Дори там, където Кант се занимава с темата за реципрочността като такава, в *Метафизически първоначала на теорията на правото*, внимание се обръща само на нейната негативна структура. Най-напред според Кант **моралът** се подразделя на **право** и **етика** (добродетел). И правото, и етиката си имат работа със закони на свободата, при което правото се отнася до външните действия и тяхната закономерност, докато етиката освен това се отнася и до закономерните определящи основания на действията, така

че Кант може да направи разграничението между външна и вътрешна употреба на свободата. Ако освен това към всяко законодателство принадлежат още и самият закон (той представя действието като обективно необходимо) и подбудата (тя свързва субективно определящото основание на произвола с представата за закона), то тогава външната се различава от вътрешната употреба на свободата само с оглед мотивирането на действието: защото при едната дългът функционира същевременно и като подбуда, докато другата остава мотивите на действието свободни — това е истинската причина правото да има властта за външно принуждение, с което се дава гаранция за липсващото вътрешно задължение за действие.

Разбира се, за Кант моментът на принуда представлява само един, и то вторият компонент на по-нататъчното за право, който е систематично **подчинен** на морално-правното задължение. За него гарантира общият правен императив, който може да бъде изведен от категоричния императив, и който в своята философия на правото Кант излива в следната формула: „Действай външно така, че свободната употреба на твоя произвол да може да съществува заедно със свободната на всеки според един общ закон“<sup>32</sup>. Едва на тази плоскост Кант обсъжда структурата на реципрочността. Ако етиката се интересува преди всичко от вътрешното самоотнасяне на волята, то важна за правото е формата на външното взаимоотношение на един произвол към друг, чиято съгласуваност наистина става възможна благодарение на общ закон, така че всички заедно да искат пространството на съответната свобода на произвола; само че това е една негативна по вид съгласуваност, в някакъв смисъл съгласу-

ваността на оперните гръб о гръб. Защото другият се явява тук, в сферата на правото, където „става дума за взаимоотношението на произвола“<sup>33</sup> само като препятстващ моята свобода на действие фактор, но никога и като условие на нейната възможност.

**5. Универсално-прагматическата трансформация на морала може да се разбере като прогължение и конкретизиране на Кантовата критическа етика.** В тази пролука на критическия интервенира дискурса теория на комуникативния морал на Ю. Хабермас, която разбира себе си преди всичко като рационален метод за ненасилствено решаване на конфликти на действието. Най-напред и преди всичко останало тя също стои под знака на едно следматрическо мислене, което „детрансцендентализира“ трансценденталната философия, като отслабва старото разделение на ноуменален и феноменален свят до едно напрежение между фактичното и контрафактичното в нашия жизнен свят; и буквално в същия момент ситуираща социално самия езиково конституиран разум.

Нека обаче първо отново обърнем внимание на близостта с Кант. Както Кантовата етика, така и дискурсивната теория на морала се характеризира с три основни чери. (1) За разлика от етическия релативизъм тук се лансира един последователен **универсализъм**, който с оглед на упоритите морални конфликти изисква „смяна на нагласата“<sup>34</sup> към наследените норми, така че ние вече не просто да приемаме и само наивно да одобряваме тяхната валидност, а да изразим и критични резерви към нея. С това не само рухва ценностно-нормативният синдром на утвърдените в живота

привствени порядки, по-скоро по принцип се изразяват резерви по отношение валидността на претенцията за правилност на нормите, с които хората са свикнали: решаващо за формулирането на хипотези е съзнанието за постконвенционален морал. (2) На скептицизма, настоявайки на релевантността на практичните въпроси към истината, дискурсивната етика противо-поставя един **конструктивизъм**. Защото за Хабермас моралните съждения при всички случаи имат когнитивно съдържание и вместо да се задоволи само с формулирането на хипотези, с дистанциране без функционално различаване, което е характерно за всеки скептицизъм, той настоява за дискурсивната трансформация на хипотетичните претенции за легитимност в общопризнати и обосновани норми. (3) **Формализъм** най-сетне е третата търговска марка на постконвенционалния морал: Защото една норма може да се смята за обоснована тогава, когато в рамките на една формална процедура на аргументация тя бъде подложена на проверка съобразно общия критерий на справедливостта, така че тя в крайна сметка се окаже в еднаква степен добра за всички.

Само че най-късно с този пункт е маркирана дълбоката разлика от Кантовия субективен морал. Ако, от една страна, конфликтът между различните задължения на действието не може по никакъв начин да се хармонизира в континуума на практическия разум на самосъзнанието а priori<sup>35</sup>, тогава се появява необходимостта от критична проверка не само на максимите, но и на самите принципи; ако, от друга страна, модерността се характеризира с плурализиране на практическите принципи, с борба на секуларни „богове и демони“ (Вебер), тогава ние повече не можем да се задоволя-

ваме с декретирането на един морален принцип. Хабермас променя основно Кантовата промяна в начина на мисленето, когато трансформира практическо-синтетичното съждение а priori в универсалнопрагматическо. Това, което Кант разисква *for the sake of* в рамките на способността за желание като необходим съгласуваност между субективни максими и обективен закон, се превръща във *for the sake of* на практическия дискурс с неговата езиково конституирана съгласуваност между субекти, що се отнася до конфликтни принципи.

Незасегната от това не остава и идеята за безпристрастност, защото сега акцентът от една а priori предпоставена мяра се пренася върху процеса на разбирателство между участниците, в който тепърва ще трябва да се измери това, което всички трябва да искат като тяхно общоподделено убеждение. „В дискурната етика мястото на категоричния императив се заема от метода на моралната аргументация“<sup>36</sup> – обяснява Хабермас насоката на тази трансформация и с това определя целения обрат от самообвързването на субекта към комуникативното обвързване на участника в дискурса. Накратко: „От принципа към процедурата“ гласи преварителната формула за преобръщането на морала, която в последна сметка прави от Кантовия въпрос „Какво съм длъжен да правя?“, „Как трябва да постигнем разбирателство между нас?“, за да решим рационално повсеместните конфликти на действието и колизиите в нормите.

Погледнато по-точно обаче, и тази формула изисква корекция. Защото още Кантовата етика може да се схване като етика на процедурата, щом съответва волята да „избира **само онава**, което разумът познава независимо от склонността като практически необхододи-

мо, т.е. като добро“<sup>37</sup>. Специфичната разлика между етиката на Кант и дискурсия морал следователно се състои не в процедурата като такава, а в съответната ѝ устроеност, която в края на краищата се корени в дълбоката трансформация от самосъзнанието на волята към комуникативното отношение между субекти, значи от практическата субективност към интерсубективността.

„Морално действие онзи, който действа с прозрение“<sup>38</sup> – в това се състои ключът към всяка процедура на рационалност. Като дискурсивна рационалност обаче тя кръжи около общите условия на моралното аргументиране, които намират своя израз в структурата на практическия дискурс. В края на краищата и процедурната рационалност на практическия дискурс не трябва да мине без полагането на някакъв морален принцип. Хабермас го въвежда като „принцип на универсализирането“<sup>39</sup>. Да се преобразува несъгласието в рационално мотивирано съгласие, в това се състои задачата на всеки един дискурс, но в полето на практическото този принцип прави възможно в своите актове на постигане на разбирателство участниците в дискурса по приемлив начин да хвърлят мост между общото и особното, между предлаганите норми и различните интерпретации на потребностите, за да могат най-сетне с добри основания и да одобряват избраното.

И тук става дума за един **мест на обобщаване**, само че не както у Кант по-рано за обобщаване на максими, а за генерализиране на близките в играта интереси; не за признаването на дадения характер на емоция на личното достойнство, а за прагматичното консенсусно решаване на конфликти въз основа на рационалното признаване на практически премеции за

валидност на норми на действието; най-малко става дума за абстрахиране от намерения и последици от действия на волята, а тъкмо за включването на следствия и странични последици, „които (вероятно) се получават от тяхното **общо** следване за задоволяване на интересите на **всеки** един“ и които, доколкото може да се прецени, „могат да бъдат ... приети и от **всеички** засегнати“<sup>40</sup>. Преди всичко обаче тя призовава участниците в дискурса към едно „идеално поемане на роля“ по отношение на самия себе си: именно към онази обща размяна на роли, която се извършва от участниците не само в мисленето у Кант, а и у Дж. Х. Мийд реално, когато на базата на една пълна реципрочност всеки един от тях се пренася в ситуацията на всеки онези, които са засегнати от нормата на действие – и в което в края на краищата се състои отличителното на комуникативната автономия. Накратко: на Кантовата ригористична и егологична грижа за чистотата на убеждението, която – чобек се сеца за забраната на лъжата – в определени ситуации има във висша степен съзнителни последици, дискурсивната етика противопоставя в съгласие с М. Вебер ментата на отговорност за последиците от действията, за да го представи и обособе същевременно, също така и противно на релативизма на Вебер, като нов морален принцип.

И все пак: както при понятието за комуникативна свобода по-рано, така и дискурсивният морал си остава в своята кулминационна точка отново отнесен към Кантовата етика: към практическото самосъзнание на свободната воля, което трябва да поеме тъкмо съществуването на размяната на ролите. Без съмнение негова заслуга си остава това, че е открил онзи специ-

фичен смисъл на практическия дискурс като особена процедура; с основополагащата структура на общата реципрочност в центъра, благодарение на която е гарантирано пълното равенство на шансовете на участниците в избора на техните речеви актове. Той обаче може да бъде разгърнат до една нередущирана практическа итерсубективност едва тогава, когато дискурсивното отношение се свърже още и с практическото самосъзнание: само че така, че някогашната базова структура на себе-отнасянето бъде погълната обратно в изначалното отношение на взаимно разбиране, на което преди всичко се дължи това себе-отнасяне и чрез което в областта на практическото преди всичко индивидуалният акт на самоопределение и определение на волята се отслабва и конкретизира до процес на съвместно формиране на волята.

Но какво става със сложното отношение между норми и история, формулирано по-прецизно, между факта на разума и фактите на историята? Как може изобщо да бъде обособена идеята за безпристрастност с оглед на транспарентността на модерния опит за случайното? На края на този дискурс, и то именно с оглед обособяването на моралния принцип, аргументацията отново се натъква на едно сближаване между критическата етика и дискурсивния морал. Както Кант свързваше някога основанието на всяко задължение с „основния закон на чистия практически разум“, който винаги вече се осъзнава от всички разумни същества като техен единствен „факт на разума“<sup>41</sup>, така и етиката на разбирателството свързва своя морален принцип с универсалната пред-структура на аргументацията изобщо, която ние винаги вече сме приели като факт на разбирателството.

иниции, се подлагат на съменение в погрешимост, което пък им придава само един обусловен от времето статус на безалтернативност.

В стъпката задача на Просвещението двамата критици стигат накрая до пълно съгласие, търсейки да преобразуват имплицитното всеквидневно знание в експлицитно знание. Защото в това – Кант знае това – „кое е добро и кое зло“, човек „ни най-малко“ не може да научи „обикновенния човешки разум“ (днес бихме говорили за съзнанието на живения свят) на „нещо ново“, а само „обръщаме внимание, както правеше Сократ, върту собственя му принцип“<sup>47</sup>, който обаче, и това ни дава не е малко, се излива в една „нова формула“. Хабермас се съгласява с тази задача на Кант: „Защото Кант, както и дискурсият теоретик се опираат на определен тип аргументи, с които те в рефлексивно отношение... обръщат внимание върху неизбежността на онези общи предпоставки, на които нашата всеквидневно комуникативна практика **винаги вече** се погръща и които ние не можем да избираме...“<sup>48</sup>.

Мненията се разделят едва що се отнася до въпроса за фактичността на факта на разума. За разлика от Кант, за когото основният закон на чистия практически разум е установен а priori и аподиктично, Хабермас говори само за една фактическа неизбежност „за нас“<sup>49</sup>, отнсно която има резерви с оглед на едно по-добро бъдещо знание. Затова тази концепция, при цялото нейно невероятно напрежение между крайностите на неотменимостта и погрешимостта, все пак да не се оплеме в „кръга на фалибулизма“<sup>50</sup>, се грижи определен възглед за отношението между норма, по-точно идеал и история. Разбира се, и тя необходимо предпоставя нещо „непогрешимо“, но за разлика от

Преди още експлицитно да сме се обединили в един обоснован консенсус, ние винаги вече ще сме обединени на базата на „контрафактично“, но все пак необходимо приетата структура на аргументацията и това комуникативно-теоретично допускане се оказва в последна сметка условието на възможност на аргументативната реч изобщо, чиито нормативни предпоставки всеки един участник сам за себе си вече трябва да е приел и предположил като „изпълнени в достатъчна степен“, преди да се включи в процедурата на признаване на критикувани претенции за валидност<sup>42</sup>. И както за Кант съзнанието за нравствения закон „е дадено в нас“ и то именно като самосъзнание на чистия практически разум, който с това „се обявява“ за „непосредствено“ и „първоначално законодателстващ“<sup>43</sup>, което тук критикът намира за „напълно достатъчен“<sup>44</sup>, така и на Хабермас за обосноваването на моралния принцип му е достатъчно да разкрие фактическата неизползваемост на контрафактичните предпоставки на аргументационната практика и общосподеленото убеждение, че оправданите норми дават израз на един общ интерес. При всички случаи с тази слаба по своя характер дефиниция не е свързана никаква претенция за **последно обосноваване**: за Кант – не, защото критика свършва на границата на всяко разбирателно с „непонятността“<sup>45</sup> на категоричния императив, там следователно, където „сме стигнали до основни сили или основни способности“<sup>46</sup>, чиято възможност не може да бъде разбрана, а както остава да бъде позната; и за Хабермас – не, който се отнася критично към самите последни условия на всяка аргументация и към самия морален принцип – защото те, както и всяко реконструктивно познание за нашите оснобополагащи



Кант, у когото „respublica noumenon“ служи за безпог-  
решен ориентир в духа на един „латоноф идеал“<sup>61</sup>, към  
който ние би трябвало постепенно да се приближаваме  
в хода на историята, за Хабермас историята е място,  
където пред рационалното се издигат препятствия и  
същевременно се откриват простори: именно като  
онзи упорит ход на света, който постоянно сблъсква  
разума с неговото безсмие и като инстанция за изби-  
рънето на един прекомерен в своите претенции ра-  
зум, който поема задължението да развие за световна-  
та история бъдещи жизнени форми, вместо да се задо-  
боли с това да даде критични критерии за нормите на  
действие и принципи за тяхното обособяване. Но с  
каквато и сигурност да се приема идеята за практи-  
ческа безусловност – ако човек не иска да се забърка в  
безнадежния опит, изобщо да се освободи от комуни-  
кативната жизнена форма – комуникативната етика  
настоява всяко едно поколение да интерпретира нано-  
во и да конкретизира по различен начин тази идея за  
безпристрастността. Това във всеки случай има малко  
общо с една обикновена вяра в прогреса.

#### Бележки:

- 1 Jürgen Habermas. *Der philosophische Diskurs der Moderne*,  
Frankfurt am Main, 1985, S. 54.; на българ. език: Юрген  
Хабермас. *Философският дискурс на модерността*, Плевен,  
1999. (прев. Ренета Килева-Стаменова), с. 52 (всички  
цитати от тази книга по-долу са дадени по това  
българско издание – б. пр.).
- 2 Karl-Otto Apel. *Die Kommunikationsgemeinschaft als transzen-  
dentale Voraussetzung der Sozialwissenschaften; Das Apriori  
der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der  
Ethik.* – In: *Transformation der Philosophie II*, Frankfurt am  
Main, 1973, S. 220 ff, S. 358 ff.
- 3 Jürgen Habermas. *Der Universalanspruch der Hermeneutik.* –  
In: *Kultur und Kritik*, Frankfurt am Main, 1973, S. 296.

- 1 Hans-Georg Gadamer. *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1960  
(4. Auflage 1975), S. 255 ff; на българ. език: Ханс-Георг Гадамер.  
*Истина и метод*, Плевен, 1997 (прев. Димитър Денков) с.  
380 и сл.
- 2 Immanuel Kant. *Logik*, Akademie-Textausgabe, Berlin 1968, S.  
76; на българ. език: Имануел Кант. *Логика*, С., 1994, (прев.  
Димитър Денков), с. 78.
- 3 Jürgen Habermas. *Über das Subjekt der Geschichte.* –  
*Diskussionsbemerkung zu falsch gestellten Alternativen* (1972). –  
In: *Kultur und Kritik*, S. 394, S. 398.
- 4 Immanuel Kant. *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg, 1956, A  
IX F; на българ. език: Имануел Кант. *Критика на чистия  
разум*, С., 1967 (второ издание 1992) (прев. Цеко Торбов), с.  
43, (всички цитати от тази книга по-долу са дадени по  
това българско издание – б. пр.).
- 5 Immanuel Kant. *Kritik der Urteilskraft*, Hamburg 1974, B V ff,  
XVI; на българ. език: Имануел Кант. *Критика на  
свободността за съждение*, С., 1980 (прев. Цеко Торбов), с.  
71 (всички цитати от тази книга по-долу са дадени по  
това българско издание – б. пр.).
- 6 Immanuel Kant. *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg, 1956, A  
XI; на българ. издание с. 43.
- 7 Ebd., S. 766 f; по българ. издание: с. 674.
- 8 Immanuel Kant. *Kritik der Urteilskraft*, Hamburg, 1974, B 157 f;  
по българ. издание: с. 182-183.
- 9 Immanuel Kant. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*,  
Hamburg, 1980, S. 228; на българ. език: Имануел Кант.  
*Антропологията от прагматично гледище*, С., 1992 (прев.  
Валентина Топузова).
- 10 Ebd., S. 159 f, 157; по българ. издание: с. 183-184.
- 11 Immanuel Kant. *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg, 1956, B  
848; по българ. издание: с. 728.
- 12 Ebd., B 848 f; по българ. издание: с. 728-729.
- 13 Immanuel Kant. *Kritik der Urteilskraft*, Hamburg, 1974, B 157;  
по българ. издание: с. 183.
- 14 Jürgen Habermas. *Theorie des kommunikativen Handelns II*,  
Frankfurt am Main, 1981, S. 45, S. 46.
- 15 Jürgen Habermas. *Der philosophische Diskurs der Moderne*,  
Frankfurt am Main, 1985, S. 374; по българ. издание: с. 335.

- <sup>19</sup> Jürgen Habermas. *Faktizität und Geltung*, Frankfurt am Main, 1992, S. 30 ff.
- <sup>20</sup> Jürgen Habermas. *Theorie des kommunikativen Handelns I*, Frankfurt am Main, 1981, S. 65, S. 108.
- <sup>21</sup> Jürgen Habermas. *Theorie des kommunikativen Handelns II*, Frankfurt am Main, 1981, S. 114.
- <sup>22</sup> Jürgen Habermas. Was heißt Universalpragmatik (1976). – In: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main, 1984, S. 433.
- <sup>23</sup> G. W. F. Hegel. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, Werke in 20 Bänden, hg. Karl Markus Michel/Eva Moldenhauer, Frankfurt am Main, 1971, Bd. 20, S. 36; на български език: Г. В. Фр. Хегел. *Лекции по история на философията*, т. 3, С., 1966 (прев. Генчо Дончев) с. 539.
- <sup>24</sup> Immanuel Kant. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Hamburg, 1965, S. 400; на български език: Имануел Кант. *Основни на метафизика на нравите*, С., 1974 (прев. Валентина Топузова), с. 39 (вечки цитати от тази книга по-долу са дадени по това българско издание – б. пр.).
- <sup>25</sup> Ebd., S. 412; по българ. издание: с. 58.
- <sup>26</sup> Ebd., S. 428 f; по българ. издание: с. 82 сл.
- <sup>27</sup> Ebd., S. 431; по българ. издание: с. 95.
- <sup>28</sup> Immanuel Kant. *Metaphysik der Sitten*, Hamburg, 1966, S. 462.
- <sup>29</sup> Immanuel Kant. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Hamburg, 1965, S. 429; по българ. издание: с. 83.
- <sup>30</sup> Ebd., S. 436, по българ. издание: с. 94–95.
- <sup>31</sup> Ebd., S. 438, по българ. издание: с. 99.
- <sup>32</sup> Immanuel Kant. *Metaphysik der Sitten*, Hamburg, 1966, S. 231.
- <sup>33</sup> Ebd., S. 230.
- <sup>34</sup> Jürgen Habermas. *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt am Main, 1983, S. 136; на български език: Юрген Хабермас. *Морал, право и демокрация*, С., 1999 (прев. Стимлян Йотов), с. 149.
- <sup>35</sup> Immanuel Kant. *Metaphysik der Sitten*, Hamburg, 1966, S. 224.
- <sup>36</sup> Jürgen Habermas. Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskurs Ethik zu? – In: *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt am Main, 1991, S. 12; на български език: Юрген Хабермас. *Морал, право и демокрация*, С., 1999 (прев. Стимлян Йотов), с. 231.
- <sup>37</sup> Immanuel Kant. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Hamburg, 1965, S. 412; по българ. издание с. 58.
- <sup>38</sup> Jürgen Habermas. *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt am Main, 1983, S. 174.
- <sup>39</sup> Jürgen Habermas. Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm. – In: *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt am Main, 1983, S. 75; на български език: Юрген Хабермас. *Морал, право и демокрация*, С., 1999, с. 72.
- <sup>40</sup> Ebd., S. 75 f.; по българ. издание: с. 75 сл.
- <sup>41</sup> Immanuel Kant. *Kritik der praktischen Vernunft*, Hamburg, 1974, S. 55 f.; по българ. издание с. 65 сл..
- <sup>42</sup> Jürgen Habermas. Wahrheitstheorien (1972). – In: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, В. 180 f.; на български език: Юрген Хабермас. *Теории за истината* (прев. Стимлян Йотов). – В: А. Субилов (съст.), *Теории за истината*, С., 1992, с. 304–356.
- <sup>43</sup> Immanuel Kant. *Kritik der praktischen Vernunft*, Hamburg, 1974, S. 55 f.; по българ. издание: с. 65 сл..
- <sup>44</sup> Ebd., S. 83, по българ. издание: с. 85.
- <sup>45</sup> Immanuel Kant. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Hamburg, 1965, S. 463; по българ. издание: с. 135.
- <sup>46</sup> Immanuel Kant. *Kritik der praktischen Vernunft*, Hamburg, 1974, S. 81; по българ. издание: с. 84.
- <sup>47</sup> Immanuel Kant. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Hamburg, 1965, S. 403 f.; по българ. издание: с. 45.
- <sup>48</sup> Jürgen Habermas, Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm. – In: *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, S. 141.
- <sup>49</sup> Ebd., S. 140.
- <sup>50</sup> Karl-Otto Apel. Normative Begründung der „Kritischen Theorie“ durch Rekurs auf lebensweltliche Sittlichkeit? – In: *Zwischenbetrachtungen. Im Prozess der Aufklärung*, hg. Axel Honneth u. a., Frankfurt am Main, 1989, S. 20.
- <sup>51</sup> Immanuel Kant. *Der Streit der Fakultäten*, Hamburg, 1959, S. 90 f.; на български език: Имануел Кант. *Спорът на факултетите*. Педагогика, С., 1994 (прев. Валентин Клиабров), с. 107.

Превод от немски: Христо Тодоров