

СПОРЪТ ЗА ПОЗИТИВИЗМА И ОТНОШЕНИЕТО МЕЖДУ СОЦИАЛНА ТЕОРИЯ И СОЦИАЛНА ПРАКТИКА

Мая Русева

Тезиси:

Проблематизиране на рационалния позитивизъм.

*Решения: критически рационализъм (реализъм,
обективизъм) и критически теоретизъм
(идеализъм)*

К. Попър и Адорно

Проблематизиране на отношението теория – практика.

*Решения: социален критицизъм и социален
конструктивизъм.*

Ю. Хабермас и Х. Алберт

Обособяване на две тенденции:

*– на социалнофилософския хуманизъм, разбиран като
единство между свободата и социалността, в решенията
на Х. Маркузе и Е. Фром;*

*– на естетизацията като перспектива за културно
осмисляне на историята.*

Поставеният от Хегел *методологичен проблем за отношението между критика и догматика* води до преразглеждане на пригодността на просветителската практическа философия в условията на развитото индустриално общество. Този фундаментален проблем има свои конкретни измерения и последвали решения:

– Етическо измерение на проблематичността: проблематичен е хуманистичният характер на критиката като универсален метод (поставя се под въпрос легитимността на познавателния метод с оглед на хуманистичните социални ценности);

Основните решения са двупосочни.

Неокантианството предлага решение в духа на необходимо актуално разгръщане на критическото познание и неговата методологическа легитимация. Франкфуртската школа отхвърля идеята за ценностна неутралност на науката спрямо идеологията, а ценностно се ангажира с критичност спрямо идеологията; реактуализира антропологията от прагматично гледище; подхожда еkleктично чрез съвместяване на несъвместими от методологическа гледна точка теории и доктрини. Социалнофилософски следствия от този подход са етическият социализъм, критиката на критиката и новите леви.

– *Гносеологическо равнище на проблематичност*: съсредоточено е теоретико-функционално, представлява опит за преодоляване на обвиненията в рационализъм чрез проблематизиране на позитивизма и на функциите на научната рационализация (това предполага преинтерпретиране на фундаменталния проблем за истината и специфичния критерий за нейната познавателна постижимост).

Това проблематизиране предпоставя две *решения* – критически рационализъм (наричан още критически реализъм, или обективизъм) и критически теоретизъм (наричан още критически идеализъм). По оценката на Ханс Албер, тези теоретични решения си противостоят в бинарна опозиция инструментализъм¹ срещу трансцендентализъм на рационализацията, като първата тенденция е издържана в духа на модернизма, а втората претендира за актуализирано просветителство.

– *Социалнофилософско измерение на проблематичност*: то има теоретико-практическа насоченост, очертава антиномичността на отношението субективен свят – обективна действителност, наука – светогледна функция; проблематизира хоризонта на практическа приложност и приложимост на научното познание (това предполага преинтерпретиране на кантовото познание от прагматично гледище с оглед възможностите и границите на неговата приложимост). Познавателният релативизъм на модерното разбиране за “биването в света”, поражда релативизъм и в интерпретациите на “биването-заедно”. Социалната философия се саморазчленява на концептуална и емпиристка.

Това проблематично равнище също предлага две *решения* – социален конструктивизъм (управление) и социален критицизъм (просвещаване).

1. Спорът за позитивизма

Започналото от Хегел неавтентично разбиране на метафизиката като недиалектика и скептичната установка по отношение на теоретичното

познание намират израз в многопосочни позитивистки теории. От средата на XIX век (Огюст Конт), през емпириокритицизма на Авенариус и Мах, до Виенския кръжок на Морис Шлик, тази тенденция търси адекватни форми на изява на алтернативна философска епистемология. Конкретнонаучното като методологично спрямо философското е глобалната идея за логиката на познание, проектирана в логически, семантичен, лингвистичен вариант на позитивизма (емпиризма). Иманентната “метафизичност” на философското начало става етикет за ненаучност и нелегитимна претенциозност. Както спектърът на философичното, така и познавателният метод са обективизирани и е възприет критерият за емпиричната проверяемост като универсален по отношение на функционалната сфера на философията. Позитивизмът и неопозитивизмът се съсредоточават върху логическия анализ на научната лексика. Ръсел и Витгенщайн полагат проблематичността на лингвистиката, Карнап – на формалната логика и семиотиката, като значим и реален философски познавателен хоризонт. Единството на научното познание според позитивистите е гарантирано от проверяемостта (верифицируемостта) на понятийния и категориален научен апарат. Научният апарат е автентичен, доколкото е психологически обоснован във възприятието. Проблематизирана е реалността като такава, т.е. търси се аргументация на фактичността посредством фиксираност на лингвистично равнище. Истинността на познанието е емпирична и теоретична, като първият аспект отразява отношение на достоверност спрямо сетивното, а вторият – спрямо вътрешното единство и иманентна логика на текста (изказването). Така езикът и субективните преживявания маркират постижимия познавателен хоризонт².

Като цяло позитивистичните тенденции остават встрани както от материалистичната методологична ориентация (тъй като достоверността/недостоверността не се отчита посредством обективация), така и от идеалистическата (тъй като абстрактната теоретизация е отхвърлена от познавателния хоризонт като неавтентична). Реакциите на тенденцията, очертана в логиката на научното познание от Виенския кръжок, са свързани с алтернативните възгледи на Карл Попър и Теодор Адорно. Двете решения имат противоположен едно спрямо друго заряд. Попър се придържа към позитивизма (т.нар. постпозитивизъм) и гради обективно реалистична епистемология. Популарността на идеите му като критически рационализъм (наричан още критически реализъм и обективизъм) категорично очертават спецификата на тези идеи като необходимо приемане на приемливостта – обективно дадения свят като такъв представлява обект на познавателно

отражение, защото е единственият познавателно постижим свят. Критическият теоретизъм (наричан още критически идеализъм) на Адорно се ориентира към кореспондентност на истината в посока от теоретизацията към праксиса и е обвиняван в склонност към утопизъм. Тези теоретични решения си противостоят в бинарната опозиция инструментализъм срещу трансцендентализъм на рационализацията, като първата тенденция е издържана в духа на модернизацията, а втората претендира за актуализирано просветителство³. Попър и Адорно внасят алтернативност на решенията в спора за позитивизма, а това впоследствие се проектира в алтернативните идеи за смисъла на практиката на Ю. Хабермас и Х. Алберт.

1.1. Проблемът за позитивизма и решенията на Карл Попър и Теодор Адорно

Същността и спецификата на научното познание, неговите възможности и граници, социална функционалност, логическа легитимност и праксиологични компетенции очертават в общ план проблематичността в спора за позитивизма на науката (позитивизъм – неопозитивизъм, постпозитивизъм). В социалнофилософски аспект този проблем има съществено значение в контекста на отношението между социално мислене и социална действителност, а от там и за познаваемостта и възможността за активно (познавателно и поведенческо) отношение спрямо обществената практика. Той внася яснота по отношение на научните компетенции на самата социална философия и изясняването нейната специфика. Както вече беше споменато, класическата форма на неопозитивизма е т.нар. логически позитивизъм (в разнородните си форми) на Виенския кръжок. В рамките на тези познавателни търсения се достига до идеята за верификация (верифицируемост) на истината в нейния фактически и формализиран вариант. Съвпадението на узнатото (въплътено в понятия) със сетивния опит легитимира познанието като научно – това е в обобщен вариант решението по отношение на истината, до което достигат неопозитивистите.

Карл Попър предлага нови критически решения на очертаната проблематичен кръг и на първо място заменя верифицируемостта като позитивен критерий за истинност на познанието с негативния критерий фалшифицируемост⁴. Логиката на научното изследване, според Попър, не може да се гради на основата на валидността на потвърждението между теоретична постановка (хипотеза) и позитивен практически резултат, поради неизчерпаемостта на социалната практика и най-вече поради присъщата ѝ

динамика. Позитивното съвпадение между теоретично решение и практически резултат е винаги относително във времето и фактическото разнообразие предполага неизчерпаемост на процеса на проверка. Обществената динамика поставя под съмнение актуалността на научната теория във всеки следващ етап от своето развитие. Всеки позитивен аспект на съвпадение теория – практическа ефикасност е недостатъчен категорично да потвърди истинността. От друга страна, дори изолиран негативен аспект на това отношение е достатъчен да *отхвърли хипотезата като неистинна*. Отчитайки позитивното по отношение на критичността спрямо истината значение на негативния факт, може да бъде изведен по-надежден критерий за истина. Логическата индукция като инструментариум оправдаващ или развенчаващ истинността на теорията с оглед на практиката е реално неприложима, а от друга страна, винаги е придружена с предубеденост. Тя притежава свойствен психологически атрибутивен аспект, поставящ под съмнение обективността на процеса на научна валидизация. Невъзможността за прилагане на позитивния критерий на верификация изисква според Попър да се търси не съвпадение, а възможно несъвпадение⁵. Познавателната дефицитарност на индуктивното търсене може да бъде компенсирана от познавателния потенциал на дедуктивното. В логиката на научното познание едноизмерното отношение *теория – опит*, както и по-разгърнатия му вариант *теоретична хипотеза – опит (проверка чрез верификация) – теория* е неудовлетворително.

Решението, което предлага Попър, не променя местата в едномерната плоскост в посока *опит – теория*, а променя ранга на отношението във варианта: ***проблем – възможни решения – критика (проверка чрез търсене на контрапотвърждения, фалшифицируемост) – отхвърляне на хипотетичното решение или временно приемане като валидно (закрепяне като теория)***. Всяка теория, потвърдена с помощта на посочения критерий се разглежда не като вечна, а като временно приемлива истина, валентна към последваща критика и податлива на по-ефикасно решаване. Извеждането на позитивния логически смисъл на опровержението или т.нар. “негативен факт”, както и изграждането на отворен цикличен модел на решаване на проблема за критерия за истинност във функционирането и развитието на научното познание е познавателен резултат едновременно вписан в класическия критически философски маниер и предлагащ ново съществено и значимо философско решение, до което достига Карл Попър. Неокончателността на истината и респективно на валидността на всяко теоретично

постижение, до което достига науката е *просвещенска по своя характер постановка*. Тя отразява принципите на развитие както на научното познание, така и на социума. Единството между традиционализъм и иновативност, приемственост и развитие отличават неговата постановка именно в качеството ѝ на носител на просвещенския стил и маниер на философстване. Неговият модел се съгласува с класическия критически метод като метод, ориентиран към развитие на логиката на самото познание. *В модела*, предложен от него, са методологически интегрирани два фундаментални философски метода – критическият и нихилистичният (поради абсолютизирането на спорността на истината и оттам на самата истина като цел на научното познание). Критическият рационализъм на Попър притежава иманентната за критическия метод въобще потенция за развитие на нихилистична методологическа тенденция.

Спорен остава обаче въпросът за реалната практическа ефикасност на попървия познавателен модел. Най-вече стои нерешен проблемът за достатъчното и надеждно основание, което да бъде положено в самата му логическа основа и да го направи работещ. А и, не на последно място, за природата на тази изходна предпоставка – кой и въз основа на какво право ще я дефинира. Попър предлага самото изходно основание за фалшифицируемост да бъде подвластно на принципа за временно оправдание, приложим към относително вярната хипотеза (теория). Но тази идея трансформира едно от принципните достойнства на предложения модел, а именно цикличния му характер, в негов недостатък – в предпоставка за функционалното му зацикляне. Другият проблем, а именно за произхода на основанието, е решен в класически критически вариант⁶ – източник на самата изходна предпоставка е конвенцията (или съгласието) между добрите специалисти да приемат дадени положения като базисни за определено време и по отношение на дадена хипотеза. Или критерият, положен в основата на критичността е интерсубективен, основан на компетентията на отделни експерти. Тези две най-важни изходни положения, които препятстват функционирането на попървия модел в края на краищата не преодоляват двете основни критики към верификацията – логическата ѝ неосъществимост в реални условия и присъщия ѝ психологизъм. Първият недостатък се възпроизвежда и в предложения от Попър модел в пункта за достатъчност и надеждност на изходното основание. Вторият – в произхода на тази изходна предпоставка.

Инструменталният разум⁷ и стремежът към институционално закрепване на неговото господство са в основата на критическата социално-

философска теория на *Теодор Адорно*. За разлика от К. Попър идеите му са основани на претендиращ за праксиологична (и дори практикоприложна) активност теоретизъм. Критическата рефлексивна методология според Адорно е само едната страна на философското познание за социума, другата е свързана с разработването на практически приложими решения, които да доведат до промяна на жизнения свят (култура, история, обществена уредба). Отхвърлянето на тотализма на социума е съпроводено от тоталистичен тип теоретично моделиране на практикоприложни (социалноинженерни) решения. Неудовлетвореността от света в неговата обществена форма дава основание за изграждане на проекти за промяна на статуквото, което е качествена отлика от “критическия рационализъм” на Попър и приемането на обективния жизнен свят като такъв, какъвто е, а теоретизацията като стремяща се в своя максимум до обективно-реалистична методологична рефлексия и осигуряването на истинност.

Общественият ред в идеите на Адорно не се абсолютизира като установен, абсолютизира се неговата динамика и менливост⁸. Ако при Попър се среща с епистемологична проява на nihilistичния метод (значение на негативния факт за изясняването на истинността), то при Адорно тази проява е пряко социалнотворяща (негативната диалектика като основа на социален ревизионизъм). Това извежда критиката от теоретичния кръг на критичността и я въвежда в чужди за нея светове – в кръга на критицизма (обществено-корективна функционалност), което представлява методологическо отчуждение от Кант и методологическа близост с Хегел. Влиянието на nihilistичния метод, който като генезис и познавателен импулс е породен от единството на критическия метод, от една страна, но и от антиномичната същност на този класически метод от друга, се проектира върху критиката и намира разнопосочна изява. Адорно намира проблема за еманципацията на индивида по отношение на социума за особено значим и поради това критикува разноранговостта на отношението социалност – свобода в контекста на поробващата индивидуалността тоталност на социума. Това е и причината за отчуждението и липсата на спонтанност. В историята на философията този проблем според Адорно не само че не се решава ефективно, но и се задълбочава в периода на Просвещението. Принудителния конформизъм, господството на рационалността и всеобщите норми над индивидуалната изява довежда човека до загуба на идентичност. Адорно се обръща към “негативния разум” и неговия потенциал за демократизирането на социалния свят. Регресивната функция на стереотипа е преодолима с посредничеството на изкуството.

Възгледите на Теодор Адорно и специфичния му повествователен стил са повлияни от Ницше. Той прави опит за “иррационалистична интерпретация на диалектиката”⁹. Идеите му за отчуждението са доразвити от Хербърт Маркузе и Ерих Фром, в които синкретично се съчетават фрейдистки тип проблематизиране с марксистки тип праксиологично моделиране. От претендиращата за промяна на социалното статукво социалнофилософска теоретична мисъл, към която тенденция се придържа Адорно, произтича и специфичното разбиране за същността и ролята на практическата дейност на Юрген Хабермас.

1.2 Проблемът за практиката и решенията на Юрген Хабермас и Ханс Алберт

Ю. Хабермас интерпретира (и то обективно-исторически) модернизацията като прекъсване на тенденцията на просвещенската духовност. Тази промяна е свързана с размитологизиране и детрониране на разумната субективна трансцендентална воля за ценности. Нелегитимното издигане на естествознанието в ранг на всеобща методология не е нов проблем, а актуализиране и препотвърждаване на проблематичността, изгъкната от неокантианците. Това е същият този “естественонаучен светоглед”, който се оспорва като вездесъщ и приложим в хуманитаристиката от баденските професори Винделбанд и Рикерт. Новото време издига като критерий за научност обективността, практическата проверяемост, емпирията детерминира теорията. Това универсализиране на логиката на естествените науки като валидна и приложима в хуманитарното познание (сциентизъм, сциентистки рационализъм) не е ново проблематизиране, а е подновяване на вече съществуващо, обосновано от представителите на Баденската школа. Интересен е проблемът за претенцията към приемственост с просветителската духовност на Хабермас и фактическата скъсаност на неговата собствена познавателна логика с предхождащите ги и родеещите се с тях неокантиански идеи, а оттам и с тенденцията за развитие на автентичния критически метод. *Хабермас задава вече зададен въпрос* и се стреми да реализира една тенденция, която обаче вече има свое въплъщение в неокантианската теоретична мисъл. Оттук следва, че Хабермас не се стреми да продължи вече започнато познавателно усилие, а да преизгради собствена концепция на същата проблематична основа. Обстоятелството, че не осъзнава идейната си свързаност и преповтаря вече заявени проблеми като оригинално проблематизиране, е показателна за степента на просвещенското му прозрение. Намерението му да допри-

несе за последователно и автентично преосмисляне и реализиране на “интереса на Просвещението” просто не може да мине без разбиране (преплетване или оспорване, но необходимо визиране!) на неокантианската теоретична мисъл. Приемствеността от просветителски позиции е приемственост и доразвитие на метода, културно-критическо единение и развитие, то е вписаност в единството на познавателната тенденция. Школското философско разбиране за иновативност и прогресизъм е много по-тясно, “модерно” явление, то гради функционалната си традиция на основата на пряка приемственост на идеите между конкретен учител и конкретен ученик. Такава пряка линия на приемственост се открива между идеите на Адорно и Хабермас. Просветенският характер на приемствеността, за който претендира Хабермас, не е сводим до приемственост от порядъка на непосредствено отношение учител-ученик, тя по дефиниция представлява вписаност в широк културен хоризонт. Липсващата широта на приемствеността довежда до зацикляне около вече установени проблеми и до идеи, които не успяват да предложат автентични критически решения. Емпиризмът, обективизмът и позитивизмът като аспекти на модерното научно познание и праксис, критериите за тяхната автентичност и т.н. е вече проблематизирано от баденската и марбургска философска школи и то именно в контекста на последователно просветенско познавателно единство. Хабермас не успява да ги надхвърли.

Хабермас извежда като следствие от индустриализацията на обществото “принизяването на науката до производителна сила”. През втората половина на XIX век функцията на теоретичното познание да гради единството на общността и “да рефлектира в цялост взаимосвързаността на живота отсега нататък е дискредитиран като догматичен”. Трайно се настаняват тенденциите към позитивизъм, историзъм и прагматизъм, под формата на “възможност за емпирическа проверка на хипотези, историческо разбиране или прагматичен контрол на поведението”. “Познавателната функция на модерните науки трябва да бъде разбрана оттук във взаимовръзка със системата на обществения труд: те разширяват и рационализират нашата власт на техническо разпореждане с предмети или също така с определени процеси в природата и обществото”¹⁰. Услужливостта на науката спрямо социалната практика и социалното управление, стремежът към оперентност на познанието, социално-инженерни теории за злоупотреба със свободата в полза на социалността, обективацията, историцизма проблематизирани у Хабермас, представляват просто подновяване на вече фиксирана проблема-

тичност при това без да се съзнава това “обикаляне в кръг”. Хабермас не игнорира и дори не коментира предложените от неокантианците решения на същия проблем, а търси “ново” решение. Този подход възпроизвежда хегеловия манипулативен маниер на генериране на познавателни иновации. И нещо много важно, за разлика от последователното спрямо развитието на критическия метод в неговия автентичен вид неокантианство, Хабермас критикува прагматизма, обективизма, позитивизма и историцизма, прилагайки присъщия им познавателен инструментариум и категориален апарат. Въпреки тази *вътрешна нееднородност както под формата на автентична приемственост, така и като автентична синхронизация на познавателна същност с познавателен метод*, Хабермас допринася за *препоставяне на проблематичността* на теоретичното познание в условията на модерното общество.

С какво се характеризира този нелегитимен позитивизъм на новата теоретична наука? Основните ѝ характеристики се свеждат до:

– *подмяна на критерия за истинност на теоретичното познание*: хоризонта на познанието е определен от проверяемостта, обективното съответствие и потенцията за технологично опредметяване на теорията, т.е. практиката се издига в ранг на критерий за истинност на теорията; закономерността, като значим познавателен хоризонт на природонаучното търсене става стремеж и на хуманитарното;

– *предефиниране на обективацията* и предметеността като легитимиращи познавателния хоризонт и като парцелиране на универсалното познание на осветени от някакви строго дефинирани обект и предмет локални науки: само материалното, зримото, сетивното и обективно съществуващото е обект на легитимно същностно познавателно разкриване; изобщо методът на обективация и дефинирането на обект на всяка конкретна научна област се превръща в магическа заклинателна формула, която легитимира теорията в качеството ѝ на научна; опредметяването на познанието (като емпиричност на методите и като предметна насоченост на отражението) води до култ към дефинирането на предмет на познанието на всяка научна област, включително и науките за духа, което прогиворечи както със същността, така и с метода на автентичната просвещенска критика;

– *преобръщане на представата за догматизъм*: като догматична се възприема теоретизацията, която надхвърля практико-приложната проверяемост, а не теорията, която обслужва “разпореждането с вещите и

хората”, т.е. трансцендентализмът се отъждествява с догматизъм, а услужливостта към непосредствената практика – с научност;
– *смесване на понятията практика и технология.*

Цялата тенденция на “модернизация” на теоретичното обществознание и изобщо на духовността, дефинирана най-точно от баденските неокантианци, препотвърдена от Хабермас и кореняща се в манипулативността на хегеловия поврат в логиката на научното познание, **може най-точно да се квалифицира като тенденция към подмяна на автентичната научност със симулирана наукоидност.**

Във философското познание на социума тази подмяна на критерия за истинност и на чистата теория с приложната теоретизация води до промяна на парадигмата за културната приемственост като градиво на единството на общността с конкретно-историческо цивилизационно интерпретаторство.

Двустранната кореспондентност на истината се подменя от едностранчива кореспондентност на идеите с реалността.

Действителност и реалност се приравняват.

Ценностното трансцендиране на разумната воля е подменено от целево трансцендиране на субективното съзнание към обективация.

Общността се възприема колективистично, а единството – обективно.

Недостатъчната прецизност и коректност на проблематизирането на позитивизма от Ю. Хабермас, кореняща се в несъответствието между стремежа му към последователно просвещенско проблематизиране и характера на това проблематизиране, не предполага отрицание на самия проблем. Ако се погледне в перспективата на автентичната приемственост с класическите образци и идеите, основани на приемственост и развитие на критическия кантиански метод, проблематизирането на Хабермас се отличава с точна чувствителност, но недостатъчна прецизност на постановката. Двойствеността на проблематизирането се проектира и в двойственост в оценката на предложеното от него познавателно решение – теорията на комуникативното действие, позната от неговите трудове “Теория на комуникативното действие” (1981) и “Морално съзнание и комуникативно действие” (1983).

Изхождайки от всеобщата нравственост като жизнен контекст, както и от стремежа да изгради алтернатива на единичното и общото, схващани като отделна воля и институционално структурирана общност, Хабермас издига тезата за “непринудено формиране” на единството на общността, което е едновременно причинено от принудителната социална кооперираност и комуникативната природа на непринудения социален консенсус. Обект-субектното единство, възплътено в теорията на комуникативното действие

претендира (заедно с философията на практиката) за разбиране на “разумната дейност като конкретизиран в историята, обществото, тялото и езика разум”¹¹.

Единството на теоретичното и практическото познание, спекулативната и практическата сфера, свободата (феноменална и ноуменална), чистото морално основание и практическите императиви, абсолютната автономност на мисленето и волята и емпиричната обусловеност са положени в систематиката на трансценденталната философия на *Кант* (“Критика на практическото познание”). Волята на разумното същество, подведена под морален закон е обоснована и в “Антропология от прагматично гледище”. Впоследствие *Фихте* (“Основа на цялото наукоучение”) търси нова обосновка на единството между класическите сфери на философското познание – теоретично и практическо – не във външното морално основание, а в иманентното за самосъзнанието вътрешно основание. *Наморн* прави опит да от позициите на последователната критика да интегрира теоретико-практическото единството в социалнофилософска концепция. Той полага като основа на системното единство динамичния социо-културен и статичния структурно-организационен план, при това изхождайки от паралелизма между иманентно и трансцендентно, индивидуално и социално качество в своята “Социална педагогика”. Модерното философско познание на социума реставрира интереса към системното единство между спекулативно и практическо познание, но преинтерпретира това единство в аспекта на теоретична и практическа претенция за влияние на научното познание. Рационалният позитивизъм търси легитимация на степента си да повлиява социалната практика.

В началото на 60-те години се разгарят споровете около позитивизма. И то в опозицията теоретичен – приложен позитивизъм на философското познание на социума. Класическият проблем за познанието от прагматично гледище или за отношението между познанието и действието е реактуализиран с оглед политическата услужливост на социалнофилософското познание, в което е обвинявана т.нар. философия на историята. Това философско направление от своя страна, се стреми да преодолее (да развенчае като нелегитимен) характерния за естествените науки стил на мислене, установил се в хуманитаристиката, да избяга от стерилността на чистата теория и да се отърси от привидната ценностна неутралност на познанието за социума. По същество се възражда актуалността на проблема за хуманизма и неговите конкретни измерения в рамките на актуалното и перспективно социално състояние като съществен подход при отнасянето между философско поз-

нание и социална реалност. Франкфуртската философска школа поставя проблема за отговорността и дори ангажираността на изследователя на социалните процеси и тенденции и се стреми да разгърне критическият (в тесен смисъл) аспект на наукоучението за социума

В методологично отношение се възражда проблема за инструментализма: дали е възможно и необходимо дистанцирано (неутрално) познавателно усилие в посока изясняване същността и спецификата на социума, което лишава това познание от оперативно-приложна потенция (инструментален познавателен интерес, еднакъв за природните и социални науки; “чисто технически познавателен интерес”, безпристрастност); или е некоректно (ненаучно) доктринерство ангажираното с определени предписания и оценки обществено познание (своеобразна идеологическа услужливост, инструменталност на философско-познавателното в полза на социално-инженерното). Методологическият “инструментализъм” в първия случай касае спецификата в начина на отнасяне между философско-познавателното (логика на познанието) и социално-фактичното (познавателен обект). Той е инструментален в технологично-познавателен план, логически инструментализъм. Във втория случай, методологическият “инструментализъм” касае спецификата на функциониране на философското познание на социума (приложимост на познавателния резултат в социалната практика, вграждане на познавателно усилие за постигане на практически резултат). Той е “инструментален” в технологично-приложен план, прагматически инструментализъм. Т.нар. критически обективизъм или рационализъм, противопоставен на критическия идеализъм или теоретизъм са, строго погледнато, всичко друго, но не и “критически”. Тези течения са отдалечени от критиката като логика на познанието, като философска метода и съграждат превратната и непрецизна представа за критиката като предубедена или непредубедена преопозиция на познаващия субект спрямо познавания обект, което е същността на историцизираното и респективно позитивистките търсения в двете посоки реализират различни уклони. Проблематизирането на позитивизма не довежда нито до безспорни (теоретично), нито до ефективни (прагматично) решения.

Ханс Алберт заема позицията на критическия рационализъм и остро критикува Франкфуртската школа, разобличавайки я като неомарксистко течение в социалната философия¹² и най-вече в подстрекателство към политизиране на науката с практикоприложна цел (характерните за онова време студентски движения, инспирирани от влиянието на “новите леви”). Като цяло справедливото, макар и неиновативно проблематизиране на легитим-

ността на природонаучните закономерности като валидни в общественото познание, направено от Хабермас, не е съпроводено с ефективно и автентично теоретико-прагматическо решение. Първият проблем на франкфуртците е в еkleктизма при изграждане на теоретичните постановки – в съчетаването на кантианство с марксизъм и фройдизъм. Този синкретизъм трансформира теорията във “философско-политическо” течение и го превръща, преднамерено или не, в инструмент за активна промяна на обществото. Претенцията за революционизъм произтича от поставянето на природонаучната сфера на познание в подчинена роля спрямо историцизма във философското познание на социума (структуриране на познавателните сфери, произхождащо от Хегел). Социалнофилософското интерпретиране в рамките на Франкфуртската школа по същество не е интерпретирано “от прагматично гледище” в строгия смисъл на понятието, а излиза извън пределите на теоретизацията и претендира за практическа валидност. Моделите за единение на общността (Хабермас), преодоляване на отчуждеността (Маркузе) и т.н. са праксиологични, предназначени да ревизират социалната практика. Х. Алберт прави важното методологическо уточнение, че дори технологията “няма нужда да съдържа предписания, а само информативни изказвания, засягащи човешките възможности за действие. Информационното съдържание на такава система не излиза извън съдържанието на неговата теоретична основа. Значението му зависи само от това съдържание и от неговата релевантност към решаването на съответните практически проблеми.” (Алберт, 1990, 122-123); това му дава основание да критикува претенцията на франкфуртците за просветителски характер на техните възгледи¹³. Акцентирането върху значимостта на отношението между логическата непредубеденост на теоретичното *решение* в познавателно-отражателен план и фактическата преднамереност на практическата *релевантност в социален план* е съществено уточнение, което дава адекватен отговор на проблематичността, в методологичен план¹⁴. Това принципно положение предполага и също толкова адекватно теоретично решение. Също като Хабермас, Алберт проблематизира успешно отношението между теория и практика, и също като него не предлага достатъчно прецизно решение на тази проблематичност.

Изходна теза на Алберт е, че науката може да бъде интерпретирана във функционалния си аспект като ценностно неутрална (в съгласие с Веберовия принцип) и социално обвързана¹⁵. По отношение на чистото теоретично познание тази обвързаност може да бъде само непряка – от нея нито може да се очаква непосредствена зависимост от обществените условия, нито да се очаква непосредствен социален ефект. Самото научно позна-

ние може да разчита на опосредствана и дори отсрочена като ефект във времето както позитивна социална подкрепа, така и негативна социална, както тенденциозна, така и непреднамерена. Отношението на заинтересованите социални структури към науката като репродуктивна социална сила се основава на стремеж към вмешателство и тенденциозност. Както прекият интерес на социални сили към непосредствената технологична приложимост на научните постижения, така и непосредствения политически интерес за идеологическа приложимост на знанието създават специфично разпределение на социалните сфери и компетенции. “Приложението на научните знания в практиката на обществения живот се подчиняват... на конкретни оценки от всякакъв род, които зависят от конкретните практически, между другото и политически цели.” (Алберт, 1990, 128). Този аспект от социалното положение на науката, касаещ практическата приложимост е само едната страна на проблема – за *конструктивната употреба на науката*; социална функция, която Алберт нарича “*управление*”. Другата, често подценявана социална функция на научното познание е свързана с промяната на общественото съзнание и ценностните ориентации – за *критическата употреба на науката*; социална функция, която Алберт нарича “*просвещение*”. В решението на проблематичността на отношението между теоретично и практическо, Ханс Алберт също като Ю. Хабермас, не достига до иновативно решение. Той реактуализира социалноуправленския (и социалнопроизводствения) наред със социалнопедагогическия аспекти на обществения живот и динамика – добре позната диференциация от съчиненията на Паул Наторп. Ролята на разумната воля за промяна на действителността и за промяната на съзнанието, социалните механизми за оптимизиране и активизиране на тези сложни процеси – това са същностите аспекти на социалнофилософската концепция на марбургското неокантианство. Справедливото реактуализиране в динамичната социална ситуация на двояката функционалност на знанието и познавателното отражение, направено от Алберт, не е иновативно, но е позитивно в контекста на конкретния спор за позитивизма на науката. Също като неокантианците, Ханс Алберт отчита аксиологичния аспект на проблема за рационализма и прагматичната употреба на научните постижения (Алберт, 1990, 130–132). Идеята за преинтерпретиране на логиката и функциите на научното познание в индустриалното общество, дискурса на модерността, положен от Хегел, поражда само препотвърждаване на класическа проблематичност и възпроизвеждане на вече формулирани критически решения.

Нито характерът на връзката между познанието и действието, нито функционирането на науката в модернизиралото се общество, нито решенията в тази връзка не надхвърлят постигнатото проблематизиране от Кант, функционално научно интерпретиране от баденското неокантианство, още по-малко пък социалнофилософските решения на марбургското неокантианство. Спорът за позитивизма на науката демонстрира фиктивността на дискурса на модерността.

2. Спорът за практическата функционалност на теоретичното познание

2.1. Тенденцията на критицизма в социалнофилософските идеи на Юрген Хабермас

В основата на практическата проблемност на теоретичното познание Хабермас поставя социалната иновация, която се наблюдава от началото на XVIII век, свързана с преосмислянето на практическата роля на познанието. Според него ако през XVII век критиката функционира в посока стремеж към разкриване на нелегитимното социално функциониране на насилието и така остава вярна на просветителската тенденция разумът да доминира “догматичната пристрастеност”, ситуацията през XVIII век се променя. Потенциалът на познанието за “просветено действие на съвместно действащи и говорещи помежду си хора” е пожертван в полза на “техническото разпореждане”, управлението на хората и техните отношения се затваря в кръга “наука-техника-индустрия-управление”. Тази услужливост на теоретичното познание се основава според Хабермас върху *смесването на понятията за техническо и практическо*, впоследствие трайно настанила се в масовата социална представа. Подмяната на познанието от прагматическо гледище на класическата кантианска критика с познание от техническо гледище е основано на *смесването между действие и разполагане* както с вещите, така и с хората. “Именно тогава изчезва съвсем стремежът към един разумен консенсус у гражданите относно практическото овладяване на техните съдби. На негово място идва опитът технически да се постигне както непрактическо, така и неисторическо разпореждане с историята във вид на усъвършенствано управление на обществото.”¹⁶

В опита си да възвърне приемствеността с автентичния просвещенски характер на културната критика, без да изневерява на модерния дух, Хабермас предлага своята *теория на комуникативното действие*. На първо

място, трябва да се подчертае, че той възприема и интерпретира просветителството, повлиян от хегеловата Феноменология и фройдовата Психоанализа като процес на поэтапна еманципация на колективния човешки опит, от който на следващо равнище се очаква да подпомогне автономията на индивида и “поощряването на конкретното щастие”. Този “следващ етап” явно е основан на прецизността в разбирането на Хабермас за нелегитимно пренебрегнатия от класическата критическа етика евдемонизъм за сметка на морализма. В този смисъл като перспектива звучи многообещаващо и претендира да ги умиротвори. “Решението” на Хабермас се свежда до абсолютизиране на комуникативния аспект на общуването и разглеждане на “... обществото като свързаност на говорещи хора в действието, които довеждат социалното движение в съзнателна комуникация и трябва да формират себе си в нея като способен за действие колективен субект...”¹⁷. *Единството на общността е гарантирано от комуникацията*. Хабермас се стреми към разгръщане на социалния критицизъм на критиката, търси функционалната ѝ ефикасност. За разлика от Адорно, той не само, че не счита теоретичния подход за изчерпан, но предлага теоретично решение, основано на “необходим критерий” за функциониране на критиката в социален контекст. Тя не се свежда до отрицанието и е способна да генерира разумни социални решения при наличието на стандарт – критериален ориентир. При това търсенията на Хабермас са ориентирани към съчетаване на теоретичния универсализъм (консенсусност), с практическата ефикасност. В методологически план опитът му е да еманципира теоретико-практическата потенция на класическия научен метод и в този смисъл усилията му са близки до неокантианските търсения на Винделбанд и Рикерт. По оценката на Р. Роти, Хабермас се стреми към разкриване способността на науката да обединява културата със социалната ѝ функция¹⁸.

Съществува теоретичен разнობой в извеждането на Учението за комуникативната компетентност като социалнофилософско решение от хегеловата философска мисъл¹⁹. В основата на социалнофилософското проблематизиране Хабермас полага ревизия на идеите на младия Хегел. Във “Философският дискурс на модерността” се връща към неизясненият от него “социален аспект на рационалността” и прави опит да “обясни етическата тоталност като комуникативен разум, възплътен в интересубективния жизнен контекст”. Хабермас приема Абсолютния дух като универсално теоретично решение. Еклектичният подход на съчетаване между класическата критика с присъщата ѝ субективност с историцизма, с присъщия му обек-

тивизъм довеждат до своеобразна “социализация на субективността”²⁰, до непоследователност както в едната, така и в другата познавателна тенденция. Търсенията му могат да се определят като опит за компенсиране на “липсващата” социалност във философската система на кантовия универсален метод посредством “отворената към социалната динамика” хегелова теоретична мисъл. Свободната от принуда универсална комуникация се легитимира с либералнобуржоазните ценности. В стремежа си да преодолее актуалните негативни, според него, социалнофилософски тенденции: насочеността на научното познание преимуществено към “технологично приложимо знание” и така да се трансформира в услужлива спрямо практиката “инженерна дейност”; както и да преодолее уклona към нихилистична социална критика (Адорно) или нихилистична повествователна изява напълно откъсната от практическата си функционалност (“имитирана модерност”, Лиотар, Фуко), Хабермас изпада в другата крайност – в идеологизираното социално философстване. Рационалността в социалния ѝ аспект според него възприема “етическата тоталност като комуникативен разум, възпълтен в интересубективния жизнен контекст” и тази приемлива тоталност е легализирана от буржоазните ценности и идеали.

Модерното функционално единство, основано върху общността и достъпността на благата е неавтентично, защото се гради на основата както на необходима общност, така и на необходима отчужденост. То предполага необходимо институционално посредничество, характеризиращо се с атрибутивно доктринерство и злоупотреба със свободата. Учението за комуникативната компетентност се стреми към приемственост с критическите ценности на автономността на човешкото същество и недогматичното функциониране на общността. Теоретичното решение на Хабермас е опит за актуализиране на класическия критически дух на хуманизма: традиционната кантианска идея за хармонизиране на свободата и социалността. От друга страна, тази търсена приемственост с класическия концептуален подход към единение на общността, не кореспондира с трактовката на Хабермас за практическа функционалност на рационалността. В неговата теория прагматичното гледище (по Кант) или практически-приложното функциониране на рационализацията е постижимо чрез “социално-психологическо регулиране”, формиране на “политически просветени граждани” и под формата на “кохерентно колективно съзнание”.

Търсеното от Хабермас в констелацията “съотношение между догматизъм, разум и решение” универсално единство между теорията и практиката

довежда до изграждане на социалнофилософска теория, която претендира, че е открила основата на приемствеността “единствено в ориентираното към разбирателство действие”, способно да опосреди не само отделните членове на обществото в общност, но и символичното възпроизвеждане на жизнения свят с материалното възпроизводство. Посредством това социалнофилософско решение, Хабермас макар да претендира, че изгражда теория от просвещенски и критически тип, замества класическия принцип на трансцендентализма, гарантиращ единството на общността с конкретно-исторически подход при анализа на общността като притежател на атрибутивно единство. Това обстоятелство характеризира критиката на Хабермас като некритическа (неавтентична). Той я полага по презумпция винаги в социален контекст – като институционална критичност – и учението му за комуникативната компетентност е именно такъв опит да сведе критиката до социален критицизъм. Тази иманентна социална ангажираност Хабермас свързва с политическата специфика на либералните демокрации. Обяснителната и разбираща теоретична претенция е подчинена на политически изведена необходимост от консенсус и обществен универсализъм. Теоретичната наука е призвана да хармонизира културата с присъщата ѝ социална функция. Буржоазно-либералният целеви модел задава ценностната рамка на теоретичното познание. Главен движещ механизъм на познанието е т.нар. “вътрешнотеоретична динамика”, изразяваща се в рефлексивност, по правило надхвърляща технологично приложното знание и насочено към универсализъм. Според Хабермас универсализмът е жизнено необходим за либералната социална мисъл, той е детерминиран от политически целесъобразен избор. По този начин, макар да претендира за критическа, тази теория е хегелианска (в смисъл, че социалната цел детерминира социалната ценност, а не обратно)²¹.

Спецификата на неговите идеи, определени като просвещенски по претенция и непросвещенски по същност, проличава и в интерпретирането на понятието “жизнен свят”²². Както вече беше подчертано, това понятие е разгледано от Едмунд Хусерл в контекста на проблема за интересубективността. Неговият смисъл е в преднаучната “изходна очевидност”, представляваща условие за изграждане на човешкия опит; социокултурен фон, спрямо който човек се съотнася; културно-историческата реалност, в която е положен. Той изгражда социалността на човешката изява и предпоставя персоналния жизнен опит. В късните си трудове Хусерл счита жизнения свят и разширяването на трансцендентната интересубективност за недостатъчно

обнадеждаващи теоретични построения, които да позволят изграждане на цялостна познавателна структура. В края на 80-те години Хабермас подновява интереса към понятието и макар да не го извежда от Хусерл, влага в него идентично съдържание. Както и при Хусерл, интересът към “жизнения свят” при Хабермас се появява, за да обоснове социалнофилософския аспект на идеите си и по-специално като валенция към изясняването на теорията на комуникативното действие. Както и при Хусерл, изходна теоретична база за извеждането му е кантианската философска система. При едни и същи теоретични предпоставки, цел и теоретичен резултат не можем да не поставим въпроса кое налага вместо да се поднови научното обръщение на вече въведеното от Хусерл понятие, то да се дефинира отново, за да се препотвърди същия смисъл.

Юрген Хабермас разглежда участника в комуникативното действие като съвместяващ функции едновременно на инициатор и носител на културните натрупвания на жизнения си свят. Той се състои от културно субективизирания запас от модели на интерпретация, изгражда съвкупността от саморазбиращите се неща и предпоставени от средата убеждения (**Хабермас**, 1993, 732). Субективизираните културни модели от жизнения свят изпълняват според Хабермас функцията да осигуряват основата за разбирателство и сътрудничество в комуникативното взаимодействие. Комуникативното действие е едновременно процес на разбирателство и процес на “култивираща интеракция”. Жизненият свят в светлината на неговата теория изгражда контекстуално и интерпретативно потенциала за комуникативност между субектите (изграждайки самите субекти и ситуацията на общуване). Точно както и при Хусерл понятието е двуединно по присъщата си функционалност: формиране на социален хоризонт и ресурсно обезпечаване на социализацията. В самата структура на жизнения свят Хабермас включва освен културната компонента (интрасубективно знание), така и обществото (в тесен смисъл, конкретното общество с прилежаща конкретна структура и функции) и личността (интерсубективна специфика, индивидуалноспецифично интуитивно пред-знание). Посредством тази вътрешнодиференцирана структура Хабермас легитимира опита си да придаде нормативно значение на реалното комуникативно действие. Самото то притежава (иманентно) нормативна функционалност, а не се подчинява на външни идеи с нормативна валидност спрямо него, преднамерено конструирани и респективно благоприятстващи спекулативна употреба. Това е неговото решение на класическия проблем за практическия разум и респективно – свободата.

Зачитането/незачитането на условност или норма зависи от реалното им присъствие и влияние в комуникативната ситуация. Субективноидеалист-

тичната трансцендентална философия клони към приложна етика, която сменя нормативността на интересубективно равнище и едва снета там придобива социалната си форма. Теорията на комуникативното действие променя акцента в посока към кооперирането на интереса, договарянето и разбирателството, изгражда “дискурсна”²³ по изходна позиция етическа структура. Точно това е пунктът на несъвпадение с идейното развитие на понятието “жизнен свят” при Хусерл. Аз-ът е единицата, включително и на социално-философски анализ в неговата теория. Там няма Аз-ове, тъй като персоналното качество не обитава множествени светове, или ако ги обитава, прави го от персоналната си позиция на суверен, неподлежащ на поставяне под общ знаменател. Може да се каже, че в интерпретацията си на жизнения свят Хусерл, като последователен представител на трансценденталната критика, необходимо съобразява своята идея за интересубективността с избора и партньорството: когато Аз-ът приема другите като “ние”, *той* им придава смисъл на субекти, т.е. придава им феноменално битие; когато Аз-ът ги приема като “те”, придава им безразличен спрямо качествена им специфика смисъл на обекти, тогава “те” са част от ноуменалния му “жизнен свят”²⁴. Тази иманентна за Аз-а и само за него нормативнотворческа функция е автентично изградена на основата на методологическия глобализъм и хуманистичната трансцендентална приложна етика, която по същество е етика на свободата (феномен и ноумен едновременно).

Тежнението към консенсусност, социална комуникация и договаряне, както и необходимостта (с оглед на това) от универсален рационален език и дискусия, целящи постигане на споразумение са социално-философското решение, което според Хабермас и неговите последователи е “единствената алтернатива на насилието”. Аргументацията на това “единствено” възможно решение е свързана с реализирането на либералната демократична политика, но и с тази си аргументация тя предизвиква критики – както политически, така и лингвистични. Политическите са свързани с глобализирането на комуникацията (разбирана в стилистиката на убеждаващо договаряне) с изискването за плурализъм. Т.нар. “изчистване на разногласията” като предварителен договорен етап в комуникацията налага игнориране на различието като изходна комуникативна позиция. От друга страна, защитата на различието е принципна позиция с оглед ценностите на същата либерално-демократична практика. Що се отнася до преодоляването на социалния контрол чрез различните утвърдени форми на насилието, посредством приложение на процедури за постигане на консенсус, решението на Хабермас също е

спорно. Аргументативният инструментариум на социалното договаряне е експониран едностранчиво в теорията за комуникативното действие: като по *правило рационални процедури*. Достатъчно е припомнянето, което прави Жан-Франсоа Лиотар за възможностите както на доказването, така и на убеждаването като нееднородни прагматични техники за консенсусно договаряне, разграничени от Аристотел (съответстващи на състоянието *episteme*, постигнато по логически и *pristis*, постигнато чрез диалектически и/или реторически процедури)²⁵. Същият автор справедливо напомня (с позоваване на Кант и неговите Критики) равното право на претенция на етическото и естетическо аргументиране, както и на универсалната им валидност, равноправна спрямо познавателното аргументиране и присъщите му процедури²⁶. Решението на Хабермас в светлината на тези възражения, не може да се приеме като преодоляващо плуралистичния дисонанс в социалната практика, а като игнориращ този реално съществуващ и легитимно претендиращ за валидност дисонанс. Т.е. в този аспект Хабермас не предлага решение, а просто игнорира неудобна, но съществуваща проблематичност. Лингвистичните критики са в посока прекомерната глобализация на дискусията (разговора), възприети като минимално прагматично състояние в теорията за комуникативното действие и сродните на нея модели. Претенцията, че *всяка* употреба на езика може да се сведе до комуникация с атрибутивно конституиране на смисъл и договаряне на действия е спорна. Процедурите за комуникативно договаряне имат недостатъка, че игнорират етическите постулати, които просто не са предмет на договаряне. Битието на морала притежава атрибутивна валидност и единственото, което по отношение на дълженството се договаря е как да се доближим до един приет като всеобщо валиден идеал. (**Ж.-Ф. Лиотар**, 2002, 112). То самото е нормативно и не подлежи на договаряне поради атрибутивната си валидност и задължителност, която е всеобщо социално пред-договорена. Моралните принципи са конституирани по презумпция. Отделното комуникативно договаряне се съобразява необходимо с тях, а не ги извежда, нито конституира тяхната валидност. Претенцията на комуникативно договорената нормативност е валидна на прагматично равнище и не се отнася до принципните положения (и по-специално касаещите закона и морала)²⁷. В това отношение, въпреки заявката за хармонизиране на морализъм и евдемонизъм, Хабермас възпроизвежда класическия модел на игнориращ по право стремежа към щастливост стремеж към правилност (познат ни от Кант).

Моделът за структурирането и възпроизводството на жизнения свят на Хабермас (**Хабермас**, 1993, 733–737, виж също Фиг. 1) може да се разгледа в светлината на приемствеността с представените по-горе методика на моралното възпитание, конструирана по “Критика на практическия разум” на Кант и синтетично представената методологическа система на социалнопедагогическото на Паул Наторп. Разликата е в аспекта на интерпретация – ако просвещенския интерес към социалната приемственост на Кант е филтриран през моралното начало на приемствеността (възпитанието) и моралните отклонения от социалната норма (морална патология), а Наторп извежда нравственото като социалната основа на индивидуалните добродетели, а справедливостта като индивидуална основа на социалните добродетели (отношението дълженство-добро за Наторп е основа на единството на общността), Хабермас полага като *основа на модела не етическото, по-глобалното комуникативно начало*. Наред с това Наторп се стреми да изгради модел, подпомагащ единството на общността като насочва активността в посока към *индивидуалното съзнание*, а Хабермас се интересува от *интеракциите* като глобализирани единици за анализ.

Изяснените от Хабермас кризисни явления в процесите на възпроизводство (**Хабермас**, 1993, 735) имат обща природа със синхронно представяната система от болести на душата в “Антропология от прагматично гледище” и кантовата класификация на отклоненията от нравствената норма; с разгледаните от Кант антропологически особености на човека и възпитанието. Приликите са в моделирането на връзки и отношения социално-персонално, а разликите в *антропологичния подход* на Кант срещу *социологичния* на Хабермас.

Игнорирането на антропологичното начало като значимо за модела, както и на приложноетическия аспект за сметка на комуникативната интерактивност са именно слабите звена в решението на проблематичността, което предлага Хабермас. Развитието на идеите за нормативно регулираните/регулиращите интеракции и жизнения свят биха спечелили, ако в тях беше снета приемственост с предходните опити за критическо теоретизиране и праксиологично моделиране от подобен тип. Тогава и идеите на Хабермас за социалната приемственост биха звучали по-убедително.

Фиг. 1. Приносите на процесите на възпроизводство за запазването на структурните компоненти на жизнения свят (Хабермас, 1993, с. 735)

структурни компоненти процеси на възпроизводство	<i>култура</i>	<i>общество</i>	<i>личност</i>
<i>културно възпроизводство</i>	схеми на тълкуване, способности да предизвиква консенсус (валидно знание)	легитимации	влияещи върху образованието модели на поведение, цели на възпитанието
<i>социална интеграция</i>	задължения	легитимно организирани междуличностни отношения	социална принадлежност
<i>социализация</i>	постижения на интеграцията	мотивации за съществуващи с нормите действия	способности за интеракция (личностна идентичност)

Дискурсивната етика на общуването и то в комуникативния му аспект, която откриваме в теорията на Хабермас, разглежда множественост от Азове, което не кореспондира с последователния критически метод. Понятието му за етическа норма не корелира с методологическия глобализъм. Значимостта на “другия” и другостта е условие за диалогичност. А самата тя, от своя страна – условие за комуникативно действие. Самият жизнен свят е не толкова разширяващ се, колкото ограничителен хоризонт в теорията на Хабермас (тоталистична преопозиция вместо глобалистична)²⁸. Наместо последователна критика, за каквато претендира, Хабермас проявява критицизъм точно в моралния аспект на своята теория. Изначалният “категоричен императив без уговорки” трябва да бъде заменен от оспорване и размяна на основания в комуникативен план. “Да се критикува” според Хабермас означава да се спори при валидни и разбираеми основания, при ясна комуникативна ситуация и цел. Неговата идея за “спор” и “критика” се връща при метода на майевтиката. Ако съчетаването на двата метода – сократов и кантиански, има реално място и значение в дискурса на дидактичната и възпитателна (в по-широк смисъл – социализираща) комуникация, какъвто модел на решение предлага например Леонард Нелсон²⁹, то в живия живот, където преобладават по-често непреднамерени, многофакторни и сложно обусловени, мимолетни наред с трайни форми на общуване (при това не само комуникативни като изява), които са част от неговата живост, това решение

просто няма как да работи. То губи практическата си стойност на решение, защото е трудно приложимо. Ако заменим етическата максима на Кант с предложения от Хабермас принцип³⁰, атрибутивната на морала естествена и очевидна нормативност (с присъща регламентираща и санкционираща компонента) би се превърнала в безкраен комуникативен процес на изкуствена и не-очевидна (подлежаща на последващо аргументиране) законотворческа микросоциална практика на битово равнище с ниска степен на валидност на достигнатите договорености и краткотраен ефект, който трябва да се подновява при всяка нова социална ситуация и при всяка смяна на социалния партньор. Това може да бъде модел на социален тренинг, на дидактична игра, на обучаваща програма и т.н. – да се отнася до всички форми на целенасочена и преднамерена социализация, но не и до всички форми на социален живот в неговата безкрайна възможност за изява на собствената си и безкрайно разнообразна живот.

Всяко индивидуално убеждение е резултат от персонифицирания социален опит, от култивирането на социални цели и ценности, но и от интрапсихични своеобразия, от субективни представи за самосмисъл, самоценност и самоизява, от сложно формирани нива на претенции и т.н. Голяма част от биопсихичната основа на подструктурата на насоченост на личността дори не е самосъзнавана, камоли да е самоцел “моралното ѝ обосноваване”. Интрапсихичното качество на личността и присъщата ѝ неповторима индивидуалност също са част от функционалното битие на културата, както и подсъзнателните импулси са причина за определен спектър социална самоизява. Творчеството, интуитивните предзнати символи и ориентири също градят общуване. Хабермас признава това, включвайки личностното своеобразие в структурата на жизнения свят, но същевременно го игнорира, изграждайки комуникативния си модел. Несъгласуваността е най-типичното форма на парадоксалност, присъща на теорията на комуникативното действие.

Ако моралната философия на Кант има проблемът на своето обосноваване в антиномията за изначалния субект, който си присвоява правото да формулира категорични императиви, в антиномията между свобода и социалност и по-специално в игнорирането на евдемоничната алтернатива в полза на моралистичната, в отговора на въпроса как норма, която е субективно достойние *трябва* да се налага за всеобща и задължителна употреба и дори да функционира санкциониращо в социалната практика и теория; така и решението на Юрген Хабермас под формата на теория на комуникативното

действие с присъща “дискурсна етика” има проблеми точно с афишираното като най-значимо свое качество – необходимостта от обосноваване на принципите макар и в аспекта им на съобразено с конкретиката на ситуацията и участниците в нея “приближаване до общоприетия идеал”. Тази “необходимост” не се игнорира, както е при Кант, но вместо това поглъща цялата социална практика и я принуждава да функционира в чужда за нея сфера – сферата на безкрайни и до голяма степен безсмислени нормативнотворчески и нормативнорегулиращи множествени конкретно детерминирани прояви.

Проблематичността, около която гради своето “решение” Юрген Хабермас е автентична по смисъл, но неавтентично заявена като оригинална. Приемствеността с просвещенската традиция е само намерение, реализацията е по-близо до модернистична иновация с уклон към доктринерство.

Решението, което предлага, на основата на реална проблематична основа е сюрреалистично като замисъл, методологически недиференцирано. Методът на познание е в противоречие с афишираното намерение за изграждане на “критически” модел и може да бъде определен най-много като проява на критицизъм³¹.

Интересът на представителите на *Франкфуртската философска школа* като цяло е ориентиран към критика на социалната действителност и в този смисъл трябва да се разбира претенцията ѝ за изграждане на “критическа теория”. Като критически теоретици на обществото представителите на това направление проявяват реформистки ляворадикален уклон. Теоретичните изходни позиции са разнородни: неохегелианските идеи на Лукач и Кош, ранният Маркс, феноменологията, философската антропология, екзистенциализма, фройдизма.

Изобличаването на формално-инструменталния характер на рационалността у представителите на Франкфуртската школа е съпроводен с разработването на проекти за промяна не само на методологично-рефлексивно ниво, но за промяна на самия изследван обективен свят. Основните им търсения са ориентирани към два кръга от проблематичност със съответните “решения”:

1) *Изясняване на проблема* за рационалността (Хабермас, Шмит, Хоркхаймер) и извеждането на принципите на рефлексивната теоретичност на социалната философия. Диалектиката на взаимодействието между позна-

ващия субект и познавания обект е методът на социално познание с акцент върху субективно-практическата изява на човека, придаваща смисъл на обектите. Методът се свежда до идеалистическата диалектика от хегелов тип. Хабермас извежда три форми на рационалност, характеризиращи валидността на твърденията – фактическа истинност, морална коректност и субективна правдоподобност³²;

Изграждане на “решения” за нова рационалност, валидна за социалната практика и културата (Хабермас и идеите му за социалните интереси като детерминирани от човешките дейности и теорията за комуникативното действие). Тези “решения” са насочени както към познавателно отразение, така и към промяна на жизнения свят (Адорно, Хабермас). Запазването на жизнения свят с присъщата му трикомпонентна структура – култура / общество / личност, зависи от процесите на социално възпроизводство – културно възпроизводство / социална интеграция / социализация. Символното възприемане на обществото също се проявява в три аспекта – културно установяване / социално интегриране / индивидуално социализиране³³.

Върху този първи кръг проблематичност и решения се спряхме по-горе.

1) *Изясняване на динамиката на обществото* (Хоркхаймер, Адорно, Маркузе) и философска реинтерпретация на историята на основата на проблема за властта и господството. В този проблематичен кръг се прави опит да се ревизира марксистката теория в променените социално-икономически реалности, за “хуманизиране” и игнориране на материалистическия подход (властта, произтичаща от собствеността не съвпада напълно с управленската власт, както и труда не противостои на капитала толкова, колкото на комуникативните възможности).

Изграждане на “решения” за нов тип хуманизъм, свързан с жизнената перспектива в модерното общество (Маркузе, Фром). Решенията, свързани с този проблематичен кръг са съществени за социалното познание на социума в дискурса на модерността и разкриват съвременната тенденция на хуманизма и критицизма у представителите на Франкфуртската школа, затова ще се спрем по-подробно на тях.

2.2. Тенденцията на социалнофилософския хуманизъм, разбран като единство между свободата и социалността, в решенията на Хербарт Маркузе и Ерих Фром

Интегрирането на социологическия и психологическия подход към реалността е характерен маниер за Франкфуртската философска школа

(Хоркхаймер, Адорно, Маркузе, Полок, Левентал, Фром; а след Втората световна война – Хабермас, Шмит, Велмер). Идеите им се развиват от критична към песимистична философия на обществото и историята, а някои от тях (Х.-Ю. Крал) проявяват екстремистка ориентация и са свързани с движението на “новите леви”.

Специфичното хуманистично измерение, което притежават идеите на Маркузе и Фром е свързано най-вече с опита им за преодоляване на установилото се след Кант трайно игнориране на евидемоничната алтернатива в полза на моралистичната. Реакцията им на рационализма на класическата немска философия е в опита за намиране на етическа социалноадекватна алтернатива на дълженството (това, което както беше споменато, е слабото звено в модела на Хабермас). Търсенето на валенции в отношението между свобода и социалност е особено характерно на тези представители на Франкфуртската школа, друг е въпросът за легитимността и ефективността на техните практически проекти и решения, както и за теоретичните източници на техните идеи.

Това, което прави интересни възгледите им в контекста на философското познание на социума, е поставянето на *проблемите за свободата и щастието в основата на социалния (с присъщ психологически елемент) анализ*. Ако фройдизма разглежда щастието като вътрешнопсихично състояние, то например Маркузе го интерпретира като своеобразен феномен на културата (Маркузе, 1993, 19 и сл.). Приема, че несвободата и отказа от удовлетворяване на либидото в полза на социално полезни дейности е положено в основата на цивилизационния прогрес и повишаващия се жизнен стандарт. Социализацията според Маркузе е именно такава цивилизационна репресия над отделния индивид. Трансформацията “принцип на удоволствието – принцип на реалността” е същността на социализацията, “велико травматично събитие” с проекция не само на онтогенетично, но и на филогенетично равнище (Маркузе, 1993, 30–31). Ако филогенетичният аспект на това налагане на цивилизованост е свързано с развитието на институциите (включително и училището), онтогенетичната му специфика е свързана с възпитанието в широк смисъл и се свежда до “възпроизвеждане на насилието” (Пак там); на детството се гледа като на период, в който свободността и щастливостта са постижими и съвместими, но с възрастта стават все по-ефимерни. Растежът и развитието се разгледани като процес, в който носталгията по детството се изживява и са осъществява едно постепенно примиряване с настоящето. Песимистичният характер на тези идеи се свежда

до това, че “нерепресивната цивилизация е невъзможна”; че “Ако отсъствието на репресия е архетипът на свободата, то цивилизацията ще е борбата срещу тази свобода” (Маркузе, 1993, 30).

Разкриването на големият социален заряд на психоанализата е един от несъмнените приноси на Франкфуртските философи, те достигат до заключението, че Фройд е очертал развитието на репресията в инстинктивната структура на индивида (Маркузе, 1993, 37) и се опитват да прилагат психоаналитичният познавателен потенциал в социалната теория. Макар че съчетаването с марксизма довежда до грубо схематизаторство и революционизъм, Маркузе и Фром **полагат проблема за свободата като същностен социален проблем и с това синхронизират антропологичното и социологичното**. Проблемите за властта, манипулативността, социалното насилие и неговото преживяване от човека; разглеждането на прогреса на цивилизацията като процес, който не само освобождава творчески сили, но и ускорява деструктивни сили е едно от най-проникновените и откровени положения в теоретичният анализ на социалната динамика. Социализацията като процес съдържа тези характеристики, нещо повече, тя е основният механизъм на онищостяването на свободата. Според Маркузе, глъбинната психология на Фройд “подкопава едно от най-здравите идеологически укрепления на модерната култура – понятието за автономна личност” (Маркузе, 1993, 70–71) и така разкрива, че **индивидът изживява универсалната съдба на човечеството**.

Във възгледите на Маркузе се забелязва завръщане към проблема за **хедонистичното начало и неговото значение за динамиката на социалното развитие**. Полагането като основен антагонизъм на лишаването от удоволствие в полза на реалността е свързано и с разобличаване на социалните форми на насилие върху подрастващия човек. Теорията за социализацията и нейните механизми е обогатена с понятието “преждевременна социализация”, подчертано е пагубното игнориране на индивидуализацията за развитието на личността (Маркузе, 1993, 107–108). Положението на семейството в технологизираното общество го лишава от реална социализираща функция, тя се реализира от държавните институции, които са деперсонализирани, анонимни, технологизирани. Маркузе обръща внимание на загубата на елемента на живото индивидуално общуване, от което страда социализацията на личността най-вече под формата на загуба на хуманната си същност.

Ефикасността на поведението в обществото тотално измества принципа на удоволствието, отнема “душевното пространство” и довежда до

интровертирана агресия. Колективистичното възпитание и присъщия тотален контрол, посредством който то се реализира, онищостява индивидуализацията, формира съзнание, “все по-малко натоварено от автономия” и “клони да бъде сведено да регулира координацията на индивида с цялото” (Маркузе, 1993, 141). Как проблемът за щастието, евдемоничната духовна алтернатива се отнася към всичко това; как хората преживяват своето положение в света? Според Маркузе, щастието изисква познание. С контрола над живота и информацията, познанието също е процес, лишен от свобода. Поражда се един нов тип щастливост, основана на осакатяваща филалетичност и осакатена евдемоничност. Главен механизъм за постигане на това “осакатяване” е училището: “Индивидът не знае какво става в действителност; всемогъщата машина на образованието и обучението го свързва с всички останали в състояние на анестезия, в едно упоено съществуване, от което всички вредни идеи са изключени. И докато познанието на цялата истина трудно води до щастие, то такава обща анестезия прави индивидите щастливи.” (Маркузе, 1993, 114).

Диагнозата на Маркузе, че “жизнените връзки между индивида и неговата култура са отслабени”, направена в средата на XX век; анализа на отчуждението в културния му аспект и ролята на училището за изгубената свобода, са знак за нов културен прочит както на социалността, така и на социализацията. Прочит, в който личността придобива доминиращо значение. Що се отнася до прогнозата на Маркузе и препоръчаните от него начини за освобождаване от репресивното влияние на социалната тоталност; до завръщането към семантичните и семиотични анализи на културния герой и т.н., трябва да се подчертае, че те са повлияни от кантовата философия и остават при нея.

Влиянието на критиката върху развитието на **естетическите търсения и художествените представи за “новия тип цивилизация”** е голямо и е основано на все тая “всевайдност” на етическите принципи като посредници между сетивно и мисловно, приписвани на Кант. (Шилер, Кандински, Маларме, Бремон, Хаслик и всички търсачи на чистата форма в изкуството от началото на века и във всички видове и жанрове.) *В сферата на естетиката* е осъществен може би най-грандиозният социокултурен критически експеримент, в който формата и средствата за единение на култура със социалност, а те от своя страна – с изявата на индивидуалността, клонят към изчерпване, а интегралността между изкуство и наука, изразителност и изобразителност, се премахват до пълно сливане (виж по-

подробно: **Аврамов**, 1969, 226-236; **Паси**, 1982, 106-117; **Кандински**, 1998). Влиянието на Кант е в основата на авангардизма в изкуството. Фигуративно казано, чрез точката на Кандински и квадратите на Малевич най-пълно се описват свободата и социалността като абсолютни същности, а свободността и зависимостта като абсолютни начини за субективното им преживяване (пресъздаване). Черното и бялото като два типа липса на цвят (Кандински) дават илюстративна доказателственост на Хайдегеровото “нищо”; точката – на екзистенциалността на съществуването и съществуващото; белият фон, погълнал белият квадрат (Малевич) е илюстрация на тоталността на човешкото битие, която може да обезсмисли индивидуалното звучене на всяка отделна форма. Същият бял квадрат, саморазтворил се в глобалността на заобикалящия го бял фон, дава визия за абсолютната свобода, която онищостява всичко, включително и себе си. Тежненията за хуманизиране на света чрез формиране на естетическа култура са многобройни. Те имат характер на чисти търсения във всички жанрове на изкуството чак до пълното изчерпване на всяка идея за жанр. Неопластицизмът на Пит Мондриан се развива до премахване на границите между изкуствата и с това илюстрира nihilистичния философски метод. Супрематизмът на Казимир Малевич отива даже по-далеч – той доказва, че изкуството притежава толкова страст, че е способно да се самообезсмисли. Същите “чисти” търсения в живота и възпитанието, довеждат до пълно сливане на живот и възпитание или пък до обезсмисляне и на едното и на другото (Иван Илич). Днес ситуацията на изкуството и на възпитанието в контекста на цялостната духовност все повече се свързва със завръщането към човешките цели и стремежа към щастливост, с излизането извън хегеловата “извънмерна и необузdana тоталност” и историчността (Виж **Данто**, 2001, 24–26). Самото понятие за култура днес става все по-разтворено в живота и все по-малко херметизирано в шампата на “исторически обособени етапи, които могат да бъдат почитани, съзерцавани или атакувани”; остава платното, но изчезва рамката (**Белинг**, 2001, 55 и сл.). **Естетизацията на света и човека е съществен, но не универсален механизъм за хармонизиране на свобода и социалност; самото развитие на изкуството доказва на себе си, че няма универсални механизми, които правят постижими универсалните ценности.** Опитите за реформиране на училището чрез естетизация започват от естетиката на Шилер³⁴ и продължават тази критическа насока до днес.

Социалната приемственост може да научи много от развитието на естетиката и историята на модерното изкуство, но няма никакъв смисъл да

повтаря белите квадрати на Малевич нито до пълно онищостяване на индивидуалността, нито до пълно игнориране на социалността. То (също като живописца) реабилитира евдемоничното етическо начало и като нея се преориентира от тотализма към глобализма.

Естетизацията като тенденция на културно осмисляне на историята пък, ражда тежнения към свободата и въвеждането на страстта като исторически подход и обяснения (Мишле) или субективен подход към народите и народностната история (Тиери). Надеждите за една историчност като “социална религия”, способна да завладее умовете и съзнанията са сродни с хиперочакванията за социалнотворящата роля на педагогиката (Стоянов, 1991, 169–192).

Естетизацията на процеса на социализация на индивида си остава само един аспект на култивирането. Тя не изчерпва, а подкрепя глобалния процес на привеждане на човешкото същество в синхрон с човечността.

Ако не “волята за удоволствие” (Маркузе) или “волята за власт” (Ницше), то “волята в живота” (Шопенхауер) има много общо с отношението между свободата и социалността като основна парадигма на съвременния социокултурен хуманизъм. Модерният стил на живот се основава на реабилитиране на идеята, че “В живота желанието да се живее е основният принцип на съществуването, негово неизменно и единствено условие.” (Шопенхауер, 1990, 5) и стремежът към щастливост е равнопоставен със стремежа към правилност. Приемствеността на идеята за хармонизиране между нещата сами по себе си и феномените на Кант е доразвита от Шопенхауер чрез въвеждане на отношение между воля и представа. Балансът между интуитивизъм и рационализъм; светът, такъв какъвто е и такъв, какъвто ни се представя, разгръща в дълбочина идеята за хармонизация на отношението свобода – социалност (Шопенхауер, 1997). **Социумът се хуманизира посредством осмисляне на баланса между всички нива на взаимопроникване между света и човека. В по-ново време културната критика както на обществото, така и на личността подпомагат осмислянето на хуманистичния аспект на социалността и социалната приемственост.** Може да се каже в духа на Сартр, че съществуването на хуманистичното философско познание на социума предхожда същността му.

Позитивният подход към човека в неговата динамична перспектива (онтогенеза) е присъщ на хуманистичната социална теоретизация. Той има психологическата и социалната си обосновка в идеите на Ерих

Фром. Критическата идея на Фром се основава на етиката на Спиноза, която се различава във възгледа си за свободата от кантовата критика (виж **Фром**, 1994, 104; **Спиноза**, 1981). Етическата идея за свобода на Спиноза е за единство между “мощта на разума и човешката свобода”, използване на възможността да се постигне оптимална практическа волеизява, а не преживяване на свободност (както я възприема Кант).

Култивирането на личността е процес, осъществим посредством култивиран стил на общуване. Подкрепящото, толериращо и разбиращо взаимодействие, свойствено на целенасочената социализация, се опира на хуманистично отношение към човека и на разбиране на вътрешнопсихичния му живот. Персоналният комфорт, към който е насочено, преди да бъде постижим, трябва да бъде разбран. Критическата идея за дълженство при Фром е отразена **двустранно**: дълженство на човека по отношение на социалната среда, но и на социалното обкръжение спрямо отделния индивид.

Той анализира генезиса и актуалното дехуманизиране на обществото, включително и на демократичното (**Фром**, 1992, 193–206). Съчетава индивидуалния и социален подход към реалността и обособява понятието “социален характер” (**Фром**, 1992, 223), като отдава голямо значение на динамичната адаптация към условията на живот. Критическият хуманизъм на Фром обаче, се отличава с отдалечаване от философско-етическото и приближаване до емпиричното. Приема като справедливо не равенството на шансовете, а съответствието между това, което човек заслужава и това, което получава от обществото. Социалните му идеи са белязани от своеобразен психологически уклон (търсене на емоционалната матрица на идеите). Тези характеристики отдалечават приложноетическата интерпретация на социалността от неговите теоретични постановки. Решенията, които предлага за преодоляване на конформността и отчуждението също са в противовес с насоката на автентичните критически търсения. Той разглежда училището като социален посредник на обществото, “средство за превръщане на обществените изисквания в лични качества” (**Фром**, 1992, 230), а семейството като психологически посредник. Придава на социалната приемственост ограничена социалноподдържаща функция. От друга страна, неговите анализи на обществото и начините на преживяване на действителността от индивидите се доближават до хуманистичната идея за социализация на индивида. Поставя проблема за свободата в центъра на психологическия интерес и говори за “хуманистичен аспект на свободата” (**Фром**, 1992, 13).

Фром приема социалните потребности като водещ мотив в индивидуалната човешка изява. Дисхармонията между индивидуалните стремежи и

социалният начин за тяхното удовлетворяване поражда зависимости от различен порядък (бягства от и към свободата). Противоречието между присъщия за човека стремеж към свобода (индивидуална потребност) и необходимостта от сигурност (социална безопасност) е водещо в динамиката на социализацията според Фром. Етическите му схващания за свободата на избора и връзката ѝ с различните човешки склонности (Фром, 1994, 81–108), както и опитите му да избегне крайния детерминизъм на Уилям Джеймс и същевременно крайния екзистенциализъм в интерпретацията на свободата и зависимостта, се основават на методологическа симбиоза между марксизъм и фройдизъм. Това, което се синхронизира с критическия подход към социума обаче, е поставянето на отношението детерминизъм – свобода на културна основа (Фром, 1990, 652–659). Неговата визия за същността на хуманистичната етика като изкуство да се живее е всъщност съчетаване на евидемоничния и критически подход, който подкрепя основната идея, че хуманизмът е антиавторитаризъм (виж Фром, 1995, 14 и сл.).

Етическа трактовка на психосоциалните феномени също се синхронизира с хуманистичния подход към философското познание на социума. Лишеността от шанс за самореализация според Фром е основната причина за проявите на зло в човека. Той акцентира върху отговорностите на обкръжението за характера и стила на индивидуалното поведение. Условията на човешкото съществуване и шансовете за реализиране на индивидуалния потенциал, Фром разглежда като основни фактори, влияещи на социалността: ”Човекът няма друг начин да бъде в единство със света и едновременно в съгласие със самия себе си..., освен чрез продуктивно прилагане на своите способности.” (Фром, 1994а, 74–84). Единството на социализация и индивидуализация осигурява физическото и психическо здраве и личностна хармоничност. Средата трябва да подкрепя човешкото същество като му осигурява шанс както за свобода, така и за самоизява (Фром, 1994а, 81). Разгледаните от него “социално обусловени нарушения”, както и разликата между афиширано и реално оценяване в общественото пространство на определени поведенчески модели, преобръщат детерминизма в редова тоталност – личностна хармоничност. Фром дава хуманистичен ъгъл на гледане към отношението между обществото и личността, като придава значимост (ценност) не само на позитивното спрямо общността лично поведение, но и на позитивното спрямо личността поведение на общността. Изобличаването на противоречивостта между социалната оценка на това кое е норма и кое патология в поведението, е важен социалнофилософски

принос, защото дава и аспекта на т.нар. “културно програмирана” социална дефицитарност. Така той продължава критическата линия на морализма и “реализира” намерението на Шамфор да напише “малък труд за пороците, необходими в доброто общество” (виж по-подробно: Паси, 1997, 73). **Фром обръща внимание на един много съществен проблем, а именно на социално детерминираната (социалножелателна) по своя генезис оцеленост на индивида.**

Социологическият анализ на съвременното общество, който прави, констатира, че съвременната социална ситуация поставя човека в положение на неизбежна комфортност. Чувството за самоценност неизбежно минава през социална легитимация от страна на другите (Фром, 1990, 654). Друга, наложена отвън, характеристика на съвременника е консуматорството или толерирането на хора, които са икономически и политически манипулируеми и “...могат да бъдат направлявани без насилие, водени без вожд, подтиквани без цели, но при единственото условие: никога да не бъдат бездейни” (Фром, 1990, 654). Фром регистрира отчуждение не просто на човека от другите, но на човека от собствената му твореща енергия, от собствените му потребности и труд. Тази ситуация на човека в света, най-точно се описва с направената констатация, че основният проблем на XIX век се заключава във формулата “Бог е мъртъв.”, а на XX – “Човек е мъртъв.” и още, че опасността хората да станат роби вече е отминала, но е заменена от опасност да станат работи (Фром, 1990, 657). **Чувствителността към дехуманизирането на човека и отдалечаването му от човечността е общото между идеите на Фром и хуманистичната социална философия.**

Различието се свежда до начините за преодоляване на този толкова значим проблем. Макар че Фром апелира за завръщане към утвърдените и значими духовни ценности и полагане на човека в културен контекст, той приема социалноинженерен механизъм за постигането на този резултат: децентрализация на труда от държавата; демократичен социализъм (стопанска сфера); дискуссионни групи (политическо решение); и най-важното – в културен план той предлага издигане на трудовото възпитание и образованието на възрастните, обединени “в една нова система на народното изкуство и светските традиции” (Фром, 1990, 658). Едно от най-сполучливите характеристики на хуманизма на Фром е “радикален”, а то ще рече “неавтентичен”, неуспял да избегне драконизацията си в борбата с драконите (Ясперс).

Хуманистичните принципи на братството и любовта, за които ратува Фром, са постижими според него чрез една нова философия на историята

и социалистически демократизъм в политиката, а не чрез етически подход. Промяната, която търси Ер. Фром, по собствената му оценка, е промяна от “човекоподобна история” към навлизане в човечността” (**Фром**, 1990, 658). Това навява асоциации с проекта на Кант и идеите му за вечния мир (**Кант**, 1993, 56 и сл.). Критиката на обществото и съвременното състояние на човечността се родяват с хуманистичната социална философия. Методите и стратегиите за тяхното преодоляване – с доктринерството и социалния детерминизъм. **Оспорвайки тоталитаризма както на държавата, така и на обществото, Фром остава при идеите за тоталността.**

Социологическите и психологическите основания за хуманистична социална философия се свързани с идеите на Ерих Фром: с теорията му за доброто и добротворството като резултат на хуманистично взаимодействие между социално обкръжение и личност; с културната му интерпретация на социалната дезадаптация и дефицитарност.

Анализът на съвременните измерения на човешкото положение в света, реализиран от Фром, е основа за развитие на критичната хуманистична социална педагогика.

Методиката за тяхното преодоляване, която Ерих Фром предлага, отстои на голямо разстояние от автентичната хармонизация между свободата и социалността.

БЕЛЕЖКИ

¹ Т.е. историко-емпирично

² Виж напр.: **Carnap, R.** Logische Syntax der Sprache. Wien, 1934, p. 230; **Wittgenstein, L.** Tractatus Logico-Philosophicus. L., 1949, p. 20–29.

³ **Albert, H.** Konstruktion und Kritik. Hamburg, 1974, S. 75–92.

⁴ **Popper, K.** Logik der Forschung. Tübingen, 1971, S. 3–18; 47–58.

⁵ Виж по-подробно: **Popper, K.** 1971, S. 10–16; **Popper, K.** Ausgangspunkte. Meine intellektuelle Entwicklung. Hamburg, 1982, S. 46–50.

⁶ Предложеното от Попър “съглашение”, основано на предоверяването на “добрите специалисти” силно напомня кантовия изходен пункт за “прогреса на човешкия род” и неговото просвещение – в незаменимата роля на “добрите специалисти”.

⁷ **Horkheimer, M., Th. Adorno.** Dialektik der Aufklärung. Frankfurt, M., 1986, S. 36, 75–77, 80.

⁸ Навявя асоциации с хегеловата представа за модерност като не-метафизичност, като абсолютизиране на динамичния аспект на социума за сметка на статичния и игнориране на просвещенския тип приемственост като основа на иновативността, анализирани по-горе.

⁹ **Adorno, Th.** Negative Dialektik. Frankfurt, M, 1961, S. 392.

¹⁰ **Habermas, T.** Theorie und Praxis. Licherchand, 1969., Цит. по: **Хабермас, Ю.** Догматизъм, разум и решение (За теорията и практиката в сциентизираната цивилизация). В: Практиката, Сб. под ред. на Л. Сивилов. С., 1990, с. 86-112; с. 94.

¹¹ **Хабермас, Ю.** Философският дискурс на модерността. Плевен, 1999, с. 330.

¹² **Алберт, Х.** Наука, технология и политика. В: Практиката, Сб. под ред. на Л. Сивилов. С., 1990, с. 114.

¹³ Пак там, 117 и сл.

¹⁴ Виж още цит. съч., с. 120–121.

¹⁵ Пак там, с. 125.

¹⁶ **Habermas, T.** Theorie und Praxis. Licherchand, 1969., Цит. по: **Хабермас, Ю.** Догматизъм, разум и решение (За теорията и практиката в сциентизираната цивилизация). В: Практиката, Сб. под ред. на Л. Сивилов. С., 1990, с. 86–112; с. 88.

¹⁷ Пак там, с. 88.

¹⁸ **Роти, Р.** Хабермас и Лиотар върху постмодерността.– В: Демократически преглед, 1996, кн. 8/9, 180-192; 182.

¹⁹ Впрочем, особен интерес представлява извеждането на nihilistичните тенденции в съвременното философско познание като следствие от кантовата триизмерна картина на света и “безплодните” няколкостотингодишни опити за търсения в рамките на субективността, предложено от Роти в контрапоза на анализа на Хабермас и неговото извеждане на края на философията от хегеловия похват. (Цит съч., 185–188). Този ракурс към пренаписване на качествено различна основа на “разказа за теорията на модерността”, започвайки от Кант, а не от Хегел, има сериозни основания и съответства на лансираното по-горе в анализа на неокантианството убеждение, че nihilistичният метод има своя предтеча в класическата критика. Важно е да се подчертае обаче, че nihilistичният маниер има свое основание в спекулативната диалектика и историцизма на Хегел. Методическият и маниерният nihilизъм по мое дълбоко убеждение са две качествено различни тенденции в развитието на теоретичното познание за социума – теза, която е основна в последващото разглеждане на социалнофилософските тенденции. Грешката на Роти е, че отъждествява края на философията с nihilistичния метод, а на Хабермас – че отъждествява nihilistичния маниер с метод.

²⁰ По оценката на Рихард Роти.

²¹ Стои въпросът, поставен от Р. Гиъс, с какво “свободната от принуда комуникация” на Хабермас е по-приемлива от “теоретично изведена комуникация, съгласувана с конкретни социокултурни интереси”. Виж: **Geuss, R.** *The Idea of Critical Theory: Habermas and the Frankfurt School.* Cambridge, 1982, p. 83.

²² **Хабермас, Ю.** Понятието за жизнен свят и херменевтическият идеализъм на разбиращата социология. В: *Идеи в културологията*, Т. 2, С., 1993, с. 714–748.; Виж още: **Хабермас, Ю.** *Дискурсна етика – бележки към една програма за обосноваване.* – В: *Морал, право и демокрация*, С., 1999, с. 83–124.

²³ По оценката на самия ѝ автор

²⁴ Трябва да се подчертае, че предложената тук интерпретация на “жизнения свят” на Хусерл е доста свободна, но достоверна спрямо оригинала.

²⁵ **Лиотар, Ж.-Ф.**, *Постмодерни поуки.* С., 2002, 105.

²⁶ Пак там, 105.

²⁷ Както справедливо отбелязва по този повод Лиотар, “Ако законът беше познаваем, то етиката би се свела до познавателна процедура.”; за да бъде разумът практически съществува изискването дългът да се представи не като понятие, а като чувство – уважение (зачитане). Едва след това чувствено идва съдържателната рационализация на това, което се дължи (пак там, 113).

²⁸ **Хабермас, Ю.** *Дискурсна етика – бележки към една програма за обосноваване.* В: *Морал, право и демокрация*, С., 1999, с. 124.

²⁹ Моделът на Нелсон е ориентиран към съчетаване на двата метода с обучаваща цел и е насочен към интелектуалното, отколкото към нравственото възпитание, макар да притежава и такъв елемент.: Виж **Нелсон, Л.** *Сократовият метод.* С., 1993. Паул Наторп предлага проблематизиране и модел за решение с приложностически характер, но се придържа последователно към критическия познавателен метод.: Виж **Наторп, П.** *Социална педагогика. Теория възпитания воли на основе общности.* (Пер. А. А. Тромбах с 3-го доп. нем. изд.). С.-Петербург, 1911. Решението на Хабермас наподобява това на Нелсон по съчетанието на методите, но при него е непреднамерено, не е с обучаваща цел и е в морален контекст.

³⁰ “Вместо да приписвам на всички други като валидна една максима, за която искам тя да бъде общ закон, аз трябва да предложа на всички останали максимата си с цел дискурсивната проверка на нейната претенция за валидност.” – Пак там, с. 83.

³¹ “Критиката на критиката” е плодотворна насока на социалнофилософско теоретизиране, стига обаче да е “критическа” по характер.

³² За разлика например от Попър и неговата теория за рационалността (с обособени “три свята”: материален / субективно-психологически / обективно-

духовен). Виж **Хабермас, Ю.** Понятието за жизнен свят и херменевтическият идеализъм на разбиращата социология. – В: Идеи в културологията, Т. 2, с. 701.

³³ Пак там, с. 700–735.

³⁴ За влиянието на кантовата естетическа система върху Шилер, виж: **Паси, 1982, 204** и сл.

ЛИТЕРАТУРА

Аврамов, Д. Естетика на модерното изкуство. С., 1969.

Адорно, Т. Естетическа теория. С., 2002.

Алберт, Х. Наука, технология и политика. – В: Практиката. Сб. под ред. на Л. Сивилов. С., 1990.

Белинг, Х. Епизоди на изкуството или история на изкуството. – В: Следистории на изкуството. С., 2001.

Вебер, М. Смисълт на “свобода от ценности” в социологията и в икономическата наука. – В: Смиъл и ценност. С., 1998.

Вебер, М. Социология на господството. Социология на религията. С., 1992.

Данто, А. Три десетилетия след края на изкуството. – В: Следистории на изкуството, С., 2001.

Кандински, В. За духовното в изкуството. С., 1998.

Кант, И. Критика на способността за съждение. С., 1991.

Кант, И. Антропология от прагматично гледище. С., 1992.

Кант, И. Критика на практическия разум. С., 1993.

Лиотар, Ж.-Ф. Постмодерни поуки. С., 2002.

Лозев, К. Социалната философия на Карл Попър. С., 2000.

Маркузе, Х. Ерос и цивилизация, София, 1993

Маркузе, Х. Бележки към едно ново определение на културата. – В: Идеи в културологията. Т. 2., С., 1993.

Наторпъ, П. Социална педагогика. Теория на воспитанието на основе общности. (Пер. А. А. Тромбах с 3-го доп. нем. изд.). С.-Петербургъ, 1911.

Нелсон, Л. Сократовият метод. С., 1993.

Парсънс, Т. Обща теория в социологията. – В: Извори на социологията, Стара Загора, изд. Идея, 1998.

Паси, И. Немска класическа естетика. С., 1982.

Паси, И. При изворите на модерната естетика. С., 1988.

Паси, И. Метафизиката на А.Шопенхауер. – В: Шопенхауер, А., Светът като воля и представа. С., 1997.

- Попър, К.** Нищетата на историцизма. С., 2000.
- Попър, К.** В търсене на по-добър свят : Лекции и есета от трийсет години. С., 2003.
- Попър, К.** Отвореното общество и неговите врагове. Том II. Хегел и Маркс. София, 1995.
- Роти, Р.** Хабермас и Лиотар върху постмодерността. – В: Демократически преглед, 1996, кн. 8/9.
- Сорокин, П.** Человек, цивилизация и общество. М., 1992.
- Спиноза, Б.** Етика. С., 1981.
- Тофлър А.** Третата вълна. С., 1991.
- Фром, Е.** Душата на човека. – Педагогика, 1994, № 8–9, с. 81–108.
- Фром, Е.** Нравствените сили на човека. – Педагогика, 1994, № 10, с. 64–76.
- Фром, Е.** Съвременното състояние на човека. – В: Идеи в културологията. Т. 1., С., 1990.
- Фром Е.,** Бягство от свободата. С., 1996
- Фром Е.,** Човекът за себе си. С., 1995
- Фром Е.,** Да имаш или да бъдеш. С., 1996
- Фуко, М.** Надзор и наказание. С., 1998.
- Фуко, М.** Примките на властта. С., Социологически проблеми, 1997, 1-2.
- Фуко, М.** Сексуалност и власт – Факел, 2003, №2-3. (Превод от L'Arc, No. 49, 1972, pp. 3–10).
- Фуко, М.** Душевна болест и психология. С., 2006.
- Фуко, М.** Волята за знание: История на сексуалността. Ч.1, 1993.
- Фуко, М.** Думите и нещата. С., 1992.
- Хабермас, Ю.** Разединяване на системата на жизнения свят. – В: Извори на социологията, Стара Загора, Идея, 1998.
- Хабермас, Ю.** Структурните изменения на публичността. С., Център за изследване на демокрацията и Университетско издателство “Св. Климент Охридски”, 1995.
- Хабермас, Ю.** Философският дискурс на модерността. Плевен, 1999.
- Хабермас, Ю.** Понятието за жизнен свят и херменевтическият идеализъм на разбиращата социология. В: Идеи в културологията, Т. 2. С., 1993.
- Хабермас, Ю.** Дискурсна етика – бележки към една програма за обосноваване. В: Морал, право и демокрация. С., 1999.
- Хоркхаймер, М., Адорно, Т. В.** Диалектика на Просвещението. С., 1999.
- Хусерл, Е.** Кризата на европейските науки и трансценденталната феноменология. С., 2002.
- Хусерл, Е.** Увод във феноменологията. Картезиански медитации. С., 1996.
- Хусерл, Е.** Идеята за феноменологията. С., 1991.

Хусерл, Е. Кризата на европейските науки и трансценденталната феноменология. С., 1992.

Е. Хусерл. Феноменологията. – В: Философска мисъл, 1983, № 1.

Е. Хусерл. Лекции по вътрешното осъзнаване на времето. – В: Идеята за времето, 1985

Шопенхауер, А. Човекът, какво представлява той. С., 1990.

Шопенхауер, А. Светът като воля и представа. С., 1990; 1997.

Шопенхауер, А. – В: Идеи в културологията. Т. 1. С., 1990.

Шопенхауер, А. Афоризми за житейската мъдрост. С., 1998.

Шопенхауер, А. Етика. С., 1994. **А. Шопенхауер.** Изкуството да бъдем щастливи. С., 2000.

Шопенхауер, А. Светът като воля и представа, Т. 1., С., 1997.

Шопенхауер, А. Светът като воля и представа, Т. 2., кн. 1 и 2., С., 1997.

Шопенхауер, А. Светът като воля и представа, т. 2, кн. 3 и 4., С., 1997.

Adorno, T. Dialectique négative, Payot, Paris, 1992.

Adorno, Th. Negative Dialektik. Frankfurt.M, 1961.

Albert, H. Konstruktion und Kritik. Hamburg, 1974..

Arendt, H. Juger. Sur la philosophie politique de Kant, Seuil, Paris, 1991.

Carnap, R. Logische Syntax der Sprache. Wien, 1934.

Geuss, R. The Idea of Critical Theory: Habermas and the Frankfurt School. Cambridge, 1982, p. 83.

Eco, U. Art et beauté dans l'esthétique médiévale, Grasset, Paris, 1997.

Popper, K. Logik der Forschung. Tübingen, 1971.

Popper, K. Ausgangspunkte. Meine intellektuelle Entwicklung. Hamburg, 1982.

Foucault, Michel. Gilles Deleuze, Intellectuals and Power, в: Language, Counter-Memory, Practice, Ithaca, 1977

Habermas, T. Theorie und Praxis. Licherchand, 1969, Цит. по: **Хабермас, Ю.**

Догматизъм, разум и решение (За теорията и практиката в сциентизираната цивилизация). В: Практиката. Сб. под ред. на Л. Сивилов. С., 1990.

Horkheimer, M. Th. Adorno. Dialektik der Aufklärung. Frankfurt.M, 1986.

Wittgenstein, L. Tractatus Logico-Philosophicus. L., 1949.