

Юрген
Хабермас

Структурни изменения на публичността

Изследвания върху една категория
на буржоазното общество

С прегovor
към новото издание от 1990

Превод
Спилян Йотов

На Волфганг Абендрот
с благодарност

Център за изследване на демокрацията
Университетско издателство "Св. Климент Охридски"
София, 1995

ставуваните думи,⁴⁹ потвърждава Виланд, който тогава бил познат на широката публика повече като публицист, отколкото като б-дец „класик“. Половин десетилетие след бележките на Форстер той провежда един от своите „Разговори на четири очи“, занимавайки се именно с „общественото мнение“.⁵⁰ Определението на Виланд не дават нищо ново. Общественото мнение изживява прелом, „когато химеричните понятия и предразсъдъците, засягащи непосредственото ни благо или болка... , отстъпват накрай пред свръхсилата на истината“.⁵¹ в резултатите си то съвпада с „най-прецизното изследване на нещата, с най-точната преценка на новината за и против“, и трябва също така и в Германия в най-скоро време да придобие „силата на закон“.⁵² Общественото мнение изхожда от обучаваните и „се разпространява главно сред онези класи, които, ако действуват сплотено, биха имали превъзходство“.⁵³ Към тях, разбира се, не се числят „най-низшите класи“, санкюлотите, тъй като под тежестта на нищетата и труда нямат нито желане нито възможност „да се занимават с неща, които не засягат телесните им потребности“.⁵⁴

Добре се вижда, че в рефлексията на Виланд се включват Русоистки елементи, за които по-късно, по времето на освободителните войни, ще се хване романтизмът, за да отгъдестви общественото мнение с немия народен дух.⁵⁵ И все пак у самия Виланд доминира едно понятие за общественото мнение, което, в малко

⁴⁹ Дори „Европейските анализи“ на Поселт, чийто първи том излиза през 1795г. със статията „Дипломатията на Франция и историята на общественото мнение във Франция“, показва несигурността на тази словоупотреба.

⁵⁰ С. М. Wieland, *Sämtliche Werke*, Leipzig 1857, Bd. 32, S. 191sq.

⁵¹ Пак там, S. 200.

⁵² Пак там, S. 218.

⁵³ Пак там, S. 192.

⁵⁴ Пак там, S. 198.

⁵⁵ Пак там, S. 193. Общественото мнение е това, „което незабелязано завладява пове-чето глави, и дори в случаите, когато не смее да се обади на глас, подобно на кошер, който в най-скоро време ще се разрой, свидетелства за себе си чрез глух, но все по-силнац се ропот“, подобно и на с. 212. Разгърнатата връзка на понятието общественото мнение с духа на народа, най-малкото в антинаполеоновата публицистика, е посочена в: R. Flad, *Der Begriff der öffentlichen Meinung bei Stein, Arndt, Humboldt*, Berlin-Leipzig 1929.

педантичната традиция на немското просвещение, би желало най-вече да призове измамите на свещеничеството и кабинетните тайни пред форума на публичните размишления.⁵⁶

§13. Публичността като принцип на посредничеството между политиката и морала (Кант)

Още преди „общественото мнение“ като словосъчетание да придобие гражданственост в немската езикова област, идеята за буржоазната публичност намира зрялата си теоретична форма в предприетото от Кант разгръщане на принципа на публичността в правно-философски и философско-исторически план.

Самият критически процес, който публично размишляващите хора противопоставят на абсолютисткото господство, се разбира като аполитичен: общественото мнение иска да рационализира политиката в името на морала. По забележителен начин през 18-ти век Аристотеловата традиция преминава от философия на политиката във философия на морала, при което „моралното“ (и без друго мислено в единство с „природата“ и „разума“) се разпростира върху сферата на „социалното“, схващана като възникваща, и достига дори до смисловите хоризонти на думата „социално“, придобила своеобразна тежест по онова време. Неслучайно авторът на „Богатството на народите“ е заемал катедра по морална философия. Във връзка с това е и следното изречение: „Истинската политика следователно не може да направи нито крачка, без преди

⁵⁶ „Докато моралът представлява изключително орган на властта на свещеничеството, а надменната тайна на двора и кабинета е орган на политиката, и едното, и другото могат да се окажат инструменти на заблудата и на потисничеството; народът става жертва на вредни словесни игри, а властта си позволява всичко и придобива правото да си позволява безнаказано всичко, тъй като от нейния произвол зависи да обяви несправдата за право и правото за несправда. Ето защо и онова, от което тя най-много се страхува – огласяването на истината, тя превръща в престъпление и го нарича като такова. Нама да е така, ако разумът овладее отново правата си, намащи давност, за да осветлява онези истини, към които познанието на всеки един се стреми преди всичко друго, и да припаде на тези истини възможно най-голяма популярност с помощта на изкуствата на всички музи и във всички мислими форми и одесди. Тогава множество коригирани понятия и факти влизат в оборот; множество предразсъдъци се смъкват от очите ни като люспи...“ (Ibid., S. 208)

това да е признала върховенството на морала, и въпреки че сама по себе си политиката е трудно изкуство, все пак обединяването ѝ с морала не е никакво изкуство, защото моралът разсича възела, който политиката не е в състояние да развърже, когато двете влязат в конфликт помежду си.⁵⁷ Кант написва това изречение в приложението към своя проект за вечен мир. В него той повтаря два постулата, изведени в учението за правото: гражданската конституция на всяка държава трябва да е републиканска, а отношението на държавите помежду им да е пацифистично в рамките на една световно-гражданска федерация. Всички правни задължения, които осигуряват гражданската свобода във вътрешността и световно-гражданския мир навън, се обединяват до идеята за напълно справедливия порядък. Тогава принудата не може повече да се упражнява под формата на лично господство или като насилствено себевтвърждаване, а само така, „че единствено разумът да при тежава власт“. Самите правови отношения, чието господство се е разраснало до абсолютно и се представят като възможност всеки един да съгласува свободата си със свободата на всеки друг съгласно всеобщи закони за взаимно разменяне на принуда, произхождат от практическия разум – едно изключително контрапредложение спрямо принципа: *auctoritas non veritas facit legem*.

Някога Хобс бе успял да санкционира абсолютната власт на княза с помощта на тази формула, тъй като установяването на мира, а именно краят на религиозната гражданска война, очевидно би могло да се постигне с целта на монополизирването на публичната власт в ръцете на монарха и с неутрализирането на гражданското общество, заедно с конфликтите в съвестта му като частна сфера. На фона на решението, внушавани от мъдростта, която, така да се каже, манифестира себе си екзистенциално в личността на суверена, всяко размишление, следващо правилата на нравствеността, бива принизено до политическо убеждение, без никакви последици. Когато два века по-късно тя бе реабилитирана от Кант под формата на закон на практическия разум, когато дори политическото законодателство трябвало да се смята за морално подчинено на неговия контрол, от онези частни буржоазни хора меж-

⁵⁷ I. Kant, „Zum ewigen Frieden“; в: *Kants Werke*, ed. Ernst Cassirer, Berlin, Bd. VI, S. 467f; на бълг.: И. Кант, *Към вечния мир*, (превод Ц. Торбов), София 1977, с. 68.

дновременно се беше формирала публика, а сферата на нейните размишления, т.е. публичността, се бе вкоренила в политическите функции на посредничеството между държавата и обществото. Ето защо публичността на Кант се смята за единствения принцип, който може да гарантира единството на политиката и морала.⁵⁸ Той схваща „публичността“ едновременно като принцип на правния порядък и като метод на просвещението.

„Непълнолетие“⁵⁹, така започва прочутата статия, „е неспособността, да се ползваш от разсъдък си без ръководството на някой друг. Самопричинено е това непълнолетие, когато причината му не лежи в недостига на разсъдък, а в липсата на решителност и смелост...“ Освобождаването от самопричинено непълнолетие се нарича просвещение. С оглед на отделния човек с това се обозначава една субективна максима, а именно да се мисли самостоятелно. С оглед на човечеството в цялост се обозначава една тенденция, а именно – прогресът към съвършен справедлив порядък. И в двата случая просвещението трябва да стане с посредничеството на публичността: „За всеки отделен човек е трудно да се освободи от станалата почти естествена за самия него непълнолетност... Но да се самопросвети една публика е напълно възможно и дори – ако я оставят на свобода, – неизбежно.“⁶⁰ Имайки предвид просвещението, това самостоятелно мислене като че ли съвпада с мисленето на глас,⁶¹ също както употребата на разума – с публичната му употреба. „Действително някои казват: свободата да се говори и пише би могла да ни се отнеме от върховната власт, но не и свободата да се мисли. Само че в каква степен и доколко правилно бихме мислили, ако не мислим същевременно в общност с останалите, на които съобщаваме нашите мисли, а те своите на нас.“⁶²

⁵⁸ *Ibid.*, S. 468, бълг. с. 69 и сл.

⁵⁹ I. Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*; в: *op. cit.*, Bd. IV, S. 169; на бълг.: И. Кант, „Отговор на въпроса: Що е просвещение?“, (превод Д. Денков), *Философска мисъл*, 1984, 12, с. 75.

⁶⁰ *Ibid.*, S. 170, бълг. с. 75-76. В българския превод „публика“, е употребена като „общество“, – С.И.

⁶¹ I. Kant, *über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*; в: *op. cit.*, Bd. IV, S. 389.

⁶² I. Kant, *Was heißt, sich im Denken orientieren?*; в: *op. cit.*, Bd. IV, S. 363

Подобно на енциклопедистите Кант си представя просвещението, публичната употреба на разума, отначало като дело на учените, особено на онези, които се занимават с принципите на чистия разум, т.е. философите. Както в диспутите на схоластиките или в прочутите спорове на реформаторите тук става дума за учения и мнения, „които факултетите трябва да уредят помежду си от името на теоретиките...“, и от които народът се отказва сам, понеже не разбира нищо от тях.⁶³ Спорът на факултетите се провежда под формата на критическо противопоставяне на по-низшите към по-висшите. Те именно – теологичата, юриспруденцията и медицината – почиват по един или по друг начин върху авторитет. Те са подвластни също и на държавен контрол, тъй като обхващат „специалистите на учеността“ – духовници, съдии и лекари. Те просто прилагат науката (знаят как да накарат нещата да заработят, savoir faire). Противно на това низшите факултети се занимават с познанията от чист разум. Техните представители – философите, независими от интересите на управлението, се оставят единствено на ръководството на разума. Техният дух „преминава към публичното представяне на истината“.⁶⁴ В подобен спор на факултетите разумът „трябва да получи правото да говори публично, тъй като в противен случай истината не би излязла на бял свят“.⁶⁵ И то, както добавя Кант, в ущърб на самото правителствено.

Впрочем независимо от нейния академичен център публичността, в която философите развиват своя занаят, не е само академична. Дискусията на философите се разиграва както пред лицето на правителството с цел осведомяване и проверка, така и пред публиката на „народа“, за да я напътства, как да си служи самостоятелно с разума. Положението на тази публика е двусмислено: от една страна, тя е непълнолетна, нуждаеща се все още от просвещение, от друга – тя се конституира като публика, която вече претендира за пълнолетие и способност да се просветят. За това се оказват годни не само философите, но и всеки човек, който

⁶³ I. Kant, *Der Streit der Fakultäten*, в: op. cit., Bd. VII, S. 344; на българ. И. Кант, *Спорът на факултетите*, (превод В. Канаров), София 1994, с. 41.

⁶⁴ Ibid., S. 343; на българ. с. 40.

⁶⁵ Ibid., S. 330, на българ. с. 24.

знае как да си служи публично с разума. Спорът на факултетите е сякаш само огнището, откъдето струи огънят на просвещението и откъдето той постоянно се подклажда. Публичността се осъществява не само в републиката на учените, а в публичната употреба на разума от всички, които имат разбиране за това. Разбира се, те трябва да надскочат бариерите на своята частна сфера *като че ли* са учени: „Под публична употреба на собствения разум аз разбирам това на учения пред цялата четяща публика. Частна употреба наричам оная, която може да се осъществява при поверяването на определена гражданска служба или пост... Естествено тук наистина не е позволено да се размишлява, а се изисква подчинение. Но доколкото тази част от механизма се разглежда същевременно като член на едно цяло общество и даже – на световното гражданство, дотолкова в качеството си на учен изпълнителят, който чрез книгите си се обръща към публиката със собствения си разум, наистина може да размишлява...“⁶⁶ От това следва формулирането на постулата на публичността като принцип: „Публичната употреба на собствения разум трябва винаги да е свободна и единствено тя може да осъществи просвещението сред хората; частната употреба на същия обаче може често пъти да бъде ограничаванав значителна степен, без това особено да накърнява развитието на просвещението.“⁶⁷ Всеки е призван да бъде „публицист“, който „чрез книгите си говори на истинската публика, а именно – на света“.⁶⁸

Със „света“, в който се конституира публиката, е обозначена публичността като сфера: Кант говори за познание на *света*, означава се с човека от света. Смислът на този космополитизъм се артикулира в понятието световно гражданство, и в крайна сметка в това за световния прогрес, като идея за един свят, която навярно изпъква най-ясно в „космическото понятие“ на науката – тъй като в своята чистота светът се конституира в комуникацията на разумните същества. Докато школското понятие за наука има предвид единствено „сръчността за известни произволни цели“, то

⁶⁶ I. Kant, „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“, в: op. cit., Bd. IV, S. 171; на българ. И. Кант, *Отговор на въпроса: Що е просвещение?*, цит. съч., с. 76. „Целята публична, е заменено с „цялата общественоост“ – С.И.

⁶⁷ Ibid., S. 171; на българ. с. 76.

⁶⁸ Ibid., S. 172; на българ. с. 77.

нейното космическо понятие „засяга онова, което необходимо интересува всеки човек.“⁶⁹ Това не е светът на трансценденталния разсъдък: като съвкупност от всички явления, като тоталност на техния синтез и поради това – съпадащ с „природата“. Този „свят“ по-скоро преграща към човечеството като род, и то така, както се разкрива неговото единство в явлението: светът на една размишляваща читателска публика, която по онова време тъкмо е започнала да се развива в широките буржоазни слоеве. Това е светът на литературите, но също и на салоните, където „смесените общества“ обхващат с помощта на дискусии; тъкмо тук, в буржоазните домове се формира публиката. „Ако се обърне внимание на хода на разговорите в смесени общества, които се състоят не само от учени и умели резоньори, но и от делови хора или от жени, се забелязва, че освен разказването и шегуването в тях намира място още едно забавление, а именно размишлението.“⁷⁰

Размишляващата публика на „хората“ се конституира наред с тази на „гражданите“, когато потърси разбирателство относно делата на „целокупната общност“. С помощта на „републиканската конституция“ тази политически функционираща публичност се превръща в организационен принцип на либералната правова държава. В нейните рамки се оформя гражданското общество като сфера на частната автономия (всеки един трябва да може да търси своето „щастие“ по пътя, който смята за полезен). Гражданските свободи са осигурени чрез всеобщи закони; на свободата на „човека“ съответствува равенството на гражданите пред закона (отмяната на „вродените права“). Самото законодателство се свежда до „народната воля, която произлиза от разума“; а законите имат своя емпиричен произход в „публичното съгласуване“ на размишляващата публика; ето защо Кант ги нарича „публични“ за разлика от частните закони, които подобно на обичаите и нравите пре-

⁶⁹ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, 2. Aufl., op. cit., Bd. III, S. 561, f. Anm.; бълг. превод: И. Кант, *Критика на чистия разум*, (превод Ц. Торбов), София 1967, с. 741.

⁷⁰ I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, op. cit., Bd. V, S. 165; бълг. превод: И. Кант, *Критика на практическия разум*, (превод Ц. Торбов), София 1971, с. 207. Вместо „размишление“ е употребена думата „резонирание“ – С. И.

тендираат за валидност без някаква категоричност.⁷¹ „Но един публичен закон, който определя за всички онова, което им е правно разрешено или неразрешено, е акт на публичната воля, от която произлиза цялото право и която поради това не може сама да постанови несправедливо спрямо някого. На това обаче не е способна никоя друга освен единствено волята на целия народ (в която всички решават за всички и всеки за себе си)“⁷² В този случай аргументацията следва напълно тази на Русо с изключение на една точка: принципът на народния суверенитет⁷³ може да се реализира единствено при публична употреба на разума. „Във всяка общност (Gemeinwesen) би трябвало... да се съдържа дух на свободата, тъй като всеки един изисква да бъде убеден от разума относно това, което засяга всеобщите човешки задължения, че тази принуда би била правсъобразна и че той не би влязъл в противоречие със самия себе си.“ Имайки предвид разгорещено оспорването тогава мисонски ложи, Кант смята, че именно ограничаването на публичността ще да е „причината, довела до появата на всички тайни общества. Тъй като естествена потребност на хората е да споделят един с друг това, което предимно засяга човечеството в цялост.“⁷⁴ Именно във връзка с това са произнесени и прочутите слова за свободата на перото като „единствена закрила на правата на народа“.

Още в „Критика на чистия разум“ Кант приписва на публичния консенсус на размишляващите съвместно функциониращи на прагматически контрол на истината: „Пробният камък за това, дали признаването на едно съждение за истинно е убеждение или само увереност, външно значи се състои във възможността то да се съобщава и в това да се намери, че признаването на съждението е валидно за разума на всеки човек.“⁷⁵ На интелигибилното единств-

⁷¹ Едно разграничение, което определено не съпада с това между публичното и частното право. При Кант цялото гражданско право е публично по смисъла си; Вж. I. Kant, *Metaphysik der Sitten, Rechtslehre*, op. cit., Bd. VII.

⁷² I. Kant, *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, v. op. cit., Bd. IV, S. 378.

⁷³ пак там, S. 389. „Това, което един народ не може да реши за самия себе си, не може и законодателят да реши относно народа.“

⁷⁴ пак там, S. 389.

⁷⁵ В секцията „За мнението, знанието и вярата“, op. cit., Bd. III, S. 550, бълг. с. 728-729.

во на трансценденталното съзнание съответствува възникващото в публичността обединяване на всички емпирични съзнания. По-късно във философията на правото това „съгласие на всички съждения независимо от субектите помежду им“, което се гарантира от публичността (и за което при Кант единствено липсва името „обществено мнение“), получава конститутивно значение, надкачащо неговата прагматична стойност: политическите действия, т.е. действията, съотнасящи се с правото на другите, трябва от своя страна да са съгласувани с правото и морала единствено в степенята, в която техните максими са способни и се нуждаят от публичност.⁷⁶ Заставайки пред публичността, всички политически действия трябва да могат да се извеждат въз основа на закони, за които е установено от общественото мнение, че те от своя страна са всеобщи и разумни закони. В рамките на едно временно нормирано състояние (което съединява гражданската конституция с вечния мир до „свършен справедлив порядък“) естественият закон на господството бива заменен от господството на правните закони – политиката може да се превърне по принцип в морал.

Как обаче би могло да се осигури единството на политиката и морала, докато това правно състояние все още не съществува? За да бъде то създадено, не е достатъчно само желанието на всички отделни хора (а именно дистрибутивното единство на волята на всички) да живеят според една правна конституция съгласно принципите на свободата; по-скоро би било необходимо колективното единство на обединената воля: всички заедно би трябвало да искат това състояние. Като следствие от това Кант смята също, че не бихме могли да очакваме някакво друго начало на правното състояние, освен предизвиканото чрез политическо налагане на сила. Но индиректната употреба на сила от страна на частните хора, които са се събрали като публика, не се схваща в нейната същност като политическа;⁷⁷ моралното себепазване на буржоазната публичност задължава също и онези нейни усилия, които изобщо ѝ извоюват политически функции, да се въздържат от

⁷⁶ Това Кант нарича „съгласуване на политиката с морала според трансценденталните понятия на публичното право.“; I.Kant, *Zum ewigen Frieden*, op. cit., Bd.VI, S.468ff; на българ. И.Кант, *Към вечния мир*, цит. съч., с.69.

⁷⁷ Вж. R.Koselleck, *Kritik und Krise*, S.81sq.

прилагането на методите на политическата власт, от която тъкмо публичността е обещала освобождение. Кант решава тази дилема философско-исторически. Според него дори и без съдействието на вътрешно свободни индивиди ще възникнат външно свободни отношения, при които впоследствие политиката ще може устойчиво да премине в морал. Както е известно, Кант конструира прогреса на човешкия род и на неговата обществена конституция в посока към по-добро направление от природната необходимост и като нещо, протичащо без да взема предвид това, което самите хора са длъжни да вършат съгласно законите на свободата; разбира се, в този случай прогресът се състои не в нарастването на количеството на моралността,⁷⁸ а изключително в увеличаването на продукти-

Ако природата се възползува от „антагонизма на обществото“, от борбите във вътрешността, както и от войните между народите, за да разгърне всички природни дадености на народите под формата на „гражданско общество, което се управлява изцяло чрез правото“, тогава самата „свършено справедлива гражданска конституция“ ще се окаже „патологично предизвикана гражданска ност“, която само *изглежда* като „морална цялост“. В нея един проблем би трябвало да намери своето решение, който Кант поставя теоретически в следната форма: „Едно множество от разумни същества, които, за да се запазят, искат всичките да имат от тях, (искат) да бъдат организирани и устроено да се изключи уреди по такъв начин, че макар в частните убеждения им да се ето си и да се противопоставят едно на друго, те все пак да се възпираат взаимно така, че в *публичното* им поведение резултатът да остава такъв, като че не са имали такива зли убеждения в съзнанията си“⁸⁰ – една вариация по девиза на Мандевил „от частни пороци – публична полза“ (private vices public benefits).

⁷⁸ I.Kant, *Streit der Fakultäten*, а.а.О. Bd.VII, S.404; на българ. И.Кант, *Спорът на факултетите*, цит. съч., с.107.

⁷⁹ I.Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, в: op. cit., Bd.IV.

⁸⁰ I. Kant, *Zum ewigen Frieden*, op. cit., Bd.VI, S.452; на българ. И.Кант, *Към вечния мир*, цит. съч., с.50-51.

Също така в съгласие с този основен принцип Кант развива и определени социологически предпоставки за политически функциониращата публичност: всички те завият от обществените отнoшения, предоставени на частната автономия на свободно конкуриращите се стоконпритежатели.

До политически размишляващата публика се допускат единствено частни собственици, тъй като тяхната автономия се корени в сферата на стокообмена и поради това не съпада с интереса за запазването ѝ като някаква частна сфера. „Единственото качество, което се изисква за това, като изключим естествените (да не е дете или жена), е: да е господар на самия себе си (sui iuris), заедно с това да притежава някаква собственост (към която може да се причисли всяко умение и занаят или изцяло изкуство и наука), която да го изхранва; това означава, че в случаите, когато за да живее, трябва да придобива нещо от другите, той може да го придобие единствено чрез отчуждаване на нещо, което е негово, а не чрез съгласие другите да се възползват от употребата на неговите сили; че в истинския смисъл на думата той не служи никому другиму освен на общността. В това отношение хората на изкуството и едрите (или дребни) земевладелци са равни един на друг...“⁸¹ Кант, който забелязва незадоволителността на това отчуждаване – „признавам, малко е трудно да се определи изискването, според което да може да се издага претенция към състоянието на ближния, който е господар на самия себе си“, – сякаш достига до отглично отграничаване на това, което по-късно ще се нарече „наемен труд“.⁸² Докато наемните работници са принудени, да об-

⁸¹ I. Kant, *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, в: op. cit., Bd. IV, S. 378.

⁸² „Домашният слуга, помощникът в магазина, работникът, дори самият фризьор са само орагати, а не artífices (в широкя смисъл на думата), нито пък членове на държавата, а следователно не могат да се квалифицират като граждани... а единствено като „взаимопомощащи си партньори“ (Schutzgenossen), ползващи правната защита на законите, но не и самото право на законодателство – „въпреки че този, комуто давам дървата си за огрев, за да ги напещи, и пивачът, комуто давам плат, за да ми направя дреха, изглеждат да са в таква отношения с мен, които си приличат, то все пак трябва да се отличава от втория подобно на фризьора от производител на перуки (комуто може дори да съм дал коса), също както се отличава работникът от човека на изкуството или занаятчията, които произвеждат нещо, което им принадлежи, докато не е купено. Последният, като упражняващ производство, разменя собствеността си с такъв на някой друг (opus), първият – употребата на своите сили, което позволява на някой друг (оретам)“; *Ibid.*, S. 379. бел. под линия.

менят като единствена стока работната си сила, частните собственици общуват помежду си като стоконпритежатели чрез размяната на блага. Само те са господари на самите себе си, само те могат да имат правото да избират, да употребяват публично разума си по достоен начин.

И отново това ограничение се съчетава с принципа на публичността само тогава, когато с помощта на ефективния механизъм на свободната конкуренция⁸³ в рамките на частната сфера се създадат равни шансове за придобиването на собственост. И ето че сега свободният обмен на стоки би могъл „в поредица от поколения да предизвика значително неравенство в имуществените отношения сред членовете на една общност (между наемника и наемодателя, между земевладелеца и земеделските слуги и т.н.); но (той не бива) да препятствува онези, на които талантът, усърдието и частието позволяват да се чувствуват компетентни и да се издигнат над условията на равенството. Защото в противен случай той би имал правото (някой някого) да принуждава, без от своя страна да бъде принуден от някое друго противодействие... Той (всеки) може да се схваща като щастлив във всяко състояние, стига само да осъзнава, че единствено от него (от способностите му или от твърдата воля) или от обстоятелствата (които не може да вмъкне в другиму) зависи, но не и от неотразимата воля на другите, че не се намира на една и съща степен с останалите, които... що се отнася до правото, не са имали преди това нищо повече от него“.⁸⁴ Без с това да се засяга по някакъв начин принципът на неличността, по този начин лишението от собственост биват изключени от публиката на политически размишляващите частни хора. В този смисъл те не са и граждани, а лица, които с талант, усърдие и късмет биха могли някога да станат такива; чак до отмяна-

⁸³ В друга връзка Кант играе по анекдотичен начин с вкараната по онова време в оборот модерна фраза за „несъпротивления“ (laissez faire): „Един френски министър новикал при себе си някои от най-видните търговци и поискал от тях предложения, с които да се помогне на търговията... След като един предложил едно, друг – друго, един стар търговец, който дълго мълчал, казал: „Направете добри пътища, отпечатайте добри пари, дайте ни точно право за обмяната на пари и други неща от този сорт; останалото обаче оставете на нас!“; I. Kant, *Der Streit der Fakultäten*, op. cit., Bd. VII, S. 330, Anm.; на българ. I. Кант, *Спорът на факултетите*, цит. съв., с. 24, бел.

⁸⁴ I. Kant, *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, в: op. cit., Bd. IV, S. 376sq.

та на този статус те са взаимопомогащи си партньори, които се ползват от защитата на законите, без да имат право да ги създават.

Кант споделя увереността на либералите, че с приватизирането на гражданското общество такива обществени предпоставки биха възникнали от само себе си и като че ли трябва само да се сработят окончателно, подобно на естествена основа за правното състояние и за една политическа публичност, способна да функционира; и тъй като обществена конституция от този род, както ни се струва, вече се откроява съвсем ясно като никакъв естествен ред (*ordre naturel*), за Кант изобщо не е трудно философско-исторически да предположи, че *точно това* правно състояние ще произлезе от природната необходимост, което да му позволи да превърне не политиката във въпрос на морала. Фикцията за справедливост, присъстваща иманентно в свободния стокообмен, прави правдоподобно обединението на *bourgeois* и *homme*, на заинтересованите частни собственици и автономните индивиди като такива. Специфичното отношение между частната сфера и публичността, от което произлиза удвояването на егзистенциалния *bourgeois* в образа на неегзистенциалния *homme*, на емпиричния субект в интелектуален, прави възможно също така разглеждането на *citoyen*, на имацията право на глас гражданин, в двойния аспект на легалността и моралността. В своето „патологично предизвикано“ състояние той може да изглежда същевременно и като морално свободен, домога, докато чрез намеренията на природата, а именно на основата на едно еманципирано от господството и неутрално спрямо властта общество от свободно конкуриращи се стокопритежатели се осигурява съгласуваност на политическата публичност и на придобитото от литературната публичност себеприбиране; и това става по такъв начин, че заинтересованите частни хора, които са се събрали като публика, т.е. в качеството им на граждани, претърпяват външно така, като че ли вътрешно са свободни хора. При социалните предпоставки, които превръщат частните пороци (*private vices*) в публични добродетели (*public virtues*), за световното гражданско състояние, а с това подчиняването на политиката на морала, може да се създаде емпирична представа. В качеството си на *res publica phaenomenon* то може да доведе до явяването на *res publica noumenon*; върху същата тази основа на опита то може да

обедини две хетерогенни законодателства, без едното да вреди на другото: законодателството на частните хора като сетивно стимулирани стокопритежатели и заедно с това като духовно свободни хора. Както в обществената област, така и за света изобщо отношението между феноменалното и ноуменалното се представя – съобразно решението на третата антиномия на чистия разум – така: имайки предвид интелектуалните причини, всяко едно въздействие трябва да се мисли като свободно и заедно с това като необходимо, с оглед на неговото емпирично явяване, а именно като член на общовалидната причинна взаимовръзка на всички дадености в сетивния свят.⁸⁵

Разбира се, в политическата философия Кант не успява да удържи по последователен начин това различие, което е централно за системата му – той все пак не успя по сериозен начин да направи законите на практическия разум зависими от емпиричните условия. Докато обаче онази естествена основа на правното състояние като такава остава проблематична, създаването на едното правно състояние – което досега се разглеждаше единствено като *предпоставка* за една морална политика – само трябва да се превърне в съдържание и задача на политиката. По този начин и към публичността, която трябва да удържа политиката в съзвучие със законите на морала, би се добавила нова функция; такава функция, която обаче в края на краищата не би могла да се интерпретира в рамките на Кантовата система.

Който и да е от политически действащите – князът, някоя партия, някой назначен за водач или отделният гражданин, – ако не може да се насочва според вече съществуващите закони, а желае тепърва да въвежда правно състояние, не е достатъчно само да се съобразява с едно чисто негативно съгласуване с произвола на всички останали – той трябва по-скоро да опита да повлияе позитивно върху техния произвол. Това може да стане с помощта на сила и по правило така и става. Едно въздействие върху произвола на другите, ако се извършва морално, същевременно повелява ориентиране към общите цели на публиката, а именно към потребността от благоденствие на гражданското общество в цялост.

⁸⁵ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, а.а.О. Bd. III, S. 374ff; на бълг. И. Кант, *Критика на чистия разум*, цит. съч., с. 476 и сл.

В областта на политика от този вид моралното намерение на едно действие трябва да може да се контролира според възможния му успех в сетивния свят. Политическата добродетел не бива да е равнодушна към щастieto: иска ли да се съгласува в единство с правото и политиката, всички политически максими се нуждаят от публичност, тъй като „те трябва да се съобразяват с общата цел на публиката (щастieto)“ и тъй като същинската задача на политиката е „да направи доволна публиката от нейното състояние“.⁸⁶ Противно на това в същия трактат се казва малко по-рано: „Политическите максими, каквито и да са физическите последици от тях, не трябва да излизат от благополучieto и щастieto на държавата, които се очакват от съблюдаването им, следователно не от целта, която всяка от държавите си поставя като предмет... като върховен... принцип на държавната мъдрост, а от цялото понятие за правния дълг...“⁸⁷

При такава философско-историческа предпоставка за една вече съществуваща естествена основа на правното състояние Кант могъл, а и трябвало, да отдели благополучieto на държавата от благого на гражданина, моралността от легалността. Той обаче не се осланя навсякъде на тези предпоставки; това се вижда от амбивалентността на неговта философия на историята, в която наред с многото изявления, хармонизиращи със системата, които отделят моралността от прогреса и го предоставят на умножаването на продуктите на легалността, се открива също и противоречатo им признание, „че, тъй като човешкият род се намира в постоянно движение напред по отношение на културата (както и по отношение на собствените му природни цели), той би трябвало да се схваща в състояние на придвижване към по-добро и по отношение на моралните цели на неговото битие.“⁸⁸ Както и в същата записимост: „Освен това биха могли да се приведат някои доказателства, че в нашата епоха, в сравнение с всички предходни епохи, човешкият род в своята цялост се е придвижил в значителна степен

⁸⁶ I. Kant, *Zum ewigen Frieden*, а.а.О., Bd. VI, S. 473f; на бълг. И. Кант, *Към вечния мир*, цит. съч., с. 75, където думата „общественост“ е предположена пред „публика“.

⁸⁷ Ibid., S. 466, бълг. с. 66-67.

⁸⁸ I. Kant, *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, в: op. cit., Bd. IV, S. 393.

в посока на собственото си подобрене.“⁸⁹ Ако самото правно състояние трябва да се създава политически, и то чрез политика, която се води в съзвучие с морала, прогресът в легалността зависи толкова от този в моралността, и *res publica* пошепен: „... където се развиват всички дарби, формира се вкуса и *res publica* пошепен става ценното се поставя дори начало в обосноваването на един начин на мислене, който с времето ще може да превърне грубата природна склонност за прокарване на нравствени различия в определени практически принципи и по този начин в крайна сметка *res publica* може да превърне патологично предизвиканото съзвучие на обеществото в морална цялост.“⁹⁰

Отношението между *res publica* пошепен и *res publica* пошепен повече не се помещава в теоретически определеното отношение между същност и явление: „Идеята“, както се казва в спора на философския факултет с юридическия, „за една конституция, която се съгласува с естествените права на човека: а именно, че подчиняващите се на закона следва (щом се обединят) същественно и да законодателстват, лежи в основата на всички държавни форми; а общността, която се мисли в съгласие с тази идея посредством чистите понятия на разума, наричана *Платонов идеал* (*res publica* пошепен), не е празна химера, а вечна норма за всяка гражданска конституция изобщо и премахва войните.“⁹¹ Нейка сега си припомним Кантовата употреба на „идеал“-а, с който се има предвид идеята *in individuo*, а именно едно единично нещо, определено или дори определено само чрез идеята.⁹² Той би бил още по-отдалечен от реалността, отколкото идеята; на двете може да се припише единствено регулативна функция: както идеята дава правилата, така идеалът служи за първообраз в определянето на едно копие, но винаги само като „мярка на нашето действие“ и

⁸⁹ Ibid., S. 394.

⁹⁰ I. Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, в: op. cit., Bd. IV, S. 155.

⁹¹ I. Kant, *Streit der Fakultäten*, а.а.О., Bd. VII, S. 403f; на бълг. И. Кант, *Спорът на факултетите*, цит. съч., с. 106-107. Смятам, че преводът на *Gemeinwesen* като „общност“, а не като „обществен човек“ съответствува повече на Кантовия смисъл – С.Й.

⁹² I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, 2. Aufl., op. cit., Bd. III, S. 395; на бълг. И. Кант, *Критика на чистия разум*, цит. съч., с. 560.

поради това нещо различно от онзи идеал, на който Платон по-решно бе придал конститутивно значение, смятайки го за идея на божественния разсъдък. Затова е още по-учудващо, че в приведения от нас пасаж *res publica* поупенон се нарича именно *Платонов* идеал. Това не е просто обещание, тъй като в непосредствена връзка с него се казва: „Едно гражданско общество“, което е организирано съгласно този идеал, „се представя в опита чрез отделен пример в опита (*res publica* *phantomen*) съгласно законите на свободата и то може да се постигне единствено след мъчителни вражди и войни; неговата конституция обаче, при положение че вече е завършена в общи линии, ще бъде квалифицирана като най-добрата измежду всички“⁹³. Още предното изречение завършва индикативно с думите: „... и би отдалечила всяка война“. Напротив, при определението на този идеал изобщо се казва: „Но да искаме да реализираме идеала в един пример, т.е. в явлението, както например мъдреца в един роман, е неосъществимо и освен това съдържа само по себе си нещо абсурдно и малко поучително, тъй като естествените прегради, които непрекъснато пречатствуват съвършенството в идеята, правят всяка илюзия в такъв опит невъзможна и по този начин правят подозрително и прилична на проста измислица дори доброто, което се намира в идеята.“⁹⁴

В политическата философия на Кант могат ясно да се отразят *две* версии. Официалната се обслужва от конституцията на един световно-граждански порядък, който произлиза единствено от природната необходимост; впоследствие на базата на тези предпоставки учението за правото може да изведе политическите действия под формата на морални действия: в едно правно състояние, което и без друго съществува (т.е. онова външно условие, при което действително може да се припише някакво право на хората), моралната политика няма нищо повече предвид освен правното действие от дълг към позитивните закони. Господството на законите се осигурява от публичността, и то именно от тази пуб-

⁹³ I. Kant, *Streit der Fakultäten*, а. а. О. Bd. VII, S. 403f; на българ. И. Кант, *Спорът на факултетите*, цит. съч., с. 107.

⁹⁴ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, 2. Aufl., op. cit., Bd. III, S. 396; на българ. И. Кант, *Критика на чистия разум*, цит. съч., с. 561-562.

лична сфера, чиято функционална способност е заложена с естествена основа на правното състояние изобщо.

Другата версия на Кантовата философия на историята, неофициалната, изхожда от това, че политиката трябва тежко да настоява за създаването на правно състояние. Ето защо тя се обличва от конструкцията на един световно-граждански порядък, който произлиза *едновременно* от природната необходимост и от моралната политика. Политиката не може да се схваща изключително като морална, като действие, съобразяващо се с дълга и със съществуващите позитивни закони: тяхното позитивиране, като същинска цел на действието им, се нуждае по-скоро от съобразяване с една воля, обединяваща се колективно по отношение на общата цел на публиката, а именно: нейното благоденствие. Това от своя страна отново трябва да се гарантира от публичността. Но в този случай публичността трябва да посредничи в специфичен смисъл между политиката и морала; в нея трябва да се осъществи интелигибилното обединение на емпиричните цели на всички, легалността трябва да произлезе от моралността.

За тази цел философията на историята трябва да се нагърби със задачата да напътства публиката; тъй като в нея (като в една пропедвтика към гражданското състояние) законите на разума съвпадат с потребностите на благоденствието, самата тя трябва да се превърне в обществено мнение. Така се стига до забележителната само-импликация на философия на историята; тя пресмята обратния ефект от една теория на историята върху собственото гражданско обединение на човешкия род, трябва да се разглежда като възможен и дори като необходим за тези природни намерения.⁹⁵ С напредъка на просвещението „добросърдечната заинтересованост на просветения човек от доброто, което той схваща в неговата пълнота, ще стане неизбежна за него и постепенно ще възтържествува и над управлението.“⁹⁶ Ето защо самата философия на историята трябва да стане част от просвещението, което

⁹⁵ I. Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, v. op. cit., Bd. IV, S. 164.

⁹⁶ Там там, S. 163.

тя диагностира като курс на тази история, а именно така, че нейните познания да навлизат в размишленията на публиката. Напълно последователно, във връзка със своята „пророческа история на човечеството“, Кант посвещава отделен параграф на трудностите пред „максимите, положени в основата на напредъка към най-добрия свят с оглед на тяхната публичност“.⁹⁷ С публичното поучаване на народа би трябвало да се заемат свободни учители по право, а именно философите, които под името просветители се очернят като опасни за държавата лица. И все пак напредъкът към най-доброто в света се нуждае от дейността им сред цялата публичност – „защото забраната на публичността възпира народа в неговото движение към по-добро“.⁹⁸

Разчупващите рамки на системата следствия от една философия на историята, която сама имплицира своето политическо намерение и въздействие, изпъкват именно в категорията публичност, за която тя претендира: по пътя на своето историческо съществуване разумът изисква обединяване на емпиричните съзнания като еквивалент на интелектуалното единство на съзнанието изобщо; публичността трябва да посредничи между двете единства; нейната всеобщност е тази на едно емпирично съзнание изобщо, на което Хегеловата философия на правото ще даде името: общественото мнение.

Публичността се помества, без каквото и да е усилие, в категориите на Кантовата система само дотогава, докато разделеността между емпиричен и интелектуален субект, между феноменална и ноуменална област изобщо (което е задължително по начало и за политическата философия) може да разчита на обществените предпоставки за либералния модел на публичността: на класическото отношение *bourgeois – homme – citoyen*, или на гражданското общество, което като *ordre naturel* превръща частните породици в публични добродетели. Тъй като цяла поредица от фикции, в които сеобразират на буржоазното съзнание се артикулира като общественото мнение, се разпростират до Кантовата система, то об-

⁹⁷ I. Kant, *Streit der Fakultäten*, a. a. O. Bd. VII, S. 402ff; на българ. И. Кант, *Критика на чистия разум*, изд. съч., с. 105. Добавеният от мен израз „с оглед на тяхната публичност“ е налице в Кантовия текст – С. Й.

⁹⁸ *Ibid.*

ратно – от нея трябва да се изведе идеята за буржоазната публичност, и то във връзка с предпоставките за природната основа на правното състояние. Неслучайно, щом тази връзка се окаже съществена, понятието публичност се обръща срещу основите на самата система. Още Хегел изрично ще се усъмни, че гражданското общество би могло да функционира като естествен порядък от този сорт. Въпреки че е естествена основа за правното състояние, има опасност приватизираната сфера на стокообмена и на обществения труд да се разруши поради иманентните ѝ конфликти. При тези обстоятелства обаче публичността вече не е пригодна като принцип на посредничеството между политиката и морала – в Хегеловото понятие за общественото мнение идеята за публичността на гражданското общество вече се разобличава като идеология.

§14. Към диалектиката на публичността (Хегел и Маркс)

В публиката от размишляващи частни хора се осъществява онова, което се нарича у Кант „публично съгласуване“, у Хегел „обществено мнение“; в нея получава израз „емпиричната всеобщност на възгледите и мислите на множеството“.⁹⁹ На пръв поглед изглежда, че Хегел определя тази величина само в някои нюанси по начин, различен от Кант: „Формалната, субективна свобода, която отделните лица като такива притежават и проявяват в собственото си съдѐне, смятане и гадаене относно всеобщите дела, намира своето проявление в онази съвместност, която се нарича общественото мнение.“¹⁰⁰ В пояснението към този параграф той дефинира функцията на публичността по образа на 18-ти век, а именно като рационализиране на господството: „Онова, което днес трябва да се смята за валидно, вече не дължи валидността си на някакво насилие и в съвсем малка степен на привички и

⁹⁹ Hegel, *Grundlinien einer Philosophie des Rechts*, ed. Hoffmeister, S. 261, §301. Както обяснява Хегел, изразът „множеството“ обозначава по-правилно емпиричната всеобщност от общоприетото: „всички“ – защото, ако се каже, че от само себе си се разбираше, че с това „всички“ не се имат предвид най-малкото децата, жените и т.н., тогава в още по-голяма степен се разбира от само себе си, че напълно определенният израз: „всички“ не бива да се употребява“.

¹⁰⁰ *Ibid.*, §316, S. 272.