



Axel Honneth

Справедливост и комуникативна свобода. Разсъждения във връзка с Хегел

Изглежда, че днес в академичната общност е налице широк консенсус относно въпроса как трябва да бъдат построени предпоставките на една теория за социалната справедливост. Възможно е тук или там да има още съпротива срещу отделни елементи на такава всеобща концепция за справедливостта, но все пак като цяло съществува единство относно начина на обосноваването ѝ и нейната централна предметна област. За инстанция на нормативното оправдание се приема най-вече една ситуация на обсъждане, в която потенциалните членове на съответното общество реално или фиктивно се разбират в условията на безпристрастност относно това, какви морални принципи трябва да регулират в бъдеще техните отношения на сътрудничество. При това повелата за безпристрастност на подобен подход се схваща като гаранция за всеобщата приемливост на осъществените резултати, също както и правилото за включване на всички членове на обществото е такава гаранция. Същият консенсус, който днес повече или по-малко господства, относно тази процедура на обосноваване, съществува обаче очевидно и с оглед на предметната област на принципите на справедливост, които трябва да бъдат постановени. Принципите, около които биха се обединили участниците в ситуацията на обсъждане, регулират отношението между субектите, които имат интерес от възможно най-автономно осъществяване на своите индивидуални жизнени планове. При това за същност на социалната справедливост се смята представата, че всички членове трябва да се ползват в еднаква степен от един социално приемлив максимум от субективна свобода, чийто обхват ще може или ще трябва да бъде ограничаван само тогава, когато е в полза на материално най-ощетените при осъществяването на техните жизнени планове.¹ По този начин равенството и индивидуалната автономия днес изглеждат като две неделими съставни части от разумната концепция за справедливостта. А причините, които говорят в полза на тази концепция — с оглед на плурализма на нашите жизнени планове — на пръв поглед притежават толкова убедителна сила, че могат все още да преживеят всякакви комунитаристки атаки, като останат в значителна степен незасегнати от тях. Накратко, двеста години след Кант едва ли нещо повече може да се промени в идеята, че равната възможност за индивидуална свобода стои в основата на социалната справедливост. Разбира се, тези две основни понятия казват все още твърде малко относно това, как осъществяването на индивидуалната свобода да се гарантира по еднакъв за всички членове на общността начин. В общата картина, която обрисовах по-горе, отговорът на въпроса е резултат от някои, предпоставени като саморазбиращи се предпоставки, които вече се откриха при представянето на метода на оправданието: онези

актьори, които там се предпоставят като участници в ситуацията на обсъждане, по отношение на своите бъдещи жизнени шансове си представят, че те по същество зависят от средствата за реализиране на индивидуалните целеполагания.² Следователно между процедурата по обосноваване и приетите с консенсус принципи на справедливост съществува вътрешна взаимовръзка, която се поражда с индивидуалистичното схващане за субективната свобода: тъй като в "първоначалното състояние" (Ролс) страните се разглеждат като изолирани една от друга, то под булото на незнанието те трябва да обрисуват своето бъдещо щастие като резултат от индивидуалното реализиране на жизнените цели, така че да могат да очакват и своя справедлив съвместен живот само като един социално приемлив максимум от субективна свобода. В настоящото изложение аз се интересувам от въпроса, какво би се променило в резултата от едно фиктивно или реално обсъждане, ако участниците в него се ръководят не от индивидуалистично, а от комуникативно понятие за субективна свобода: как биха били създадени постановените от тях принципи на справедливост при условие, че биха виждали осъществяването на своята свобода като принципно зависимо от осъществяването на свободата на другия? Тезата, която бих искал да развия в моя доклад, се свежда до предположението, че при това променено изходно положение в доминиращия образ на социалната справедливост би се променило нещо не само в отделните детайли, но в известна степен и в общата композиция: участниците в обсъждането биха пресмятали своите бъдещи жизнени шансове не толкова в зависимост от индивидуалната свобода на действие, с която разполагат, а биха ги измервали спрямо качеството на очакваните социални отношения — и съответно тяхната представа за социална справедливост би се изместила от нивото на гарантиращите свободата блага към нивото на задължаващите взаимности.³

За да обоснова това предположение, искам като първа стъпка най-напред само бегло да скицирам интуициите, които се свързват с интересубективисткото понятие за индивидуална свобода. Въпреки цялото съсредоточаване върху систематичния въпрос, хвърлянето на кратък поглед към Хегел тук е неизбежен, тъй като той е очертал по най-убедителния досега начин контурите на един такъв алтернативен модел на свободата (I). След това историко-теоретично припомняне искам да представя следствията за процедурата по обосноваване, които възникват, ако вместо от индивидуалистичното се изходи от комуникативното понятие за субективна свобода. В това отношение също ще трябва отново да се ограничи само до няколко шриха, тъй като комплексността на въпросите, които следва да бъдат разрешени, е твърде голяма, за да могат да бъдат разгледани те в рамките на една кратка статия (II). Едва в една трета стъпка ще се обърна към централния въпрос доколко нашата представа за социална справедливост би била композирана по съвършено различен начин, ако като нейна цел би се търсило изграждането на възможността не на индивидуалистичната, а на комуникативната форма на свобода. Тук трябва да се обсъди как — ако бъде предприето подобно ново тълкуване на понятието за свобода — вниманието се измества от благата към отношенията, от жизнените планове към взаимностите (III). Накрая, като една последна четвърта стъпка, ще разгледам следствията от новото композиране на теорията за справедливостта: предложението като справедливо да се разбира онова, което в равна степен е в услуга на комуникативната свобода на субектите, изисква едно плурализиране на нашите принципи на справедливост, тъй като те трябва да отчитат особеностите на конкретните отношения на

комуникация (IV).

I.

От началото на Новото време насам не само във философията, но постепенно и във всекидневната култура на западните общества се е наложило онова понятие за свобода, което е от решаващо значение за нашето днешно разбиране за социална справедливост. От вникването в обстоятелството, че отделните субекти преследват в нарастваща степен независими един от друг житейски пътища, се прави нормативният извод, че личната свобода трябва да бъде измервана съобразно незатрудняването разгръщане на индивидуално избраните цели: пространствата, които са на разположение на актьора за едно ръководено от собствените му предпочитания действие, са толкова по-големи, колкото по-малки са ограниченията от страна на другите актьори. Кант обвързва това понятие за свобода с моралното изискване избраните по този начин цели да бъдат съгласувани с автономията на всички други индивиди. Но и неговата корекция не променя нищо в централната представа, съгласно която свободата на отделния индивид нараства с намаляването на държавните или личните ограничения.

На пръв поглед изглежда, че тези понятийни развития са до голяма степен самоочевидни. В тях се осъзнава именно това, че с оформянето на модерността индивидът се откъсва от всички традиционни връзки и изисквания твърде много, за да може сам да определя ръководещите живота му цели. Действително обаче в модерното разбиране за свобода се налага подмолно още един излишен елемент в значението на понятието, според който при осъществяването на свободата си отделният индивид трябва да бъде независим от своите партньори в интеракцията. От разработването на индивидуалността на свободата със сигурност не следва автоматично подобно изолиране на субекта спрямо интересубективните отношения. И все пак идеята, че емпиричните връзки като цяло трябва да се смятат за ограничения на индивидуалната свобода, бързо придобива място в образите, които риторически съпровождат новия модел на представата и в примерите, използвани за въздействие върху публиката.⁴ По предназначения по този начин пътища индивидуалистичното понятие за лична автономия се прокрадва и в модерните теории за справедливостта. Тук сега възниква идеята, която влече след себе си много последици, че създаването на справедливи социални отношения трябва да служи преди всичко на целта да направи възможна за всички субекти една форма на самоопределение, която да им позволява възможно най-голяма независимост от техните партньори в интеракцията. Понятийните следствия, които се получават като резултат от това отстъпление, са огромни, макар и трудно да могат да бъдат проследени в детайли: идеята, че с броя на богатата индивидуалната свобода нараства, също е следствие от концептуалното изолиране на отделния субект, както и представата, че не-избраните общности представляват заплаха за личната автономия.⁵

Срещу всички тези заключения по отделно Хегел, който първи опонира срещу индивидуалистичните черти в разбирането за свобода на Новото време, не повдига никакви действителни възражения. За разлика от течението, което днес се нарича "комунитаризъм"⁶, подобно на Русо или Кант, той споделя представата, че всеки легитимен държавен ред в епохата на модерността трябва да се основава върху принципа на индивидуалната автономия. Съгласно това очевидна му се струва и

идеята, че всички членове на обществото би трябвало да разполагат с правно разтегливо пространство, в рамките на което могат да ориентират целенасочено своето действие съобразно собствените си предпочитания. Хегел обаче смята такъв вид "свобода на произвола" същевременно и за абстракция, тъй като нейната понятийна конструкция допуска да се забрави, че тя се дължи на определена форма на междучовешка комуникация и не би трябвало да бъде разбрана като индивидуално притежаемо благо: снабдяването на индивидите със "субективни права" не е резултат от честно разпределение, а се получава от обстоятелството, че членовете на обществото се признават взаимно като свободни и равни. С това възражение Хегел действително има предвид нещо повече от намерението само да коригира съвременното му разбиране за право. Посочването на релационисткия, интересубективен характер на правата трябва по-скоро да изясни частично това, че индивидуалните свободи изобщо могат да бъдат само продукт на една форма на междучовешка комуникация, която има характера на взаимно признаване. В това отношение понятието "признаване" представлява за Хегел ключът към не-индивидуалистичното разбиране на субективната свобода⁷: осъществяването на свободата означава да се достигне до придобиване на силата за действие, като чрез потвърждаване от страна на Другия се подпомага знанието за собствените способности и потребности. Ако сега си представим този процес като събитие, случващо се между два субекта, лесно ще разберем защо за Хегел интересубективните отношения не трябва да представляват ограничение, а условие на субективната свобода: отделният индивид е способен да развива автономията си само в степената, в която той поддържа с другите субекти такива отношения, които по своята форма правят възможно взаимното признаване на определени части от личността му.

От тази интересубективистка ревизия на концепцията за свободата Хегел прави обратно заключение във връзка с позицията, която "свобода на произвола" трябва да заеме в справедливия държавен ред. Наистина, както беше казано, той споделя с Русо и Кант представата, че модерните общества трябва да разкрият за всички свои членове едно разпростиращото се по равно пространство, в рамките на което те да могат да преследват собствените си предпочитания, но взирането в комуникативния характер на свободата го води до извода, че такава правна сфера подпомага отделния човек в постигането на автономия само тогава, когато се схване като подчинена част от цяла мрежа други също толкова важни отношения на признаване. Едва с това предложение, индивидуалната свобода да се схване като продукт от съвместната игра между повече сфери на комуникация, Хегел развива подтика за нова композиция на нашия образ на социалната справедливост, тъй като сега изведнъж изглежда не само смислено, но и направо необходимо интересубективните отношения да се мислят като условия за индивидуалната автономия по същия начин, по който преди като тяхна предпоставка са разглеждани само субективните права на свобода. Последниците от такова разширяване на гледната точка биха били огромни, тъй като принципите на справедливостта сега би трябвало да се разпрострат върху свободите, които биха могли да се разпределят не под формата на блага, а да се гарантират само под формата на насърчаване на социалните отношения; а правовото отношение би загубило своето привилегировано положение, тъй като би се наредило успоредно до другите видове задължаваща взаимност. Но преди да се обърне към последниците от комуникативното понятие за свобода за предметната област на теорията за справедливостта, искам да засегна накратко

въпроса, какви следствия възникват от тук за уреждането на самата процедура на оправдание.

II.

Още в началото на своето творчество Хегел спори критично с класическите договорни теории, които и днес задават меродавния образец на опитите за нормативно обосноваване на принципите на справедливостта. При това той постоянно налага своето интерсубективно понятие за свобода на това процедурно ниво, като иска да докаже по отношение на модела на ситуацията на договор, че субектите в нея неправилно се мислят като изолирани един от друг актьори. Но въз основа на своите възражения Хегел никога не решава да проектира алтернативен модел на обосноваване, който би могъл да се сравнява по комплексност или потенциал за внушение с договорните теории на неговите предходници. Цялата идея да се изходи от мисловния експеримент на една фиктивна ситуация на обсъждане му изглежда твърде сяпа за историята абстракция, за да би искал да се мери с нея на едно ниво с концепциите на Хобс, Русо или Кант. Оправданието, което вместо това Хегел привежда за своята собствена теория за справедливостта, е от методически съвсем различен тип и днес може да бъде реконструирано отново само с най-голямо усилие.⁸ Въпреки това има смисъл подетата от Хегел нишка на критика на класическите договорни теории да се изплете по-нататък, като се постави въпросът в кои отношения координатите на предпоставената ситуация на обсъждане нарушават нашите добре обосновани интуиции.

Естествено при подобно разсъждение най-напред трябва да се вземе предвид това, че мисловният експеримент на едно подобно на договор обсъждане може да изпълни своята нормативна цел само тогава, когато за всички участващи е предвидена безпристрастна гледна точка. Трябва да се осигури това: нито една страна да не се чувства мотивирана за определено предложение само защото по-късно то би й донесло изгода. С цел да наложи процедурно подобна гледна точка на безпристрастност, Ролс въвежда своята идея за булото на незнанието, която трябва да изрази това, че участниците в ситуацията на обсъждане нямат право да притежават знания относно своите бъдещи таланти и обществени позиции. Иначе той, както почти всички договорни теоретици преди него, въоръжава своите субекти единствено с целерационални способности, така че обединяването около принципите на справедливостта може да последва само от съображения за благоразумие.⁹ Без да се спирам по-отблизо на по-нататъшните детайли на тази впечатляваща програма за обосноваване, още тук от перспективата на Хегел може да се постави въпросът дали подобно характеризиране на изходните условия не позволява фактът на човешката интерсубективност да се загуби повече от необходимото: не трябва ли и при така силно стилизирани предпоставки субектите да притежават елементарно знание за своята потребност от признаване, за да могат изобщо да бъдат квалифицирани като човешки същества?¹⁰ Ето защо въпросът не е напълно изкуствен, тъй като изяснява, че методическата подредба на легитимиращата ситуация на обсъждане не може да бъде напълно независима от допусканията относно онова, което трябва да важи като определящ признак на човека като личност. Тъй като индивидите, които трябва да поемат ролята на съвещаващи се участници, трябва да бъдат характеризирани най-малкото чрез качествата, които, взети заедно, изразяват различията на човека спрямо високоразвитите животни. Променим ли малко нашето основно

антропологично допускане, се променят и белезите, с които трябва да снабдим съ-действащите в мисловната експериментална ситуация на обсъждане индивиди.

Съгласно това в продължение на Хегеловите възражения може да се каже, че в известен смисъл Ролс е оставил булото на незнанието да падне твърде ниско: понеже са човешки същества, страните в договора би трябвало да знаят, че са елементарно зависими от социалното признаване на другите личности, и ако биха споделили подобен образ за себе си едни с други, тогава вероятно биха се обединили около принципите на справедливостта, които за разлика от предложението на Ролс биха отчитали този социален недостиг. Всичко това би могло да изглежда като философски трик, тъй като само с няколко допълнителни допускания условията на процедурата по обосноваване се променят така, че желаните резултати се появяват по необходимост. В действителност обаче претенцията за взаимно признаване ми се струва толкова дълбоко вкоренена в основните допускания на нашата социална практика, че не би било много убедително да не се направи валидна и в гарантиращия справедливост метод на ситуацията на обсъждане. В един такъв фиктивен дискурс фактичността на нашата социална природа се преплита с покривалото на валидността на заложената в него претенция за взаимно признаване. Как обаче при така променените изходни условия би се променила предметната област, към която би трябвало да се отнасят принципите на справедливостта, които следва да бъдат постановени?

III.

В своята *Философия на правото* Хегел предприема напразния опит да определи предметната област на теорията за социалната справедливост по начин, напълно различен от този на неговите предходници и съвременници. Докато те са искали да подсилят индивидуалната автономия на всички членове на обществото чрез държавното гарантиране на равни свободи за действие, той се концентрира със същото намерение върху гарантиращия свободата характер на социалните сфери на интеракция: личната свобода на отделния индивид, така гласи неговото своеобразно предложение, се подсилява и подпомага в степената, в която му се предоставят комуникативни сфери на самоосъществяване, в които чрез взаимно признаване той може да достигне до по-голяма сила за действие. Поводът да направи подобно радикално ново определение за Хегел е схващането, че човешките същества са в състояние да придобият силата за автономно формиране на своите жизненни цели само чрез опита на признаването на техните способности и потребности. Следователно, ако индивидуалната свобода е толкова силно зависима от възможността човешките същества да признават взаимно собствения си потенциал, тогава от негова гледна точка принципите на справедливостта трябва само логически да се отнесат по някакъв начин обратно към осигуряването на такива сфери на признаване. Но предложението, което Хегел развива за тази цел в своята *Философия на правото*, както е известно, е останало без голямо влияние в историята на политическото мислене. Почти няма подход, в който неговите подбуди да са били разбрани и продуктивно доразвити като приноси към теорията за справедливостта.

От друга страна, в двете столетия от Хегел насам нашето знание за интересубективната природа на човека постепенно се е увеличило. Не само разтърсващите съобщения от концентрационните лагери на

тоталитарните режими, но и свидетелствата на гражданските движения и феминизма ни научиха до каква степен хората са зависими от подкрепящия опит на взаимното признаване.¹¹ В социологическата и историческата изследователска литература междуременно също е добре документиран фактът, че усетът за несправедливост е свързан принципно с моралното усещане да не бъдеш признат социално по отношение на собствените способности и потребности.¹² В крайна сметка от еволюционната психология и психоанализата знаем, че спечелването на индивидуална автономия в първите години от живота се подпомага основно от опита да се радваме на една надеждна форма на непрестанна нежност и признаване.¹³ С оглед на всички тези заключения ще изглежда твърде неубедително, ако поне не проверим дали Хегеловите намерения не могат да бъдат подети продуктивно днес още веднъж. Разбира се, това изисква повече от понятийни корекции на традиционните теории за справедливостта. По-скоро се изисква цялостна смяна на перспективата, защото в истински обект на нашата концепция за справедливостта сега се превръщат не субективните свободи на действие, а социалните сфери на комуникация.

Изходната точка на една толкова принципна ревизия трябва да представлява схващането, че правно установените свободи формират само част от предпоставките, които конститутивно правят възможна способността за индивидуална автономия. Ако освен това си изяснихме, че това първо условие вече не олицетворява произволно разпределимото благо, а означава специфична форма на взаимно признаване, тогава се вижда промяната, която трябва да направим по отношение на предметната област на теорията за справедливостта: с оглед на това, кои предпоставки могат да гарантират в еднаква степен индивидуалната автономия на всички членове на обществото, структурата и качеството на социалните отношения на признаване се явяват централната област на приложение на принципите на справедливостта. По този начин нашата концепция за справедливостта губи онзи характер на разпределителна теория и приема формата на нормативна комуникативна теория, тъй като на мястото на принципите на честното разпределение сега застават принципите, които се отнасят до държавното гарантиране на социалните предпоставки за взаимно признаване.

Наистина очертаната по този начин идея може да бъде разбрана адекватно само тогава, когато съществува достатъчно яснота в какво собствено трябва да се състои своеобразието на такива отношения на признаване. Те се представят не просто чрез произволни отношения на интеракция, в които субектите се отнасят взаимно един към друг. По-скоро трябва да става въпрос за относително стабилни модели на комуникация, които реципрочно правят възможен за участващите опита от признаването на определени техни способности или потребности. Това е възможно само там, където субектите заедно се ориентират към моралните норми, при чиято валидност те ще се придържат към това да уважават и подпомагат в другия съответните части от личността му. В този смисъл отношенията на признаване представляват форми на задължаваща взаимност, в които задълженията наистина са загубили своя обвързващ, забраняващ характер, тъй като са се превърнали в разбиращи се от само себе си съставни части на една хабитуално упражнявана практика на действие.¹⁴ Тук е достатъчно да се припомни изтъкнатият още от Хегел пример на приятелството, за да се изяви това особено качество на отношенията на признаване¹⁵: в едно приятелство два субекта упражняват обща практика, която е опосредствана незабележимо от

морални норми, чрез които двамата се придържат към това да подкрепят благополучието на другия. А опитът от признаването прави възможна подобна форма на задължаваща взаимност, тъй като приятелите могат да се чувстват потвърдени в своите потребности или желания по начин, който ги подпомага индивидуално към по-голяма сила за действие.

Сега, разбира се, остава въпросът, доколко отношения на признаване от подобен вид изобщо могат да бъдат предмет на една теория за справедливостта. Все пак именно при приятелствата ние имаме по-скоро представата, че става въпрос за отношение просто на лична симпатия, в което държавата не би трябвало да се намесва дори тогава, когато по този начин служи на целите на социалната справедливост. Но все пак в условията на модерността адресатът на разсъжденията върху теорията за справедливостта винаги е демократичната правова държава, докато отношенията на признаване често имат характера на частни отношения, които изобщо не могат да бъдат повлияни чрез правови мерки. И тук Хегел ни помага още веднъж, тъй като той е искал да може да разпростре задачите на правовата държава върху социалните предпоставки на отношенията на признаване: както например днес в семейната политика; под тази форма са възможни поредица от държавни мерки, чрез които интересубективните отношения на задължаваща взаимност могат да бъдат защитени и изисквани. Всичко това наистина не дава отговор на въпроса кои отношения на признаване с оглед на индивидуалната автономия ние смятаме за толкова неотменими, че всеки член на обществото би трябвало по възможност да може да вземе участие в тях. По този начин стигам до проблема, който сега бих искал да разгледам в последната част на моя доклад.

IV.

Още Хегел е бил убеден, че тази последна и решаваща задача не може да бъде решена във формата на една неисторична теория от антропологичен вид. Той по-скоро е бил воден от представата, че в обект на концепцията за справедливостта трябва да бъдат превърнати само онези отношения на признаване като подкрепящи автономията сфери, които съответстват на състоянието на историческото развитие на обективния дух. С тази предпоставка авторът на *Философия на правото* естествено е имал предвид световноисторическия процес, който в своята философия на историята той разбира като "прогрес в съзнанието за свобода"¹⁶, с чиито социални достижения теорията за справедливостта би трябвало да може да се свърже дотолкова, доколкото би трябвало да превърне в свое занимание по-нататъшното съществуване точно на трите комуникативни сфери, оформили се в епохата на модерността като институционални основни комплекси на обществото. Въпреки че отново и отново е изненадващо в колко висока степен все пак при всички свои философско-исторически спекулации Хегел винаги е оставал и почти инстинктивен социолог, днес със сигурност не може повече да се позоваваме на неговото решение на проблема за историзирането на теорията за справедливостта. Тъй като въпреки цялото виждане във функционалното диференциране на ценностните сфери, въпреки цялото внимание към своеобразието на пазара, неговата концепция за прогреса все пак е зависима от метафизични предпоставки в много по-голяма степен, отколкото бихме могли да приемем в съвременните условия.¹⁷ При все това неговата основна методологическа идея — ако се отдели от идеята за самореализацията на разума — съдържа няколко решаващи указания за подхода, чрез който обектната област на нашата теория за

справедливостта може да бъде определена по-конкретно. Тъй като предложението да се позоваваме точно на сферите на признаване, разбирани като конститутивни за съответната актуална форма на социална интеграция, изглежда че предлага ключ за решение на повдигания се тук проблем.

Дори формалното присъединяване към Хегеловото предложение за решение действително не е съвсем възможно, без да се използва понятието "прогрес". Основната идея, която може да се извлече от неговата *Философия на правото* във връзка с проблема какви отношения на признаване могат да гарантират придобиването на индивидуална автономия, е приблизително следната: самата същност на онова, което представлява автономията на отделния индивид, не е нещо, дадено веднъж завинаги, а подлежи на исторически изменения. Поради това между степента на диференциране на обществото и индивидуалната свобода съществува именно отношение на условие, както с разделението в социални области на функциониране се увеличават и измеренията, които индивидът се учи да възприема като възможности за самоосъществяване. Разбира се, отделният индивид достига до действителна сила за действие и по този начин до автономия само в онези нововъзникнали сфери, в които той успява да постигне стабилно знание за своите собствени способности и претенции, като ги вижда отразени донякъде в поведението на партньорите в интеракцията. При това обхватът на индивидуалната автономия нараства с броя на социалните области на функциониране, чийто характер е образуван от формите на взаимното признаване. Ако сега към този ход на мисли прибавим и онова, което казах преди относно задължаващото съдържание на такива сфери на признаване, тогава вече получаваме един наистина всеобхватен образ на Хегеловия основен аргумент: той смята, че едно понятие за справедливост би трябвало да може да гарантира продължителността именно на отношенията на признаване, чрез които под формата на задължаваща взаимност при съответните обществени условия субектите успяват да достигнат до максимум индивидуална автономия. Но дори в тази най-трезва, звучаща направо постметафизически формулировка, която изглежда дори че не съдържа в себе си нищо повече от идеалистическата философия на историята, при по-точно виждане се вижда вградена още една предпоставка на прогреса: тъй като онези дълготрайни, така да се каже, институционализирани отношения на признаване, които формират актуалния обществен ред в дадено време, е оправдано да бъдат приети като изходни величини на една променена теория за справедливостта само тогава, когато в морално отношение могат да се считат като превъзхождащи миналите форми на признаване. Без обосновано допускане на такова морално превъзходство скицираният подход би рискувал да направи от реда на признаване в дадено време морален факт. А на въпроса, кои комуникативни сфери трябва да образуват теоретичния хоризонт на теорията за справедливостта, би се отговорило с проста емпирична препратка към съществуващия социален ред. Така и опитът да се позовем възможно най-пестеливо, постидеалистически върху историческия метод на обосноваване на Хегел не минава без имплицитното предпоставяне на една концепция за прогреса. При прилагането на същите критерии, които още преди това са довели до изместване на вниманието към отношенията на признаване, тя трябва да води до доказателството за моралното превъзходство на съществуващия ред на признаване¹⁸.

Тези методологически разсъждения тук изпълняват единствено функцията да подготвят крачката, която трябва да доведе до завършек обявената промяна на формата на теорията за справедливостта. Както видяхме, ако се изходи от едно комуникативно понятие за свобода, предметната област на либералната концепция за справедливостта се променя дотолкова, че сега в нейна истинска задача се превръща равното гарантиране на шансовете за участие в конститутивните отношения на признаване. При това, както току–що установихме, подобна променена концепция трябва да приема като конститутивни за формирането на автономията онези отношения на признаване, които са се изградили в даденото общество като резултат от един разбиран като морален прогрес процес на диференциране. С тази крачка, както при Хегел във *Философия на правото*, егалитарното право губи своето монополно положение в рамките на либералната теория за справедливостта, тъй като можем да изходим от това, че в нашите общества правовите отношения формират само една от комуникативните сфери, имащи неотменимо значение за изграждането на автономията на отделните индивиди. За улеснение трябва да се откажа да развивам тук социално–историческите аргументи, които биха били нужни за обосноваването на следната теза: успоредно с правовото отношение, в което чрез взаимно предоставяне на субективни права субектите достигат до съзнание за своята сила за действие, в обществата от нашия тип такива подкрепящи автономията форми на задължаваща взаимност освен това са най–малко още емоционалните интимни отношения и сферата на труда. Докато именно чрез опита за нежност, любов и приятелство от ранните години на живота субектите придобиват степента на доверие към себе си, която изгражда емоционалната хранителна среда за автономията на Аза, чрез признаването на своя трудов принос те постигат чувството за социална принадлежност и оцененост.¹⁹ "Самоуважението", за което Ролс говори с оглед на предпоставките на индивидуалната автономия като за "основно благо"²⁰, се получава като резултат от степенуваното включване в различните сфери на комуникация, всичките изградени от една специфична форма на взаимно признаване.

Следствието за посочената концепция за справедливост от това социално разгръщане на предпоставките, неотменими за постигането и упражняването на автономията, е едно вътрешно плурализиране. Вероятно има смисъл загатнатото по този начин заключение да се схване като крачка на нарастване към рефлексията относно справедливостта, а именно, щом като бъде установено, че социалната справедливост не се постига просто чрез еднакво гарантиране на индивидуалните основни свободи, а само чрез предоставяне на еднакви възможности за участие в отношенията на признаване, трябва да бъде разгледана вътрешната моралност на съответните сфери на комуникация, за които говорихме. Съответно справедливостта не бива повече да упорства само за един принцип, който в смисъла на равенството представлява моралната субстанция на правото, а трябва да приеме в себе си и онези други принципи, дефинирани от моралността на другите две сфери. Следователно плурализирането, за което ставаше въпрос като следствие от нашите досегашни разсъждения, се състои в едно разрояване на нормативните принципи, за което днес се приема, че трябва да бъде защитено в концепцията за социалната справедливост: в името на един всеобхватен егалитаризъм, който и според Хегел е централното предизвикателство на модерността, идеята за справедливостта подсилва в трите сфери на признаване онзи принцип, който определя съдържанието на взаимните задължения. В този смисъл успоредно с основния принцип

за равенството на правата в допълнение трябва да се застане принципът на любовта (или на справедливостта на потребностите), също както и принципът на справедливостта на постиженията (или честното разделение на труда): едва взети заедно — всеки принцип в своята собствена област, но все пак отнесени заедно към предоставянето на възможността за индивидуална автономия, — те определят какво с оглед на съвременните условия може да се нарече социална справедливост.²¹

Наистина тези заключителни формулировки също оставят много повече открити въпроси, отколкото биха могли да бъдат поставени при едно определено в достатъчна степен понятие за справедливост. Но поне по този начин са очертани общите контури, които би трябвало да има една теория за социалната справедливост, ако вместо от едно индивидуалистично изходи от едно интересубективистко–теоретично понятие за свобода. Смесът на онзи нормативен плурализъм, до който достигат накрая различните стъпки на аргументацията, е изяснен досега също само изключително неясно и относително. В неговата теория за сферите на нравствеността за Хегел е важно преди всичко реформаторското, всъщност терапевтично намерение да припомни в противовес на уеднаквяващите тенденции на теорията за справедливостта на неговото съвремие моралното своеобразие, което изглежда че е присъщо на различните области на функциониране на задължаващата взаимност. Подобно на Майкъл Уолзър днес, в своята *Философия на правото* той цели най-вече да препоръча на либералната държава "изкуството на разделието", по силата на което с помощта на рефлексивните правни мерки тя би трябвало да бди над автономията на различните сфери на признаване.²² Но за нас днес функцията на концепцията за справедливостта не може повече да се изчерпва с подобна чисто консервативна задача. Към тази функция, която следва да се запази, трябва винаги да се прибавя реформистката връзка с едно бъдеще, което в сравнение със съществуващите отношения изглежда като морално достойно за подобрене. Скицираната тук концепция за справедливостта може да удовлетвори тази потребност само ако, надхвърляйки Хегел, се придържа към идеята да придаде валидност на отграничените принципи на признаване: тогава всеки от трите нормативни принципа, които трябва да бъдат защитавани заради индивидуалната автономия на всички отделни индивиди, би притежавал семантичен излишък, изискващ повече справедливост (специфична за всяка от сферите), отколкото е вече изпълнена в съществуващите практики и институции.

Разсъжденията върху теорията за справедливостта, които предлагам тук във връзка с мои по-ранни работи, дължат на историко–теоретичните и систематични изследвания на Лудвиг Зип повече, отколкото мога да изясня чрез посочка или бележка под линия. Както в началото на моите собствени приноси към теорията на признаването стои неговото голямо изследване върху Хегеловата философия от духа от периода в Йена (Ludwig Siep, Annerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie, Freiburg/Munich 1979), така и настоящата статия отново е повлияна от разсъжденията на Зип (Ludwig Siep, "Selbstverwirklichung, Anerkennung und politische Existenz. Zur Aktualität der politischen Philosophie Hegels", in: R. Schmucker/U. Steinvorth (Hrs.), Gerechtigkeit und Politik. Philosophische Perspektiven, Berlin 2002, S. 41–56.)

Превод от немски език: Теодора Полименова
 Редакция: Христо Тодоров

- 1 Всички тези формулировки очевидно се опират на концепцията за справедливостта на Джон Ролс, която до голяма степен доминира дискусиите днес: John Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt/Main 1975.
- 2 На това, обратно на концепцията за справедливостта на Ролс, рано обърна внимание Томас Нейджъл: Thomas Nagel, "Rawls on Justice", in: ders. *Other Minds. Critical Essays*, Oxford 1995, S. 121–136.
- 3 С тази теза продължавам нататък разсъжденията, които преди това вече индиректно очертах под формата на реактуализация на Хегеловата философия на правото: Axel Honneth, *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Stuttgart 2001. Като фон на следващите разсъждения вж. като цяло: G.W.F. Hegel, *Grundlegung der Philosophie des Rechts*, Theorie–Werkausgabe, Frankfurt/Main 1969ff., Bd. VII.
- 4 Срв. Charles Taylor, *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, Frankfurt/Main 1994, Kap. 17.
- 5 Срв. например Charles Taylor, "Der Irrtum der negativen Freiheit", in: ders. *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*, Frankfurt/Main 1988; ders. "Wesen und Reichweite distributiver Gerechtigkeit", ebd., S. 145–187; Michael Walzer, *Vernunft, Politik und Leidenschaft, Defizite liberaler Politik*, Frankfurt/Main 1999, s. 6. Kap.
- 6 Срв. в тази връзка Axel Honneth (Hg.), *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt/Main 1993.
- 7 Срв. Alan Patten, *Hegel's Idea of Freedom*, Oxford 1999; Paul Redding, *Hegel's Hermeneutics*, Ithaca and London 1996; Frederick Neuhouser, *Foundations of Hegel's Social Theory*, Cambridge/Mass. 2000, най–вече Kap. 5.
- 8 Срв. в тази връзка Ludwig Siep, "Philosophische Begründung des Rechts bei Fichte und Hegel", in: ders., *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*, Frankfurt/Main 1992, S. 41–64.
- 9 John Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, a.a.O., Kap. 3.
- 10 Срв. Alasdair MacIntyre, *Die Anerkennung der Abhängigkeit. Über menschliche Tugenden*, Hamburg 2001.
- 11 Срв. например Michael Ignatieff, *Wovon lebt der Mensch? Was es heist, auf menschliche Weise in Gesellschaft zu leben*, Berlin 1993; Tzvetan Todorov, *Abenteuer des Zusammenlebens. Versuch einer allgemeinen Anthropologie*, Berlin 1996.
- 12 Срв. например за социологията: Richard Sennett/Jonathan Cobb, *The Hidden Inquiries of Class*, Cambridge/Mass. 1972; за историческото изследване: Barrington Moore, *Ungerechtigkeit. Die sozialen Ursachen von Unterordnung und Widerstand*, Frankfurt/Main 1982.
- 13 Martin Dornes, *Die emotionale Welt des Kindes*, Frankfurt/Main 2000; ders., "Nach Piaget", in: ders., *Die frühe Kindheit, Entwicklungspsychologie der ersten Lebensjahre*, Frankfurt/Main 1997, Kap. 4.
- 14 Срв. Paul Redding, *Hegel's Hermeneutics*, a.a.O., Chap. 5–9; Michael O. Hardimon, *Hegel's Social Philosophy*, Cambridge, UK 1994, Chap. 5.
- 15 Срв. Axel Honneth, *Leiden an Unbestimmtheit*, a.a.O., S. 26f.; 108ff.
- 16 G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in: ders. *Werke in zwanzig Bänden*, a.a.O., Bd. 12, S. 32; S. 520ff.
- 17 Срв.: Dina Edmundts/Rolf–Peter Horstmann, *G.W.F. Hegel. Eine Einführung*, Stuttgart 2002, S. 32ff.
- 18 Срв. като основа на тези разсъждения Axel Honneth, "Umverteilung oder Anerkennung. Eine Erwiderung auf Nancy Fraser", in: Nancy Fraser/Axel Honneth, *Umverteilung oder Anerkennung. Eine politisch–philosophische Kontroverse*, Frankfurt/Main (i.E.).
- 19 Срв. Angelika Krebs, *Arbeit und Gerechtigkeit. Die philosophischen Grundlagen sozialer Gerechtigkeit*, Frankfurt/Main 2002, Dritter Teil (Kap. VI u. VII).
- 20 John Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, a.a.O., § 67; ценни приноси и в: Robin S. Dillon (Hg.), *Character and Self–Respect*, New York/London 1995.
- 21 В подобна разбира се, напълно независима от Хегел насока върви и: David Miller, *Principles of Social Justice*, Cambridge/Mass. 1999.
- 22 Срв. Michael Walzer, "Liberalismus und die Kunst der Trennung", in: ders., *Zivile Gesellschaften und amerikanische Demokratie*, Berlin 1992, S. 38–63.

Published 2007-01-17

Original in German

Contribution by Critique & Humanism

First published in Barbara Merker/Georg Mohr/Michael Quante (ed.): *Subjektivität und Anerkennung*. mentis: Paderborn 2004. Re-printed with the editors' kind permission in *Critique & Humanism* 22 (2006) (German and Bulgarian versions)

(c) Axel Honneth/Critique & Humanism

(c) Eurozine