

РИЧАРД РОРТИ

СЛУЧАЙНОСТ,
ИРОНИЯ
И
СОЛИДАРНОСТ

Превод
Ина Мерджанова

Редакция
Антоанета Колева

Издателска
къща



София
1998

СЛУЧАЙНОСТТА НА ЕЗИКА

Преди около двеста години идеята, че истината е по-скоро създавана, отколкото откривана, започва да завладява въображението на Европа. Френската революция показва, че целият речник на социалните отношения и целият спектър от социални институции могат да бъдат заменени почти мигновено. Този прецедент направи утоличната политика по-скоро правило, отколкото изключение за интелектуалците. Утоличната политика остава настрани въпросите за волята на Бога и за природата на човека, както и мечтите за създаване на непознат досега тип общество.

Почти по същото време поетите-романтици показваха какво става, когато изкуството се мисли вече не като подражание, а по-скоро като самосъздаване на твореца. Поетите изискваха за изкуството онова място в културата, което просвещението бе заемало от религията и философията и което Просвещението изискваше за науката. Прецедентът на романтиците придаде вътрешна правдоподобност на тяхното изискване. Реалната роля на романиите, стиховете, пиесите, картините, статуите и архитектурата в социалните движения през последните сто и петдесет години го направиха още по-правдоподобно.

Досега тези две тенденции са действали заедно и са постигнали културна хегемония. За повечето съвременни интелектуалци въпросите за целите, противопоставени на средствата (как да придадем смисъл на своя живот или на живота на нашата общност), са по-скоро въпроси на изкуството или политиката, или на вярата, а не на религията, философията или науката. Това разбитие доведе до разцепление във философията. Някои философи останяха верни на Просвещението и продължиха да се идентифицират с науката. Те смятаха, че старата борба между науката и религията, разума и не-разума все още продължава и сега е приела формата на борба между разума и всички онези сили в културата, които смятаха истината за създавана, а не за откривана. За тези философи науката е парадигмална човешка дейност и те настояват, че естествените науки откриват истината, а не я създават. Смятаха "създаването на истина" за чисто метафорична и изцяло заблуждаваща фраза. Науката и изкуството за тях са сфери, в които понятието "истина" няма място. Други философи, разбирайки, че светът, такъв, какъвто е описан от физическите науки, не дава уроци по морал и не предлага духовен уют, заключа-

ват, че науката не е нищо повече от прислужница на технологията. Тези философи се наредиха до политическия утопист и художника-новатор.

Докато първият вид философи противопоставят "твърдия научен факт" на "субективното" или на "метафората", вторият вид разглеждат науката като още една човешка дейност, а не като място, където човешките същества се срещат с някаква "сурова", нечовешка действителност. На основата на този въззел гонимите учени изработват описания на света, които могат да се използват за прогнозиране и контролиране на онова, което се случва – така, както поетите и политическите мислители изработват други описания на света за други цели. Но не съществуват смисъл, в който *което и да е* от тези описания да е точна репрезентация на света сам по себе си. Тези философи смятат за безсмислена самата идея за такава репрезентация.

Ако първият вид философи, за които герої е представителният естествени науки, бе винаги единственият вид, вероятно никога нямаше да имаме самостоятелна дисциплина, наречена "философия" – дисциплина, която е еднакво различна, и от науките, и от богословието или изкуствата. Като такава дисциплина философията е на не повече от двеста години. Тя дължи своето съществуване на опитите на немските идеалисти да поставят науките на техните места и да придават ясен смисъл на смътната идея, че човешките същества създават истината, а не я откриват. Кант искаше да изпрати науката в царството на второстепенната истина – истината за феноменалния свят. Хегел искаше да мисли естествена наука като описание на духа, който все още няма пълно съзнание за своята духовна природа, и по този начин да извиси истината, предлагана от поета и политическия революционер.

Немският идеализъм обаче бе кратък и незадоволителен компримис. Кант и Хегел стигнаха само до средата на пътя при отхвърлянето на идеята, че истината е "там отвън". Те искаха да видят света на емпиричната наука като създаден свят – да видят материята като конструктор на съзнанието или като съдържаща се в съзнание, непосредствено съзнаващо своя собствен духовен характер. Но настояваха, че съзнанието, духът, дълбините на човешкия аз имат вътрешна природа, която би могла да бъде изучена от някаква неемпирична свръхнаука, наречена философия. Това означаваше, че само половината от истината – нейната по-нисша, научна част – бива създавана. По-висшата истина, истината за съзнанието, която е зона на философията, е обект на откриване, а не на създаване.

Онова, което бе нужно и което идеалистите не можеха да предвидят, беше отхвърлянето на самата идея за нещо (съзнание или материя, личност или свят), притежаващо вътрешна природа,

която може да бъде изразена или представена. Защото идеалистите смесиха идеята, че нещо притежава подобна природа, с идеята, че пространството и времето са нереални, че пространствено-времевият свят съществува благодарение на човешките същества.

Трябва да правим разлика между твърдението, че светът е там отвън, и твърдението, че истината е там отвън. Да се каже, че светът е там отвън, че той не е наше творение, означава да се каже, следвайки зграбля разум, че повечето неща в пространството и времето са следствия от причини, които не включват човешки духовни състояния. Да се каже, че истината не е там отвън, означава просто да се каже, че там, където няма изречени, няма и истина, че изреченията са елементи на човешките езици, а човешките езици са творение на човека.

Истината не може да бъде там отвън – да съществува независимо от човешкото съзнание, – защото изреченията не могат да съществуват, да бъдат там отвън. Светът е там отвън, но не и описанията на света. Само описанията на света могат да бъдат истинни или неистинни. Светът сам по себе си – без мощта на описателната дейност на човешките същества – не може да бъде истинен или неистинен.

Предположението, че истината, както и светът, е там отвън, е наследство от епоха, когато светът е бил разглеждан като творение на същество, притежаващо свой собствен език. Ако преустановим опитите да придадем смисъл на идеята за такъв нечовешки език, няма да се изкушаваме и да смесваме баналността, че светът може да ни доведе до оправдана вяра в истинността на едно изречение, с твърдението, че светът се саморазцепва по своя инициатива на късове, оформени като изречения и наречени "факти". Но ако някой се придържа към понятието за самостоятелно съществуващи факти, лесно е да пристъпи към капитализиране на думата "истина" и към третирането ѝ като нещо идентично или на Бога, или на света като проект на Бога. Тогава този някой би казал например, че Истината е велика и ще има успех.

Това комбинирани бива улеснено от ограничаването на внишанието до отделните изречения като противопоставени на речниците. Защото ние често оставаме света да реши изхода от съществуването между алтернативни изречения (например между "Червените побеждават" и "Черните побеждават" или между "Икономът го направи" и "Лекарят го направи"). В такива случаи е лесно свместяването на факта, че светът съдържа причините за оправдаността на дадено наше вярване, с твърдението, че някакво неезиково състояние на света е само по себе си пример за истинна, или че някакво такова състояние "прави дадено вярване истинно", като му "съответства". Но не е толкова лесно, когато се обърнем от отделните изречения към речниците като цялости. Ко-

атеисти, или заменят един брачен партньор или приятелски кръг с друг в резултат или от прилагане на критерии, или от *actes gratuits*! Не бива да търсим критериите за решаването на тези въпроси повече в самите себе си, отколкото в света.

Изкушението да търсим критерии е част от по-общото изкушение да мислим, че светът или човешкият аз притежават вътрешна природа, същност. Тоест то е резултат от изкушението да предпочитаме някои от многото езици, чрез които обикновено описваме света или себе си. Докато мислим, че съществува някакво отношение, наречено "съвпадение със света" или "изразяване на действителната природа на аз-а", което може да се събърже във или да отсъства от речниците-като-цялости, ние ще продължим традиционното философско търсене на критерии, които да ни казва кои речници притежават тази желана черта. Но ако някога можем да се примирим с идеята, че по-голямата част от действителността е безразлична към нашите описания за нея и че човешкият аз е по-скоро създаден чрез използване на даден речник, отколкото да е адекватно или неадекватно изразяван в някакъв речник, тогава най-последно ще сме усвоили правилното от идеята на романтизма, че истината се създава, а не се открива. Правилното в това твърдение е, че *езиците* се създават, а не се откриват, и че истината се събързва в езиковите единици — изреченията².

Мога да обобща, като дам ново описание на това, което според мен установиха преди два века революционерите и поетите. В края на XVIII век беше доловено, че всяко нещо може да се представи така, че да изглежда добро или лошо, важно или маловажно, полезно или безполезно чрез неговото ново описание. Това, което Хегел описва като процес, при който духът постепенно самоосъзнава своята вътрешна природа, е описано по-добре като процес на все по-бърза промяна на европейските езикови практики. Феноменът, който Хегел описва, е, че все повече хора предлагат все повече редици новоописания на все повече неща от когато и да било преди; че млади хора преминават през половин дузина духовни гещалт-превключения, преди да достигнат зрелост. С твърдението, че въоб-

1 фр. — безпричинни действия; б. ред.

2 Не мога да предложа критерий за разграничаване на различните езици или речници, но не съм и сигурен, че се нуждаем от такъв критерий. Философите използваха дълго време изрази като "в езика L", без да се тревожат особено за това, как може да се определи къде свършва един естествен език и къде започва друг, нито за това, кога свършва "научният речник на XVI век" и започва "речникът на Новата наука". Най-общо казано, промяна от поезия до селска, когато — говорейки за географски или хронологични различия — започнем да използваме повече "превода", отколкото "обяснението". Това ще се случи, когато започнем да смятаме за по-угодно да споменаваме групите, отколкото да ги използваме — да посочваме различието между две групи човешки практики чрез поставяне на кавички около елементите на тези практики.

гато разглеждаме примери за алтернативни езикови игри — речника на древноата атинска политика *vegis* речника на Джефърсън, моралния речник на св. Павел *vegis* речника на Фройд, жаргона на Нютон *vegis* този на Аристотел, идиома на Блейк *vegis* този на Драйтън — става трудно да се мисли, че светът предпочитаме единия пред другия и е решаващ по отношение на тях. Когато понятието за "описание на света" е заместено от ниво изречения (ръководени от правила) в езикови игри към езиковите игри като цялости — игри, между които не избираме на основата на определени критерии, — повече не може да се придава ясен смисъл на идеята, че светът решава кои описания са истинни. Става трудно да се мисли, че даден речник е някак вече там отиван, в света, очаквайки да бъде открит от нас. Разглеждането на речниците, в които са формулирани изречения, а не на отделните изречения (подобно на интелектуалци-историци като Томас Кун и Куентин Скинър), ни кара да разберем например, че фактът, че речникът на Нютон ни позволява да предвиждаме света по-лесно от речника на Аристотел, не означава, че светът говори на нютонovski.

Светът не говори, единствено ние правим това. След като вече сме се самопрограмирали с даден език, светът може да ни тласне към определени вървания. Но той не може да ни предложи език, на който да говорим. Само други човешки същества могат да го направят. Ала осъзнаването, че светът не ни казва какви езикови игри да играем, не бива да ни води към твърдения, че нашето решение по този въпрос е случайно или че е израз на нещо дълбоко в нас. Поуката не е, че обективните критерии за избор на речник трябва да бъдат заменени със субективните, а разумът — с волята или чувството. Напротив, понятията за критерии и избор (включително и за "произволен" избор) вече нямат смисъл, когато става въпрос за заместване на една езикова игра с друга. Европа не е *решила* да възприеме идиома на романтическата поезия, на социалитическата полтика или на Галилеевата механика. Този вид промени са колкото акт на воля, толкова и резултат на аргументация. По-скоро Европа постепенно е изгубила навика да използва някоя гуми и постепенно е придобила навика да използва други.

Както твърди Кун в *Колерниканската революция*, ние не сме решили на базата на каккви телескопични наблюдения или на базата на нещо друго, че земята не е център на вселената, че максималното победение може да се обясни на базата на микро-структурното движение и че предвиждането и контролът би трябвало да са основната цел на научното теоретизиране. По-скоро, след стотина години неубедителна бъркотия европеиците са открили, че говорят по начин, който приема тези взаимосвързани възгледи за гарантирани. Културна промяна с таква значение е резултат от прилагането на критерии (или от "случайно решение") в не по-голяма степен, отколкото индивидите стават теисти или

раженето, а не разумът, е централната човешка способност, ролите изразяват разбирателството, че главен инструмент за културна промяна е талантите да се говори различно, а не да се спори добре. След Френската революция политическите утопии са схванали, че променящите се езици и други социални практики могат да създават човешки същества от несъществуващи преди вид, а не че неизменната, същностна човешка природа е била заложена или потисната от "неприродни" или "иррационални" социални институции. Немските идеалисти, френските революционери и поетите-романтици си приличат по смъртното чувство, че човешките същества (чийто език се променя така, че те повече не говорят за себе си като отговорни пред някакви нечовешки сили) ще се превърнат в нови човешки същества.

Трудността, пред която се изправя философ, който подобно на мен симпатизира на тези предположения – смята себе си за последовател повече на поета, отколкото на физика, – е да избегне идеята, че това предположение изразява нещо вярно; че могат вид философията съответства на начина, по който стоят нещата в действителност. Защото този разговор за съответствието само връща отново идеята, от която философи от моя вид искат да се отърват – идеята, че светът или аз-ът имат вътрешна природа. От наша гледна точка, да се обяснява успехът на науката или желателността на политическия либерализъм чрез разговор за "съвпадане със света" или "изразяване на човешката природа", е все едно да се обяснява защо опийният ви упоива чрез разговор за неговата упоиваща сила. Да се каже, че речникът на Фройд постига истината за човешката природа или че речникът на Нютон разкрива истината за небето, не обяснява нищо. Това е само празен комплимент, традиционно отправян към автори, чийто романен жаргон ни се е сторил полезен. Да се твърди, че не съществуват неща като вътрешна природа, не означава да се твърди, че някак изненадващо вътрешната природа на действителността се е превърнала във външна. То означава, че е по-добре да не използваме термина "вътрешна природа", че това е израз, който е донесъл повече главоболия, отколкото полза. Да се твърди, че трябва да се откажем от идеята за истината, която се намира там отвън и очаква да бъде открита, не означава да се твърди, че сме открили, че там отвън няма истина³. Твоят за нашите цели е по-

³ Нищие причини голямо обръкване, като от "истината не е съответствие с действителността" направи извода: "онова, което наричаме 'истина', са само полезни лъжи". Същото обръкване може да се открие понякога и у Деруда, който от "не съществува действителност, каквато метафизиците се надеяха да открият", заключава: "онова, което наричаме 'действително', в действителност не е действително". Тези обръквания дават основание към Нищие и Деруда да се отправят обвинения в автореферентна несъстоятелност – те заявяват, че знаят това, което сами твърдят, че не може да се знае.

добре да престанем да виждаме истината като дълбока същност, като предмет на философски интерес, или "истинното" като термин, който замества "анализа". Природата на истината "е безполезна тема, надобяваща в това отношение "природата на човека" и "природата на Бога" и различаваща се от "природата на позитрона" и "природата на Едиповия комплекс". Но това твърдение за относителната полезност на свой ред е само препоръка да говорим малко по тези теми, а да видим какво правим.

От позицията на предлаганата от мен философия, от философите не трябва да се изискват аргументи срещу кореспондентната теорията за истината например или срещу идеята за "вътрешна природа на действителността". Трудността с аргументите срещу използването на един познат и временно уважаван речник е, че се очаква те да бъдат формулирани на самия този речник. От тях се очаква да показват, че основните елементи от този речник са "несъстоятелни в собствените си термини" или че "деконструират самите себе си". Но това никога не може да се покаже. Всеки аргумент в полза на твърдението, че нашата обичайна употреба на един обичаен термин е непоследователна, празна, неясна или "чисто метафорична", е обречен на несъстоятелност и поставя нови въпроси. Защото такава употреба е, освен всичко друго, парадигма на последователната, смислена, просветена реч. Такива аргументи са винаги паразитни и съкратени варианти на твърдението, че съществува по-добър речник. Интересната философия рядко е изследване на аргументите "за" и "против" дадена теза. Обикновено тя е имплицитно или експлицитно спор между един утвърден речник, който е станал досаден, и полуоформен нов речник, който мъгляво обещава големи неща.

Последният "метод" на философия е същият като "метода" на утопичната политика или революционната наука (в тяхната протиположност на парламентарната политика или нормалната наука). Методът е да се прави ново описание на все повече и повече неща по нови начини, докато се създаде образец на езиково поведение, който ще изкуши подрастващото поколение да го приеме, като по този начин го накара да потърси съответните нови форми на неезиково поведение – например да приеме ново научно обобщение или нови социални институции. Този вид философия не работи на парче, анализирайки понятия след холистично и прагматично. Тя теза след теза. Тя по-скоро работи холистично и прагматично. Тя казва неща като "опитай се да мислиш за това по този начин" или, по-точно, "опитай се да отстраниш явно безплодните традиционни въпроси, като ги замениш със следните нови и вероятно интересни въпроси". Тази философия не се преструва, че има по-добър кандидат за извършване на същите стари неща, които сме правели ние, когато сме говорели по стария начин. Напротив, тя предполага, че можем да поискаме да престанем да ги правим и да

вършим нещо друго. Но тя не утвърждава това предположение на базата на предшестваци критерии, общи за старата и за новата езикови игри. Защото такива критерии не може да има – тъй като доколкото новият език е действително нов.

Подчинявайки се на собствените си предписания, аз няма да предлагам аргументи срещу речника, който искам да заменя. Вместо това ще се опитам да накарам предпочитания от мен речник да изглежда привлекателен, като покажа как той може да се използва за описване на разнообразни теми. По-точно, в тази първа глава ще бъде описана работата на Доналд Дейвидсън по философия на езика като проява на желанието да се изостави идеята за "вътрешната природа" на езика, който използваме, и да се схванат неговата *случайност*. В следващите глави ще се опитам да покажа как признаването на тази случайност води до признаване на случайността на съзнанието, а тези две признавания – до изобразяване на интелектуалния и моралния прогрес като история на убеждаващите се полезни метафори, а не на нарастващото разбира-не как стоят нещата в действителност.

В тази глава започвам с философията на езика, защото искам да формулирам последиствията от моите твърдения, че само изреченията могат да бъдат истинни и че човешките същества създават истини чрез създаването на езици, посредством които да спрорят изречения. Ще се съсредоточа върху работата на Дейвидсън, защото той е философ, направил много за изследването на тези последиствия⁴. Възгледът на Дейвидсън за истината е свързан с неговия възглед за изучаването на езика и за метафората и представява първият систематичен възглед за езика, който *изцяло* скъсва с разбирането му като нещо, което може да бъде адекватно или неадекватно на света или аз-а. Защото Дейвидсън изоставя разбирането, че езикът е *посредник* – посредник на репрезентацията или на изразяването.

Мога да обясня какво разбирам под посредник, като отбележа, че традиционната картина на човешката ситуация е картина, в която човешките същества са не просто мрежи от вярвания и желаниа, а по-скоро същества, които *имат* тези вярвания и желаниа. Традиционният възглед е, че съществува някаква дълбинна същност, която може да търси, избира, използва и да се изразява чрез

4 Трябва да отбележа, че Дейвидсън не може да бъде смятан за отговорен за моята интерпретация на неговите възгледи, нито пък за по-нататъшните възгледи, които извеждам от неговите. За по-обширно излагане на тази интерпретация, вж. студиума ми "Прагматизмът, Дейвидсън и истината" в Ernest Lepore, ed., *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson* (Oxford: Blackwell, 1984). За реакцията на Дейвидсън към тази интерпретация, вж. неговите *След-мисли* към "Една кохерентна теория за истината и познанието", в Alan Malachowski, *Leading Party* (Oxford: Blackwell, in press).

подобни вярвания и желаниа. По-нататък, тези вярвания и желаниа подлежат на критика не само по отношение на своята способност да се съгласуват помежду си, но и по отношение на нещо външно спрямо мрежата, от която те самите са нишки. По тази логика вярванията подлежат на критика, защото не съответстват на действителността. Желанията подлежат на критика, защото не съответстват на същността на природата на човешкия аз – защото са "иррационални" или "неестествени". Така получаваме, от една страна, картина на дълбинната същност на аз-а в тази мрежа от вярвания и желаниа; и от друга страна – картина на действителността. В тази картина мрежата е резултат от взаимодействиета на двете, като последователно изразява едната и представя другата. Това е традиционната субект-обектна картина, която идеализмът се опита, но не успя да замени, и която Ницше, Хайдегер, Дерuida, Джеймс, Дюу, Гудман, Селарс, Пълнам, Дейвидсън и други се опитваха да заменят, без да се обвързват с парадоксите на идеализма.

Една фаза на този стремеж към замяна се състои в опит "съзнанието" или "умът" да се замести с "езика" като посредник, от който се конструират вярванията и желанията, като трети, опосредващ елемент между аз-а и света. Това обръщане към езика се смяташе за прогресивен, натурализиращ ход. То изглеждаше така, защото като че ли беше по-лесно да се даде причинно обяснение на еволюционната поява на организми, използващи език, отколкото на метафизичната поява на съзнанието от несъзнанието. Но сама по себе си тази замяна е неефективна. Защото не направяваме особено, ако се придържаме към картината на езика като посредник, като нещо, което стои между аз-а и човешката действителност, с която аз-ът се опитва да контактува. Все така използваме субект-обектната картина и все така се придържаме към дадени възгледи относно скептицизма, идеализма и реализма. Защото все още сме в състояние да задаваме въпроси за езика от рода на въпросите, които задаваме за съзнанието.

Това са въпроси като: "Дали посредникът между личността и действителността ги свързва, или разделя? Трябва ли да разглеждаме посредника преди всичко като посредник на изразяването – на артикулирането на онава, което лежи дълбоко в аз-а? Или трябва да го разглеждаме преди всичко като посредник на репрезентацията – показващ на аз-а онава, което е извън него?". Слава Богу, идеалистическите теории за познанието и романтическите възгледи за въображението могат лесно да се परिфразират от жаргона на "съзнанието" на жаргона на "езика". Реалистките и моралистичните реакции към такива теории могат също толкова лесно да се परिфразират. Така че избухващите и затихващи сражения между романтизма и морализма и между идеализма и реализма ще продължават, докато се смята, че има надежда да се окаже смислен въпрос.

сът дали даден език е "адекватен" на някаква задача — или на задачата да се изрази точно природата на човешкия вид, или на задачата да се представи точно структурата на човешката действителност.

Трябва да преодолеем подобни залитания. Дейвидсън ни помага за това. Той не разглежда езика като посредник на изразяването или репрезентацията. Ето защо е в състояние да изостави идеята, че и аз-ът, и действителността имат вътрешна природа, която се намира там отвън, очаквайки да бъде изучена. Възгледът на Дейвидсън за езика не е нито редукционистки, нито експанзионистичен. Дейвидсън не претендира (както правят понякога философите-аналитици), че дава редуктивни определения на семантични понятия като "истина", "интенционалност" или "отношение". Нито се опитва като Хадегер да придаде на езика своеобразна божественост, да го превърне в нещо, на което човешките същества са еманации. Както Дерида ни предупреждаваше, такъв апотеоз на езика си е често преработена версия на идеалистическия апотеоз на съзнанието.

По това, че изявва и редукционизма, и експанзионизма, Дейвидсън напомня Витгенщайн. И двамата философи разглеждат алтернативните речници повече като алтернативни орвеция, отколкото като части от пъзъл. Да се разглеждат като парчета от пъзъл, означава да се приеме, че всички речници са пренебрежими или свободни до други речници или че могат да се обединят с всички други речници в огромния общ свръхречник. Ако избегнем този възглед, няма да сме склонни да задаваме въпроси като "Какво е мястото на съзнанието в света на молекулите?", "Дали цветът е по-зависим от съзнанието, отколкото теглото?", "Какво е мястото на ценностите в света на фактите?", "Какво е мястото на интенционалността в света на причинността?", "Какво е отношението между стабилната маса на здравия разум и нестабилната маса на микрофизиката?" или "Каква е връзката между езика и мисълта?". Няма да се опитваме да отговорим на такива въпроси, защото това би довело или до явните неуспехи на редукционизма, или до кратковременните успехи на експанзионизма. Ще се ограничим с въпроси като "Дали нашата употреба на тези думи пречи на нашата употреба на онези други думи?". Това е въпрос дали използването от нас средства са неефикасни, а не въпрос дали нашите вървания са противоречиви.

"Чисто философските" въпроси, като въпроса на Единствън за двете маси, са опити да се възбуди изкуствен теоретичен спор между речници, които са се оказали способни на мирно съвместно съществуване. Въпросите, които изброих по-горе, посочват онези случаи, когато философите са дали на изучавания от тях предмет логическо име, защото са открили трудности, които никой друг не вижда. Но това не означава да се каже, че речниците никога не си пречат един на друг. Напротив, революционните постижения в изкуства-

та, науките и в етичката и политическа мисъл обикновено се осъществяват, когато някой разбере, че два или повече от нашите речници влизат в противоречие, и се опита да създаде нов, който да замени и двата. Например, традиционният Аристотелов речник застава на пътя на математизирания речник, разработен през XVI век от студентите по механика. И отнovo, младите немски студенти по богословие от края на XVIII век — като Хегел и Хюлерин — откриват, че речникът, чрез който славословят Иисус, застава на пътя на речника, чрез който славословят гърците. И отнovo, използването на тропи от рода на тези на Розети се засича с използването на тропите на Блейк от страна на Йейтс.

Постепенното създаване чрез опити и грешки на нов, трети речник — вида речник, разработен от хора като Галилей, Хегел или Кьсна Йейтс — не е откритие отнovo, как се съвместяват старите речници. Ето защо то не може да се постигне по пътя на заключенията, като се тръгва от предпоставки, формулирани в старите речници. Такова създаване не е резултат от съединяване на парчета от пъзъл. То не е откриване на действителност зад привидността, на някакво ненакърнено виждане на цялата картина, с което да се заменят късогледите виждания за нейните части. Точната аналогия е с избретяването на нови орвеция, които заемат мястото на старите. Създаването на такъв речник би наподобявало повече отхвърлянето на лоста и клана, защото някой е проектирал скрипце, или отхвърлянето на гилса и температа, защото някой вече е изчислил как точно да се оразмеряват платната.

Тази Витгенщайнова аналогия между речниците и орвецията има един явен недостатък. Майсторът обикновено знае каква работата трябва да извърши, преди да подбере или избрети орвецията, с която да я извърши. Напротив, човек като Галилей, Йейтс или Хегел (един "поет" в моя широк смисъл на думата — в смисъла на "някой, който прави нещата нови"), по принцип не може да знае ясно какво иска да направи, преди да разработи езика, чрез който ще успее да го направи. Неговият нов речник прави възможно за пръв път формулирането на целта му. Той е средство за осъществяване на нещо, което не е планирано преди разработването на конкретен набор от описания, на онези описания, за чието възникване допринася самото то. Но засега ще игнорирам това несходство. Просто искам да отбележа, че контрастът между пъзъл и "орвециите" модели на алтернативни речници отразява контраста между волята за истина и волята за самопреодоляване — ако използваме леко заблуждаващите термини на Ницше. И двете са израз на контраста между опита да се представи или изрази нещо, което е там отвън, и опита да се създаде нещо, за което никога преди не е и помисляно.

Дейвидсън формулира импликациите на Витгенщайновата идея за речниците като орвеция чрез пробуждане на открити съмнения в

предпоставките на традиционните възгледи за езика, съществували до Витгенщайн. Тези възгледи приемат за гарантирана смислеността на въпроси като "Дали езикът, който използваме понастоящем, е 'правилният' език – адекватен ли е той на своята задача да бъде посредник на изразяването или репрезентацията?", "Дали нашият език е прозрачен или непрозрачен посредник?", Такава въпроси приемат, че съществуват отношения като "свързване със света" или "вярност към истинската природа на аз-а", в които езикът може да подкрепя някакъв неезик. Този възглед върви ръка за ръка с възгледа, че "нашият език" – езикът, на който говорим сега, речникът, който използвам образозваните граждани на ХХ век – е някакво единство, нещо трето в определено отношение с две други единства: аз-а и действителността. Двата възгледа са еднакво естествени, след като веднъж приемем идеята, че съществуват неезикови реалистичности, наречени "значения", които езикът има за задача да изразява, а така също и идеята, че съществуват неезикови реалистичности, наречени "факти", които езикът има за задача да репрезентира. Двете идеи оформят понятието за езика като посредник.

Възраженията на Дейвидсън срещу традиционните философски употреби на термините "факт" и "значение" и срещу това, което той нарича "моделът схема-свързване" на мислене и изследване, са част от по-обхватното възражение срещу идеята, че езикът трябва да изпълнява специфична задача и че съществува някакъв хипостазиран обект⁵, наречен "език" или "езикът", "нашият език", който може или не може да изпълнява ефикасно тази задача. Смяненето на Дейвидсън, че съществува такава величина, наподобява смяненятията на Джилбърт Райл и Даниъл Денет дали съществува нещо, наречено "разум" или "съзнание"⁶. Двата типа смяненя са смяненята относно полезността на понятието за посредник между аз-а и действителността – посредник, който реалистите смятат за прозрачен, а скептиците за непрозрачен.

В една своя неотдавнашна статия със сполучливото заглавие "Сполучливо разбъркване на епитафиите"⁷ Дейвидсън се опитва да подпоае понятието за езиците като хипостазирани обекти чрез разбиване на идеята за онома, което той нарича "динамично-поведенческа теория"⁸ за шумовите и надрисите, произвеждани понастоящем от човека. Нека си представим такава теория като част от по-мощна "динамично-поведенческа теория" за цялостното поведение на човека – набор от предположения какво би направил той

5 По този начин се превежда *entity*; б. рег.

6 По-подробно за тези смяненя, вж. моята работа "Съвременната философия на съзнанието", *Synthese* 53 (1982): 332-348. За смяненята на Денет относно моите интерпретации на тези възгледи, вж. неговите "Коментари върху Рорти", пак там, р. 348-354.

7 Тази статия е публикувана в *Lepore*, ed., *Truth and Interpretation*.

8 По този начин се превежда *passing theory*; б. рег.

при едни или други обстоятелства. Тя е "динамично-поведенческа", защото трябва постоянно да се коригира, за да помества в себе си мнканя, заеквания, нелепи употреби на думи, метафори, тикове, цезури, психопатични симптоми, очебийни глупости, избличания на гениталност и тем подобни. За да се улеснят нещата, нека си представим, че аз създавам такава теория за настоящото поведение на някакъв представител на екзотична култура, в която неочаквано съм попаднал. Този странен индивид, който вероятно ме смята за също толкова странен, бързо ще създаде едновременно с мен теория за моето поведение. Ако успеем да комуникираме лесно и успешно, по-ва ще е така, защото неговите предположения какво ще направя след малко, включително и какви звуци ще издам, и моите собствени намерения какво да направя или кажа при определени условия ще съвпадат в една или друга степен и защото обратното също ще е вярно. Той⁹ и аз се справяме един с друг, както бихме се справили с някое манго или боа около нас – опитвайки се да не бъдем изненадани. Да се каже, че започваме да говорим един и същ език, означава да се каже, както се изразява Дейвидсън, че "клоним към сблъскване на динамично-поведенческите теории". Дейвидсън смята, че всичко, "от което се нуждаят двама души, ако искат да се разберат помежду си посредством речта, е способността да сблъскват динамично-поведенческите си теории с всеки изказ".

Възгледът на Дейвидсън за езиковата комуникация изоставя картината на езика като нещо трето, което се намесва между аз-а и действителността, и за различните езици като бариери между хората или културите. Да се каже, че нечий предишен език е бил неспособен да се справи с някой сегмент на света (например със звездното небе над него или с бушуващите в него страсти), означава да се каже, че сега, след като е научил един нов език, той може да се справи с този сегмент по-лесно. Да се каже, че две общности трудно се разбират, защото думите, които използват, са трудно преводими, означава да се каже, че езиковото поведение на членовете на едната общност, както и цялото им поведение, може да е трудно предвидимо за членовете на другата общност. Както казва Дейвидсън:

"Ние трябва да разберем, че не само сме изоставили обичайното понятие за език, а сме изтрили границата между това, да знаем един език, и това, да знаем общо взето своя път в света. Защото няма прабвила за постигане на динамично-поведенчески теории, които да вършат работа... Не съществува по-голяма възможност за регулира-

9 Употребено от Рорти местоимение е в женски род – "тя". Това е изобразен момент, свързан с цялостната "либерално-иронистка" позиция на Рорти, свързана с либералния феминизъм. Местоимението за ж. род се употребява в случаите, когато се говори позитивно, утвърждава се някакъв възглед; рядка е употребата на двойното "той/тя" – при неутрално говорене; в случаите на пейоративност Рорти говори в мъжки род – "той"; б. конс.

не или преподаване на този процес, отколкото за регулиране или подаване на процеса на създаване на нови теории за справяне с новите факти – заради това, което този процес включва...

Не съществува *такова нещо като език*, поне ако езикът е нещо, каквото философите предполагат. Следователно не съществува *такова* нещо, което да бъде изучавано или управлявано. Трябва да се откажем от идеята за ясно определена общосподелена структура, която използващите езика овладяват и след това прилагат според случая... Трябва да се откажем от опита да си изясним как общуваме, позовавайки се на споразумения¹⁰.

Този начин на мислене за езика е аналогичен на възгледа на Райл-Денет, че когато използваме менталистката терминология, ние просто използваме един ефикасен речник – речника, характерен за това, което Денет нарича "интенционално отношение" – да се предвижда какво е вероятно да направя или каже даден организъм при различни обстоятелства. По отношение на езика Дейвидсън е нередуccionистки бихейвиорист, точно както Райл е нередуccionистки бихейвиорист по отношение на съзнанието. Никой от тях няма желание да дава бихейвиористични еквиваленти в разговор за убеждения или за отношение. Но и двамата казват: Мисли за термина "съзнание" или "език" не като име на посредник между аз-а и действителността, а просто като знаме, което сигнализира желателната употреба на определен речник при опит за справяне с определени организми. Да се каже, че даден организъм – или, в този случай, дадена машина – има съзнание, означава просто да се каже, че за определени цели ще си струва да се мисли за него като за притежаващ убеждения и желания. Да се каже, че той използва език, просто значи да се каже, че сравняването на знанията и шумовете, които той прави, със знанията за предвиждане и контролиране на бъдещото му поведение.

Тази нагласа тип "Витгенщайн", развита от Райл и Денет за съзнанието и от Дейвидсън за езичите, натурализира съзнанието и езика, като превръща всички въпроси за връзката на всяко от тях с останалата вселена в *причинни* въпроси, за разлика от въпросите за адекватността на репрезентацията или изразяването. Така, ако тези въпроси се тълкуват като праволнейно причинни, става напълно смислен въпросът, как се стига от относителната безсъзнателност на маймуната до развита съзнателност на човека или от говорещия неандерталец до говорещия постмодернист. В първия случай отговорът ни отвежда в неврологията и оттам в еволюционната биология. Но във втория случай той ни отвежда в историята на интелекта, разглеждана ка-

то история на метафората. За целите на моята книга е важен вторият случай. Затова в останалата част на тази глава ще скицирам един възглед за интелектуалния и моралния прогрес, който балансира възгледа на Дейвидсън за езика.

Да се разглежда историята на езика, а следователно и на изкуствата, науките и морала, като история на метафората, означава да се обрисова картина на човешкото съзнание или на човешките езици, които все повече се доближават до целите, за които Бог или Природата са ги предназначили – например да бъдат способни да изразяват все повече значения или да представят все повече факти. Идеята, че езикът има цел, се изчерпва, след като се е изчерпила идеята за езика като посредник. Културата, която отхвърля и двете идеи, би била триумф на онези тенденции в модерната мисъл, които се породиха преди двеста години – тенденциите, общи за немския идеализъм, поезията на романтизма и утопичната политика.

Небogosловският възглед за интелектуалната история, включително историята на науката, прави за теорията на културата онова, което Менделовото, механистичното обяснение на естествения подбор прави за теорията на еволюцията. Мендел ни кара да видим съзнанието просто като нещо, което се случва, а не като нещо, което е цел на целия процес. Дейвидсън ни кара да разгледаме историята на езика, а чрез това и на културата, както Дарвин ни учеше да разглеждаме историята на един коралов риф. Старите метафори непрестанно умираат, буквализирайки се, и започват да служат като платформа и почва за нови метафори. Тази аналогия ни кара да мислим за "нашия език" – поест за науката и културата на Европа от XX век – като за нещо, което се оформя в резултат на множество чисти случайности. Нашият език и нашата култура са толкова случайност, колкото и резултат от хиляди малки мутации, които намират своите ниши (и милиони групи, които не ги намират), каквито са орхидеите и антропоидите.

За да приемем тази аналогия, трябва да последваме Мери Хесе в тълкуването на научните революции като "метафорични новоописания" на природата, а не като прозрения за вътрешната природа на природата. След това, трябва да се противопоставим на изкушението да мислим, че новоописанията на действителността, предложени от съвременната физика или биология, стоят някак по-близо до "самите неща", че са по-малко "зависими от съзнанието", отколкото новоописанията на историята, предложени от съвременната критика на културата. Трябва да видим конституциите от причинни сили, които произвеждат разговор за ДНК или за Го-

10 "A Nice Derangement of Epitaphs" в: LePore, ed., *Truth and Interpretation*, p. 446.

Курсивът в цитата е мой, Р. Р.

11 Вж. "Обяснителната функция на метафората" в: Hesse, *Revolutions and Reconstructions in Philosophy of Science* (Bloomington: Indiana University Press, 1980).

лемия възвръщане, като подобни на причинните сили, които произвеждат разговор за "секуларизацията" или за "късния капитализъм".¹² Тези различни констелации са редкият фактор, който превръща някои неща в теми на разговор за нас, а други — не; който пради възможни и важни едни, а не други проекти.

Мога да развия контраста между идеята, че историята на културата има *telos* (като например откриването на истината или еманципирането на човечеството) и нишеанската и дейвидсонянска картина, която сключирам, отбелязвайки, че втората картина е съвместима с чисто механичното описание на отношението между човешките същества и останалата вселена. Защото в крайна сметка истинската новост може да се появи в един свят на слепи, случайни, механични сили. Нека мислим за новото като за нещо, което се случва, когато например някой космически лъч разбърка атомите в молекула ДНК и тласне развитието ѝ към орхидеите или антропологиите. Появата на орхидеите е била не по-малка новост или чудо за чистата случайност на това условие, необходимо за тяхното съществуване. По аналогичен начин, от всичко, което знаем или трябва да имаме предвид, метафоричната употреба на *ousia*¹³ от Аристотел, метафоричната употреба на *adape*¹⁴ от Св. апостол Павел и метафоричната употреба на *gravitas*¹⁵ от Нютон са резултат от полова, че космически лъч са разбъркали фината структура на някои важни неврони в техните мозъци. Или по-вероятно, те са резултат от някои странни случаи през тяхното детство — някои обесивни гънки, оставени в мозъците им от идиосинкрални травми. Едва ли има значение как е станало чудото. Резултатите са забележителни. Никога преди не е имало такива неща.

Това обяснение на историята на интелекта се съгласува с Ницшещото определение на "истината" като "подвижна армия от метафори". Съгласува се и с предложението по-горе от мен описано на хора като Галилей, Хегел и Йейтс, чиито умове са разработили нови речници, снабдили са ги с оръдия за извършване на неща, непредвидени, преди тези оръдия да се появят. Но за да приемем тази картина, трябва да отбележим разграничението между буквално и метафорично по начина, по който го вижда Дейвидсън: не като разграничение между два вида значения, два вида интерпретации, а като разграничение между познатите и непознатите употреби на збуци

¹² Това срстване е оспорено в дискусията на Бърнард Уилмс върху възгледите на Дейвидсън и моите възгледи в шеста глава от неговата работа *Ethics and the Limits of Philosophy* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985). За частичен отговор на Уилмс, вж. моята статия "Is Natural Science a Natural Kind?" в: Emard McMullin, ed., *Construction and Constraint: The Shaping of Scientific Rationality* (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1988).

¹³ смгр. — свщност, субстанция, но и имот, във всекидневния език; б. рег.

¹⁴ смгр. — любов; б. рег.

¹⁵ лат. — тежест, таяга, сила, грабимация; б. рег.

и знаци. Буквалните употреби на збуци и знаци са употреби, с които можем да се справим чрез нашите стари теории за това, какво ще кажат хората при различни ситуации. Тяхната метафорична употреба ни тласка към разбирането на нова теория.

Дейвидсън изразява тази идея, като казва, че значенията на метафоричните изрази не трябва да се смятат за различни от значенията на буквалните. Наличието на значение означава наличие на място в езиковата игра. Метафорите по дефиниция нямат такова място. Дейвидсън отрича, по собствените му думи, "идеята, че с метафората е свързано познавателно съдържание, което авторът иска да предаде, а след това интерпретаторът трябва да схване, ако иска да приеме посланието"¹⁶.

Според него подвърлянето на метафора в един разговор прилича на внезапно прекъсване на разговора за време, достатъчно за да направим някаква физиономия, да извадим снимка от джоба си и да я покажем, да посочим някакъв детайл от околността, да зашлемим събеседника си или да го целунем. Подвърлянето на метафора в някой текст прилича на използването на курсив, илюстрации, особена пунктуация или формат.

Всичко това са начини за оказване на въздействие върху нашия събеседник или читател, но не и начини за предаване на послание. На никои от тях не може да се отговори с "Какво точно се опитвате да кажете?". Ако някой иска да каже нещо — ако иска да произнесе изречение, което има смисъл, — той вероятно ще го направи. Но вместо това решава, че за целта е по-добре да си послужи с други средства. Това, че някой използва познати думи по непознати начини — а не шамари, целувки, картини, жестове или гримаси, — не означава, че казаното от него трябва да има смисъл. Опитът да се формулира такъв смисъл би бил опит да се намери някаква позната (тоест буквална) употреба на думите — някое изречение, което вече има място в езиковата игра — и да се заяви, че *то* върши чудесна работа. А неперифразируемостта на метафората означава точно, че такова познато изречение не е подходящо за дадена цел.

Да се произнесе изречение без фиксирано място в една езикова игра означава, както правилно посочват позитивистите, да се произнесе нещо, което не е нито истина, нито лъжа — нещо, което не е, по думите на Иън Хакинг, "кандидат да бъде истина". Така е, защото това е изречение, което не може да се потвърди или отрече, защити или отхвърли. То може само да се съхрани или зачеркне. Но това не означава, че с времето не може да стане кандидат да бъде истина. Ако изречението бъде съхранено, а не отхвърлено, то може да бъде повтаряно, усвоявано, разпространявано. След това постепенно ще влезе в обичайна употреба, ще по-

¹⁶ Davidson, "What Metaphors Mean", в неговата книга *Inquiries into Truth and Interpretation* (Oxford University Press, 1984), p. 262.

лучи познато място в езиковата игра. Така ще престане да бъде метафора – или, ако искате, ще се превърне в това, което са повечето изречения в нашия език: мъртва метафора. Ще бъде проследено още едно буквално истинно или буквално неистинно изречение на езика. Тоест нашите теории за езиковото поведение на хората около нас ще са достатъчни, за да можем да се справим с това изречение по същия бърз начин, по който се справяме с повечето от другите техни изречения.

Твърдението на Дейвидсън, че метафорите нямат смисъл, може би звучи като типичен философски каламбур, но всъщност не е¹⁷. То е част от един опит да ни накара да престанем да смятаме езика за посредник. Това на свой ред е част от по-мощен опит да се премахне традиционната философска представа, какво означава да бъдеш човек. Значението на Дейвидсъновите схващания вероятно може да бъде видяно най-добре чрез противопоставяне на неговия възглед за метафората с възгледите на платоничните и позитивистите, от една страна, и на романтиците, от друга. Платоничните и позитивистите споделят едно редуцираностко виждане за метафората: смятат, че метафорите или могат да бъдат перифразирани, или са безполезни за сериозната задача, която стои пред езика, а именно, да представя действителността. За разлика от тях, виждането на романтика е експанзионистично: той смята метафората за странна, мистична, чудесна. Романтиците приписват метафората на една загадъчна способност, наречена "въображение", която според тях стои в самия център на аз-а, в дълбините на сърцето. Докато метафоричното изглеждане неуместно изглежда буквалното. Защото първите смятат, че целта на езика е да представя една скрита реалност, която лежи извън нас, а вторите смятат, че целта му е да изразява една скрита реалност, която лежи в нас.

Така позитивистските историци на културата смятат, че езикът се оформя постепенно около очертанията на физическия свят. Романтиците – историци на културата, смятат, че езикът постепенно води Духа към самосъзнание. Ницшеанската история на културата и философията на езика от тип "Дейвидсън" разглеждат езика така, както ние днес разглеждаме еволюцията: като нови форми на живот, които постоянно убиват старите – не в името на някаква висша цел, а сякаш. Докато позитивистът смята, че Галилей е направил откритие – стигайки най-сетне до думите, които са били необходими, за да съответстват точно на света, и които са липсвали на Аристотел, – последователът на Дейвидсън смята

17 За защитата на Дейвидсън срещу обвинения в словесна еквилибристика, както и срещу множество други обвинения, вж. статията ми "Unfamiliar Noises: Hesse and Davidson on Metaphor" в: *Proceedings of the Aristotelian Society*, го-пъшпелен том 61 (1987), 283-296.

та, че Галилей е попаднал на орбиде, оказало се по-подходящо за определени цели, отколкото което и да е предишно орбиде. След като веднъж сме разбрали какво може да се направи чрез речника на Галилей, повече никои не се е интересувал от правене на нещата, които са се правели чрез Аристотеловия речник (и за които томистите смятали, че трябва да продължават да бъдат правени).

По подобен начин, докато романтикът смята, че Иейтс е стигнал до нещо, до което преди това не е стигал никои друг, че е изразил нещо, което отбавна е чакало да бъде изразено, последователите на Дейвидсън смята, че той е попаднал на някакви орбиде, позоваващи му да пише стихове, които не са просто вариации на стиховете на неговите предшественици. След появата на стиховете на Иейтс, ние вече не сме се интересували толкова много от стиховете на Розети. Това, което минава за революционно – силната наука и поезия, – минава също и за силна философия: хора като Хегел и Дейвидсън, философи, които се интересуват повече от заличаване на наследените проблеми, отколкото от тяхното решаване. Според този възглед, заместването на доказването с диалектиката като философски метод или извървянето на кореспондентната теория за истината не е откряване на природата на някакви предварително съществуваща величина, наречена "философия" или "истина". То е промяна на начина, по който говорим, а така и на това, което искаме да направим и което смятаме, че сме.

Но според ницшеанския възглед, отхвърлящ разграничението същност-явление, да се промени начинът, по който говорим, означава да се промени това, което сме, за нашите собствени цели. Да се каже, заедно с Ницше, че Бог е мъртъв, означава да се каже, че ние не служим на никакви по-висши цели. Ницшеанското заместване на откряването със самосъздаване замества картината на човечество, което все повече се доближава до светлината, с картината на гладни, взаимоотношващи се поколения. Една култура, в която метафорите на Ницше са буквализирани, би била култура, приемаща за даденост, че философските проблеми са също толкова временни, колкото и поетичните; че не съществуват проблеми, които свързват поколенията в общ природен вид, наречен "човечество". Разбирането на историята на човечеството като история на следващи една подир друга метафори ще ни позволи да видим поема – в широкя смисъл на съдател на нови думи, творец на нови езици – като водач на човечеството.

Ще се опитам да развия последната идея в първа и втора глава, използвайки понятието на Харолд Блум за "силен поет". Ще завърша първа глава, връщайки се към твърдението, което е централно по отношение на всичко, казано дотук – че светът не ни дава никакви критерии за избор между алтернативните метафори,

че можем само да сравняваме езиците или метафорите едни с други, а не с нещо отвъд езика, наречено "факт".

Единственият начин да се защити подобно твърдение е да се направи това, което направиха философи като Гудман, Пътнам и Дейвидсън: да се покаже безплатността на опитите за придаване на смисъл на фрази като "начинът, по който светът съществува" или "в съответствие с фактите". Такива усилия могат да бъдат подкрепени с работата на философи на науката като Кун и Хесе. Те обясняват защо е невъзможно да се обясни фактът, че един Галилей речник ни позволява да правим по-добри предвиждания, отколкото един Аристотелов речник, посредством твърдението, че книгата на природата е написана на езика на математиката.

Тези типове аргументация у философите на езика и на науката трябва да бъдат разглеждани на фона на работата на историците на интелекта: историци, които, подобно на Ханс Блуменберг, се опитаха да очертаят подобията и различията между Епохата на Вярата и Епохата на Разума¹⁸. Тези историци поддържат възгледа, който споменах по-рано: самата идея, че светът или аз-ът притежават вътрешна природа, доловима за физика или поета, е остатък от идеята, че светът е божествено творение, произведено на някой, който има нещо предвид, който Сам говори някакъв език, на който описва своя собствен проект. Само ако имаме такава картина в съзнанието си, картина на вселената, която е или самата тя личност, или сътворена от личност, можем да осмислим идеята, че светът има "вътрешна природа". Защото тази фраза просто означава, че някои речници са по-добри репрезентации на света от други в качеството си на по-добри инструменти за боравене със света, с една или друга цел.

Ако отхвърлим идеята за езиците като репрезентации и следваме изцяло подхода на Витгенщайн към езика, ще престанем да обожествяваме света. Само ако направим това, ще можем да приемем изцяло аргумента, който предлагам по-горе — че след като истината е свойство на изречението, след като изречението зависи в своето съществуване от речниците, а речниците са дело на човешките същества, то такива са и истините. Защото доказано мислим, че "светът" е нещо, с което трябва да се съобразяваме и справяме, нещо личностноподобно — поради това, че предпоставя определено описание на себе си, — ние ще настояваме, че всяко философско обяснение на истината спасява "интуицията", че истината е "там отвън". Тази интуиция се равнява на смъртното чувство, че би било *hybris*¹⁹ от наша страна да изоставим традиционния език на "уважение към факта" и "обективността"; би бу-

18 Вж. Hans Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*, trans. Robert Wallace (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1982).

19 стар. — гързост, светоматство, лугост; б. рег.

ло рисковано и светотатствено да не виждаме учения (или философа, поета, *някога*) като носител на свещенческа роля, като осигуряващ достъпа ни до царство, надхвърлящо човешкото.

Според възгледа, който аз предлагам, надхвърлянето, че едно "адекватно" философско учение трябва да осигурява място за нашите интуиции, е реакционен лозунг, който започва обсъжданния въпрос²⁰. Защото за моя възглед е съществено, че ние нямаме до езиково съзнание, на което езикът трябва да е адекватен, нямаме вътрешно усещане за това, как стоят нещата, което философите са дължни да изразят чрез езика. Онова, което се описва като такава съзнание, е просто предразположеност към използване на езика на нашите предци, към обожествяване на телата на техните метафори. Ако не страдаме от това, което Дерид нарича "хайдегерляндска носталгия", няма да смятаме своите "интуиции" за нещо повече от баналности, нещо повече от обичайно използване на определен репертоар от термини, нещо повече от стари инструменти, които досега нямат заместители.

Мога да обобщя грубо историята, която историци като Блуменберг разказват, по следния начин: някога сме усещали необщност да обожествим нещо, което лежи отвъд видимия свят. През XVII век са започнали опитите ни да заменим любовта към Бога с любов към истината, приемайки, че светът, описан от науката, е квазибожествен. В края на XVIII век са започнали опитите ни да заменим любовта към научната истина с любов към себе си, да боготворим своята собствена дълбока духовна или поетична природа, приемайки, че тя е квазибожествена.

Според общата мисловна линия, следвана от Блуменберг, Ницше, Фройд и Дейвидсън, ние се опитваме да стигнем до точка, в която вече не боготворим *нищо*, в която не смятаме *нищо* за квазибожествено, в която приемаме *всичко* — нашия език, съзнание, общност — за продукт на времето и случайността. Достигането на тази точка би било, по думите на Фройд, "приемане, че случайността е достойна да определя нашата съдба". В следващата глава защитавам идеята, че Фройд, Ницше и Блум правят за нашето съзнание това, което Витгенщайн и Дейвидсън правят за нашия език, а именно, показват неговата чиста случайност.

20 За прилагането на това изявление в конкретен случай, вж. моето обсъждане върху поздравяването на интуицията, свързани с във възгледа на Томас Нейзъл за "субективността" и в учението на Джон Сърл за "вътрешната интенционалност" в *Contemporary Philosophy of Mind*. За по-нататъшната критика на гватата, която е в съзвучие с моята собствена, вж. Даниъл Денет, "Setting On the Right Foot" и "Evolution, Error and Intentionality" в: Dennett, *The Intentional Stance* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1987).

СЛУЧАЙНОСТТА НА ЛИБЕРАЛНАТА ОБЩНОСТ

Всеки, който твърди — както направих аз в първа глава, — че истината не е "там отвън", бива обвинен в релативизъм и ирационализъм. Всеки, който хвърля съмнение върху разграничаването на морала от благоразумието — както направих аз във втора глава, — бива обвинен в неморалност. За да отхвърля подобни обвинения, трябва аргументирано да докажа, че разграничението между абсолютизъм и релативизъм, между рационалност и ирационалност, и между морал и целесъобразност са остарели и груби средства — остатъци от един речник, който трябва да се опита да замени. Но "аргумент" не е точната дума. Защото според моята идея за интелектуалния прогрес като буквализация на избрани метафори, отхвърлянето на възраженията срещу нечи новоописание на някои неща ще бъде до голяма степен новоописание на други неща, опит да се заобиколят възраженията чрез увеличаване на обхвата на нечи любими метафори. Така че моята стратегия ще бъде да се опитам да изработя речник, в който тези възражения изглеждат зле формулирани, като така променя темата, без да гарантирам на възразяващата възможността да избере оръжията и мястото за откриване срещу своите критици.

В този раздел ще защитавам идеята, че на институциите и културата на либералното общество би служил по-добре един речник на морална и политическа рефлексия, който избягва посочените разграничения, а не речник, който ги запазва. Ще се опитам да покажа, че речникът на Просвещенския рационализъм, макар че е бил основополагащ в началото на либералната демокрация, се е превърнал в пречка за запазването и прогреса на демократичните общества. Ще защитавам идеята, че за тази цел е по-подходящ речникът, който нахвърлях в първите две глави и който се върти около понятията за метафора и самосъздаване, а не около понятията за истина, рационалност и морален дълг.

Аз обаче не твърдя, че скицираните от мен идеи за етика у Деюисън и Витгенщайн и за съвестта и аза у Ницше и Фройд осигуряват "философски основания на демокрацията". Защото понятието "философско основание" е валидно там, където е валиден речникът на Просвещенския рационализъм. Тези идеи не обосновават демокрацията, но позволяват новоописание на нейните прак-

тики и цели. По-надолу ще се опитам да преформулирам надеждите на либералното общество по нерационалистки и неуниверсалистки начин, който ги прави по-разбираеми, отколкото по-старите им описания. Но да се предложи новоописание на нашите днешни институции и практики не означава те да бъдат защитени от техните врагове; то прилича повече на това да обзаведеш една къща наново, отколкото на това да я укрепиш или барикадираш.

Разликата между търсенето на основания и опита за новоописание е емблематична за разликата между културата на либерализма и по-старите форми на културен живот. Защото в своята идеална форма културата на либерализма би била от начало до край Просвещенска и секуларна. В нея не би имало следа от божественост — нито под формата на обожествяване на света, нито под формата на обожествяване на аза. В такава култура не би имало място за идеята, че съществуват извънчовешки сили, пред които човешките същества са отговорни. Тя би изоставила или драстично преразглеждала не само идеята за святост, но и идеите за "преданост към истината" и "удовлетворяване на най-дълбоките потребности на духа". Процесът на прекратяване на обожествяването, който описах в предишните две глави, в идеалния случай би кумулирал в невъзможност да виждаме отпук напътък някаква полза от идеята, че крайните, смъртни, случайно съществуващи човешки същества могат да откритват смисъла на своя живот в нещо друго, освен други крайни, смъртни, случайно съществуващи човешки същества. В такава култура предупрежението срещу "релативизма", въпросите дали социалните институции са станали значително по-"рационални" в модерната епоха и съвременно дали целите на либералното общество са "обективни морални ценности" биха изглеждали просто старомодни.

За да придам първоначална приемливост на твърдението си, че моят възглед е добре адаптиран към либералната форма на управление, нека отбележа някои паралели между него и защитата на "негативната свобода" у Исая Бърлин срещу теличните концепции за човешкото съвършенство. В книгата си *Две понятия за свободата* Бърлин твърди, както направих аз в първа глава, че трябва да се откажем от подхода тип "пъзъл" към речниците, практиките и ценностите. По думите на Бърлин, ние трябва да се откажем от "убеждението, че всички позитивни ценности, в които човек трябва да бъде в крайна сметка да бъдат съвместими и може би дори свързани помежду си"¹. Поставеният от мен акцент върху възгледа на Фройд, че трябва да смятаме себе си за само още един от експериментите на Природата, а не за куминация на нейния замисъл, е отклик на използването от Бърлин фраза на Дж. Ст. Мил "експерименти в живота" (а така също и на използването от

¹ Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty* (Oxford University Press, 1969), p. 167.

Джефърсън и Джоу термин "експеримент" за описване на американската демократия). Във втора глава се обвях срещу платонически-ко-кантинският опит да се направи това, което Бърлин нарича "разделяне на личността (нашата личност) на две: трансцендентен, гоминиращ регулатор и емпиричен сноп от желания и страсти, които трябва да бъдат дисциплинирани и държани в подчинение"².

Бърлин завършва есето си с цитат от Йозеф Шумпетер, който казва: "Да разбира относителната валидност на своите убеждения и въпреки това да ги защитава непоколебимо, е това, което отличава цивилизования човек от варварина". Бърлин коментира: "Да се изисква повече от това е може би дълбока и неизлечима метафизична потребност; но да се позволи тя да определи нашата практика е симптом за също толкова дълбока и още по-опасна морална и политическа незрелост"³. На жаргона, който аз разработвам, твърдението на Шумпетер, че това е белегът на цивилизованата личност, се превежда като твърдение, че либералните общества от нашия век създават все повече хора, способни да признаят случайността на речника, чрез който изразяват своите най-възвишени надежди (случайността на своята собствена съвест), и въпреки това остават верни на тази съвест. Фигури като Ницше, Уилям Джеймс, Фройд, Груст и Витгенщайн илюстрират онова, което аз наричам "свобода като признаване на случайността". В тази глава ще защитавам твърдението, че подобно признаване е главната добродетел на членовете на либералното общество и че културата на това общество трябва да се стреми да ни излекува от нашата "дълбока метафизична потребност".

За да покажа как изглежда от моята позиция обвинението в релативизъм, ще обсъдя един коментар върху есето на Бърлин, направен от значимия съвременен критик на либералната традиция Майкъл Сандъл. Сандъл казва, че Бърлин "стига опасно близко до пропадане в затрудненията на релативизма". Той пита:

"Ако нашите убеждения са само относително валидни, защо да ги защитаваме непоколебимо? Дали в една прагматично устроена морална вселена, каквато е тя у Бърлин, идеалът за свобода е по-слабо зависим, в сравнение със спертничещите му идеали, от крайната несъизмеримост на ценностите? Ако е така, в какво може да се изразява незоборително привилегирован статут? И ако свободата няма морално привилегирован статут, ако тя е само една ценност сред много други, какво тогава може да се каже за либерализма?"⁴.

2 *Ibid.*, p. 134.

3 *Ibid.*, p. 172.

4 "Уог" към Michael Sandel, ed., *Liberalism and its Critics* (New York: New York University Press, 1984), p. 8. Тези коментари представят реакцията на Сандъл към стандартните възражения срещу Бърлин, а не неговото собствено opinion. На друго място обсъждам по-детайлно собствените възгледи на Сандъл и се опитвам да парирам някои от възраженията срещу Ролс, които

Поставяйки тези въпроси, Сандъл приема речника на Просвещенския рационализъм за даденост. След това той се възползва от факта, че самите Шумпетер и Бърлин употребяват този речник, и така се опитва да покаже, че възгледът им е непоследователен. По-детайлно разглеждаме на поставете от Сандъл въпроси може да изявни какви трябва да са възгледите на хората, които смятат за полезни изразите "релативизъм" и "морално привилегирован". Това може да ни помогне да покажем защо би било по-добре да се избяга използването на израза "само относително валидни" при характеризирането на възгледите на авторите, пред които Шумпетер, Бърлин и аз искаме да се възхитим.

Твърдението, че дадени убеждения са само "относително валидни", може да изглежда така, сякаш те могат да бъдат обяснявани само на хора, които се придържат към други вярвания – а не на всеки и всички. Но ако се има предвид това, изразът не би имал контрастна сила, защото не биха съществували интересни твърдения, които да са *абсолютно* валидни. Абсолютната валидност би била ограничена до всекидневни баналности, елементарни математически истини и тем подобни: онаия убеждения, за които никога не иска да спори, защото те не са нищо противоположни на, нищо централни за неговото усещане кой е той или защо живее. Всички убеждения, които са централни в представите на личността за самата нея, са такива, защото тяхното присъствие или отсъствие служи като критерий за разграничаване на добрите хора от лошите, на това, което личността иска да бъде, от онова, което не иска да бъде. Убеждение, което може да бъде обосновано за *всичко*, поражда слаб интерес. За неговото отстояване не се изисква "непоколебим кураж".

Така ние трябва да обясним понятието "само относително валидни вярвания" като противоположно на твърдения, които могат да бъдат обосновани за всички, които не са опорочени – тоест за всички, у които разумът, разбираем като изградена способност за търсене на истината, или съвестта, разбрана като изграден детектор на справедливостта, са достатъчно силни, за да преодолееят елите страсти, примитивните суеверия и низки предразсъждения. Понятието "абсолютна валидност" няма смисъл, освен при приемането на аз, който изцяло се разделя на две части: божествена и животинска. Но ако приемем тази опозиция между разума и страстта, или разума и волята, ние, либералите, ще влезем в противоречие със самите себе си. Ние, които сме съгласни с Фройд и Бърлин, сме дължни да *не* разделяме личността на разум и страст и да изоставаме или поне да ограничим използването на

той формула в своята книга *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge University Press, 1982). Вж. моята статия "The Priority of Democracy to Philosophy" в: *The Virginia Statute for Religious Freedom*, ed. Merrill D. Peterson and Robert C. Vaughan (Cambridge University Press, 1988).

традиционното разграничение между "рационално убеждение" и "убеждение, предизвикано от причини, а не от разумни аргументи".

Най-добрият начин да се ограничи използването на това разграничение е да сведем опозицията между рационални и рационални форми на убеждаване до опозиция вътре в една езикова игра, а не да се опитваме да я прилагаме към интересните и важни промени в езиковото поведение. Такова ограничено понятие за рационалност е всичко, което можем да си позволим, ако приемем централната идея на първа глава: че това, което в крайна сметка има значение, са промените в речника, а не промените във външната, промените сред кандидатите за истинност, а не сред определените за истинни. В една езикова игра, в една мрежа от споразумения за това, кое е възможно и важно, можем успешно да разграничим разумните аргументи да се върва от причини за върване, които не са разумни аргументи. Ние правим това, трябвайки от такива явни различия като различията между сократическия диалог и хипнотичното внушение. После се опитваме да затвърдим разграничението, като се справим с обръкните случаи: промиване на съзнанието, медитация хипноза и това, което марксистите наричат "фалшиво съзнание". Но трябва да ни е ясно, че няма точно определен начин за прокарване на граница между убеждаването и принудата, а следователно няма и точно определен начин за прокарване на граница между причината за промененото върване, която е също и разумен аргумент, от причината, която е "чиста" причина. Но това разграничаване е също толкова неясно, както и повечето други.

Ала разграничаването между разумни аргументи и причини започва да губи своята полезност, след като веднъж поставим въпроса как става преминаването от един речник към друг, от една доминантна метафорика към друга. Онези, които говорят на стария език и нямат желание за промяна, онези, които смятат разговарянето на този език за критерий за рационалност или моралност, ще възприемат призива към нови метафори като напълно ирационален – като новата езикова игра, която играят радикалите, младежта или авангардът. Популярността на новите начини на говорене ще се разглежда като въпрос на "мода", "потребност от бунт" или "декадентство". Въпросът, защо хората говорят по този начин, ще се смята за стоящ под нивото на нашия разговор – въпрос, по който трябва да се обърнем към психолози или, ако е необходимо, към полицията. И обратно, от гледна точка на хората, опитващи се да използват новия език, да буквализират новите метафори, онези, които се придържат към стария език, ще изглеждат ирационални – жертви на страст, предрасвъдък, суеверие, на мъртвото минало и т.н. Философите и от двете страни подкрепят тези противоположни позовавания на разграничението разумен аргумент / причина чрез разработване на психология на морала, епис-

темология или философия на езика, която да представя противната страна в лоша светлина.

Да се приеме идеята, че не съществува светозглед извън осъбения, исторически обусловен и временен речник, който използваме в момента, светозглед, чрез който да можем да оценим този речник, означава да се отхвърли идеята, че могат да съществуват разумни аргументи за употреба на езиките, както и разумни аргументи в самите езици за приемане на дадени твърдения. Това е равнозначно на отказ от идеята, че интелектуалният или политическият прозрес е рационален, в някакъв смисъл на "рационален", който е неутрален сред речниците. Но тъй като изглежда безсмислено да се каже, че всички велики морални и интелектуални постижения на европейската история – християнството, науката, чиято начало постави Галилей, Просвещението, романтизмът и т.н. – са щастливи пропадания във временна ирационалност, то поуката, която можем да извлечем, е, че разграничението рационално-ирационално не е толкова полезно, колкото е изглеждало някога. След като веднъж разберем, че прозресът, както за общността, така и за индивида, е свързан с използване на нови думи, а така също и с привеждане на доводи от предпоставки, изказани чрез стари думи, ние разбираме, че един критичен речник, изграден около понятията като "рационално", "критерии", "аргумент", "основание" и "абсолют", не е много подходящ за описание на отношението между старото и новото.

В края на едно есе върху разбирането на Фройд за ирационалността Девидсън отбелязва, че след като веднъж изоставим понятията "абсолютни критерии за рационалност" и използваме термина "рационален" в смисъл на "вътрешно съгласуван", ако не ограничаваме периметъра на прилагане на този термин, ще се наложи да наречем "ирационални" много неща, които искаме да възхваляваме. В частност ще трябва да опишем като "ирационално" това, което Девидсън нарича "формата на самокритика и реформа, която високо ценим и за която дори се смята, че е самата същност на рационалността и източник на свободата". Девидсън се изразява по следния начин:

"Това, което имам предвид, е специален вид второразредно желание или ценност и действията, които то може да предизвика. То се случва, когато даден човек оценява положително или отрицателно някои от собствените си желания и действия за промяната им. От гледна точка на променното желание няма основание за промяната – основанието идва от независим източник и се основава на по-нататъшни и частично противоположни съображения. Действащият човек има основания за промяната на своите навици и характер, но те идват от една ценностна област, която е неизбежно външна за съвържанието на възледите или ценностите, подложени на промяна. Следователно причината за промяната, ако тя се осъществява, не може да бъде основание за това, което тя причинява. Теория, ко-

апо не може да обясни ирационалността, не би могла да обясни нашите благотворни усилия и временни успехи в самокритиката и самоусъвършенстването.⁵

Дејвидсън, разбира се, нямаше да има право, ако самокритиката и самоусъвършенстването винаги се осъществяват в рамката на нетрибуални желания от възможно-най-висше-естество, желаниа на *истинския* аз, които са централни за нашата човешка природа. Защото тогава тези желания от най-висша степен ще опередят и рационализират борбата между желанията от първа и от втора степен. Но Дејвидсън приема, според мен правилно, че единствените кандидати за такива желания от най-висша степен са толкова абстрактни и празни, че нямат опосредяваща сила: те са от рода на "искам да бъда добър", "искам да бъда разумен" или "искам да знам истината". Защото това, което ще се *сията* за "добро", "разумено" или "истинно", ще бъде определено от борбата между желанията от първа и втора степен; изпълнените с желаниа високи декларации на добра воля са безсилни да се намесят в тази борба.

Ако Дејвидсън е прав, тогава обичайните възражения срещу Бърлин и Шумпетер са погрешни. Ние няма да приемем, че съществува възможно най-широка рамка, в която човек може да попита, например: "Ако свободата няма морално привилегирован статус, ако тя е само една ценност сред многото дуги, тогава какво може да се каже за либерализма?". Не можем да приемем, че либералите трябва да успеят да се издигнат над случайностите на историята и да видят она вид индивидуална свобода, която съвременната либерална държава предлага на своите граждани като просто още една ценност. Нито пък можем да приемем, че е рационално да поставим тази свобода наред с други кандидати (например чувството за национално избраничество, което нацистите за кратко време предложиха на германците, или чувството за подчинение на Божията воля, което е въхнобявало религиозните войни) и след това да използваме "разумен аргумент" за внимателно разглеждане на тези различни кандидати и откриване кои от тях са "морално привилегировани", ако въобще има такива. Единствено възгледът, че съществува някакво становище, до което можем да се издигнем, прави смислен въпроса: "Ако нечи възглед са само относително валидни, защо трябва да ги защитаваме непоколебимо?".

Обратно, нито фразата на Шумпетер "относителна валидност", нито понятието "релативистко затруднение" ще излездат смислени, ако се приеме твърдението на Дејвидсън, че новите метафори са причини, но не и разумни аргументи за смяна на вярванията, и твърдението на Хесе, че тъкмо новите метафори

са направили възможен интелектуалния прогрес. За поези, които е свеласен с тези твърдения, не съществува "релативистко затруднение", така както не съществува богохулство за някой, който смята, че няма Бог. Защото няма да има по-висше становище, по отношение на което сме отговорни и чиито предписания можем да нарушим. Няма да има такава дейност като внимателно разглеждане на спелнически си ценности, за да се прецени кои са морално привилегировани. Защото няма да има начин да се издигнем над езика, културата, институциите и практиките, които сме възприели, и да ги видим като равни с всички други. Както се изразява Дејвидсън, "да се говори един език... не е способност, която човек може да изгуби, докато притежава силата на мисълта. Така че не съществува възможност някой да заеме изгодна позиция за сравняване на концептуални схеми, като временно изостави своята собствена"⁶. Или, казано с думите на Хайдегер, "езикът говори човека", езиците се променят в хода на историята и човешките същества не могат да избегнат тяхната историчност. Най-много, което могат да направят, е да манипулират напреженията в своята собствена епоха с цел да предизвикат настъпване на следващата.

Но, разбира се, ако предпоставките на въпросите на Сандъл са правилни, тогава Дејвидсън и Хайдегер грешат. Философията на езика, която тръва от Дејвидсън и Витгенщайн — идеята за езика като историческа случайност, а не като посредник, който постепенно приема истинската форма на истинския свят или истинския аз, — е заобикаляне на проблема. Ако приемем въпросите на Сандъл, тогава ще ни е нужна философия на езика, епистемология и психология на морала, които ще охраняват интересите на разума, ще запазят разграничението морал-благоразумие и така ще гарантират, че въпросите на Сандъл са уместни. Ще потърсим друг начин за разглеждане на езика — начин, който го третира като посредник, в който можем да открием истината, намираща се там отвън в света (или най-малкото дълбоко в аз-а, там, където откриваме постоянните, неисторични желания от най-висша степен, управляващи конфликтите от по-ниша степен). Ще поискаме да подновим моделите на изследване "субект-обект" и "схема-съвръщение" — модели, които Дејвидсън и Хайдегер описват като остарели.

Има ли начин да разрешим това противостоене между традиционния възглед, който е постоянно готов да попита "Откъде знаеме?", и възгледа, че понякога всичко, което можем да попитаме, е "Защо разговорите по поези начин?" Философията като дисциплина става смешна, когато се намесва в такива критични моменти и заявява, че ще намери неутрален терен, на който ще

⁶ Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*, p. 185.

⁵ Donald Davidson, "Paradoxes of Irrationality" в: *Philosophical Essays on Freud*, ed. Richard Wollheim and James Hopkins (Cambridge University Press, 1982), p. 305.

разрешава проблема. Не става въпрос за това философите да наме-
рят някакъв неутрален терен, на който да застанат. За тях би
било по-добре да приемат, че не съществува само *една* начин за
разрешаване на такива безизходни положения, че няма такова мяс-
то, към което би било добре да се върнем. Вместо това същест-
вуват толкова много начини за излизане от положението, колкото
са и темите на разговор. Могат да се използват различни пара-
дигми на човешката природа – да се противопоставят съзерца-
телният и поетът, или вярващият човек и човекът, който приема,
че случайността е достойна да определя неговата съдба. Или пък
може да се тръгне от позицията на една етика на добротата и
да се попита дали жестокостта и несправедливостта ще намале-
ят, ако всички ние престанем да се безпокоим за "абсолютната
валидност"; или, напротив, дали само такива безпокойства запаз-
ват нашите характери достатъчно твърди, за да защитаваме не-
поколебимо слабите от силните. Или можем – безплатно, според
мен – да използваме антропологията и въпроса дали съществуват
"културни универсали"; или пък психологията и въпроса дали съ-
ществуват психологически универсали. Защото на практика сред
това безкрайно множество от позиции, сред този огромен брой на-
чини да се разреши проблемът по заобиколни пътища и да се из-
бегне опонентът никога няма нерешими положения.

Бихме имали действително практически, а не изкуствени и
теоретични нерешими положения, ако определени теми и опреде-
лени езикови игри бяха табу – ако съществуваше общо споразуме-
ние в обществото, че някои въпроси са *винаги* актуални, че даде-
ни въпроси имат приоритет пред други, че съществува твърдо оп-
ределен ред за тяхното обсъждане и че не е позволено флангово
нападение. Това е точно оня вид общество, което либералите се
опитват да избегнат – обществото, в което управлява "логика-
та", а "реториката" е поставена извън закона. Важно за идеята
за либералното общество е това, че що се отнася до думите, за-
разлика от дехата, до убеждаването, за разлика от принудата, всич-
ко е допустимо. Тази толерантност трябва да се поддържа не за-
щото Истината е велика и ще победи, както учи Писанието, нито
защото в една свободна и откритата борба Истината винаги побеж-
дава, както смята Милтън. Тя трябва да се поддържа заради са-
мата нея. *Либерално е това общество, което е готово да нарече*
"истинен" всеки изход от тази борба, какъвто и да се окаже той.
Поради това опитът да се снабди либералното общество с "философски
основания" не е особено полезен за него. Защото опитът
да се осигурят такива основания предполага някакъв естествен ред
от теми и аргументи, който предшества и преодолява резултати-
те от сблъсъка между стари и нови речници.

Последното твърдение ми позволява да се обрна към по-ма-
щабната идея, която изказах по-рано: че либералната култура се

нуждае от по-добро самоописване, а не от набор основания. Въз-
ледът, че тя трябва да има основания, бе резултат от Просве-
щенския сциентизъм, който на свой ред бе останка от религиоз-
ната потребност човешките проекти да бъдат гарантирани от
една свръхчовешка власт. За либералната политическа мисъл през
XVIII век беше естествено да се опита да се свърже с най-обеща-
ващото културно явление на своето време – естествениите нау-
ки. Но за беда Просвещението изтъка голяма част от своята по-
литическа реторика около предствата за учения като някакъв све-
щенник, като човек, който осъществява контакт с извънчовешка-
та истина чрез своята "логичност", "методичност" и "обектив-
ност"⁷. Тази тактика тогава беше полезна, но днес не е. Защото,
на първо място, науките вече не са най-интересната, обещаваща
или възбуждаща област на културата. На второ място, историците
на науката показва ясно колко далече е тази предства за учения
от реалните научни постижения, колко безсмислени са опитите да
изолираме нещо, наречено "научен метод". Макар че науките пре-
търляха изключителен разцвет от края на XVIII век до днес и така
направиха възможно реализирането на политически цели, които ни-
кога не биха могли да се осъществят без тях, те въпреки това се
оттегляха в периферията на културния живот. Подобно оттегля-
не се дължи до голяма степен на засилващата се трудност в об-
ладването на различните езичи, използвани от различните науки.
Това не е нещо, което трябва да се осъжда, а нещо, което трябва
да се преодолее. Можем да го направим, като пренасочим внима-
ето си към области, които са в челните редици на културата, ко-
ито възбуждат въображението на младите, като пренасочим внима-
то и утопичните политически убеждения.

В началото на първа глава отбелязах, че Френската револю-
ция и движението на романтизма се появяват в епоха, когато хо-
рата постепенно започват да оценяват ролята на езиковите ино-
вации. Тази оценка е обобщена в неясната, заблуждаваща, но бога-
та и възбуждаваща мисъл, че истината се създава, а не се откри-
ва. Отбелязах също, че литературата и политиката са сферите,
към които насочват погледите си съвременните интелектуалци,
когато са загрижени за целите, а не за средствата. Сега мога да
прибавя заключението, че това са областите, в които трябва да
потърсим харта на либералното общество. Ние се нуждаем от
новоописване на либерализма като надежда, че културата като цяло
може да бъде "поетизирана", а не да бъде "рационализирана" или
"сциентизирана", както се надяваше Просвещението. Тоест трябва

7 По-подробно по този въпрос, вж. статиите ми "Science as Solidarity" в: *The Rhetoric of the Human Sciences*, ed. John S. Nelson et al. (Madison: University of Wisconsin Press, 1987), pp. 38-52 и "Pragmatism Without Method" в: *Sidney Hook: Philosopher of Democracy and Humanism*, ed. Paul Kurtz (Buffalo: Prometheus Books, 1983), pp. 259-273.

ва да заменим надеждата, че у всекиго "разумът" ще надделее над "страстта" или въображението, с надеждата, че шансовете за съществуване на идиосинкразните фантазии ще бъдат изравнени.

Според мен идеалната либерална държава е тази, чийто културен герой е "силният поет" на Блум, а не воинът, свещеникът, мъдрецът или търсеният истината "логичен", "обективен" учен. Такава култура ще промени речника на Просвещението, който съхранява предпоставките на въпросите на Сандръл към Бърлин. В нея вече няма да бродят духовете, наречени "релативизъм" и "ирационализъм". Такава култура няма да смята, че дадена форма на културен живот не е по-силна от своите философски основания. Напротив, тя ще отхвърли идеята за подобни основания. Ще разглеждат да оправданieto на либералното общество просто като въпрос на историческо сравнение с други опити за социална организация — минали и предвиждани от утопистите.

Да се смята такава оправдане за достатъчно, би означавало да се понесат последствията от настояването на Витгенщайн, че речниците — всички речници, дори онези, свързващи думи, които ние приемаме най-сериозно, онези, които са най-съществени за нашите самоописания — са човешки творения, средства за създаване на други човешки артефакти като стихове, утопични обществена, научни теории и бъдещи поколения. Наястина, това означава реториката на либерализма да се изгради около тази мисъл. То би значело да се откажем от идеята, че либерализмът може да бъде обоснован, а нацистките и марксистки вразове на либерализма сразени, след като ги изправим срещу стена от аргументи — насилвайки ги да признаят, че либералната свобода е "морално привилегирована", за разлика от техните собствени ценности. От позицията, която аз препоръчвам, всеки опит да се изправи опонентът срещу стена по този начин пропада, защото стената, срещу която той е изправен, се разглежда като още един речник, още един начин за описване на нещата. Така стената се превръща в нарицателна сцена, в още едно произведение на човека, още един къс от културния мизансцен. Поетизирана култура би била тази, която не би настоявала да открием истинска стена зад нарисуваните, да открием действителни критерии за истина, а не критерии, които са просто културни артефакти. Това би била култура, която — тъкмо приемайки, че *всички* критерии са такива артефакти — ще си постави за цел създаване на все повече различни и многоцветни артефакти.

Да обобщим: поуката, която искам да извлека от моето обсъждане на твърдението, че позицията на Бърлин е "релативистка", е, че на това обвинение не трябва да се отговаря, а то трябва да се пренебрегне. Трябва да се научим да оставяме без внимание въпроси като "Откъде *знаете*, че свободата е главната цел на социалната организация?" по същия начин, по който подминава-

ме въпроси като "Откъде *знаеш*, че Джон заслужава твоего признание?" или "Откъде *знаеш*, че Иейтс е голям поет, Хевел — голям философ, а Галдлей — голям учен?". Трябва да разглеждаме верността към социалните институции като също толкова подлежаща на оправдане чрез позоваване на познати, общоприети предпоставки, но и като също толкова случайна, както изборите на приятел или герой⁸. Такива избори не се правят по дадени критерии. Те не могат да бъдат предпоставени от безпредпоставяна критична рефлексия, която да не е осъществена на особен език, извън всякакъв особен исторически контекст.

Когато казвам "ние трябва да направим това" или "ние можем" да направим онова, аз, разбира се, не говоря от неутрална позиция. Говоря, заемайки позицията на Бърлин, опитвайки се да бъда негов черноработник, като изчистя част от философския листак. Не съм по-неутрален и философията не може да бъде по-неутрална към политическите проблеми с такъв обхват, отколкото Лок (който въведе тази метафора за "черноработника") би могъл да бъде неутрален при избора между хилеморфизма и корпускуларизма. Но тук отново, когато казвам, че неутралността не е желателна, не казвам това от неутрална философска позиция. Не полагам основания за либерализма, твърдейки, че новата философия на езика у Дейвидсън или философията на науката у Кун е показала, че философите в миналото са бъркали, като са се стремели към неутралност. Аз казвам, че Кун, Дейвидсън, Витгенщайн и Дюи ни снабдяват с новоописания на познати феномени, които (взети заедно) подкрепят начина, по който Бърлин описва алтернативните политически институции и теории. Тези философи помагат да се осигури новоописание на политическия либерализъм, но политическият либерализъм също помага да се осигури новоописание на тяхната дейност — дейност, която ни кара да видим, че не съществува никаква естествена последователност във философското изследване. Нищо не ни задължава първо да се заемем с езика, после с вярата и познанието, след това с личността и накрая с обществото. Не съществува такава неща като "първа философия" — нито мета-физика, нито философия на езика, нито философия на науката. Но, още веднъж и за последен път, това твърдение за самата философия в Аз не предлагам възкресяване на разграничението между познавателно и непознавателно, а още по-малко подвеждане на лоялността към социалните институции под втората категория. Заедно с Дейвидсън твърдя, че разграничаването между истинно и неистинно (позитивисткият белег за "познавателен статут") е приложимо както към изказвания като "Иейтс беше Велик поет" и "Демократията е по-добра от тиранцията", така и към изказвания от рода на "Земята се върти около слънцето". Моето виждане за въпросите, поставени по формата на "Откъде *знаете*, че...?", които изброих, е просто, че на практика е невъзможно мъчително свмнение относно подобни проблеми. Онези, които поставят настоятелно такива въпроси, изискват епистемологична позиция, която никой никога не може да има по отношение на какъвто и да е проблем с морално значение.

фия е само още едно терминологично предположение, направено поради същата причина – съвременната либерална култура да получи речник, който е цяло неин и който я пречиства от остатъците от един речник, отговарял на потребности от предишно време.

Вероятно бих могъл да направя по-приятно това откриване на философския неутралитет в интерес на политическия либерализъм, като отново се позова на Витгенщайновата аналогия между речниците и сечивата. В първа глава казах, че проблемът с това сравнение е, че човекът, който проектира ново сечиво, обикновено може предварително да обясни за какво ще служи то, защо го иска; напротив, ползата от създаването на нова форма на културен живот, нов речник, може да бъде обяснена само ретроспективно. Ние не можем да видим християнството, нютонизма, движението на романтизма или политическия либерализъм като сечиво, докато все още се опитваме да си представим как да го използваме. Защото все още няма ясно формулируеми цели, средство за които се явява то. Но след като веднъж си представим как да използваме речниците на тези движения, можем да разкажем историята на прогреса, показвайки как буквализацията на определени метафори е обслужвала целта да станат възможни всички добри неща, случили се напоследък. По-нататък, сега ние можем да видим всички тези добри неща като отделни моменти от някакво по-общо добро, като отделна цел, на която служи движението. Този процес бе Хегеловата дефиниция на философията: "съвършенето на всяко време в мисълта". Според мен това означава "намиране на таква описание за всички неща, характерни за вашето време, което в основни линии одобрявате, с което непоколебимо се идентифицирате, описание, което ще служи като описание на целта, средство за която са били историческите процеси, довели до вашето време".

При този смисъл на "философията" следва, че както казва Хегел, "философията използва сивата боя само когато една форма на живот е остаряла". Християнството не е знаело, че неговата цел е да намали жестокостта; Нютон не е знаел, че неговата цел е модерната технология; поетите-романтици не са знаели, че тяхната цел е да допринесат за развитието на етическо съзнание, подходящо за културата на политическия либерализъм. Но ние сега знаем тези неща, защото като дошли по-късно можем да разкажем онази история на прогреса, която хората, извършващи този прогрес, не могат. Ние можем да видим тези хора като създатели на сечива, а не като откриватели, защото имаме ясно съзнание за продукта, който тези сечива произвеждат. Продуктът сме ние – нашето съзнание, нашата култура, нашата форма на живот. Онези, които са ни направили възможни, не са могли да предвидят какво правят възможно и следователно не са могли да опишат целта, за която тяхната работа е средство. Но ние можем.

Нека сега приложим този възглед към конкретния случай на отношението между политическия либерализъм и рационализма на Просвещението. Това отнoшение бе темата на *Диалектика на Просвещението* на Хоркхаймер и Адорно. Според мен те правилно посочиха, че силите, които Просвещението освободи, вървяха възгледите на самото Просвещение. Това, което те нарекоха "разтваряща рационалност" на Просвещението, по време на триумфа на Просвещенските идеи през последните два века подкопа идеите за "рационалност" и "човешка природа", които XVIII век смяташе за разбиращи се от само себе си. Те стигнаха до заключението, че либерализмът търпи интелектуален банкрут, лишен от философски основания, а либералното общество търпи морален банкрут, лишено от социална спойка.

Този извод бе позрешен. Хоркхаймер и Адорно приеха, че термините, чрез които родоначалниците на историческия прогрес са описвали своето начинание, си оставаат термини, които го описват правилно, и след това заключиха, че отхвърлянето на тази терминология лишава резултатите на този прогрес от правото или възможността за по-нататъшно съществуване. Почти никога не става така. Напротив, термините, използвани от основателите на нова форма на културен живот, до голяма степен ще се състоят от заемки от речника на културата, която те се надяват да заменят. Терминологията на тази култура започва да се оформя само когато новата форма остарее и на свой ред стане мислена за атака от страна на авангарда. Термините, чрез които една зряла култура сравнява високомерно другите култури със себе си, чрез които тя формулира своята апологетика, не са тези, които са използвани за нейното пораждане.

Хоркхаймер и Адорно представят възхитително начина, по който философските основания на обществото (които според тях са езикови инструменти, използвани от управляващите за тяхното господство) биват подкопани от Просвещенския скептицизъм. Както казват те:

"В крайна сметка Просвещението унищожи не само символите [на социално единство], но и техните наследници, универсалните понятия, и не пощади останките от метафизиката... Положението на политиката пред лицето на Просвещението наподобява това на малките частни производители по отношение на индустриалните търговци: никой не може да се чувства сигурен."⁹

Сред разграниченията, които не могат да устоят на това разграждане, са "абсолютна валидност *versus* относителна валидност" и "моралът като противоболожност на благоразумието". Как-

⁹ Max Horkheimer and Theodor W. Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, trans. John Cumming (New York: Seabury Press, 1972), p. 23.

то се изразяват Хоркхаймер и Адорно, духът на Просвещението по-велява, че "всеки специфичен теоретичен възглед отстъпва пред деструктивната критика, че той е само едно мнение – докато дори самите понятия за дух, истина и всъщност самото Просвещение се превърнат в анимистична магия"¹⁰. Това схващане може да се изкаже на моя жаргон така: всеки специфичен теоретичен възглед започва да се разглежда като още един речник, още едно описание, още един начин на говорене.

Хоркхаймер и Адорно смятаха, че цивилизацията вероятно няма да може да преживее този процес и не можаха да предложат нищо полезно, освен онова, което Риквор уместно нарече "херменевтика на подозрението"¹¹ – постоянното усещане, че всяко ново теоретично предложение е нещо като още едно извличане за поддържане на статуквото. Те твърдят, че "ако разглеждането на деструктивния аспект на прогреса се остави на неговите врагове, сяко прагматизираното мислене губи своята трансцендираща сила и своята връзка с истината"¹². Но не можаха да предложат нищо на неговите приятели. Нямаха утопичното вихване за култура, способна да включи и използва разбирането за разтваряния характер на рационалността, за саморазрушителния характер на Просвещението. Не се опитаха да покажат как "прагматизираното мислене" може да престане да бъде сяко и да започне да вижда да ясно.

Но точно това направиха различни други автори – хора, които искаха да запазят Просвещенския либерализъм, като в същото време изхвърлят Просвещенския рационализъм. Джон Дюу, Майкъл Оукшот и Джон Ролс помогнаха за поддържането на идеята за някакъв трансисторичен, "абсолютно валиден" набор от понятия, които могат да служат за "философски основания" на либерализма, но всеки от тях смяташе това подриване за начин да се укрепят либералните институции. Те твърдят, че за либералните институции би било по-добре, ако се освободят от потребността да се защитават в термини за подобни основания – по-добре, защото няма да е нужно да отговарят на въпроса "В какво се изразява привилегированият статус на свободата?". И тримата с радост биха се заклели, че едно кръгообразно оправдание на нашите практики, което прави дадена черта на нашата култура да изглежда добра, позволявайки се на друга черта или високомерно сравнявайки нашата култура с други култури, като се опира на собствените ни стандарти, е единственият вид оправдание, което можем да получим. Предлагам да разглеждаме автори от този род като самоунищожителен и самозабързващ се триумф на Просвещението. Техният прагматизъм е антиметичен на Прос-

¹⁰ *Ibid.*, p. 11.

¹¹ *Ibid.*, p. XIII.

вещенския рационализъм, макар че сам бе възможен (по добрата диалектическа мода) единствено чрез този рационализъм. Той може да служи за речник на един зрял (дециентизиран, дефилозофизиран) Просвещенски либерализъм.

Нека цитирам по един пасаж от тези трима автори като свидетелство за техните позиции. Дюу подема Хегеловото определение на философията, когато казва:

"Когато се признае, че пригодно разглеждайки пределната действителност, философията се занимава с големите ценности, вкоренени в традициите на обществото, че тя изблъква от слъсъкка на социалните цели и от конфликтта на наследените институции с невсъвместими съвременни тенденции, ще стане ясно, че задачата на една бъдеща философия е да изясни идеите на хората за обществени и морални борби на собственото им време"¹².

В своите *Dewey Lectures* Ролс подема идеите на Бърлин и Дюу, като казва:

"Това, което оправдава една концепция за справедливостта, е не нейната истинност по отношение на някакъв предшестваш и даден ни ред, а съответствието ѝ с дълбоките ни разбираня за самите нас и за нашите стремежи, и съзнанието ни, че като се има предвид историята ни и традициите, вкоренени в нашия публичен живот, тя е най-разумната за нас доктрина."¹³

Накрая, Оукшот пише нещо, което спокойно може да е напосано от Дюу:

"Моралът не е нито система от общи принципи, нито кодекс от правила, а популярен език. Общите принципи и дори правила могат да бъдат извлечени от него, но (подобно на другите езици) той не е творение на граматисти; създаден е от тези, които говорят. Това, което трябва да се научи при едно обучение по морал, не е теорема, подобна на следната: добротата поведене се изразява в честни действия или милосърдие, нито пък е правило като "винаги казвай истината"; трябва да се научи как езикът да бъде говорен интелегентно... Той не е средство за формулиране на оценки за поведение или за решаване на т.нар. морални проблеми, а е практика с термини, чрез които да мислим, да избираме, да действваме и да се изразяваме."¹⁴

Този цитат от Оукшот ми помага да обясня защо смятам, че разграничението между морала и благоазумието, както и самият термин "морален", повече не могат да ни служат. Моят ар-

¹² John Dewey, *Reconstruction in Philosophy* (Boston: Beacon Press, 1948), p. 26.

¹³ John Rawls, "Kantian Constructivism in Moral Theory", *Journal of Philosophy* 77 (1980): 519.

¹⁴ Michael Oakeshott, *Of Human Conduct* (Oxford: Oxford University Press, 1975), pp. 78-9.

зумент включва познатия антикитански възглед, който тук Оукшот приема за разбиращ се от само себе си – че "моралните принципи" (категоричният императив, утилитарният принцип и пр.) имат смисъл само доколкото мъчаливо се позовават на цяла поредица от институции, практики и речници за морални и политически дебати. Те са белези или скратени варианти на такива практики, а не глянхо оправдание. В най-добрия случай са педагогически средства за стигане до такива практики. Този възглед е общ за Хегел и за такива съвременни критици на конвенционалния морал и юридическата философия като Анет Байър, Станли Фиш, Джефри Стаут, Чарлс Тейлър и Бърнард Уилямс¹⁵. Ако се приеме тази идея, от само себе си възниква въпросът: "След като класическото кантланско противопоставяне на морала и благопоставяне беше формулирано точно в термините за противоположността между позоваване на принципа и позоваване на целесъобразността, има ли начин да се запази терминът 'морал', след като е изхвърлено понятието 'морален принцип'?"

Оукшот, следвайки Хегел, предлага следния отговор: Можем да запазим понятието за "морал" само доколкото сме способни да престанем да мислим за морала като глас на божествената част от самите нас и вместо това започнем да мислим за него като за наш глас, в качеството ни на членове на една общност, говорещи общ език. Можем да запазим разграничението морал-благопоставяне, ако мислим за него не като различие между позоваване на безусловното и позоваване на условното, а като различие между позоваване на интересите на нашата общност и позоваване на нашите собствени, вероятно конфликтни, частни интереси. Значението на тази промяна е, че тя прави невъзможно задаване на въпроса: "Нашето общество морално ли е?". Прави невъзможно да се мисли, че има нещо, представляващо за моята общност това, което моята общност представлява за мен – някаква по-голяма общност, наречена "човечество" и притежаваща вътрешна природа. Подобна промяна съответства на това, което Оукшот нарича *societas* като противоположност на *universitas*; на обществото, разглеждано като група ексцентрици, които си помагат, за да се зацитават заедно, а не като група от близки по дух хора, обединени от обща цел.

Отговорът на Оукшот събпада с тезата на Уилфрид Селарс, че моралът е проблем на това, което той нарича "ние-намерения"; че същностното значение на "неморално действие" е "онези не-

¹⁵ Това е също така, разбира се, идея, позната ни от Маркс и марксистите. За беда обаче у тези автори тя е изопадена от неясното разграничение между "идеология" и форма на мислене, която съумява да не е "идеология" (тази на самите марксистки). Относно безплозността на понятието за "идеология", вж. Raymond Geuss, *The Idea of a Critical Theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981).

ща, които *ние* не правим"¹⁶. Според този възглед неморално действие е нещо, което (ако изобщо е извършено) е извършено от животно или от хора от други семейства, племена, култури или исторически епохи. Ако е извършено от някой от нас или отново и отново се прави от някой от нас, този човек престава да бъде един от нас. Превръща се в изгнаник; в човек, който не говори на нашия език, дори и когато да го е говорил. Според Селарс, както и според Хегел, философията на морала приема формата на отговор на въпроса: "Кой сме 'ние', как сме се превърнали в това, което сме, и в какво можем да се превърнем?", а не отговор на въпроса: "Какви правила трябва да определят моите действия?". С други думи, философията на морала приема формата на исторически наратив и утопична теория, а не на търсене на общи принципи.

Този, присъщ на Оукшот и Селарс, начин за разглеждане на морала като набор от практики, *нашите* практики, съживява различие между концепцията за морала като глас на божествената част на нашата гуша и като глас на случаен човешки артефакт, на общност, която е обект на превратностите на времето и случайността, още един от "експериментите" на Природата. Става ясно защо разграничението морал-благопоставяне се разрушава, когато се опитаме да го пренесем към въпроси относно това, дали спойката, която държи нашето общество в едно цяло, е "морална" или "благопоставяна" по природа. Разграничението има смисъл само за индивидите. То би имало смисъл за обществата само ако "човечеството" притежаваше природа, която стои отвъд и над различните форми на живот, доведени толкова надалече от истината. Но ако изискванията на морала са изисквания на езика и езичите са исторически случайности, а не опити да се улови истинската форма на света или аз-а, тогава "да защитаваш непоколебимо моралните си убеждения" е въпрос на самоидентифициране с такава случайност.

Нека сега се опитам да събместя този възглед с по-ранното ми твърдение, че героите на либералното общество са силният поет и утопичният революционер. Подобен синтез ще изглежда парадоксален и обречен, ако смятаме поета или революционера за "отчуждени". Но парадоксът започва да изчезва, ако се изостави претубеждението, което се спотаива зад много от съвременните утописти на термина "отчуждение". Става въпрос за идеята, че отчуждени са хората, които протестират от името на човечеството срещу произволността и нечовешките социални ограничения. Този възглед може да се замени с идеята, че поетът и революционерът протестират от името на самото общество срещу онези аспекти на обществото, които изневеряват на собствената му представа за себе си.

¹⁶ Вж. Wilfrid Sellars, *Science and Metaphysics* (London: Routledge & Kegan Paul, 1968), гл. 6 и 7. Ще се върна към този проблем в следващата глава.

Тази замяна като че ли премахва различията между революционера и реформатора. Но *идеалното* либерално общество може да се определи като общество, в което това различие е премахнато. Либералното общество е общество, чийто идеали могат да бъдат постигнати по пътя на убеждаването, а не по пътя на принудата; чрез реформа, а не чрез революция; чрез свободни и открити срещи на настоящите езикови и други практики с предлаганата за нови практики. Но това означава, че идеалното либерално общество е общество, което няма друга цел освен свободата, друг стремеж, освен желанието да види как процъфтяват такива срещи и да приеме техния изход. То няма друга цел освен да направи живота по-лесен за поетите и революционерите, като при това вижда, че те пък правят живота на другите по-тежък само чрез гуми, но не и чрез дъла. Герой на подобно общество е силният поет и революционерът, защото то признава, че е това, което е; че има морала, който има; че говори езика, който говори, не защото следва Божията воля или човешката природа, а защото определени поети и революционери в миналото са говорели така, както са говорели.

Да се смятат даден език, дадена съвест, даден морал и дадени най-възвишени надежди за случайни продукти, за буквализации на това, което някога е било случайно създадени метафори, означава да се приеме самоидентичност, която съответства на гражданството в такава идеална либерална държава. Ето защо неинициален гражданин би бил човекът, който смята за родоначалници и пазители на своето общество тези поети, а не хората, които са открили или виждат ясно истината за света или човечеството. Самият той може да бъде или не поет, може да намери или не свои собствени метафори за собствените си идиосинкразни фантазии, може да направи или не тези фантазии съзнателни. Но той ще бъде достатъчно добър фрейдист в общия смисъл на думата, за да види родоначалниците и преобразувателите на обществото, признатите законотворци на неговия език (и така – на неговия морал) като хора, които са успели да намерят гуми, отговарящи на техните фантазии, метафори, способни да отговорят на едва доловените потребности на останалата част от обществото. Той ще бъде достатъчно добър последовател на Блум в общия смисъл на думата, за да приеме, че художественият творец-революционер и ученият-революционер, а не академичният артист или нормалният учен, най-ясно ще илюстрират добродетелите, които той се надява, че самото му общество ще въплъщава.

Нека обобщим – гражданите на моята либерална утопия ще бъдат хора, които имат усещане за случайността на езика, на който разискват морални теми, а следователно – и на своята съвест, а следователно – и на своята общност. Те ще бъдат либерални ироници – хора, които отговарят на критерия за цивилизация на

Шумпетер; хора, които съчетават ангажираността с чувството за нейната случайност. Ще завърша тази глава, като се опитам да очертая фигурата на либералния ироник с по-ярки контури, протипоставяйки моя възглед на възгледа на двамата философа, с които съм свъгласен по много въпроси, но чийто позиции са противоположни на моите. Нека ясно изразим различията: Мишел Фуко е ироник, който не желае да бъде либерал, докато Юрген Хабермас е либерал, който не желае да бъде ироник.

И Фуко, и Хабермас, подобно на Борлин, са критици на традиционните платонически и кантиански опити да се изолира някаква сърцевинна съставка на аз-а. И двамата смятат Ницше за изключително важен. Според Фуко, Ницше го е научил да избягва стремежа към някаква надисторическа перспектива, стремежа да намира извънвременни начала – да се задоволява с един генеалогичен наратив за случайностите¹⁷. Ницше също така го е научил на двоилен поглед към либерализма – да вижда зад новите свободи, донесени от политическата демократия, онези нови форми на ограничение, които са наложили демократичните общества.

Но докато за Фуко Ницше е върховенство, Хабермас, съгласявайки се с ницшеанските критики срещу "субектно-центрирания разум" на традиционния рационализъм, смята, че Ницше ни води към заеднена улица. Според Хабермас Ницше прави ясен пробвала – за целите на човешката "еманципация" – на това, което Хабермас нарича "философия на субективността" (грубо казано, стремежа да изведем моралния дълг от нашия собствен живот, да открием дълбоко в нас, отвъд историческите случайности и случайности-те на цивилизацията, корените на нашата отговорност към групите). Заедно с Ницше, Хабермас казва: "Критиката на модерността (например стремежът да се примирим със загубата на високите социални слатености, характерни за преמודерните общества)¹⁸ за пръв път се освобождава от своята ангажираност с еманципаторско съдържание"¹⁹. Хабермас смята този отказ от стремежа към еманципация за завещание на Ницше към Хаусегер, Агорно, Дерида и Фуко: едно гибелно наследство, което е направило философската рефлексия в най-добрия случай неуместна за либералната надежда, а в най-лошия – антагонистична на тази надежда. Хабер-

17 Вж. статията на Фуко "Nietzsche, Genealogy, History" в неговата книга *Lectures, Counter-Memory, Practices: Selected Essays and Interviews*, ed. Donald F. Bouchard (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1977), особ. pp. 146, 152-3.

18 Вж. Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, trans. Frederick Lawrence (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1987), p. 139: "От края на XVIII век курсът на модерността има една и съща тема по различни заглавия: отслабване на социалните връзки, приватизация и отчуждаване – накратко, деформациите на едностранчиво рационализираната всекидневна практика, която събужда потребността от нещо, равностойно на обединителната сила на религията".

19 *Ibid.*, p. 94.

мас смята, че тези мислителци – теоретици, разкъсвани от своята собствена ирония – представляват нещо като *reductio ad absurdum* на философията на субективността.

Хабермас отговаря на Ницше, като се опитва да подкопает атаката му срещу нашите религиозни и метафизични традиции, замениячи "философията на субективността" с "философията на интересубективността" – замяна на старата "субектно-центрирана концепция за 'разума'", споделяна от Кант и Ницше, с това, което Хабермас нарича "комуникативен разум". Тук Хабермас прави същия ход като Селарс: двамата философи се опитват да тъкват разума като интернализация на социалните норми, а не като вераден компонент на човешкия аз. Хабермас иска да "фундира" демократичните институции по същия начин, по който и Кант се надряваше да направи това – но да свърши работата по-добре, опитвайки се да замени "уважението към човешкото достоинство" с идеята за "свободна от господство комуникация", която обявява за броня, зад която обществото трябва да стане по-космополитично и демократично.

Фуко отговаря на опити като тези на Хабермас, Дюи и Бърлин – опити да се изгради философия около потребностите за демократично общество, – като посочва недостатъците на това общество, начините, по които то не остава място за самосъздаване, за частни проекти. Като Хабермас и Селарс той приема възгледа на Мишг, че азът е създаване на обществото. За разлика от тях, не е готов да приеме, че аз-овете, формиращи от модерните либерални общества, са по-добри от аз-овете, създадени от предцините общества. Голяма част от работата на Фуко (най-ценната, според мен) се състои в показване как моделите на актуриране²⁰, характерни за либералните общества, са наложили на техните членове такива ограничения, каквито по-старите, предмодерни общества не са и снубвали. Той обаче не желае да види тези ограничения като компенсирани от намаляване на болката, така, както Ницше не желее да види противността на "робския морал" като компенсирани от такова намаляване.

Моето несъгласие с Фуко е свързано с твърдението, че това намаляване на практиката е компенсация за тези ограничения. Съгласен съм с Хабермас, че възлеът на Фуко за властта като формата днешната ни субективност "филтрира всички аспекти, в които еротизацията и интернализацията на субективната природа са означавали също нарастване на свободата и изразяването"²¹. И по-важно, аз смятам, че съвременното либерално общество вече съ-

20 Термин, обозначаващ процесите на взаимовлияние между културите или на приобщаване към тип култура, б. рег.

21 Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, p. 292. Неговостството на Хабермас откликва на неговоствата на Майкл Уолър и Чарлс Теулър. Вж. тези есеа в *Foucault: A Critical Reader*, ed. David Couzens Hoy (Oxford: Blackwell, 1986). Аз искам подобни неговоства в "Moral Identity and Private Autonomy" в: *Foucault*, ed. François Ewald (Paris: Editions du Seuil).

държа институциите за собственото си усъвършенстване – усъвършенстване, което може да намали опасностите, вждани от Фуко. Наистина, моето предчувствие е, че западната социална и политическа мисъл може да е преживяла последната *концептуална революция*, от която се нуждае²². Предполагаме на Дж. Ст. Мил, че практичелствата се посвещават на оптимизиране на равновесието между това, хората да бъдат оставени сами да живеят живота си, и това, страданията да бъдат предотвратени, ми изглежда до голяма степен като последна дума. Разкритията по въпроса кой е създаден да страда могат да се оставят в ръцете на свободната преса, свободните университети и мненията на просветената публика – просветена например от книги като *История на лудостта* и *Надзор и наказания*, а така също от книги като *Жерминал*, *Черното момче*, *Пътят към Коя Уиган* и *1984*.

Фуко обаче споделя убеждението на Маркс и Ницше, че сме опитали твърде далеч, за да има полза от реформа; че е необходима революция; че нашето въображение и воля са толкова ограничени от социализацията, която сме получили, че сме неспособни дори да предложим алтернатива на днешното общество²³. Той не желае да мисли за себе си като говорещ в качеството на член на някакво "ние" и използва много по-рядко от мен "ние, либералите". Както казва:

"Аз не се позовавам на никакво 'ние' – на нито едно от онези 'ние', чието съгласие, ценности и традиции конституират рамката на мислене и определят условията, в които тя може да бъде валуирана. Но проблемът се състои именно в това: след внимателно разглеждане на въпроса, да се реши дали наистина е подходящо човек да се поставя сред едно 'ние', за да утвърди принципите, които приема, и ценностите, които приема; или дали по-скоро не е необходимо да се направи възможно бъдещото изграждане на едно 'ние'."²⁴

Проблемът наистина е този. Но аз не съм съгласен с Фуко относно това, дали действително е необходимо да се изгради но-

22 Това, разбира се, не означава, че светът е преживял последната *политическа революция*, от която се нуждае. Трудно е да си представим намаляване на жестокостта в страни като Южна Африка, Парагвай и Албания без наследвена революция. Но в такива страни уместна добродетел е еротизацията (като тази на либерите на COSATU или на подписалите Харта 77), а не рефлексивната проициалност, която има приноси към социалната теория. На такива места онова "свояне на маските", в което Фуко е толкова добър, е неуместно. Защото там властта е напълно разголена и никога не храни никакви илюзии.

23 Фуко казва веднъж в едно интервю: "Аз мисля, че да си представим друга система, означава да увеличим своето участие в настоящата система." (*Language, Counter-Memory, Practice*, p. 230)

24 *The Foucault Reader*, ed. Paul Rabinow (New York: Pantheon, 1984), p. 385. Цитатата е от разговор с Рабиню.

во "ние". Моего принципно несъгласие с него е тъкмо за това, дали "ние, либералите" е добър или недостатъчно добър израз²⁵.

Фуко не би харесал моемо предположение, че книгите му могат да бъдат асимилирани в една либерална, реформистка политическа култура. Аз смятам, че тази реакция би могла да се обясни отчасти с това, че въпреки неговото съгласие с Мийг, Селарс и Хабермас, че аз-ът, човешкият субект, е просто това, което актуализирането прави от него, той все още мисли чрез термините на нещо дълбоко в човешките същества, което е деформирано от актуализирането. Малко доказателство в полза на това твърдение е, че Фуко явно не желае да приеме, както ще твърдя аз в четвърта глава, че няма "език на потиснатите". От време на време той предполага, че говори "вместо" лудия или че неговата работа разкрива "поборени познания... късове историческо познание, които са налице, но скрити в тялото на функционалистка и систематизираща теория"²⁶.

Много пасажи у Фуко, включително и цитираният по-горе пасаж за "ние", илюстрират онова, което Бърнард Як нарича "копнеж по тотална революция" и "изискване нашата автономност да бъде възпътена в нашите институции"²⁷. Според мен тъкмо този

25 Съгласен съм с Фуко, че изграждането на едно ново "ние" наистина може да е резултат от задаването на правилния въпрос. През XVII век се е създадала общност от интелектуалци от въпроса на Галилей: "Дали някое движение е по-естествено" от което и да е друго?". Друга общност се е създавала от въпроса на Маркс: "Дали гържавата е нещо повече от изпълнителен комитет на буржоазията?". Но изграждането на нови общности не е в по-голяма степен самоцел, отколкото политическа революция. От друга страна, разширяването на обхвата на нашето настоящо "ние" е единият от двата проекта, които либералният ироник приема за достойни сами по себе си цели; а другият такъв проект е самоизобретяването. (Но по "достойна сама по себе си цел", разбира се, той има предвид само "проект, който аз не мога да си представя, че защитавам на основата на някакъв рязкообразен аргумент".)

26 Michel Foucault, *Power / Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-77*, ed. Colin Gordon (Brighton: Harvester Press, 1980), p. 82. Хабермас коментира този пасаж (*The Philosophical Discourse of Modernity*, pp. 279-280). Аз съм съгласен с него, че той илюстрира опита на Фуко да избегне авторитарните и затворнически средства, които Фуко използва на своята генеалогия пред всички останали хуманитарни науки по начин, който е съвместим с фундаменталните постановки на неговата собствена теория". Съгласен съм също, че този опит се проваля.

27 *Discontent from Rousseau to Marx and Nietzsche* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1986), p. 385. Як представя много добре своя възглед, че идеята за нещо дълбоко човешко, което обществото е деформирало, идва от Русо посредством опита на Кант да открие част от аз-а извън природата. Натуралистичната разграничаване дълбоко-добродетелността у Селарс, подобно на възгледа на Мийг за аз-а, ни помага да проследим корените на изкушението — типично за съвременния радикализъм — да се види "обществото" като деформиращо по своята същност.

копнеж трябва да бъде запазен за частния живот на гражданите на една либерална демократия. Автономията, която самосъздават се иронично като Ницше, Дериди или Фуко твърдят, не е нещо, което някога би могло да се възпътни в социалните институции. Автономията не е нещо, което всички човешки същества носят в себе си и което обществото може да освободи, като преследват да ги потиска. То е нещо, което дадени конкретни човешки същества се надяват да придобият чрез самосъздаване и което машина постигат наистина. Желанието да си автономен не отговаря на либералното желание да избегнеш жестокостта и болката — желание, което Фуко споделя, макар че не иска да изрази в тези термини.

Повечето ироничи ограничават този копнеж до частната сфера, както прави Пруст (или поне така твърдят аз в пета глава) и както трябва да са направили Ницше и Хајдеггер. Фуко не се задържа с тази сфера. Хабермас я изнорирва като неуместна за целия му. Компромисът, защитаван в тази книга, може да се изрази така: *Приватизирай* ницшеанско-сартрско-фукоянския стремеж към автентичност и чистота, за да се предпазиш от заемане на политическо становище, което ще те накара да мислиш, че съществува някаква социална цел, която е по-важна от тази да се избягва жестокостта.

Достатъчно за моите несъгласия със стремежа на Фуко да бъде ироник, без да е либерал. Моите несъгласия със стремежа на Хабермас да бъде либерал, без да е ироник, стават явни, когато човек разбере колко силно Хабермас ще възроптае срещу възгледа ми, че либералната утопия би била *поетиизирана* култура. Хабермас смята моя естетизиращ разговор за метафората, концептуалната новост и самосъздаването като несполучливо занимание с това, което той нарича "разкриващата света функция на езика", за разлика от "разрешаващата проблеми функция" във "вътрешността *praxis*". Той не приема възвеличаването на първата функция, което открива у неонцишеанци като Хајдеггер и Фуко. Еднакво съмнителен му изглежда и опитът на Касториадис да се позове на тази функция в книгата си *Въображаемата институция на обществото*²⁸.

28 Вж. например как Хабермас се отнася към идеята на Касториадис за "самопрозрачността на обществото, което не крие своя въображаем производ под възбудици на проекции и познава себе си експлицитно като самоинституиращо се общество" (*The Philosophical Discourse of Modernity*, p. 318). Хабермас критикува и мен, и Касториадис, че сме се отдали на *Lebensphilosophie* [нем. — философия на живота, б.пр.]; това обвинение означава, прилизително, че ние двамата се стремим да поетизираме, а не да рационализираме. Относно моя възглед за Касториадис (очевидно по-благоприятно), вж. статията ми "Unlger, Castoriadis and the Romance of a National Future", *Northwestern University Law Review* (пог печат).

Хабермас е склонен да приеме възгледа на Кун, че "специфичните езици на науката и технологията, правото и морала, икономиката, политическата наука и прочее... се хранят от живителната сила на метафоричните тропи"²⁹. Но смята, че аз отицам прекалено далеч – опасно далеч, – когато предполагавам, че "науката и моралът, икономиката и политиката са отпадени на процеса на създаващия език протуберанси по същия начин като изкуството и философията"³⁰. Той иска отхвърлянето на света винаги да бъде провявано за "валидност" на фона на всекидневната практика. Исква да съществуват *аргументативни* практики, осъществявани в "експертни култури", които не могат да бъдат преобърнати от възможни романтически открития на нови светове. Повече се страхуват от някакво "романтично" отхвърляне на утвърдените институции, пример за каквото дадоха Хитлер и Мао, отколкото от задушавания ефект на това, което Дюи нарече "кората на устеността" (поест възможния задушаваш ефект от традиционното разделение между "сфери на културата"). Страхува се повече от онези, които, подобно на Фуко, искат да видят своята собственост автономия, отразена в институциите, отколкото от това, от което се страхува Фуко – възможността "експертните култури" да упражняват "биовласт"³¹.

Хабермас обаче отговаря и на двете опасения по един и същ начин. Той смята, че опасностите и от двете страни могат да бъдат избегнати, ако решенията за промени в публичните институции и политики се вземат в процес на "свободна от господство комуникация". Това ми изглежда добър начин да се изкаже най-важното традиционно либерално твърдение, че единственият начин да се избегне постоянната жестокост в социалните институции е като се усъвършенства качеството на образованието, свободата на пресата, възможностите за образование, възможностите да се упражнява политическо влияние и т.н. Така че различието между опита на Хабермас да реконструира една форма на рационализъм и моята препоръка културата да бъде поетизирана не рефлектират в никакво политическо несъгласие. Ние не оспорваме ценността на традиционните демократични институции или необходимостта от тяхното усъвършенстване в дадени направления или това, което се смята за "свобода от господство". Нашите различия засягат

²⁹ Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, p. 209.

³⁰ *Ibid.*, p. 206. Цитатът представя възгледа на Хабермас за свързването на една моя статия, наречена "Deconstruction and Circumvention", *Critical Inquiry* 11 (1984): 1-23 – възглед, според който аз съм оставил "презвителна прозрения на прагматизма" да бъдат затъмнени от "нищеванския патос на една *Lebensphilosophie*, която е направила езиков завои".

³¹ Хабермас обаче изобщо не забравя Втората опасност, която диалогизираща като "колониизиране на жизнения свят" (Вж. неговата *Theory of Communicative Action*, vol. 2, pp. 391-6).

само собствения образ, който трябва да има за себе си едно демократично общество, реториката, която би трябвало да използва, за да изразява своите надежди. За разлика от моите политически различия с Фуко, различията ми с Хабермас са от рода на тези, които често биват наричани "чисто философски" различия.

Хабермас смята, че е важно образът, който демократичното общество има за себе си, да възбужда универсализма и някаква форма на рационализма, на Просвещението. Гледа на своя възглед за "комуникативния разум" като начин за осъвременяване на рационализма. Аз не искам да осъвременявам нито универсализма, нито рационализма, а да ги разградя и заменя с нещо друго. Така аз виждам замената на "субектно-центрирания разум" с "комуникативния разум" у Хабермас просто като заблуждаващ начин да се стигане до възгледа, за който настоявам аз: либерално е това общество, което е съгласно да нарече "истинен" (или "правилен", "справедлив") резултата от неразстроената комуникация, какъвто и да е той; възгледа, до който стига в една свободна и откритата дискусия, какъвто и да е той. Тази замяна се изразява в премахване на образа на преустановената хармония между човешкия субект и обекта на познание и така – в премахване на традиционната епистемологико-метафизична проблематика.

Хабермас е склонен да изхвърли по-голямата част от тази проблематика. Но дори и след като го е направил, той все още настоява процесът на неразстроена комуникация да се разглежда като сближаващ, а това сближаване – като гарант за "рационалността" на такава комуникация. Другото различие между мен и Хабермас е, че неговият универсализъм го кара да замени това сближаване с неисторично обосноваване, докато моето настояване, че езикът е случаен, ме прави подозрителен към самата идея за "универсална валидност", която това сближаване би трябвало да гарантира. Хабермас иска да запази традиционното повествование (общо за Хегел и Пърс) за асимптотното приближаване към *foci imaginarij*³². Аз искам да го заменя с повествованието за засилването се желание да свикнем да живеем с множествеността и да престанем да търсим универсална валидност. Искам да видя, че свободно стигаме до съгласие като съгласието как да осъществим общите си цели (например предвиждане и контрол на поведението на атомите или хората, изравняване на шансовете в живота, намаляване на жестокостта), но искам да виждам тези общи цели в перспективата на едно засилващо се усещане за радикално разнообразие на частните цели, за радикално поетичен характер на индивидуалните съдби и за чисто поетични основания на "ние-съзнанието", което лежи зад нашите социални институции.

32 лат. – Възбуждаеми средоточия; б. ред.

Отказът от универсализъм е моят начин да бъда справедлив към идеите на ироничните, към които Хабермас изразява недоверие: Ницше, Хайдегер, Дерида. Хабермас разглежда тези автори от зледна точка на публичните потребности. Аз съм съгласен с Хабермас, че като *публични* философи те са в най-добрия случай безполезни, а в най-лошия — опасни, но искам да подчертая ролята, която те и други като тях могат да играят за примиряването на *частното* чувство на ироника за идентичност с неговите либерални надежди. Става въпрос обаче, всичко на всичко, за примиряване, а не за синтез. Моятта "поетизирана" култура се откъзва от стремежа да обедини частните начини за справяне с човешката крайност и чувството за дълг към другите човешки същества.

За Хабермас обаче самото това разединяване на аз-а, това разделяне на нашия пределен речник на две независими части, е спорно. За него такава разединяване изглежда като отстъпка пред ирационализма, като опит да се гарантират правата на някакво "друго на разума". Според мен обаче обозначената противоположност между *ду* *разума* и неговото друго (например страстите, волята за власт у Ницше, Битието у Хайдегер) може да бъде изоставена, когато изоставим разбирането, че "разум" се нарича една лекуваща, примиряваща, обединяваща сила — източник на човешката солидарност. Ако няма такъв източник, ако идеята за човешката солидарност е просто щастливо случайно творение на модерните времена, тогава нямаме повече нужда от заместване на понятието за "субектно-центриран разум" с това за "комуникативен разум". Не се нуждаем от заместване на религията с философския възглед за една лекуваща и обединяваща сила, която да се заеме с работата, вършена някога от Бога.

Аз бих искал да заменя и религиозния, и философския възглед за някаква надисторична основа или за някакво сближаване в-крайна-историята с историческия наратив за възход на либералните институции и обичаи, предназначени да намалят жестокостта, да направят възможно управление чрез съгласието на управляваните и да позволят осъществяването на възможно най-голяма комуникация, свободна от господство. Такъв наратив би изяснил условията, при които идеята за истината като съответствие с действителността може постепенно да бъде заменена от идеята за истината като това, в което започваме да вярваме в процеса на свободни и открити дискусии. Преходът от еписистемология към политика, от обяснение на отношението между "разума" и действителността към обяснение как политическата свобода променя нашето усещане относно това, за какво може да послужи изследването на човека, е преход, който Дюи беше склонен да направи, но от който Хабермас се откъса. Хабермас все още настоява, че "трансцендентният момент на универсалната валидност разчулва на две всяка провинциалност... валидността, за която става *ду*

ма, се различава от социалната валидност на една *de facto* установена практика: и въпреки това ѝ служи, като основание на един съществуващ консенсус". Това, което нарекох "случайност на езика", прави неправдоподобен почто този възглед за универсалната валидност и тъкмо него отрича поетизираната култура на моята либерална утопия. В замяна на това поетизираната култура ще се съгласи с Дюи, че "въображението е главният инструмент на докторото... изкуството е по-морално от различните видове морал. Защото последните или са, или са склонни да станат, освещаване на статуквото... Моралните пророци на човечеството винаги са били поети, дори и да са говорили в свободен стих или чрез причудливостта".³⁹