

ЕЗИК *и* ПУБЛИЧНОСТ

книжка 7
брой 2
2018

тема на броя

ИСТИНИ И ЦЕННОСТИ



НОВ
БЪЛГАРСКИ
УНИВЕРСИТЕТ

СОФЦИ

ДЕПАРТАМЕНТ
ФИЛОСОФИЯ И СОЦИОЛОГИЯ

Главен редактор:

гл. ас. д-р Христо Гьошев

Редколегия:

гл. ас. д-р Сергей Стефанов, доц. д-р Ясен Захариев

Редакционен съвет:

проф. д.ф.н. Георги Фотев, проф. д-р Христо Тодоров, проф. д-р Димитър Вацов,
доц. д-р Мартин Канушев

© Департамент Философия и социология, НБУ

© Веселин Праматаров, художник на корицата

Адрес:

Ул. Монтевидео, № 21, корпус 2, офис 210

1618 София, България

Тел. 02/8110130

Email: sophi.nbu.department@gmail.com

<http://sophi.nbu.bg>

ISSN: 2367-5756

ЕЗИК И ПУБЛИЧНОСТ

СПИСАНИЕ НА ДЕПАРТАМЕНТ ФИЛОСОФИЯ И СОЦИОЛОГИЯ
НОВ БЪЛГАРСКИ УНИВЕРСИТЕТ

Брой 2/2018

ТЕМА НА БРОЯ:
ИСТИНИ И ЦЕННОСТИ

| | | |
|--------------------------------|---|-----|
| Христо Гъошев <i>Истини</i> | Уводни думи | 4 |
| Джон Остин | Истина | 9 |
| Димитър Вацов | Истината: перформативен анализ срещу минималистките теории | 25 |
| Лидия Денкова | За двете истини и полусенките на лъжата: борбата на претендентите | 48 |
| Стефан Попов | Интенция и рефлексивност (Крипке за Витгенщайн) | 66 |
| Ричард Рорти | Познание и запознанство | 77 |
| Томислав Евтимов | Есе върху пътищата на истината | 88 |
| Антон Дончев | Понятието за истина в контекста на теориите на потвърждението | 95 |
| <i>Ценности</i> | | |
| Христо Тодоров | Гражданско образование и демокрация | 109 |
| Евгений Дайнов | „Разломът“ между консерватизъм и либерализъм: що за глупост? | 119 |
| Калина Ганева | Дефицити на доверие в България | 139 |

Реакции

| | | |
|-----------------|--|-----|
| Дарин Тенев | Това е фикция (фикция и истина, или за два опита да се скъса с актуалността) | 154 |
| Тодор Христов | Истина и страст във всекидневните спорове | 181 |
| Димитър Елчинов | Истината е кореспонденция с реалността | 196 |
| Христо Гьошев | Липсващото трето: перформативистки и прагматистки аргументи за истината | 205 |

Дебюти

| | | |
|---------------------|--|-----|
| Кристина Зарева | Към учението за относителността на истината: коментар върху Димитър Михалчев | 219 |
| Krasimira Georgieva | For and against religion | 228 |

Рецензии

| | | |
|----------------|--|-----|
| Мартин Канушев | Рецензия на дисертационния труд „Психологически експертизи и неолибералната управляемост на себе си” | 237 |
|----------------|--|-----|

Поредният, седми брой на списание *Език и публичност* обединява в себе си, редом с философските проблематики около пределно всеобщите понятия *истина* и *ценност*, и резултатите от конкретни академични и научни инициативи, които стоят в основата на замисъла на броя и, надявам се, му придават по-голяма цялостност, което е подпомогнато от застъпващите се тематични полета при съответните събития. За преките участници, част от чиито текстове ще намерите в броя редом с чисто тематичните разработки, те се оказаха източник на оживени дискусии и допринесоха за създаването на споделено поле от въпроси и размисли, както и за формулирането на различни позиции спрямо истините и ценностите.

Намирайки впоследствие израз на страниците на списанието, това поле не само носеше в себе си удовлетворението от дебата, но също така стана изходна точка за преосмисляне на проблеми, които често остават извън теоретичното полезрение поради тяхната предполагаема яснота и безвъпросност. Пример за това е централният за броя проблем за истината, едно понятие, чийто философски смисъл се оказа след осъществените дискусии далеч не така абстрактен, че да не заслужава ново сериозно оглеждане в по-широк академичен контекст.

Академичните начала на броя, които имам предвид, са няколко. Най-напред това е проведеният в Нов български университет Общоуниверситетски семинар „Истини и ценности“, който обедини през учебната 2015/16 година редица преподаватели, докторанти и студенти в усилието да бъде намерен нов начин на говорене и разбиране за истината – една инициатива, която, провеждана паралелно и заедно със семинара върху Аристотеловата „Никомахова етика“, изразяваше нуждата от осъвременяване на езика, с който подходиме към традиционните философски проблеми, оставащи иначе сякаш извън динамиката на времето, изглеждайки по-устойчиви и по-ясни отколкото бързотечните промени в академичния и в интелектуалния живот под влиянието на контингентни фактори. Оказа се обаче, че около тези традиционни философски проблеми могат да бъдат създадени нови ядра от въпроси, изискващи съответната дискусия.

Два съществени повода това да излезе наяве бяха изследванията на Богдан Богданов и Димитър Вацов, които самостоятелно, но и в диалог едно с друго, поставиха специален акцент върху проблема за истината от перспективата на неортодоксални позиции, отправящи предизвикателство пред традиционното схващане за последната като съответствие между нашите твърдения и света.

В книгата си *„Текст, говорене и разбиране“* Богдан Богданов призоваваше към въвеждането на по-добро слово за истината, което да преодолява неизбежно опростяващите дихотомии на т. нар. редово говорене, както и на научното говорене, произтичащи от бинарното мислене в категориите на истината и неистината.

Димитър Вацов, от своя страна, представи с книгата си „Това е истина!“ цялостен модел за мислене върху това понятие, фокусиран върху перформативните аспекти на утвърждаващите истинност речеви действия. Една от причините за ползотворен дебат в последствие бе преработването на мнозинството от изработените през миналото столетие теоретизиращи подходи към истината: прагматистки, дефлационистки, семантичен и т.н., позволяващо тяхното включване в рамките на тази иновативна концепция. Диалогът между тези две книги бе неотменна част от семинара, редом с други силни интерпретации, очертаващи богат периметър от теми и идеи, представени от участниците в семинара.

Представящи семинара в това отношение са включените в броя текстове на Лидия Денкова „За двете истини и полусенките на лъжата: борбата на претендентите“ и на Евгений Дайнов „Разломът“ между консерватизъм и либерализъм: що за глупост?“. В първия от тях, отново в духа на обогатяващ смисъла на това понятие диалог върху истината, тя се разглежда с оглед на многообразните нюанси в отношението ѝ с полусенките, чието присъствие още в Древна Гърция има противоречиво значение, противопоставящо Платоновия идеал на Омировия Одисей, както и с идеала за красивото – отношение, проследено във вдъхновяващи философското въображение идеи от Хераклит, Платон и Аристотел през Лайбниц и Ницше до Борхес и Делюз.

Вторият представен текст оспорва шаблонната и често охотно приемана теза за противоположност на ценностните основания на консерватизма и либерализма, на мястото на която Дайнов поставя пред нас очевидните сходства в ценностите, споделяни от ключови защитници на тези политически позиции, с проникателен анализ и жест към начина на тълкуване на консервативните ценности в роден контекст чрез постепенно наложилите се в политическото дясно пространство у нас „опорки“ на Бога, патриотизма и капитализма.

Другият отразен в броя университетски повод е проведеният през пролетта на 2016 г. изследователски семинар „Пресечни точки на прагматизма, философията на обикновения език и етнометодологията“. Стартирал като академичен експеримент по идеята на Димитър Вацов, неговите срещи се превърнаха от самото начало в пресечни точки не само на изброените теории, но и на разнообразните позиции на участниците, а това, първо, доведе до оформяне на специфична интердисциплинарна и междууниверситетска общност на интензивен дебат със съответните пристрастия и позиции, които богатата тематична рамка нямаше как да не извади наяве; и второ, породиха се реакции и интерпретации, тематизиращи или рефериращи към изследването на Димитър Вацов, които впоследствие доведоха до формирането на отделния тематичен блок, посветен на взимащи отношение към концепцията на Вацов за истината текстове. Тук това са текстовете на Дарин Тенев „Това е фикция (фикция и исти-

на, или за два опита да се скъса с актуалността), на Тодор Христов „Истина и страст във всекидневните спорове“, на Димитър Елчинов „Истината е кореспонденция с реалността“ и на пишещия тези встъпителни думи „Липсващото трето: перформативистки и прагматистки аргументи за истината“. Всеки от тези текстове носи свой личен почерк и отношение към автора, ето защо ще се въздържа от предварителното им представяне, което неизбежно би въвело известен елемент на стилизация и предлагане на смислови връзки – ефект, който не би съответствал на непреднамереното им присъствие тук като спонтанни реакции.

В броя със свой текст е представен и самият повод за реакциите, Димитър Вацов, с темата „Истината: перформативен анализ срещу минималистките теории“, която частично, но достатъчно ясно разкрива параметрите на неговото поле на изследване и оригиналността на теоретичното му позициониране по отношение на проблема за утвърждаването на истината.

Оригинална, посветена на ключово важен философски проблем трактовка, предлага и текстът на Стефан Попов „Интенция и рефлексивност (Крипке за Витгенщайн)“, критически проблематизиращ Крипкевата скептическа критика на Витгенщайн чрез тезата на последната за сляпото „следване на правило“. Мислейки редом с двамата автори и отвъд тях върху базови в този контекст въпроси като как изобщо започваме да питаме за правилата и какво конституира съществуването им, авторът се фокусира върху проблема за съответствието между „иманото предвид“ под дадено правило и „това, което мисля, че имам предвид“, достигайки до решение с тезата за онтологически приоритет на приложението на правилото пред самото правило.

Текстовете на Томислав Евтимов „Есе върху пътищата на истината“ и на Антон Дончев „Понятието за истина в контекста на теориите на потвърждението“, включени в същата рубрика, очертават полета, свързани с диаметрално противоположни интерпретации на проблема за истината – чрез аргументацията на Ричард Рорти и Стенли Кавел първият от отстоява пост-аналитичната философска теза за създаването чрез езика „илюзия за обективното“, докато вторият се фокусира върху несигурността на постиганата по пътя на „потвърждението“ емпирична „истина“ и липсата на интуитивно очакваната непосредствена връзка между двете – фактор, чието въздействие в социален план се усложнява от липсата на адекватно място за него в съвременната образователна система.

Преди да премина към следващото тематично събитие, отразено на страниците на броя, бих искал да обърна полагашото се внимание и на двата преводни текста от същата рубрика. Първият от тях, „Истина“ на Джон Остин, едва ли има нужда от специално представяне. Поместването му тук, което може да се обоснове по естествен начин и с тематичния контекст на броя, има по същество целта да запълни една отдавнашна липса на български превод, какъвто

този текст безусловно заслужава в качеството си на една от най-важните публикации върху проблема за истината в традицията на аналитичната философия. Другият текст, „Познание и запознанство“ на Ричард Рорти, представен отново за пръв път на български език благодарение на превода на Валентин Аспарухов, използва жанра на представянето на книга (биографията на Ръсел от Рей Монк) не само за да обсъди критично принципния и несъмнено интригуващ въпрос за отношението между живота на една личност и нейната философия, но и за да премисли в ретроспекция, иронично оглеждайки го в конкурентната „континентална“ философска традиция, значението на Ръселовото философско дело, представяйки го - от позицията на една възможна бъдеща перспектива - като задаващо хода на „сравнително кратковременна, провинциална мисловна школа“.

Другата заслужаваща внимание инициатива, отразена в броя в контекста на *ценностите* с текста на Христо Тодоров „Гражданско образование и демокрация“, е семинарът „Ролята на гражданското образование за развитието на демокрацията“, организиран от Института за публична политика и Фондация Ханс Зайдел през септември 2017 г. В предложението тук текст Христо Тодоров съпоставя три конкуриращи се модели за гражданско образование, основани съответно на ценностите на патриотизма, на партиципативния републиканизъм и на възпитанието в автономия, достигайки до заключението, придружено с категоричен жест против културния релативизъм, че единствено последният модел може да бъде прилаган без опасения за нежелани крайности с основанието, че „възпитанието в автономия“ е абсолютно необходимото условие за съзнателно приемане на чужди ценностни представи и за отговорното обвързване с тях. В обхвата на рубриката попада още един текст, посветен на конкретна и ключова в социален и икономически контекст ценност, доверието, изследвана от Калина Ганева с цел проследяване на съществените последици, породени от дефицита на доверие в обществото и на порочния кръг, създаден от неговото задълбочаване – на базата на процеси в българското общество, проследени в течение на последните десет години.

В рубриката *дебюти* в този брой представяме два студентски текста, непредвидено вписали се в основните тематични кръгове и заслужаващи внимание заради изследователските и експозиционните качества на своите автори. Първият от тях, на Кристина Зарева, е посветен на изследването на Димитър Михалчев върху учението за относителността на истината; вторият, на Красимира Георгиева, сблъсква Уилям Джеймс и Джон Дюи по темата за религията, детайлно проследявайки ключови аргументи на двамата титани на философския прагматизъм по тази тема, както и причините за разминаването им по нея.

В традиционната вече заключителна рубрика публикуваме и една рецензия на актуална тема: Мартин Канушев за дисертацията на Симеон Кюркчиев „Психологически експертизи и

неолибералната управляемост на себе си”.

Както се вижда от направеното дотук кратко представяне на броя, текстовете бяха събрани в един не кратък и изпълнен с академични събития процес, който изисква в качеството ми на главен редактор на списанието сърдечно да благодаря на всички автори за активното желание, както и за търпението – а на Димитър Вацов и за това, че се нае с редакцията на двата преводни текста - свързани с участието в броя за *истините и ценностите*, идеята за който се зароди от едноименния семинар и постепенно се разшири, за да обхване повече релевантни на проблематиката събития и перспективи. Последното обстоятелство доведе до това, броят да получи по-богато съдържание и да могат да оставят по-устойчива следа, а защо не и да намерят по-нататъшен отзвук, отразените в него събития, дебати и перспективи, което те безспорно заслужават.

Христо Гьошев

ИСТИНАⁱ

1. “Що е истина?”, казал Пилат в момент, когато се шегувал, и не чакал да му се отговориⁱⁱ. Пилат е бил изпреварил времето си. Защото „истината“ е сама по себе си абстрактно съществително, един вид логически съставена камила, неспособна да мине през иглените уши дори на граматичните. Ние покорно се обръщаме към нея с категории в ръка: питаме се дали Истината е субстанция (Истината, Цялото на познанието), дали е качество (нещо като цвета „червено“, вътрешно присъщо на истините) или е отношение („съответствие“)¹ Но философите би следвало да се захванат с нещо, което им е по мярка, и него да анализират. Това, което трябва да се обсъжда, е по-скоро употребата, или определени употреби, на думата „истинно“. Може и *във виното да е „истината“*, но в трезвата дискусия е *„истинното“*.

2. За кое нещо казваме, че е истинно или неистинно? Или как изразът „е истинно“ се среща в изречения на английски език? На пръв поглед възможните отговори са разнообразни. Казваме (или се казва, че казваме), че вярванията са истинни, че описанията или обясненията са истинни, че пропозициите или утвържденията, или твърденията са истинни, както и че думите или изреченията са истинни, като това е само подборка от по-явните кандидати. Освен това казваме (или се казва, че казваме) „Истина е, че котката е на рогозката“ или „Истинно е да се каже, че котката е на рогозката“, или „'котката е на рогозката' е истинно“. Освен това понякога отбелязваме по повод нечий думи: „Съвсем вярно“ или „Това е вярно“ или „Вярно е наистина“.

Повечето от тези изрази (макар и не всички), а и други подобни, без съмнение ни идват по съвсем естествен начин. Но изглежда основателно питането, дали няма някаква първична употреба на „е истинно“ или някакво родово название за нещо, към което винаги в крайна сметка отнасяме думите „е истинно“. Кой от тези изрази, ако изобщо е някой от тях, следва да се приеме *au pied de la lettre*ⁱⁱⁱ? Отговорът на този въпрос няма да ни отнеме много време и

¹ Достатъчно ясно е, че „истина“ е съществително име, „истинно“ е прилагателно и „за“ в „истинно е за“ е предлог.

вероятно няма да ни отведе далеч, но във философията основата на буквата е основата на стълбата.

Според мен основните форми на изразяване са следните:

Истина е (да се каже), че котката е на рогозката.

Твърдението (му и др. под.) е истинно.

Твърдението, че котката е на рогозката, е истинно.

Но нека първо се спрем на другите претенденти:

(а) Някои казват, че „истината е преди всичко качество на вярванията“. Но е съмнително дали изразът „истинно вярване“ е въобще общоприет извън философията и теологията; а и изглежда несъмнено, че за някого се казва, че притежава истинно вярване, когато – и в смисъл, че – той вярва (в) *нещо, което е истинно* или вярва за *нещо, което е истинно*, че е истинно. Нещо повече, ако вярването, както твърдят някои, има „природата на картина“, значи природата му е такава, че не може да бъде истинно, макар и да може да бъде например достоверно².

(б) Истинните описания и обяснения са просто разновидности на истинни твърдения или сбор от истинни твърдения, каквито са и истинните отговори, и други от подобен вид. Същото важи и за пропозициите, когато се има предвид, че те са в същинския смисъл на думата истинни (а не, какъвто по-често е случаят, че са обосновани, защитими и т.н.).³ Една пропозиция в правото или в геометрията е нещо извънредно, най-често обобщение, което ни се предлага да приемем и което следва да е подкрепено от някакъв аргумент: тя не може да бъде директно описание на актуално наблюдение – ако погледнете и ми кажете, че котката е на рогозката, това не е пропозиция, въпреки че е твърдение. Истина е, че понякога във философията „пропозиция“ се употребява по специален начин, като „значението или смисъла на дадено изречение или семейство от изречения“; но независимо какво е мнението ни за подобна употреба, ние в никакъв случай не можем да наричаме взетата в този смисъл пропозиция истинна или неистинна. Защото никога не казваме „Значението (или смисълът) на това изречение (или на тези думи) е истинно“; вместо това казваме каквото и съдията или съдебното жури казват, а именно, че „*Думите*, взети в този смисъл или ако им придадем такава и такава значение, или изтълкувани или разбрани по такъв начин, *са истинни*.“

² Сходството предава света по реалистичен, но не и по истинен начин. Една словесна картина може да бъде истинна именно защото не е картина.

³ Предикати, приложими и към „аргументите“, които по сходен начин наричаме не истинни, а валидни например.

(в) Вярно е, че думите и изреченията биват наричани истинни, първите често, последните рядко. Но само в определен смисъл. Думите, както ги разглеждат филолози или лексикографи, граматичи, лингвисти, фонетици, печатари, критици (стилови или текстуални) и т.н., не са истинни или неистинни; те са погрешно образувани или двусмислени, или неправилни, или непреводими, или непроизносими, или неправилно написани, или остарели, или съдържат грешки и какви ли не други.⁴ В подобни контексти изреченията са кръгови или заплетени, или неграмотно написани, или граматически погрешни. Въпреки това можем правдиво да кажем „Заключителните му думи бяха много истинни“ или „Третото изречение на страница 5 от речта му е напълно неистинно“; но тук „думи“ и „изречение“ реферират, както става видно от неизменно придружаващите ги при тази употреба показателни местоимения (притежателни местоимения, темпорални глаголи, определени описания и т.н.), към думите или изречението, *употребени от определена личност в определен случай*. Което значи, че реферират (както е при „Много истини се крият в шегата“) към *твърдения*.

Едно твърдение се прави и неговото правене е историческо събитие, изказването на някакви думи (изречение) пред публика от страна на някой говорещ или пишещ с референция към дадена историческа ситуация, събитие или друго нещо от този вид⁵.

Изречението е направено *от* думи, твърдението се прави *чрез* думи. За едно изречение можем да кажем, че не е английско или че не е добро английско изречение, за едно твърдение - че не е на английски език или че не е на добър английски език. Твърденията се правят, думите или изреченията се използват. Говорим за *мое* твърдение, но за изречението от *английския език* (ако едно изречение е мое, това значи, че съм го измислил аз, но твърденията не ги измислям). *Едно и също* изречение се използва при правенето на *различни* твърдения (аз казвам „това е мое“, ти казваш „това е мое“): то може да се използва също в два случая или от двама души при правенето на едно и също твърдение, но в този случай изказването трябва да

⁴ Пърс поставя началото, като посочва, че има два (или три) смисъла на думата „дума“ и скицира техника („броене“ на думи) за определяне на „различен смисъл“. Но неговите два смисъла не са добре дефинирани, а и съществуват много други - „вокабулният“ смисъл, смисълът на филолога, според който „граматика“ (grammar) и „магия“ (glamour) са една и съща дума, смисълът на текстуалния критик, според който определителният член е написан два пъти в 1.254 и т.н. При всичките си 65 подразделения от знаци Пърс според мен не прави разлика между изречение и твърдение.

⁵ „Исторически“ не значи, разбира се, че не можем да говорим за бъдещи или възможни твърдения. „Някой“ говорещ няма нужда да се разбира като точно определен говорител. „Изказването“ няма нужда да бъде публично изказване – публика може да бъде и самият говорещ.

се извършва с референция към една и съща ситуация или събитие.⁶ Говорим за „твърдението, че S“, но за „изречението 'S'“, не за „изречението, че 'S'“.⁷

Когато казвам, че само твърдението може да бъде истинно, нямам за цел да се обвързвам с определена дума. „Утвърждение“^{iv} например в повечето контексти ще свърши същата работа, въпреки че е може би с малко по-широк обхват. И двете думи имат слабостта, че са доста претенциозни (много повече от по-обичайните изрази „казаното от теб“ или „думите ти“) - въпреки че ние сякаш по принцип сме малко претенциозни, когато обсъждаме истината за нещо. И двата изрази имат предимството, че недвусмислено реферират към историческата употреба на дадено изречение от изказващия го и че точно по това се различават от „изречение“. Защото в момента е на мода грешката за първично да се взема „(Изречението) 'S' е истинно (в английския език).“ Тук прибавянето на думите „в английския език“ служи да подчертае, че „изречение“ не се използва като еквивалент на „твърдение“ и точно поради това не е нещо, което може да бъде истинно или неистинно (още повече, че „истинно в английския език“ е граматическа грешка, неправилно формулирана по модела най-вероятно на изрази като „истинно в геометрията“, и то с плачевен резултат).

3. Кога едно твърдение е истинно? Изкушението е да отговорим (поне ако се ограничим до „недвусмислените“ твърдения): „Когато то съответства на фактите.“ И в качеството му на израз от обикновения английски език това едва ли може да бъде погрешно. Даже трябва да признаем, че според мен в действителност то и изобщо не е погрешно: теорията за истината е поредица от труизми. И все пак подобен отговор може да бъде най-малкото подвеждащ.

За да има изобщо такова общуване, каквото постигаме чрез езика, трябва да разполагаме със запас от определен вид символи, които един съобщаващ („говорителят“) да може да произведе „свободно“ и които адресатите („слушателите“) могат да проследят; можем да ги наричаме „думите“, въпреки че, естествено, не е нужно да приличат на нещата, които

⁶ „Едно и също“ не винаги означава едно и също. Всъщност то не притежава такова значение, каквото има една „обикновена“ дума като „червено“ или „кон“: то е едно (типичното) средство за установяване и разграничаване значенията на обикновените думи. Подобно на думата „действителен“, то е част от нашия апарат *от* думи за оправяне и нагласяне семантиката *на* думите.

⁷ Единичните кавички показват, че думите, макар и изказани (в писмен вид), не бива да се приемат като твърдение от страна на изказващия ги. Това обхваща два възможни случая, (i) където предмет на обсъждане е изречението; (ii) където предмет на обсъждане е твърдение, направено другаде с „цитираните“ думи. Само в случай (i) е правилно да се каже просто, че отделният случай служи на вида (и дори тук е напълно погрешно да се каже, че „Котката е на рогозката“ е *името* на английско изречение – въпреки, че е възможно *Котката е на рогозката* да е заглавие на книга или някой бик може да е познат под името *Catta est in matta*). Само в случай (ii) е налице нещо истинно или неистинно, а именно (не цитатът, а) твърдението, направено чрез цитираните думи.

обикновено наричаме думи – могат да са сигнални флагове и т.н. Трябва да има и нещо различно от думите, за чието съобщаване те да служат: това нещо може да се нарече „светът“. Няма причина светът да не включва думите във всеки един смисъл освен този на самото конкретно твърдение, което се прави относно света във всеки отделен случай. После, светът трябва да проявява (ние трябва да наблюдаваме) прилики и разлики (едното не може без другото): ако всичко беше абсолютно неразлично от всичко друго или напълно различно от всичко останало, нямаше да има нищо за казване. И най-сетне (с оглед на настоящите цели – иначе, естествено, има и други условия, които трябва да бъдат удовлетворени) трябва да съществуват два набора от конвенции:

Дескриптивни конвенции, съотнасящи думите (= изреченията) с видовете ситуации, предмети, събития и т.н., които могат да бъдат намерени в света.

Демонстративни конвенции, съотнасящи думите (= твърденията) с историческите ситуации и т.н., които могат да бъдат намерени в света.⁸

За едно твърдение се казва, че е истинно, когато историческото състояние на нещата, с което то се съотнася чрез демонстративните конвенции (състоянието, към което то „реферира“) е от вид⁹, с който употребеното за направата му изречение е съотнесено според дескриптивните конвенции.¹⁰

⁸ И двата набора конвенции могат да бъдат поставени заедно под рубриката „семантика“. Но те се различават извънредно много.

⁹ „е от вид, с който“ означава „е достатъчно подобно на онези обичайни състояния на нещата, с които“. По този начин за да бъде дадено твърдение истинно, едно състояние на нещата трябва да бъде подобно на определени други състояния, което представлява естествено отношение, но то трябва да бъде и достатъчно подобно, за да заслужи същото „описание“, което вече не е напълно естествено отношение. Да кажем „Това е червено“ не е като да кажем „Това нещо е като онези неща“, нито като да кажем „Това нещо е като онези неща, които нарекохме червени“. Че някои неща са подобни или дори „напълно“ подобни, това бих могъл буквално да видя, но че те са същите, не мога да видя буквално – когато твърдим, че имат един и същи цвят, това предполага допълнителна конвенция, отделно от конвенционалния избор за названието на цвета, който казваме, че имат.

¹⁰ Проблемът е, че изреченията съдържат думи или вербални средства, които служат както за дескриптивни, така и за демонстративни (да не споменаваме други) цели, често и двете наведнъж. Във философията ние погрешно вземаме дескриптивното за демонстративно (теория за универсалиите) или демонстративното за дескриптивно (теория за монадите). Едно изречение, което нормално се различава от простата дума или фраза, се характеризира с наличието на минимум от вербални демонстративни средства (Аристотеловите „демонстративи за време“); но много демонстративни конвенции са невербални (посочването и др.) и използвайки ги ние можем да направим твърдение с една-единствена дума, която не е „изречение“. Така „езици“ като този на *знаците* (улични и др.) използват съвсем различен посредник за своите дескриптивни и демонстративни елементи (изображението или надписът на знака, местоположението на знака). И колкото и много вербални демонстративни способности да използваме като помощни средства, *винаги* трябва да има невербален *център* на тези координати, който представлява точката на изказване на твърдението.

За. Проблеми възникват при употребата на думата „факти“ за историческите ситуации, събития и т.н. и като цяло за света. Защото „факт“ се използва редовно в съчетание с „че“ в изреченията „Фактът е, че S“ или „Факт е, че S“ и в израза „фактът, че S“, а всички те предполагат, че би било истинно да се каже, че S.¹¹

Това може да ни накара да предположим, че

(i) „факт“ е само алтернативен израз за „истинно твърдение“. Забелязваме, че когато детективът казва „Нека разгледаме фактите“, той не започва да пълзи по килима, а пристъпва към изказването на поредица от твърдения, които ние дори наричаме „установяване на фактите“;

(ii) за всяко истинно твърдение е налице „един“ само негов и точно съответстващ му факт – за всяка шапка главата, на която приляга.

(i) е причината за част от грешките в „кохерентистките“ или формалистките теории; (ii) води до част от грешките в „кореспондентните“ теории. Или предполагаме, че няма нищо освен самото истинно твърдение, нищо, на което то да съответства, или пък населваме света с езикови *двойници* (и силно го пренаселваме – всеки самороден къс „позитивен“ факт затрупан под маса „негативни“ факти, всеки детайлно разграничен факт гъсто набучен с всеобщи факти и т.н.).

Когато едно твърдение е истинно, съществува, *разбира се*, състояние на нещата, което го прави истинно и което е *toto mundo* различно от истинното твърдение за него: но не по-малко се разбира, че ние можем да опишем това състояние на нещата само *с думи* (или със същите, или, ако имаме късмет, с други). Аз мога да опиша ситуацията, в която е истинно да се каже, че се чувствам зле, само ако кажа, че тя е такава ситуация, в която се чувствам зле (или чувствам, че ми се гади)¹²; и все пак огромна пропаст дели твърдението, че се чувствам зле, колкото и истинно да е то, от това, да се чувствам зле.^{13v}

¹¹ Използвам следните *съкращения*:

S (от „Statement“ - б. пр.) за котката е на рогазката.

ST (от “S is true” - б. пр.) за истина е, че котката е на рогазката.

tst (от „the statement that“ - б. пр.) за твърдението, че.

Използвам като пример в целия текст tstS, а не да речем tst Юлий Цезар е бил плешив или tst всички мулета са стерилни, защото последните два варианта предразполагат, всеки по свой начин, към недоглеждане на разликата между изречение и твърдение: очевидно в единия случай имаме изречение, което може да се използва за рефериране към една-единствена историческа ситуация, в другия – твърдение без референция към поне (или някоя конкретна) една.

Ако имаше достатъчно място, би следвало да се занимаем и с някои други видове твърдения (екзистенциални, общи, хипотетични и т.н.): те пораждаат проблеми, свързани по-скоро със значението, отколкото с истината, въпреки че по отношение на хипотетичните изпитвам известно колебание.

¹² Ако това е бил смисълът, влаган в „Навън вали“ е истинно ако и само ако навън вали“, то дотук нещата са наред.

¹³ За една истина трябва двама. Оттук (очевидно) следва, че не е възможен критерий за истината в смисъла на някакъв установим в самото твърдение белег, който би разкрил дали то е истинно или неистинно. Следва и

„Фактът, че“ е фраза, предназначена за употреба в ситуации, в които разграничението между едно истинно твърдение и състоянието на нещата, за което то е истинно, не е от значение; и това често е за предпочитане в обикновения живот, но пък рядко във философията – най-вече когато се обсъжда истината, където задачата ни е именно да отцепим думите от света и да ги държим настрана от него. Въпросът „Дали фактът, че S, е истинното твърдение, че S, или е онова, по отношение на което то е истинно?“ може да доведе до абсурдни отговори. Да направим една аналогия: въпреки че можем смислено да попитаме „Дали *яздим* думата „слон“ или животното?“ и също толкова смислено „Дали *пишем* думата или животното?“, ще е безсмислено да питаме „Дали *дефинираме* думата или животното?“ Защото дефинирането на слон (ако изобщо тръгнем да го правим) е сбито описание на една операция, в която са въввлечени и думата, и животното (дали фокусираме бойния кораб или неговия образ?); и затова да говорим за „факта, че“ е сбит начин на говорене за ситуация, включваща и думите, и света.¹⁴

Зб. „Съответства“ също създава проблеми, защото обичайно на думата се дава твърде ограничено или твърде картинно значение, или пък такова, каквото тя не може да притежава в този контекст. Единственият съществен момент е този: че корелацията между думите (= изреченията) и вида ситуация, събитие и т.н., която корелация трябва да е такава, че като се прави с тези думи твърдение за историческа ситуация от този вид, твърдението да е истинно, е *абсолютно и чисто* конвенционална. Ако сведем въпроса единствено до истинността, ние имаме пълната свобода да възлагаме на *който и да е* символ да описва *който и да е* вид ситуация. В един малък език с минимални ресурси *tst* шикалки може да бъде истинно при абсолютно същите обстоятелства, както твърдението на английски език, че Национал-либералите са изборът на народа.¹⁵ Няма абсолютно никаква нужда думите, използвани за правенето на истинно твърдение, да „отразяват“ по какъвто и да било начин, дори непряк, някаква особеност на ситуацията или събитието; за да бъде едно твърдение истинно, не е нужно то да възпроизвежда например „многообразието“ или „структурата“, или „формата“ на реалността, така както не е нужно думата да бъде звукоподражателна или писмеността пиктографска. Да

това, че едно твърдение не може да реферира към себе си по неабсурден начин.

¹⁴ „Вярно е, че S” и „Факт е, че S“ са приложими при едни и същи обстоятелства; шапката приляга, когато има глава, на която да приляга. И други думи могат да изпълняват ролята на „факт“: казваме *например* „Ситуацията е такава, че S“.

¹⁵ Дори и сега можем да използваме „шикалки“ като кодова дума: но един код, като трансформация на даден език, е нещо различно от език и изпращането на кодова дума не е (наричано) „истинно“.

предполагаме подобно нещо би означавало да изпаднем още веднъж в грешката да привиждаме особеностите на езика в света.

В най-общия случай, колкото по-рудиментарен е един език, толкова повече ще проявява тенденцията да притежава “единствена“ дума за ситуация от „сложен“ вид: недостатъците от това са например, че езикът става труден за учене и не може да се справя със ситуации, които са нестандартни, непредвидени, за които може просто да не съществува дума. Когато пътуваме в чужбина, снабдени единствено с разговорник, можем да прекараме дълги часове в заучаване наизуст:

A^l-moest-fa^lnd -^etschâ^fwoum^en,
Ma^hwîl-iz-wau^lpt (bènt),^{vi}

и т.н и т.н, и въпреки това, когато се озовем в ситуация, в която сме с перото на леля си^{vii}, да се окажем напълно неспособни да го кажем. Характеристиките на един по-развит език (артикуляция, морфология, синтаксис, абстракции и т.н.) съвсем не правят твърденията в този език по-годни да бъдат истинни или годни да са по-истинни, те го правят по-пригодим, по-лесен за учене, по-изчерпателен, по-точен и т.н; и несъмнено *тези* цели могат да бъдат улеснени, ако накараме езика (като се има все пак предвид природата на това средство) да „отразява“ по конвенционални начини характеристики, които откриваме в света.

И все пак, дори когато един език „отразява“ подобни характеристики с голяма прилика (а дали изобщо някога го прави?), истината на твърденията пак опира, както и при най-рудиментарните езици, до това, използваните думи да бъдат *конвенционално предвидените* за ситуации от вида, към който принадлежи нещото, към което реферираме. Една картина, копие, дубликат, снимка – такива неща *никога* не са истинни, доколкото са репродукции, произведени чрез естествени или механични средства: една репродукция може да бъде точна или с голяма прилика (истинна *спрямо* оригинала), какъвто би могъл да бъде и един грамофонен запис или една транскрипция, но те не са истинни (*за*), както биха могли да бъдат едно становище или протокол. По същия начин един (естествен) знак *на* нещо може да бъде безпогрешен или ненадежден, но само един (изкуствен) знак *за* нещо може да бъде правилен или неправилен.^{16viii}

Има много междинни случаи между истинното описание и достоверната картина при позасиленото им противопоставяне тук и ние можем най-добре да разберем това противопоставяне именно чрез проучването на тези случаи (което е въпрос на продължителна работа). Да

¹⁶ Бъркли смесва двете неща. Няма да има във потока книга до откриването на хидро-семантиката.

вземем например географските карти: можем да ги наречем и картини, но това ще са все пак високо конвенционализирани картини. Ако, подобно на едно твърдение, картата може да бъде ясна или точна, или пък подвеждаща, защо тя не може да е истинна или преувеличена? По какво „символите“, използвани за правенето на карти, се различават от тези, използвани за правенето на твърдения? Ако, от друга страна, мозайката от въздушни фотографии не е карта, на какво се дължи това? И кога картата се превръща в диаграма? Това са въпросите, които показват проблема в правилна светлина.

4. Някои казват, че:

Да се каже, че едно утвърждение е истинно, не означава да се направи каквото и да било ново утвърждение.

Във всички изречения с форма „р е истинно“ фразата „е истинно“ е логически излишна.

Да се каже, че една пропозиция е истинна, означава само тя да се утвърди, а да се каже, че е неистинна, означава само да се утвърди противоположната на нея.

Това обаче е погрешно. $TstS$ (освен в парадоксални случаи, създадени по изсилен или съмнителен начин) реферира към света или някоя негова част с изключение на $tstS$, т.е. на самото себе си¹⁷. $TstST$ реферира към света или някоя негова част, *включително* $tstS$, макар и отново с изключение на самото себе си, т.е. на $tstST$. Иначе казано, $tstST$ реферира към нещо, към което $tstS$ не може да реферира. $TstST$ със сигурност не съдържа никакво рефериращо към света твърдение, с изключение на $tstS$, което да не е вече включено в $tstS$ – нещо повече, съмнително е дали то включва онова твърдение за света с изключение на $tstS$, което се прави, когато твърдим, че S . (Ако твърдя, че $tstS$ е истинно, дали действително ще се съгласим, че съм утвърдил, че S ? Само „по подразбиране“¹⁸) Но всичко това не показва по никакъв начин, че $tstST$ не е твърдение, различно от $tstS$. Да речем, че г-н Q напише на таблото за съобщения „г-н W е крадец“, след което се проведе процес, който трябва да реши дали публично направеното от г-н Q твърдение, че г-н W е крадец, е клевета: заключението от процеса е, че „твърдението на г-н Q е истинно (по същество и фактически)“. Да допуснем, че после се проведе втори процес, за да се реши дали г-н W е крадец, като в него твърдението

¹⁷ Едно твърдение може да реферира към „себе си“ например в смисъла на изречението, което е използвано или на изказването, което е извършено при правенето му (изразът „твърдение“ не е лишен от всяка двусмисленост). Но се поражда парадокс, ако твърдението претендира да реферира към себе си в един попълнокръвен смисъл, т.е. да има претенцията, че твърди, че самото то е истинно или да твърди това, към което реферира („Това твърдение е за Катон“).

¹⁸ Пак „по подразбиране“ $tstST$ утвърждава нещо за правенето на твърдение, което $tstS$ със сигурност не утвърждава.

на г-н Q вече не се взема под внимание: присъдата е “г-н W е крадец.” Мъчна работа е да се провежда втори процес: какъв ще е смисълът от него, ако присъдата е същата като при предходното заключение?¹⁹

Тук се създава впечатлението, че до първата и до втората присъда се стига благодарение на едно и също доказателство. Строго погледнато, това не е правилно. По-правилното е, че винаги когато *tstS* е истинно, *tstST* също е истинно и обратно и че винаги, когато *tstS* е неистинно, такава е и *tstST* и обратно.²⁰ И доводът, че изразът „е истинно“ е логически излишен, се опира на убедеността, че ако по принцип две твърдения са винаги заедно истинни или неистинни, те трябва да означават едно и също. Дали този възглед е въобще основателен, може да се постави под съмнение: но дори и да е, защо валидността му да не се прекратява в случая с така очевидно „специфична“ фраза като „е истинно“? Всеизвестно е, че когато валидното за „обичайни“ думи като „червено“ или „ръмжи“ се смята валидно и за необичайни думи като „действителен“ или „съществува“, във философията възникват грешки. Но е очевидно, че „истинно“ е точно такава необичайна дума.²¹

Има нещо особено във „факта“, който се описва с *tstST* – нещо, което може да ни накара да се двоумим дали изобщо да го наричаме „факт“; а именно, че утвърждаването от *tstST* отношение между *tstS* и света е *чисто конвенционално* отношение (което „го създава мисленето“). Защото си даваме сметка, че става дума за такова отношение, което можем по желание да променяме, а ни се ще да ограничим думата „факт“ до *твърдите* факти, до фактите, които са естествени и неизменчиви или поне не са изменчиви по наше желание. По този начин, ако вземем един подходящ пример, може да не ни се иска да наричаме факт това, че думата слон означава, каквото означава, макар и да можем да бъдем склонени да я наричаме (мек) факт – и макар, разбира се, без никакви колебания да наричаме факт това, че днес англоговорещите използват думата по съответния начин.

Важен момент при този възглед е, че той смесва неистинността с отрицанието: защото според него с изказванията: „Той не си е у дома“ и „Не е истина, че той си е у дома“ се казва едно и също нещо. (Но ако никой не е казал, че той си е у дома? А ако лежи мъртъв на горния етаж?). Загрижени да лишат отрицанието от самостоятелно значение, твърде много филосо-

¹⁹ Това не е съвсем правдиво: съществуват много правни и лични причини за провеждането на два процеса – които обаче не засягат момента, че предметът на делото не е един и същ.

²⁰ Не *напълно* правилно, защото *tstST* е изобщо на мястото си само когато *tstS* се разглежда като направено и вече е било проверено.

²¹ *Unum, Verum, Bonum* – старите любимци са заслужили своята слава. Има нещо странно във всеки един от тях. Теоретичната теология е вид имепоклонничество.

фи настояват, че то е просто утвърждение от втори ред (в смисъл че дадено утвърждение от първи ред е неистинно), а в същото време, когато са загрижени да лишат неистинността от самостоятелно значение, настояват, че да се утвърди неистинността на дадено твърдение означава просто да се утвърди неговото отрицание (неговото противоположно). Тук е невъзможно е да се справим с един толкова фундаментален проблем.²² Нека заявя само следното. Утвърждението и отрицанието се намират на абсолютно едно и също ниво в този смисъл, че не може да съществува език, който да не съдържа конвенции и за двете, и че и двете реферират по един и същи пряк начин към света, а не към твърдения за света: за разлика от това един език може съвсем добре да мине без всякаво средство, изпълняващо ролята на “истинно” и „неистинно.“ Една задоволителна теория за истината трябва да може да се справя в еднаква степен и с неистината²³: но да се твърди, че изразът „е неистинно“ е логически излишен, е възможно, само ако се допусне такава фундаментално смесване.

5. Има и друг начин да се убедим, че фразата „е истинно“ не е логически излишна и да разберем какъв вид твърдение правим, като казваме, че дадено твърдение е истинно. Съществуват множество други прилагателни имена от същия клас като „истинно“ и „неистинно“, т.е. засягащи отношенията между думите (изказани с реферирание към историческа ситуация) и

²² Следните две серии от логически аксиоми, както Аристотел (но не и последователите му) ги формулира, са напълно различни:

(а) Никое твърдение не може да бъде едновременно истинно и неистинно.

Никое твърдение не може да бъде нито истинно, нито неистинно.

(б) Две противоречащи си твърдения:

не могат да бъдат и двете истинни

не могат да бъдат и двете неистинни.

Втората серия изисква дефиниция за противоречиви помежду си твърдения и обичайно е придружена с несъзнателния постулат, че за всяко твърдение има едно и само едно твърдение, с което взаимно си противоречат. Съмнителен въпрос е доколко един език съдържа или трябва да съдържа такива взаимно противоречиви твърдения, по какъвто и начин да са дефинирани те, удовлетворяващи както този постулат, така и серията от аксиоми (б).

Онези от така наречените „логически парадокси“ (едва ли са отделен клас), засягащи „истинното“ и „неистинното“, не трябва да се ограничават до случаите на самопротиворечивост повече, отколкото „S, но аз не го вярвам“. Едно твърдение в смисъл, че самото то е истинно е точно толкова абсурдно, колкото и твърдение в смисъл, че самото то е неистинно. Съществуват други видове изречения, които нарушават фундаменталните условия на комуникацията по начини, различни от този, по който го прави „Това е червено и не е червено“ – *напр.* „Това (аз) не съществува(м)“ или също толкова абсурдното „Това (аз) съществува(м)“. Повече от един са смъртните грехове; а и пътят на спасението не минава през някаква йерархия.

²³ Да бъде нещо неистинно означава (не, разбира се, да съответства на не-факт, а) да не успява да съответства на даден факт. Някои не са можели да разберат как знаем с кой факт да сравняваме неистинното твърдение, при положение че то не описва факта, на който не успява да съответства (а вместо това не успява да го опише): причината за това е, че те са смятали всички езикови конвенции за дескриптивни – но това, към коя ситуация реферира твърдението, се определя чрез демонстративните конвенции. Никое твърдение не може да твърди това, към което самото то реферира.

света, които въпреки това никой не би пренебрегнал като логически излишни. Казваме например, че дадено твърдение е преувеличено или двусмислено, или банално, че едно описание е донякъде грубо или подвеждащо, или пък не много добро, че едно обяснение е твърде общо или прекалено сбито. В подобни случаи няма смисъл да настояваме за просто решение по въпроса, дали твърдението е „истинно или неистинно.“ Истинно или неистинно е, че Белфаст е на север от Лондон? Че галактиката е с формата на пържено яйце? Че Бетовен е бил пияница?^{ix} Че Уелингтън е спечелил битката при Ватерло?^x Има много *степен* и *измерения* на успешност в правенето на твърдения: те винаги пасват на фактите повече или по-малко хлабаво, по различни начини в различните случаи, при различни намерения и цели. Нещо, което би заслужило пълен отличен в тест за общи познания, при други обстоятелства може да е за тройка. И дори най-прецизният език може да не успее да „сработи“ в извънредна ситуация или да се справи с нови открития, или да го направи по достатъчно прост начин: истинно или неистинно е, че кучето заобикаля^{xi} кравата?²⁴ А какво да кажем за обширния клас от случаи, при които твърдението е не толкова неистинно (или истинно), колкото неподходящо, *неуместно* („Всички признаци на хляб“ казано, когато хлябът е пред нас)?

Когато разглеждаме твърденията, ние се вторачваме в „истината“, точно както се вторачваме в „свободата“, когато разглеждаме действията. Докато смятаме, че трябва да решаваме винаги и единствено дали определено действие е свободно извършено или не, ние се намираме в задънена улица: но веднага щом пренесем вниманието си към многобройните други наречия, използвани в същия контекст („случайно“, „неволно“, „непреднамерено“ и т.н.), нещата стават по-лесни и ние започваме да разбираме, че не се изисква никакво последно заключение от типа „Следователно действието е било свободно (или несвободно) извършено“. Истината, както и свободата, е базов минимум или илюзорен идеал (истината, цялата истина и нищо друго освен истината за битката при Ватерло или за *Примавера*^{xiii} например).

6. Не само е наивно предположението, че да бъде „истинно“ е единствената цел на едно твърдение, но дори може да се постави въпросът, дали изобщо всяко „твърдение“ има за цел

²⁴ В това отношение има много смисъл в „кохерентистките“ (и прагматистките) теории за истината, независимо от неспособността им да оценят баналното, но ключово обстоятелство, че истината е въпрос на отношение между думи и свят, и въпреки твърдоглавото насилствено включване [Gleichschaltung] на най-различните видове неуспешно твърдение под единствената рубрика „частично истинно“ (впоследствие погрешно отъждествявана с „част от истината“). И „кореспондентните“ теоретици често говорят като някого, който би смятал, че всяка географска карта е или точна, или неточна; че точността е единственото възможно достойнство на една карта; че всяка страна може да има само една точна карта; че карта в по-голям мащаб или показваща различни географски особености трябва да е карта на друга страна и т.н.

да е истинно. Логическият принцип, че „всяка пропозиция трябва да бъде или истинна, или неистинна“ дълго време е действал като най-простата, най-убедителна и най-широко разпространена форма на дескриптивната грешка. Попадналите под нейно влияние философи насила са налагали на всички „пропозиции“ тълкуване по модела на твърдението, че нещо е червено, направено в момент, когато нещото е предмет на пряко наблюдение.

В последно време се стигна до разбирането, че много изказвания, минавали преди за твърдения (просто защото поради граматическата си форма не могат да се класифицират като заповеди, въпроси и т.н.), всъщност не са дескриптивни, нито са годни да бъдат истинни или неистинни. Кога едно твърдение не е твърдение? Когато е формула в израз от висшата математика; когато е перформативно изказване; когато е ценностно съждение; когато е дефиниция; когато е част от художествено произведение – могат да се посочат много такива примери. На подобни изказвания просто не им влиза в работата да „съответстват на фактите“ (и дори същинските твърдения имат други неща за вършене освен съответстването).

Въпрос на решение е докъде да продължаваме изобщо да наричаме такива маскирани претенденти „твърдения“ и до каква степен трябва да имаме готовност да разширим употребата на „истинно“ и „неистинно“ чрез „различни смисли“. Моето лично усещане е, че ако бъде веднъж разкрито, подобно маскирано нещо е по-добре да *не* се нарича твърдение и да *не* се казва за него, че е истинно или неистинно. Повечето такива неща в ежедневието изобщо не би трябвало да се наричат твърдения, дори и ако философите и граматичите са стигнали дотам, да го правят (или по-скоро са струпали всички подобни неща накуп под специалния термин „пропозиция“). Ние правим разлика между „Ти каза, че си обещал“ и „Ти твърдеше, че си обещал“: първото може да означава, че сте казали „обещавам“^{xiii}, докато второто трябва да значи, че сте казали „обещал съм“: второто, за което казваме, че сте го „твърдели“, е нещо истинно или неистинно, докато за първото, което не е истинно или неистинно, използваме глагола с по-широко значение „казвам“. Подобна разлика има и между „Ти казваш, че това е (наричаш я) хубава картина“ и „Ти твърдиш, че това е хубава картина“. Нещо повече, аритметичните формули или геометричните аксиоми например е имало смисъл да се наричат „истинни“ (и може би дори „твърдения“ - дали обаче изобщо някога са били наричани така?), само докато истинската им природа е оставала неразбрана и се е смятало, че предават информация за света: но след като природата им е била разбрана, ние вече не се изкушаваме да ги наричаме „истинни“ или да водим спорове за тяхната истинност или неистинност.

В разгледаните дотук случаи моделът „Това е червено“ се разпада, защото природата на

асимилираните в него „твърдения“ изобщо не е такава, че да съответстват на факти – думите не са дескриптивни и т.н. Но има и друг вид случаи, при които думите *са* дескриптивни и „пропозицията“ действително трябва да съответства по някакъв начин на факти, но съвсем не така, както трябва да го правят „Това е червено“ и други подобни твърдения, целящи да бъдат истинни.

В човешката ситуация, за употреба в която е предназначен езикът ни, можем да искаме да говорим за състояния на нещата, които все още не са били наблюдавани или не се наблюдават в дадения момент (бъдещето например). И въпреки че *можем* да твърдим каквото и да било „като факт“ (при което твърдението ни ще бъде истинно или неистинно²⁵), не е необходимо да го правим: нужно е само да кажем „Котката *може* да е на рогозката.“ Това изказване е напълно различно от *tstS* – то изобщо не е твърдение (не е истинно или неистинно; то е съвместимо с „Котката може да *не* е на рогозката“). По същия начин и ситуацията, в която обсъждаме дали - и твърдим, че - *tstS* е *истинно*, е различна от ситуацията, в която обсъждаме дали е *вероятно*, че *S*. *Tst* е вероятно, че *S*, е неподходящо, неуместно в ситуацията, в която можем да направим *tstST*, както и обратно, струва ми се. Тук не ни е работа да обсъждаме вероятностите: но си струва да отбележим, че фразите „Истина е, че“ и „Вероятно е, че“ оперират в една и съща ниша²⁶ и поради това са несъвместими.

7. В неотдавнашна статия за сп. *Анализ* г-н Стросън изложи схващане за истината, което, това би трябвало да е ясно, аз не приемам. Той отрича „семантичното“ схващане за истината на свършено правилното основание, че изразът „е истинно“ не се употребява, когато говорим за *изречения*, подкрепяйки това свое мнение с находчива хипотеза за причините, поради които значението може да бъде погрешно взето за истина: това обаче няма да е достатъчно за доказване на желаното от него – че „е истинно“ не се употребява в говоренето за (или че „истината не е качество на“) *каквото и да е*. Защото този израз се употребява при говоренето за *твърдения* (които в статията си той не разграничава добре от изреченията). Освен това той поддържа възгледа за „логическата излишност“ до степен да е съгласен, че с казането, че *ST*, не се прави друго утвърждаване освен това на *S*; но той се и разграничава от същия този възглед, доколкото смята, че с казането, че *ST*, *се прави* нещо повече от простото утвърждаване, че *S* – а именно, да се *потвърди* или да се *даде съгласие на* (или

²⁵ Въпреки че все още не е удачно да се определя като едното или другото. По същата причина не можем да лъжем или да казваме истината за бъдещето.

²⁶ Сравнете странното поведение на „беше“ и „ще бъде“, когато бъдат свързани с „истинно“ и с „вероятно“.

нещо от този род) направеното или приетото като вече направено утвърждение, че S. Трябва да е ясно, че и защо не приемам първата част на това нещо; но какво е положението с втората? Съгласен съм, че много често и с оглед на най-важния лингвистичен случай да се каже, че ST, „е“ да потвърдим tstS или да се съгласим с него, или нещо друго подобно; но с това не се доказва, че с казането, че ST, не се утвърждава също и едновременно и tstS. Да кажа, че ви вярвам, „е“ в някои случаи приемане на вашето твърдение; но то е също и правене на утвърждение, каквото не се прави със строго перформативното изказване „Приемам вашето твърдение.“ Често се случва най-обикновени твърдения да имат перформативен „аспект“: ако кажа, че сте рогаосец, това може да означава, че ви обиждам, но то е също и едновременно правене на твърдение, което е истинно или неистинно. Освен това г-н Стросън изглежда се ограничава до случая, в който аз казвам „Вашето твърдение е истинно“ или нещо подобно – но какво да кажем за онзи случай, в който вие твърдите, че S и аз не *казвам* нищо, а „*поглеждам и виждам*“, че твърдението ви е истинно? Не ми е ясно как този критичен пример, нищо аналогично на който няма при строго перформативните изказвания, може да се приведе в съответствие с трактовката на г-н Стросън.

Една последна бележка: ако допуснем (*ако*), че разгледаното тук твърде скучно и все пак удовлетворително отношение между думите и света наистина съществува, защо изразът „е истинно“ да не е нашият начин да го описваме? И ако не е той, кое друго е?

Превод от английски език: Христо Гьошев

Редакция: Димитър Вацов

- i Преводът е направен по Austin, J. L. "Truth". In: *Proceedings Of The Aristotelian Society, The Virtual Issue No. 1*, (Guest Editor: Guy Longworth), 2013, pp. 1-15.
- ii Цитат от есето на Френсис Бейкън „За истината“, Бейкън, Ф. (1982). *Onumi*. София: Наука и изкуство. - б. пр.
- iii „В основата на буквата“ (фр.), тук със значение „буквално“. Изразът позволява играта на думи в следващото изречение. - б. пр.
- iv Тук Остин използва израза „assertion“ като близък по смисъл, но различаващ се от избрания от него за основен термин „statement“, твърдение – б. пр.
- v Под „двама“ в израза от тази бележка под линия, препращащ към идиоматичния израз „за танго трябва двама“, се разбира „две неща“.
- vi Предполагаемо чуждестранен израз, който фонетично наподобява английския „трябва да си намеря жена за мръсна работа, имам извратена воля“.
- vii “La plume de ma tante“, букв. „перото на леля ми“ е популярен израз, заучаван някога във Великобритания при началното обучение по френски език с цел усвояване на произношенията на гласната “а”. - б. пр.
- viii Изразът „във потока книга“ в тази бележка под линия е препратка към началото на второто действие на Шекспировата комедия „Както ви харесва“, прев. Валери Петров. – б. пр.
- ix Степента на зависимост на Бетовен от алкохола остава недобре изяснена, но като една от възможните причини за неговата смърт се посочва цироза на черния дроб. – б. пр.
- x Може да се твърди, че битката при Ватерло е по-скоро загубена от френската армия поради проиграване на нейните по-добри позиции, отколкото спечелена от Уелингтън. – б. пр.
- xi Трудността е да се каже дали кучето наистина „заобикаля“ кравата, когато тя се завърта, следвайки неговото движение. – б. пр.
- xii Става дума за картината на Сандро Ботичели (1445-1510) – б. пр.
- xiii В английския език в зависимост от контекста това изречение може да означава „Ти каза, че обещаващ“ или „Ти каза, че си обещаал“ - б. пр.

Димитър Вацов

ИСТИНАТА: ПЕРФОРМАТИВЕН АНАЛИЗ СРЕЩУ МИНИМАЛИСТКИТЕ ТЕОРИИ

1. „Трилемата на Агрипа“ вместо въведение

В съвременната аналитична епистемология, предвид нейния анти-фундационалистски уклон, не рядко наблюдаваме връщане към античния скептицизъм. Така се е оформило и едно общо място на дискусиите, наречено „трилемата на Агрипа“ (Williams, 2001, ch. 5; Fogelin 1994, ch. 6). „Трилемата на Агрипа“ е емблематичен пример, с който днес най-често се отхвърля възможността за финално обосноваване (justification). Тя е демонстрация на това, че не е възможно такова нещо като *напълно обосновано знание*, т.е. *чиста истина*.

Секст Емпирик в „Основи на пиронизма“ обобщава *десет основни начина на провеждане на скептически аргумент*, а в „Животът на прочутите философи“ Диоген Лаерций приписва *пет от тези начина* на Агрипа, за когото впрочем не знаем почти нищо (освен че е скептик от края на 1 в. от н.е.) (Sextus Empiricus, 1933, ch. 16; Diogenes Laertius, 1925, ch. 9). Два от петте начина на скептическа аргументация са традиционни, поне от Платон насетне, и предполагат релативизация на съждението чрез „несъгласие“ (т.е. релативизация спрямо друго мнение) или чрез „относителност“ (релативизация на „нещото“ спрямо „други неща“). По-интересни са другите *три начина*, които днес най-често биват определяни като „формални“ и които са наречени „трилемата на Агрипа“.

Трите формални начина, по които може да бъде опровергана претенцията за чиста истинност на дадено твърдение, са поставени в зависимост от три възможни хода, с които говорителят, чието твърдение е поставено под въпрос, може да се защити (да оправдае твърдението си). Ако аз, по време на конференция, съм казал: „Страниците на доклада ми са върху масата.“, но някой от вас се е усъмнил в това (все едно дали наистина или на шега) и ме пита: „Откъде-накъде твърдиш това? Откъде знаеш?“, аз имам три типологични възможности за отговор, за реакция и защита:

- Мога да кажа *нещо друго и различно*, с което да се опитам да подкрепя предишното си твърдение. Например: „Знам! Защото стоя точно тук, на масата, и виждам ясно. Ела и ти да се увериш!“

Т.е. мога да заема една друга свидетелска, непосредствено и наивно привилегирана гледна точка, от която да се опитам да подкрепя оспореното твърдение.

Тук, разбира се, скептикът – Секст Емпирик или Агрипа – казва, че това твърдение на свой ред може да бъде оспорено и т.н. *ad infinitum*. Т.е. абсолютна истина е невъзможна. И скептикът е прав.

- Мога, обаче, да подходя и другояче – вместо да се опитвам да заема друга непосредствена индексично позиция, от която да подкрепя предишното твърдение, мога просто да се втвърдя и да настоявам на същото като кажа: „Твърдението, че „Страниците на доклада ми са върху масата“, е истинно“.

Но „Какво е истина?“, питат Пилат Понтийски и скептиците. А Секст и Диоген поясняват скептическия аргумент срещу тази реакция: подобен отговор, който просто преутвърждава казаното като настоява тавтологично на него, не е нищо повече от **догматично допускане**. Догматичното упорство обаче по никакъв начин не отменя вече поставения спрямо твърдението въпрос – то си остава хипотетично, подвъпросно, оспоримо, несигурно, въпреки упорството. И пак скептиците са прави.

- Третият възможен ход, за да защитя твърдението си, е следният: Мога да се опитам да го *докажа* като го изведа от друго твърдение, казано по-преди и останало неоспорено (в този смисъл *взето като неоспоримо*). Например, ако всички преди малко сме се съгласили, че „Масата е под страниците“, то според правилото за конверс на отношението следва, че „Страниците са върху масата“. Или, ако вече сме взели за сигурно, че „ $2 + 2 = 4$ “, то следва, че „ $4 - 2 = 2$ “, дори и някой още да не си е научил урока и още да се съмнява в последното.

На това обаче според източниците Агрипа отговаря: да, но подобни доказателства са *кръгови*. Онова, което следва да се докаже, е вече предпоставено – не само е предпоставена сигурността на първото положение, но е предпоставена и формалната еквивалентност на първото с второто. Според Секст това е основание да отхвърлим и двете в качеството им на „чиста монета“. И пак е прав.

Това е трилемата на Агрипа – тя ни показва три различни практически пътя на защита от оспорване, които на свой ред отварят три посоки за продължаване на оспорването. Изводът от трилемата, разбира се, е, че неоспорими истини няма. Защото няма такова основание на знанието – такъв фундамент, - който сам да е неоспорим.

В смисъла на късния Витгенщайн, но и, по-съвременно, на Майкъл Уилямс (който разгръща позицията си като „епистемологичен контекстуализъм“), аз съм съгласен, че скептицизмът – както античния, така и по-съвременния, пост-Декартовия – не следва да се използва за радикализиране на съмнението (Williams, 2001, р. 63). Защото абсолютното съмнение е невъзможно и защото, като стилизирана културна фигура, радикалното съмнение е брат-близък, обърнат образ, т.е. негатив на догматичната метафизика. А и в практически смисъл то води или до транквилизиране тип Пирон (бащата на античния скептицизъм, който, общо взето, не е знаел къде точно се намира), или до задъхан и невротичен авангардизъм.

Тъй че смисълът на скептицизма е в ограничаването на тъй и тъй невъзможната претенция за „чиста истина“. Той е ограничение на тежкия фундаментализъм. И нищо повече.

Инак в практиката ни скептицизмът съвсем не може да ни попречи да правим нещата, които тъй или иначе правим: ние утвърждаваме някакви положения, настояваме на тях, подкрепяме ги с нещо казано *ad hoc* или пък с доказателства, дори обявяваме някои за истинни. Интересното в „трилемата на Агрипа“ тогава не е собствено скептицизмът, а очертаните там *три начина*, по които *спираме или блокираме съмнението, колебанието, неяснотата*, възникнали в един момент при разгръщането на даден разговор или дискурс. Нещо повече, изглежда, че тези три начина на блокиране на съмнението – казането „Знам!“, казането на истина и доказването, - са особени пределни жестове на блокиране на съмнението: трябва някой пределно остро да е оспорил това, което защитаваме с тях, а и те самите са форми на пределна защита.

Така че важният въпрос – оттук-нататък - е каква е практическата функция на трите типа защита срещу оспорване, които Агрипа описва. Какво всъщност правим, когато казваме „Знам!“, „Това е истина!“ или пък правим доказателство?

Тук тези три модуса на защита - „казването „Знам!“, „казването „е истина!“ и „доказването“ – ще ги разглеждаме като *ходове в езиковата игра*, като *перформативи* в смисъла на Остин или като *форми на речева дейност* в смисъла на късния Фуко (Foucault, 2001).

Разглеждаме ги освен това като специфични ходове, чиято основна функция е именно тази: *да спират колебанието или несигурността и да стабилизират значението на нещата, за които се говори.*

Веднага обаче трябва да кажем, че тези три хода - „казването „Знам!““, „казването „е истина!““ и „доказването“ – съвсем не са всички възможни ходове, чрез които ние *спираме* флукуацията и колебанието в дискурса, те не са единствените *начини* за блокиране на съмнението. Със сигурност различни типове „наративи“ като по-дълги дискурсивни форми, създаващи повторителност, също вършат тази работа. Със сигурност я вършат и „действията по отчет“ в смисъла на Сакс. Със сигурност дори на афективно, почти „пред“-дискурсивно ниво също я вършат и различни телесно-миметични форми на повторение („меленето“ като практическа телесна тавтология в смисъла на Якимова (2013)). Вероятно има и много други начини за обективация и стабилизация на значенията.

Трите речеви хода, излезли на преден план чрез „трилемата на Агрипа“, обаче са много важни, защото в тях, в качеството им на всекидневни перформативи, можем да видим генезиса на институционализираните от нашата наука най-тежки нейни инстанции: на „знанието“, „истината“ и „доказателството“. Изглежда, че пределните жестове на защита са се превърнали и в пределни регулативни инстанции на науката, но и на другите ни публични практики. Затова ще предприемем анализ на обичайните им употреби, който анализ следва да ги покаже като елементарни „речеви устройства“, „машинки“ за блокиране на съмнението и за стабилизация на значенията.

Впрочем Богдан Богданов, многократно и по различни поводи, е казвал, че истината е не друго, а моментно „спиране“ на обичайната флукуация на значенията в дискурса и стабилизация на парадигмално значение: „спирането до истина е един вид запазване на определено добро значение“ (Богданов, 2014, с. 143). Ще се опитам да погледна на този феномен „по-специализирано“: като разгледам *казването „Това е истина“* като сингуларен перформатив.

Общата изходна хипотеза е следната:

- Преди време направих един анализ (Вацов, 2013а), според който казването „Аз знам!“ се оказва *императив за спиране на съмнението чрез заемане на специфично привилегирована – „свидетелска“ – гледна точка;*

- Надявам се в бъдеще да успея да покажа, че доказателството е не друго, а такава серия от перформативи, която трябва да създаде модел – образец – за взаимнообратимост или взаимозаменимост на пропозиционалните съдържания на тези перформативи; казано по-просто, доказателството е (сложен) *императив за превод между различни положения според принципа на еквивалентността*. Преводът между различни положения според еквивалентност неизбежно тече кръгово.
- А сега се надявам да покажа, че „казването „е истина““ е *директен императив за повторение* – заповед за помнене и „буквално“ възпроизводство на даден израз или нещо, за взимане на „истинното нещо“ като образец, като „нещо едно и също“ (тъждествено на себе си) и съответно възпроизводимо като печат, като мостра, като шампа. „Казването „е истина!““ е *елементарен императив за кодификация*, за шампиране на значение.

2. Перформативен анализ: методологически ограничения

Моят анализ ще стои в най-отчетлива близост до т.нар. минималистки (или още „дефляционистки“, „разкавичкосващи“ /disquotational/ или „редундантни“ /redundant/) теории за истината. Сходството ще е в това, че и според мен, както и според минималистите, въпросът за истината на първо време следва да бъде методологически ограничен до въпроса за езиковите употреби на думата „истина“ и на нейни практически синоними. Но тук идва и първата разлика: не точно „истината“ като предикат, а казването „Това е истина!“ като типичен перформатив – като метонимия на всички изказвания-твърдения, включващи експлицитно „истината“ в качеството ѝ на субект, предикат или наречие, но и други изказвания, които чрез жестове, тон на гласа или с други думи постигат аналогични ефекти - ще е централният предмет на анализа ми.

Така че в началото анализът на истината ще е ограничен до простите жестове и изказвания, с които обявяваме истина.

Що се отнася до „минимализма“, припомням, най-вече за онези, които не знаят: става дума за една мощна, може би хегемонна тенденция сред цяло семейство от теории за истината в аналитичната философия. Тя тръгва може би от Фреге, със сигурност от Франк Рамзи, разклонява се с много вариации в работите на Стросън, Куайн, Дейвидсън, Рорти, Брандъм и мнозина други, а днес неин водещ говорител е Пол Хоруич. Общото място за

тези доста разнородни автори и за техните разноречиви позиции е, че истината няма същност или значение отвъд специфичната си функция като предикат в речта (речта тук следва да се разбира широко, като всяка артикулация: в логиката, математиката, физиката, философията, обикновения език и т.н.). Ако „истината“ няма значение отвъд езиковите употреби, с това отпада автоматично и метафизичната традиция на „Истината“ с главно „И“: няма нужда да търсим „същността“ или „последната опора“ на Истината. „Истината“ следва да бъде подложена на дефлация, тя до голяма степен се оказва „излишен“ (редундантен) предикат, важно е да я разберем минималистично. Загърбвайки „метафизиката на истината“, достатъчно е да разберем *каква „работа върши истината“* в смисъла на Джеймс и Дюи, но вече методологически по-ограничено: от гледна точка на езиковите употреби.

С нуждата от дефлация на метафизичната „Истина“ и съответно с изработването на минималистично разбиране за практическата функция на този тип изказвания в обикновения език съм напълно съгласен. Инак предикатът „истина“ съвсем не е излишен – той има своята и при това твърде важна практическа функция. Да се отчлени специфичното значение – и то не просто на предиката, а на *перформатива „това е истина“*, - е задачата ни тук. Впрочем под „значение“ имам предвид типичната – обичайната - практическа функция на *казването „това е истина“*. Значението, което ще отчлени обаче, е по-максималистично от това, което обикновено допускат минималистите, без да е „разточително“.

Преди да контекстуализирам позицията си спрямо основни положения на минималистките теории, трябва да подчертая, че това, което практикувам, е *перформативен анализ*. „Перформативът“, разбира се, е пре-експлоатиран термин, съответно в него са се натрупали и разночетения. Може би най-важното разночетене е в това дали перформативът трябва да се схваща като „акт“ в смисъла на Остин или като „събитие“ в смисъла на Дерида, т.е. дали е активен или медиален. Тъй като с този въпрос съм се занимавал другаде, сега го прескачам¹, за да посоча само няколко общи места в употребите на „перформатива“.

¹Вж. Вацов 2010а; 2010б. Въпреки че в посочените работи проблемът ми се струва структуриран достатъчно ясно, все пак там не съм стигнал до ясен отговор. Надявам се в бъдеще да мога да разработя по-добре този проблем. Все пак в жанра на изпреварващ и ентимематичен отговор ще кажа: перформативът със сигурност е интерактивно *събитие*, което актуално разпределя позициите на говорителя, адресата и нещата, които биват изказвани, и също така актуално *чертае посока на отношението между тях – активно, пасивно или медиално*. Казано иначе, събитието на перформацията индексично посочва точките в траекторията си и чертае уникалния курс на тази траектория.

Перформативът при всички случаи е *актуално течаща*, т.е. индексично конкретизирана артикулация: *някой тук и сега казва (или пише, мисли, чете, чува) нещо*. Перформативът също така е и *дълга или сложна артикулация*, която съдържа повече от един „елемент“. Най-късият перформатив обикновено е краткото *изказване* (utterance), което най-често съдържа поне един спрегнат глагол². Формално граматическият еквивалент на изказването е изречението (просто или сложно), но разликата между двете е, че ако изречението е статична и отвъд-контекстуално възпроизводима езикова форма, то *изказването е изречение в действие*: изказването е термин, с който се опитваме да уловим *актуалното протичане на изреченията (тяхното сега-изречане, изписване, прочитане или мислене)*. „Изречението“ – като устойчива и възпроизводима семантично и синтактично структура – е „утайка“ от различни актуални изказвания, „материален остатък“, отложен с практическото повторение на различни (и в строг смисъл неповторими) перформации. *Изречението е многократно рециклиран перформатив*, отложена чрез материално навиково повторение типична форма на минали перформативи, която обаче – това може да прозвучи парадоксално! – не съществува сама по себе си. *Изречение не съществува другояче, а само доколкото бива ново актуално изказвано, изписвано и т.н. – т.е. изречението на практика вижда бял свят само като актуално речево действие, перформатив*. В този смисъл изречението във висока степен е само *идеализирана статична форма* – форма, която всъщност никога и никъде не ни е дадена сама по себе си, „статично“.³

„Това е истина!“ е изречение, но това изречение също – както и всички други изречения – неизбежно вижда бял свят като изказване, перформатив. Някой *тук и сега* изрича това изречение или го чува, на ум или на глас, изписва го или го прочита, при специфични обстоятелства. Перформацията „Това е истина!“ освен това е *действена* и, за да подчертая

²Перформативът или изказването може и често се състои от една дума, чрез която обаче се артикулират повече от едно нещо: например, чрез нея се изисква от някого да направи нещо („Спри!“) или пък някой бива предупреждаван за нещо („Бик!“); и т.н. Нямам намерение да твърдя, че подобни едно-компонентни изказвания са в логически смисъл „ентимеми“ на по-комплексни изказвания (т.е. че трябва преди тях да е налице някаква по-дълга артикулация, от която те да могат да бъдат дедуцирани), но съвсем определено твърдя, че единичната дума има смисъл, т.е. представлява изказване, ако и само ако пряко указва повече от едно нещо.

³В своя текст „Истината“ Джон Остин (Austin, 2013) работи с подобно тройно разграничение между 1. „изказване“ (utterance), с което се обозначава актуалното произнасяне или писане на определени думи, винаги в уникален и историчен (бихме добавили „индексичен“) контекст; 2. „твърдение“ (statement), т.е. деактуализирано бивше изказване, вече „направено изказване“, което бива взето за субект на предиката „истина“; и 3. „изречение“ (sentence), т.е. материално възпроизводимата езикова форма, самите „думи“, които виждат бял свят само „доколкото са използвани от определен говорител в определена ситуация“ (пак там, 3), т.е. изреченията виждат свят като изказвания.

нейната *действено*ст (а не за да привилегировам „гласа“ пред „писмеността“⁴), често ще използвам българската дума „казване“ вместо изказване или перформатив. Така *казването* „Това е истина!“ е живо и цялостно речево действие, което *включва* думата „истина“, нейна производна или нейн синоним. Съответно думата „истина“ (или нейният „заместител“ – друга дума или жест със сходна практическа функция) не е самостоятелна, а има роля като част от целия перформатив: при произнасянето или изписването ѝ думата „истина“ е спрегната със и активно влияе на „това“, към което бива отнесена. Ако прибегнем до по-традиционни логически термини, „функцията“ и „аргументът“ в нашия перформатив неизбежно са взаимозависими, но *не поради* някаква логическа граматика или логическа форма, а *поради речевия навик*, който се задейства обикновено при правенето на определен отчет. Заради тази винаги практическа и нестабилна взаимозависимост, каквато е навикът, трябва да се изследва не просто думата „истина“, а целият перформатив „Това е истина!“. И при това той трябва да бъде изследван именно като перформатив: *в случаите на неговото актуално произнасяне (или изписване, чуване, прочитане, на ум или на глас)*. Това е и една от съществените разлики с минималистките теории, които след малко ще коментирам.

Въпреки че ще разглеждаме *казването* „Това е истина!“ като перформатив – като *актуално речево събитие* - все пак ние ще изследваме неговата типична навикова функция: „примитивното му значение“. Тук обаче се появява нуждата да специфицираме оптиката на наблюдението: Ще анализираме *казването* на истина като отделен практически жест, във висока степен независим от други жестове и изказвания, които го провокират или са провокирани от него. Това изкуствено - „лабораторно“ – ограничаване на прицела на анализите до „сингуларния“ перформатив „Това е истина!“ е продиктувано от нуждата да се отчлени неговата „собствена“ перформативна цел, типичното му значение.

С това обаче е зададено и едно по-общо и по-сериозно ограничение на настоящия анализ, поне на първа стъпка: Щом *казването* „Това е истина!“ е перформатив, то този перформатив, както и всеки перформатив, винаги може да се окаже сполучлив или несполучлив, успешен или неуспешен. Но неговата успешност или неуспешност е функция на по-широ-

⁴Класически аргумент на Дерида (Derrida, 2000) срещу начина, по който Остин (1996) третира перформатива. Съгласен съм с Кавел (Cavell, 1995), че при Остин акцентът върху експлицитната устна реч не е догматично-редукционистки и не предполага нито отрязване на писмените артикулации, нито пък на фикционалните перформации – по-скоро чрез този акцент Остин подчертава „действеността“ на перформациите в един силно Ницшев смисъл (р. 50). Все пак, доколкото Остин не поставя директно проблема за отношенията реч-текст и буквална-фикционална реч, критическите аргументи на Дерида са просветляващи. Тук под перформатив ще разбираме всяка актуална „артикуляция“, протичаща все едно на ум или на глас, в устна или писмена форма, буквална или фикционална.

ката речева интеракция, т.е. на предшествващи, насрещни или последващи перформативи, провокиращи, признаващи или отхвърлящи казването „Това е истина!“. Фокусът върху „сингуларния“ перформатив обаче затваря достъпа до по-широката интеракция. Следователно ограничението на анализа на първо време тук е, че въпросът за „сполучливостта“ – за начините, условията или обстоятелствата, при които обявеното от някого за истина получава или не по-нататъшна подкрепа от слушателите, но и от материалната среда, - *този въпрос засега е предварително заскобен*. Казано иначе, засега методически отлагаме въпроса за „онтологията на истината“, за да отчленим типичното значение на самия сингуларен перформатив „Това е истина!“

На първо време *няма да удвояваме въпроса за истината*: няма да се питаме дали дадено казване „Това е истина!“ наистина е истинно? Защото, дори и когато този, който казва „Това е истина!“, лъже или се заблуждава, дори и той да говори „несериозно“ („фикционално“, както актьора на сцената), все пак във всички тези случаи изречените думи имат определена функция, която е във висока степен независима от „интенцията“ при произнасянето им, както и от „релевантността“ на думите към материалната и социалната среда. Казано иначе, дори „лудият“, „патологичният лъжец“, „актьорът“ и „детето“ разчитат на речевата функция на перформатива „Това е истина!“, когато го произнасят, така както на нея разчитат и искрените, разумни, сериозни и добре осведомени хора. Тъй че нашата задача на този етап, като заскобяваме въпроса за „сполуката“ и съответно допускаме равна изначална възможност както за *успешност*, така и за *неуспешност* на нашия перформатив, е да отчленим „примитивното“ му значение: *какво се опитваме да направим с тези думи, все едно дали конкретният опит е сполучлив или несполучлив*. Казано метафорично, искаме да разберем *каква е „собствената интенция“ на думите „Това е истина!“*, без да е нужно тази „интенция“ да съвпада с предполагаемото предварително „намерение“ на говорителя, нито дори да е нужно подобно съзнателно и експлицитно „намерение“ изобщо да е било предварително формулирано. Да видим какво е значението на перформатива „Това е истина!“ означава да видим каква е неговата обичайна перформативна цел – *какво се опитва да постигне казването на тези думи*. Ако успеем да отчленим такова общо значение, имащо характера на примитивен речеви навик, това би улеснило както анализа на различните конкретни случаи на употреба на перформатива „Това е истина!“, така би било и добра изходна предпоставка за доизграждане на „онтологията на истината“, под което имам

предвид едно по-нататъшно прецизиране и детайлизиране на прагматистското разбиране за „задоволителност“, „сполучливост“, „вършене на работа“.

Всъщност нашият анализ на първа крачка заскобява всички класически теории за истината. Неговият иманентен фокус е върху казването „Това е истина!“ и върху неговата речева функция:

- без значение дали това казване съответства на „фактите“ или на някаква друга референтна „действителност“ (заскобен е въпросът за каквато и да е „кореспондентност“);
- без значение също дали това казване се съгласува с някакво множество от други изказвания или вярвания или пък с общоприетите и институционализирани в даден социален контекст нормативни положения и стереотипи (заскобен е въпросът за „кохерентността“ му);
- дори без значение дали то е практически „успешно“ (заскобен е дори прагматисткият въпрос, който, както казах, за мен е *добрият начин* на задаване на въпроси от горния тип).

Изброените въпроси са заскобени, защото, макар и да изхождат от твърде различни концептуални постановки, те са от един порядък – те са *мета-въпроси*. Те са въпроси, изискващи *допълнителна* легитимация на перформатива „Това е истина!“: те питат *какви са условията* за признаване на дадено твърдение за истинно или кога – при какви обстоятелства - дадено казване „Това е истина!“ е успешно. Именно затова ги оставяме настрана: не защото са маловажни, а за да отчленим „собственото“ значение на нашия перформатив, разбран като относително самостоятелен „ход в езиковата игра“, чиято практическа функция е достатъчно стабилна, за да я опишем (дори и преди да поставим въпроса дали тя е легитимно, точно, оправдано или успешно изпълнена).

Разбира се, ако перформативът „Това е истина!“ наистина има примитивно значение, както се надявам да покажа, то може да бъде извлечено само чрез анализ на различните му практически употреби. Именно в този пункт моят анализ се доближава максимално до минималистките теории, от които впрочем е до голяма степен провокиран и в този смисъл разчита на тях, но оттук започват и разликите.

3. Минималистките теории

3.1 Капанът на Т-еквивалентността

Минималистите, поне от Куайн и Дейвидсън⁵ насам, най-често свеждат значението на предиката „истина“ до формулата на „Т-еквивалентността“ на Алфред Тарски. На въпроса какво означава да кажем, че „*“Снегът е бял“ е истина*““, самият Тарски (1992) отговаря:

“Снегът е бял“ и истина ако и само ако снегът е бял.

Самият Тарски не е минималист (сега няма да навлизаме специално в неговата семантическа концепция за истината⁶), макар неговата рекурсивна формула да става общо място на минимализма. Що се отнася до „минимализма“, ще позиционирам тук своя анализ най-вече спрямо Куайн и Хоруич, които ми се струва, че дават най-изчистен израз на общата тенденция, включително – емблематични са и за грешките в нея.

Съвременният формален запис на рекурсивната дефиниция (бикондиционал) на истината е обикновено от типа: (E) ((p) е истина ако p). Тази формула според Хоруич е и „аксиомата на минималистката теория“ (Horwich, 1999, p. 18-19). Обобщено казано, според тази формула *значението на предиката „истина“, приписан на дадено изречение или пропозиция, е еквивалентно на простото утвърждаване на същото изречение или пропозиция.*

Нека поясним. Дефлационистката интерпретация на формулата на Тарски, например тази на Куайн, е следната: Да кажеш, че едно изречение, което е взето като име и съответно е поставено в кавички, е истинно, не е нищо повече от това да махнеш кавичките (да го разкавичкосаш) и да *пре-утвърдиш* същото изречение. Предикатът „е истина“ няма собствена роля, няма собствено значение, различно от това *да се пре-утвърди казаното* – при това казаното си остава такова, каквото си е било, същото, без промяна на смисъла му: *снегът си е все така бял!* Или, както казва самият Куайн:

„Истината е разкавичкосване. Така че предикатът за истина е излишен, когато е прикрепен към дадено изречение: можеш просто да утвърдиш изречението“ (Quine, 1992, p. 80).

⁵Дейвидсън пряко влияе на минималистката тенденция, доколкото още в ранните си работи въвежда Т-еквивалентността на Тарски като схема, през която според него трябва да се изгради теория за истината, работеща и за обикновения език и – респективно – теория за значението (Davidson, 2001). В по-късните текстове, макар Рорти да го развява като знаме на дефлационизма, той сам да отказва да се нарича „дефлационист“ (Davidson 1990, p. 288). Теорията за истината и значението на Дейвидсън, която тъй или инак не стига до завършен вид в текстовете му, е достатъчно интересна за самостоятелно изследване, още повече с отчет за перипетиите ѝ и невъзможността да се състои първоначалния ѝ проект. Но това ще остане за друг опит.

⁶Специален анализ на семантическата концепция на Тарски виж в студията ми „Темпоралният обрат в понятието за истина“ във Вацов 2009, с. 118-148.

Хоруич обобщава в същия дух:

„Аз ще приема, следователно, че фундаменталният принцип, който ръководи нашата употреба на „е истина за“, е схемата: (y) („ F^x е истинно за y ако Fy)“ (Horwich, 1997, p. 100). Или още: „Концептуално фундаменталният принцип за истината е разкавичкосващата схема“ (пак там, p. 106)

Тук аз виждам два проблема:

Първият е, че входът към проблема за истината през формулата на еквивалентността може да бъде и най-често е подлъгващ. Наистина Тарски правилно е забелязал, че в случаите, когато на практика препотвърждаваме дадено изречение, обявено за истинно, препотвърждаването тече рекурсивно, като буквално повторение на същото това изречение, но вече без кавички, някак директно. Да, но това е така само в случаите, в които казането „Това е истина“ е постигнало своята перформативна цел, т.е. когато е успешно⁷.

Съвсем не е така обаче в случаите, в които перформативът „Това е истина!“ се оказва несполучлив: тогава сякаш сме изправени пред избора: 1. Или директно да го отречем („Не, това не е истина!“), при което все пак се съобразяваме с императивната сила на първия перформатив и отново повтаряме казаното, макар и да го отричаме – *повтаряме го с обърнат знак на оценката*; 2. Или, второ, можем да не обърнем особено внимание на казането „Това е истина!“ и да продължим да казваме и правим съвсем други неща, които *по никакъв начин не повтарят* онова, което е обявено за истина.

Следователно рекурсивността, буквалното повторение характеризира само успешния перформатив „Това е истина!“. Ако това е така, рекурсивността показва не какво е „истината“, а какво се опитва да постигне казането „Това е истина!“ – каква е неговата *перформативна цел*. Казането „Това е истина“ иска да ни ангажира да повтаряме буквално обявеното за истина, винаги по един и същи начин, *така*. То създава *изискването* всичко, което казваме след него, да бъде еквивалентно на обявеното за истина – то създава „еквивалентността“, изисква я.

⁷Тук дори извършвам прекомерна „логическа“ стилизация с цел прегледност: допускам идеализирано, че успешният перформатив „Това е истина!“ наистина на практика постига буквално повторение на обявеното за истина. Трябва обаче да се има предвид, че в практиката най-често ние препотвърждаваме обявеното за истина като го повтаряме „неточно“, не съвсем буква по буква, и с това всъщност променяме значението му. Практическата неточност на повторенията обаче не трябва да се мисли като „грешка“ от гледна точка на една свръх-стилизирана логическа „точност“, а, напротив, неточността на повторенията е неизбежна и е *обикновено практическо средство* за промяна на правилата, образците, положенията, обявени за истинни. Нещо повече, напълно буквално повторение – чиста тавтология – никога не се състои и не може да се състои.

Всъщност предлагам да сменим оптиката: не е нужно да се питаме какво „обективно“ (в трето лице) би следвало, ако дадено положение е истинно. В трето лице изглежда, че истината си е „вече там“. Така попадаме в клопката на еквивалентността: (у) („F“ е истинно за у ако Fu), сякаш тази еквивалентност съществува „обективно“, отпреди конкретното казване „Това е истина!“. Тази оптика в трето лице обаче е грешна, защото вижда „еквивалентността“ (между „обявеното за истина“ и неговото преутвърждаване без кавички) като пред-условие на „истината“. Това – *еквивалентността да се привижда като отнапред съществуващо пред-условие на истината* - е и *централната грешка* на Куайн и Хоруич: грешка, която неизбежно води и до прекомерна логицизация на проблема за истината.

Смяната на оптиката, която тук извършваме, е: да видим казването „Това е истина!“ като *перформатив*, преди който „еквивалентност“ не съществува, но който със самото си произнасяне създава специфично изискване за буквално повторение, за *практически тавтологии по-нататък*. Казано иначе, перформативът „Това е истина!“ се характеризира със специфична практическа императивност: той прилича на *заповед за повторение*.

Корумпираният политик, който лъже, казвайки: „Наистина никога не съм взимал подкуп!“, както и лудият, който се заблуждава, но убедено казва „Аз наистина съм Наполеон!“, всъщност правят *заповеди за повторение* – с тези думи те изискват от слушателите си да повтарят дословно казаното от тях. Те *изискват повторение на обявеното за истина* и това най-общо е „значението“ техните думи, все едно дали ще им повярваме или не. Пак това е „значението“ на техните думи, все едно дали те самите си вярват (лудият) или не (лъжецът). Следователно значението на перформатива „Това е истина!“ може да се опише на първо време така: *изискване за повторение, за еквивалентност на всичко, което ще се казва по-късно, с обявеното за истина*.

При това положение формулата на еквивалентността е в най-добрия случай равносметка, при това логически свръх-идеализирана⁸, на „максимума за успех“ на подобна заповед. Подобен „максимален успех“ обаче на практика никога не се състои в чист вид – „еквивалентността“ е еталон за някои от нашите практики, най-вече за практиките на учените (на математиците и логиците), но дори и там тя не се състои в чист вид. Невъзможността за „пълнен успех“ – за „чиста тавтология“, за „чиста еквивалентност“ или, което е същото, за „чиста истина“, - обаче *не е дефицит на практиките*, защото *непълнотата и несъвършенството*

⁸Вж. пак бел. 8.

на повторението е структурна характеристика на всяка (езикова и доезикова) артикулация. Затова е добре да сменим оптиката!

Тук преобръщането на оптиката спрямо минималистката интерпретация е в това, че императивността на казането „Това е истина“ – речевото „трябва“, което казането на „истина“ извиква като свой хоризонт - и произтичащото от него изискване за практически тавтологии, за еквивалентност на повторенията спрямо обявеното за истина, тези неща трябва да бъдат видени като „речеви ефекти“. Те трябва да бъдат видени като „апел“, произведен с произнасянето (или изписването) на тези думи: „Това е истина!“. Съответно въпросът дали този апел „хваща почва“ или не, дали „еквивалентността“ на практика се състои и в каква степен, т.е. дали перформативът „Това е истина!“ е успешен или неуспешен, това е последващ и засега отложен въпрос.

Обобщение: формулата на Т-еквивалентността на Тарски (разкавичкосващата схема) не е формула на перформатива „Това е истина!“, а само на вече успелия перформатив „Това е истина!“ – тя показва *какво правим, когато пре-утвърждаваме обявеното за истина, при това по логически идеализиран начин*. Тя изразява еквивалентност между *актуално буквално изпълнение* и *една вече бивша заповед*. Тя може да ни ориентира само за перформативната цел на казането „Това е истина!“: *какво би било, ако тази заповед е напълно успешна*.

С минималисткия анализ, тип Куайн и Хоруич, възниква и втори проблем: Ако функцията на казането „е истина“ бе само в това да разкавичкоса дадено изречение и пряко да го преутвърди, тогава истината щеше да е *оператор на баналността, оператор за възпроизводство на трузми*. На подобен възможен извод, който всъщност радикализира идеята за „излишността“ на предиката „истина“, аз ще възразя: истината е оператор, но не за възпроизводство, а за *производство на трузми*. Предикацията „е истина“ е *активно средство*, чрез което не само вече известни и банални положения, но дори метафори и ноописания *биват банализирани*. Към този проблем ще се върна.

3.2 Генерализацията като перформативна цел

Все пак, за да бъдем коректни, трябва да подчертаем, че Куайн и Хоруич вече са забелязали, че „истината“ прави и нещо „в повече“ от това да пре-утвърждава тривиалното:

„Дефлационистката концепция (която е основана върху изследване на езиковата употреба) е, че когато и да използваме понятието „истина“ нетривиално – все едно дали в логиката, в обикновения език, в науката или във философията, – то изпълнява тази роля: то е устройство за генерализация“ (Hogwich, 1997, p. 99)

Нетривиалната функция на „истината“ е *генерализацията* – с тази основна теза съм съгласен, макар че ще се опитам да я прецизирам. Куайн, който е авторът на това откритие и на самия термин *генерализация*, забелязва, че „полезността на предиката „истина“ е именно в прекъсването на езиковата референция“ (Quine, 1986, p. 12; вж. също Quine, 1992, p. 80). Това означава, че в обичайни контексти на употреба – там, където към него не е прикачен предикатът „истина“ - изказването „Снегът е бял“ пряко реферира към *ето този тук сняг с тази тук белота*. Когато обаче към същото изречение бъде прикачен предикатът „истина“ – когато то поеме ролята на „част“ от друг перформатив, - тогава пряката референция бива прекъсната и за сметка на това според Куайн се осъществява „семантичен акцент“. „Семантичният акцент“ представлява универсализиране – *генерализация* – на значението на самото изречение, което бива обявено за истинно, така че то вече – след обявяването му за истина - важи за всеки референт, който попада на мястото на „x“ в „f(x) е истина“ (Quine, 1992, p. 81). Така, след като „Снегът е бял“ е обявено за истина, трябва вече не просто *тук и сега*, но *винаги и навсякъде* да се твърди, че „Снегът е бял“. Т.е. *генерализацията в единия си аспект е време-пространствена универсализация на „обявеното за истина“, „негово“ увековечаване*: след като „това и това“ бъде обявено за истина, вече *винаги и навсякъде* се изисква да се повтаря „това и това“. Увековеченият и универсализиран хоризонт, създаден с обявяването на истината, в друг аспект е всъщност *хоризонт, изискващ практически тавтологии по-нататък*: да се повтаря винаги *същото*, „това и това“. Но генерализация на значението освен това означава, че всеки референт (което е еквивалентно на „без значение кой референт“), към който думата „сняг“ оттук-нататък, от гледна точка на вече генерализираното ѝ значение, може да реферира, *трябва да е* „бял“. Т.е. *трети отчетлив аспект на генерализацията е създаването на „необходима връзка“ между елементите на обявеното за истина - между „снега“ и „белотата“ в нашия пример*. В тези три аспекта на генерализацията – създаване на *универсален хоризонт за тавтологии*, които тавтологии при това са повторения на *необходими връзки* – можем да видим практическите и все още не-стабилизиращи прототипи на по-общите идеали на логиката и модерната наука за строга

необходимост и универсалност на знанието, респективно за всеобщност и общовалидност на истините.

Хоруич впрочем обобщава процедурата на генерализация така: „Всяко декларативно изречение е такова, че, ако е истинно, ние трябва да го утвърждаваме“ или, по-разговорно: „Ние трябва да утвърждаваме истината!“⁹ (Horwich, 1997, p. 98). С което се подчертава, че ефектът на генерализация е пряко обвързан с ефекта на необходимост: генерализацията създава хоризонт на „трябва“.

Тук обаче, приемайки основна част от посочените от Куайн и Хоруич аргументи, ще разглеждаме генерализацията като перформативна функция и ще настояваме, че няма такова нещо като „тавтологичност“, „универсалност“ и „необходимост“ на истините сами по себе си. Напротив, казането „Това е истина!“ прилича на заповед със специфичен перформативен залог: заповедта, без сама да може да гарантира собственото си изпълнение, *изисква* „повторение“ („тавтологичност“), „винаги и навсякъде“ („универсалност“), по задължаващ начин („необходимост“)⁹. Казано иначе, перформативната оптика позволява да видим *генерализацията* и съпътстващите я моменти на „необходимост“, „тавтологичност“ и „универсалност“ като *перформативни – речеви – ефекти*. Трите аспекта на генерализацията са отличими черти на общата *императивност* на казането „Това е истина!“.

3.3 Трансформираният „носител“ на истината

Сега е добре – в жанра на все още предварителните уточнения - да вземем отношение и по традиционния въпрос: кой е „носителят“ на предиката „истина“? Куайн (Quine, 1992) и Дейвидсън (Davidson, 2001), например, настояват на „изречението“ (sentence), Хоруич (Horwich, 1999) се придържа към „пропозицията“ (proposition), но сред класическите претенденти в аналитичната традиция са още „вярването“ (belief), „изказването“ (utterance), „твърдението“ (statement), „изразът“ (expression) и т.н. Ние обаче не само няма да влезем в спор за титлата на някой от тези претенденти, но и ще разширим списъка като посочим, че на практика не само кратките форми на артикулация (експлицитно езикови или ментални)

⁹Както вече неколкократно подчерах, произведените с казането на истината изисквания за „тавтологичност“, „универсалност“ и „необходимост“ никога не могат да се състоят в чист вид. Това се вижда и от простия факт, че за да работи дадена истина като практически образец, трябва допълнително да се специфицира сферата на приложение на тази истина – за какъв тип неща тя важи необходимо и универсално, при какви случаи трябва да се повтаря, и т.н. Т.е. нужна е допълнителна модализация на истините, но това е предмет на друго изследване.

могат да бъдат и често са взимани като „субект“ на предиката „истина“. Много често и съвсем уместно в практиките си ние обявяваме за „истинно“ не просто отделно изречение или вярване, а цяла теория (например, „вълново-корпускулярната теория за светлината“), а също често казваме, че са истинни, относно дълги и несвързани според строга пропозиционална логика разкази за случки и събития (да речем, разказ за случка от живота, за историческо събитие и дори цяло религиозно или житейско учение – „Христовото учение“ или „учението на Далай Лама“, например). Нещо повече, доколкото се ръководим от разнообразието на практическите употреби, не е зле да забележим, че често и пак напълно уместно обявяваме за истински и различни „неща“, повече или по-малко осезаеми материално: „Тази банкнота с тези защитни ленти и водни знаци е истинска“, „Това е истинско сирене“ или „Проведените демократични избори бяха истински!“ Така че списъкът с кандидатите – от даденото материално нещо с неговите осезаеми свойства, през изречението, изказано или написано от някого, до по-дългата теория или разказ, - та списъкът с кандидатите, годни да попаднат на мястото на „х“ в перформатива „х е истина“, е практически безкраен. И никой от тях няма своето „запазено място“ в този перформатив.

Затова тук няма да предрешаваме „кой има право“ да попада на мястото на „х“, а ще изследваме *какво се случва с различни кандидати, попаднали на мястото на „х“* в перформатива „х е истина“. И тук отново можем да направим две предварителни уточнения, основани на наблюдение на употребите:

Първо, на мястото на „х“ в перформатива „х е истина“ никога не попада нещо „просто“, нещо „едно“, „само-тъждествено“. На това място винаги попада някаква *разгърната, т.е. членима и свързана артикулация*: по-къса (единично изказване или изречение) или по-дълга (теория, разказ), която при това може да е изказана експлицитно езиково, както в изброените случаи, но може да е била артикулирана и само възприятно: както в случая с „Тези пари са истински!“, където релефът на банкнотите при досега с пръсти и видените на светлината водни знаци може да не са изречени експлицитно (може да не са ясно изречени дори и „на ум“), но все пак подобна членима и свързана артикулация е вече налице, когато името „банкноти“ влиза като аргумент под функцията „истина“ (или най-малкото, без да е налице, подобна членима артикулация се предполага, както е в случаите с нарочната лъжа).

Всъщност тук разгръщам класическата констатация на Аристотел (1997) от *За тълкуването*, 16a15, според когото само „казаното във връзка“ може да бъде истинно или неистинно:

нито „предметът сам по себе си“, нито „думата сама по себе си“ могат да бъдат истинни. Само *нещо-свързано-с-друго* може да бъде обявявано за истинно. Тук обаче освобождаваме идеята за *артикуляция* и *свързване* от допускането за предпоставена форма на свързването (субект-предикатна или друга) и я разширяваме отвъд „създението“ (а и отвъд по-съвременен схванатите кратки изказни форми – „изречение“, „изказване“ и т.н.). Разширяваме я не само към по-дългите форми на експлицитен изказ, но и по посока на възприетите артикулации, които не винаги взимат експлицитна езикова форма, но дори и така – често „недоизречени“, а само именуваните езиково – пак влизат в експлицитния перформатив („Тези пари са истински!“). Всяка членима артикулация, доезикова или езикова, къса или дълга, може и на практика бива обявявана за истинна.

Същевременно, второ, специфичната функция на перформатива „*x* е истина!“ е в това: взимайки дадена сложно членима и напълно специфична артикулация и поставяйки я на мястото на „*x*“, нашият перформатив *я превръща* в нещо „едно“, „едно и също“, което трябва да бъде повтаряно *по същия начин, буква по буква*. Т.е. *перформативът „Това е истина!“ има мощна трансформативна реифицираща сила*. Той е средство за *деиндексикализация*, за откъсване на артикулациите от ситуативната им употреба и за превръщането им в статични и възпроизводими образци (парадигми) за по-нататъшни артикулации – той изисква обявената за истинна артикулация да бъде реиндексикализирана, но *само чрез буквално повторение*. Тъй като това е една от най-важните страни на перформатива „Това е истина!“, към нея ще се връщаме многократно и ще я анализираме подробно. Тук, доколкото контекстът ни на отгласкване са все още минималистките теории, ще дам само един пример, касаещ спора дали носител на истинността е изказването (utterance), изречението (sentence) или пропозицията (proposition):

Функцията на перформатива „*x* е истина!“ може да бъде демонстрирана в две трансформативни стъпки: 1. Този перформатив обикновено взема за отправна точка някое актуално изказване (друг перформатив от типа: *Снегът е бял*), но го деактуализира и деиндексикализира, т.е. изважда го от актуална контекстуална употреба, за да го вземе като отделна езикова единица, като „изречение“ или „твърдение“ (перформативът „*x* е истина“ взема „*x*“ отчуждено, дистанцирано, взема го като нещо вече „дадено“ – затова и го поставя в кавички: „*Снегът е бял*“ е истина) – това е първата трансформативна стъпка. Същевременно обаче, 2. Прикачайки към това конкретно изречение или твърдение предиката

„истина“, перформативът „х е истина“ генерализира значението му до идеално и образцово значение, до „пропозиция“, за която, след като е истинна, за нея вече не е важно с какви изречения и на какви езици ще бъде формулирана (“The snow is white”, “Der Schnee ist weiss” и т.н.) – това е втората трансформативна стъпка. Казано иначе, перформативът „х е истина“ редуцира изказванията до изречения или твърдения, които на свой ред биват редуktivно трансформирани в пропозиции.¹⁰

Така, ако думата пропозиция все още има смисъл от гледна точка на обратата към обикновения език, то смисълът е именно този: пропозиция е генерализираното чрез перформатива „Това е истина!“ значение на дадено изказване, съдържанието на това изказване, което обаче вече е стилизирано, веднъж, като „изречение“, като конкретна материално-езикова форма, която трябва да бъде повтаряна буква по буква, но и, втори път, като пропозиция, като идеално и образцово „положение на нещата“, което трябва да бъде буквално повтаряно, дори и чрез замяна на изреченията *salva veritate*, дори и при превод от един език на друг. Пропозициите – образцовите значения на изреченията – са практически продукт; това са идеализирани парадигми за повторение, произвеждани с перформатива „Това е истина!“.

С това впрочем сме отговорили и на въпроса кой е носителят на предиката „истина“ в перформатива „х е истина“: това очевидно е бивша актуална артикулация – по-къса или по-дълга, експлицитно езикова или възприятна, - която обаче, попадайки на мястото на „х“, бива деактуализирана и обективизирана, означена като „име“. Когато на мястото на „х“ попадне бивше по-късо изказване, то бива трансформирано в изречение и дори – още по-идеализирано – в пропозиция. Перформативната цел на казането „х е истина“ е да превръща „х“ в пропозиция: в идеализирано еталонно значение. Разбира се, когато за истинна бива обявявана по дълга серия от бивши перформативи, процедурата пак е същата: бившите перформативи биват именувани като нещо „едно“, но което отново – със самата актуална предикация на истина към името (на серията) - се придава образцово (пропозиционално)

¹⁰Подобен усет за редукция на изказването до твърдение чрез перформатива „Това е истина“, макар и не достатъчно експлицитен, може да бъде открит и в анализа на истината на Джон Остин (2013): само на пръв поглед учудващо, но той настоява, че предикатът истина се прилага не към „изказвания“, а към „твърдения“. Важно е обаче да видим какво точно Остин нарича „твърдение“. „Твърдението“ според него е бивше изказване, такова, което е вече направено – бивш перформатив. Само такова изказване, което е вече отчуждено, деактуализирано е и е взето като „минало“, може да бъде обявено за истинно: „Твърдението е направено и неговото правене е историческо събитие, изказване на определен говорител или писател на определени думи (изречение) към дадена аудитория с референция към историческа ситуация, събитие или каквото и да е“ (пак там, 3). Новото, което добавям тук, е следното: не предикатът „истина“ се прилага към твърдения, а той произвежда „твърдения“ – редуцира изказванията до твърдения и дори по-силно – до пропозиции.

значение, за което пак се изисква буквално повторение. На този проблем ще се връщаме неколкократно.

Бих искал да завърша моето контекстуализиране-оттласкване от минималистките теории с още един акцент – чрез връщане назад към Питър Стросън. Неговият анализ на истината също е минималистичен, но може би е малко по-богат от крайния минимализъм на Куайн или Хоруич. Стросън третира казането „Това е истина“ именно като специфичен перформатив в смисъла на Джон Остин и забелязва, че:

„Фразата „е истина“ може понякога да бъде заменена, без каквато и да е важна промяна в значението, от някоя такава фраза като „Аз одобрявам това!“ (Strawson, 1949, p. 95)¹¹.

С този превод аз предпочитам една възможност за интерпретация, сякаш усетена, но остана недостатъчно явна при Стросън (защото той все пак остава в плен на формално разбраната рекурсивна формула): а именно, че казането „Това е истина!“ не просто претвърждава, но – в допълнение - и *ценностно* „одобрява“ вече казаното. Така казането „Това е истина!“ има отчетлив *оценъчен момент* - по особен начин „истината“ е *нормативен предикат*. Защото, когато обявяваме нещо за „истина“, със самото това обявеното за истинно бива *високо оценено*: то бива издигнато до „образец“, „еталон“ за следване. Перформативът „х е истина“ неизбежно придава на „х“, каквото и да е това „х“, особено висока „парадигмална ценност“.

ЛИТЕРАТУРА

Аристотел (1997). *Аналитики*, т. 1. Превод: Ив. Христов. София: Христо Ботев.

Богданов, Б. (2014). *Текст, говорене и разбиране. Есета*. София: Нов български университет.

Вацов, Д. (2009). *Опити върху властта и истината*. София: НБУ.

Вацов, Д. (2010а). Перформативът: суверенна власт вместо съпротива. *Критика и хуманизъм*, кн. 32, 2/2010, с. 159-178.

¹¹Английският израз ‘I confirm it’, който тук превеждам като „Аз одобрявам това!“, разбира се, е двузначен - глаголят „confirm“ означава както „препотвърждавам“, така и „одобрявам“. Стросън поддържа и двете значения на „истината“, но акцентът, който той дава, клони по-скоро към „пре-потвърждавам“ и рекурсивната дефиниция..

- Вацов, Д. (2010б). Перформативът: Насилие и демиургична власт. Социологически проблеми), кн. XLII-I/2010, с. 265-292.
- Вацов, Д. (2012). Как значат метафорите. *Социологически проблеми*, специален брой/2012, с. 7-33.
- Вацов, Д. (2013а). Декларацията „Аз знам“. *Социологически проблеми*, 3-4/2013, с. 43-57.
- Вебер, М. (1992). *Социология на господството. Социология на религиите*. Прев. Р. Даскалов, София: Университетско издателство на СУ „Св. Кл. Охридски“.
- Витгенщайн, Л. (1988). *Избрани съчинения*. Превод: Н. Милков. София: Наука и изкуство.
- Витгенщайн, Л. (2006). *Синята книга. Кафявата книга*. Превод: Бл. Моллов. София: ИК „Критика и хуманизъм“.
- Дейвидсън, Д. (2008). „Върху самата идея за концептуална схема“ [Превод: Б. Моллов] в: Полименов, Т. и др. (съст.). *Философия на логиката II*. София: Изток-Запад.
- Джеймс, У. (1994). *Прагматизмът*. София: ИК „Арета“.
- Дюи, Д. (2001). *Човешка природа и поведение*. Прев. Е. Станоева. София: ИК: Критика и хуманизъм.
- Куайн, У. В. О. (2008). „Две догми на емпиризма“ [Превод: Е. Латинков] в: Полименов, Т. и др. (съст.). *Философия на логиката II*. София: Изток-Запад.
- Остин, Д. (1996). *Как с думи се вършат неща*. Превод: Т. Петков. София: ИК „Критика и хуманизъм“.
- Рорти, Р. (1998). *Случайност, ирония и солидарност*. Прев. И. Мерджанова. София: ИК „Критика и хуманизъм“.
- Тарски, А. (1992). „Семантическа концепция за истината“. Превод: Ив. Тодоров. В: Сивилков, Л. (съст.), *Теории за истината*, София: Университетско издателство на СУ „Св. Кл. Охридски“.
- Тенев, Д. (2013). *Отклонения. Опити върху Жак Дерида*. София: ФХСИ/Изток-Запад.
- Хусерл, Е. (1996). *Увод във феноменологията. Картезиански медитации*. Превод: Пл. Градинаров. София: Евразия.

- Якимова, М. (2013). Как се ражда социален проблем. *Социологически проблеми*, 3-4/2013, с. 118-137.
- Austin, J. (2013). "Truth". *Proceedings of the Aristotelian Society, The Virtual Issue No. 1*. The Aristotelian Society. [Originally published in *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volume XXIV* (1950)].
- Cavell, S. (1995). *Philosophical Passages: Wittgenstein, Emerson, Austin, Derrida*. Cambridge, Massachusetts: Blackwell.
- Davidson, D. (2001). *Inquiries into Truth and Interpretation* (Second Edition). Oxford: Clarendon Press.
- Derrida, J. (2000). *Limited Inc*. Evanston: Northwestern University Press.
- Diogenes L. (1925). *Lives of Eminent Philosophers*. Vol. 2. Trans. R. D. Hicks. London: William Heinemann; New York: G. P. Putnam's Sons.
- Fogelin, R. (1994). *Pyrrhonian Reflection on Knowledge and Justification*. Oxford: Oxford University Press.
- Foucault, M. (2001). *Fearless Speech*. Edited by J. Pearson. Los Angeles: Semiotext(e).
- Holton, R. (2015). "Primitive Self-Ascription: Lewis on the *De Se*". In: Loewer, Barry and Jonathan Schaffer (eds.). *A Companion to David Lewis*. Wiley Blackwell.
- Horwich, P. (1997). Deflationary Truth and the Problem of Aboutness. *Philosophical Issues*, vol. 8, Truth, pp. 95-106.
- Horwich, P. (1999). *Truth*. Oxford: Oxford University Press.
- Horwich, P. (2010). *Truth. Meaning. Reality*. Oxford and New York: Oxford University Press.
- Lewis, D. (1979). Attitudes De Dicto and De Se. *The Philosophical Review*, Vol. 88, No. 4, pp. 513-543.
- Lewis, D. (1999). *Papers in metaphysics and epistemology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Quine, W. V. O. (1969). *Ontological Relativity and Other Essays*. New York: Columbia University Press.

- Quine, W.V.O. (1986). *Philosophy of Logic* (2nd Ed.). Cambridge, Massachusetts and London, England: Harvard University Press.
- Quine, W.V.O. (1992). *Persuit of Truth*. Harvard: Harvard University Press.
- Searle, J. (1979). *Expression and Meaning. Studies in the Theory of Speech Acts*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sextus Empiricus (1933). *Outlines of Pyrrhonism*. Trans. R.G. Bury. London: W. Heinemann.
- Strawson, P. (1949). "Truth". *Analysis*, Vol. 9, No. 6 (Jun., 1949), pp. 83-97.
- Williams, M. (1999). *Groundless Belief. An Essay on the Possibility of Epistemology*. 2nd Ed. Princeton: Princeton University Press.
- Williams, M. (2001). *Problems of Knowledge. A Critical Introduction to Epistemology*. Oxford: Oxford University Press.

Лидия Денкова

ЗА ДВЕТЕ ИСТИНИ И ПОЛУСЕНКИТЕ НА ЛЪЖАТА: БОРБАТА НА ПРЕТЕНДЕНТИТЕ

“...защото каквато е науката, такава е и истината ѝ.”

Аристотел, *Реторика*

“Модерността се определя от мощта на илюзията (симулакрум)”.

Жил Делюз, *Логика на смисъла*

Сравняването на всяко философско изследване, по-общо на цялата история на философията с *Одисея* е стара метафора, която обаче изкарва на преден план един-два смисъла на оприличаването, няколко традиционно възпроизвеждани конотации: *трудното* пътешествие, преодоляването на големи, животозастрашаващи препятствия, самостоятелното справяне чрез воля и съобразителност на героя, финалното завръщане у дома, наподобяващо кръг, където “у дома” е откриването на *истината* за себе си, за битието, за човешката природа и постижимото знание. Днес е малко по-различно, вниманието е съсредоточено към *борбата на претендентите*. В какъв смисъл и защо това е важно за философския размисъл?

Доста категорично в началото на втора книга на *Метафизика* Аристотел обобщава, че “философията с основание се нарича наука (буквално *теория*) за истината, защото *целта* на теоретичното познание е истината, а на практическото - действието”. Оттам насетне “наука за истината” се повтаря като рефрен и рядко се проблематизира - до началото на постмодерните или дори “хипермодерните” времена, които днес отиват “след-истината” и разграждат нейната референтна теория, основанието на *съответствието* или, казано по античному, на аналогията да се обявява като критерий за научност, най-малкото защото никога не се знае дали съответствието борави с “истината на факта” или с наподобяването на истината от страна на т.нар. “алтернативни факти”. Както е известно, Лайбниц разграничава вече “два вида истини”: истини на *Разсъздението* и истина на *Факта*”, като истините на Разсъздението са

необходимите и противоположното на тях е невъзможно, докато истините на факта са случайни и тяхното противоположно е възможно. До необходимите истини се стига чрез анализ, чрез разлагане на по-прости истини и идеи, чак докато се стигне до *първоначалните*. Но – и това е забележителното твърдение на Лайбниц! – случайните истини, или истините на факта, също имат *достатъчно основание* (raison suffisante) заради безпределното детайлизиране и огромното разнообразие на нещата, заради деленето на телата до безкрайност. Достатъчното основание отразява огромното разнообразие на “случването” им в действителността (каквото е свободното отклонение при атомистите clinamen), така че случайните истини са не по-малко истини – “макар че техните основания най-често остават за нас непознати” (Лайбниц, 2015, с. 47-49, пар. 31-36). Безкрайното делене сякаш измества анализа и съответно познанието на необходимите истини, но тъй като не стигаме до “последното основание”, трябва да приемем, че тези случайни факти са “*извън поредността или серията*” в безкрайното детайлизиране на субстанцията. Това е *превъзходният* начин, по който тя бива извор на всичко съществуващо: необходимо и случайно, познато и непознаваемо (пар. 37-38). Заради монадата-всецялост Лайбниц няма как да приеме, че философията се занимава *единствено* с необходимите истини – че само като ги познаваме и абстрахираме, се издигаме до *рефлексивните действия* (actes réflexifs), “благодарение на които мислим за това, което се нарича аз” (пар. 30). Вярно е, че тези рефлексивни действия предоставят “*главните* обекти на нашите разсъждения”, но пак благодарение на тях се вижда случващото се “*извън поредността*” по превъзходен начин¹ - и сред тези полупознаваеми или направо непознаваеми “детайли” са – да кажем накратко – “истинните мнения”, от една страна, и лъжливите привидности, сенките, от друга, фигуриращи в известния мит за пещерата в Седма книга на *Държавата* на Платон. Първите носят истинното мнение (alethēs doxa) и са “добри” копия, които заради запаления високо и осветяващ в пещерата огън все пак отразяват донякъде достоверно, предават, макар и половинчато, образа на оригинала: те са *правдоподобни*. Вторите са “лошо”, неправдоподобно копие, наричано eidôlon, или simulacrum, и са изгубили субстанциалната си връзка с оригинала. Оригиналят буквално се е “размил” призрачно извън поредността и логиката на *философски* познаваемото. Защото при eídos, или ясният образ на необходимите истини, дори при eikôn, отчетливото отражение на истините, но *в нещо друго*, все пак го има нещото-оригинал, референтно за истината по класическата формула на Аристотел: adaequatio rei et intellectus. Докато “идолите”,

¹ Това е причината в крайна сметка Лайбниц да обяви единствено Бог за достатъчно основание на всичко.

привидностите, лошите копия, образите без субстанциалността и качествата на оригинала, ако се изразим с думите от диалога на Платон *Софистът*, буквално казват “много ѝ здраве на истината” и започват да *творят от себе си* като достатъчно основание поне две сфери – *виртуалната реалност и изкуството*, които оттам насетне са вече неизбежно *двойствени* и представляват някак проблематични обекти на всяка рефлексивна философия.

Въпросът е, че днес, във времената на “зрелището”, “призраците” взимат дейно участие в борбата на претендентите, както е описана в *литературното* произведение *Одисея*. Борбата е борба на *понятия* и “идолите-симулакри” се опитват да удържат победа в името на една особена истина: те са *силни*, притежават *virtus* (смелост, решителност, качество), така както един войник притежава храброст или един кон бързина. Освен това са *творчески*, творят от себе си, без да се захранват задължително чрез добро подражание (мимесис) на действителността. Затова в известния си анализ, озаглавен *Симулакрите и античната философия*² и посветен на задачата да се изтъкне ролята на симулакрите днес, Жил Делюз започва оттам, че в “симулакрума има едно подлудяване, едно безгранично ставане, способно да преобърне равното, границата и Подобното”. По смисъла на Лайбниц “идолите” отдавна са Факт, но вече с различна сила и степен на случайност, така че философията няма как да не отчита това. Делюз просто се опитва да ги намести в отиващото до безкрай делене, в детайлно разнасящите се “гънки” на многообразието при Лайбниц и после да преобърне “лошото подражание” при Платон – което е лесно, защото според него самият платонизъм е извършил “най-невинната деструкция”. Изводът при Делюз, както при Бодрийар или Марсел Конш, е забележителен: *привидността* е станала абсолютна (*appareance absolue*), претендентите-понятия сякаш са загубили битката и състезанието е отпаднало, защото вече няма Платонов различения, няма “причастност”, която в най-добрия случай е нещо вторично, битие и привидност съвпадат. И цялото ни съвремие е подчинено на “моцта на илюзията”, модерността се определя от тази мощ (*puissance du simulacre*). Извън “поредността, или серията”, извън установения *ред* на репрезентациите, моделите и копията е нахлул един *хаос*, “който твори и кара симулакрите да крачат” (Deleuze, 1969, p. 294-307).

Както личи, до подобен фундаментален извод се стига след виртуозно философско пропътуване, което тръгва от *Софистът* на Платон, минава през Лайбниц и се завихря благодарен-

² Текстът е приложение в едно от основните произведения на Делюз *Логика на смисъла*, където се разглежда не само теорията на Платон, но и теорията на Лукреций, темата за “Фантазма и модерната литература”: Кловски, Мишел Турние, Зола. В цялата *Логика на смисъла* е водещ анализът на *Алиса в страната на чудесата* и *Алиса в Огледалния свят* на Луис Карол. Вж. (Deleuze, 1969).

ние на Ницше. И на тримата философи Делюз отделя много и специално внимание. Тук обаче предлагам някои допълващи наблюдения и критични размисли не без привличането на Аристотел заради “най-невинната деконструкция” на референтната теория за истината.

Делюз предполага, че преобръщането на платонизма е заложено отвътре, у самия Платон: целта на всяка философия според френския мислител е *създаването* на понятия, една чисто творческа – не толкова съзерцателна дейност, - доближаваща се до *poiesis*-а на изкуството с тази разлика, че философията е повече вид самотворчество, *autopoiesis*. Затова философията не е наукообразна, не имитира точните науки с техните експерименти и аргументи, а *рисува, пре-създава* в смисъла, в който Сократ говори за *словото-художник*. Защото всяка картина е нещо повече от истина на факта, особено когато картината не е точно копие, буквално отражение на действителността и въздейства чрез една своя *логика* върху същата тази действителност. На какви точно факти би *съответствало* прекрасното въздействие на музиката? Нима философията не би могла да се държи като музика? На всяка дейност, е забелязал още Аристотел, отговаря специфично *удоволствие* и само извършваното с удоволствие постига *качество* в действието и *сила* на въздействието. Необходимо е истината да се отнесе към истината за удоволствието. Прекрасното изкуство въздейства силно, затова философията-изкуство *може* да си прелее също сетивна сила, но и да постигне качество. В подобно предположение според Делюз, когото наричат философа-артист, има “един вид” истина, този път не *на* философията, а *за* философията. В семинарите си *Истина и време* и върху *Лайбниц*³ той настоява, че “философският прочит означава да се правят две неща едновременно (и затова всяка *естетика* е коренно двойствена); че няма философски прочит, който да не се удвоява (*se double*) от нефилософски. Нещо повече, “без това *удвояване* всеки философски прочит остава мъртъв”. Затова, съветва слушателите си Делюз, “трябва да породите у вас изключително рудиментарни сетивни и затова изключително живи интуиции”. Сетивните интуиции могат да са различните *гледни точки*, разбираани в смисъла на Лайбницовата *Монадология*: монадите са без прозорци, тоест не се отнасят към *външното*, към т.нар. действителност, една единствена *реализирана* възможност, а бидейки отвътре всяка особена гледна точка *на и към* универсума (всеобщността, цялото), съ-съществуват в грандиозната съ-възможност (*compossibilitas*) на битието. Вместо репрезентация изниква автопрезентация.

³ Четени съответно през 1984 и 1986 г. Цитатът е от заключителната лекция на семинара върху Лайбниц (Deleuze, 1986), посветена на гънката, “сгръщането” в *бароковата философия* на Лайбниц, както той я определя. Ясно е още от казаното горе, че Делюз неслучайно се занимава с изкуство и затова посвещава много размисли на *живописта* и *киното*, на художествения образ и кинообраза.

Тук можем да видим особеното общуване “без прозорци” на двете монади философия и изкуство. Делюз няма винаги предвид за общуването-удвояване литературата, но бих дала само един пример с есеистиката на Борхес за живите интуиции, породени, поне у мен, от двойния, философски и нефилософски прочит. Най-напред, за който и да е историк на философията би отнело много време да изложи аналитично-подробно една вековна и основна тема на платонизма, каквато е *потенциалността* (*dúnamis*), съдържаща в себе си всичко, включително противоположните, и така превъзхождаща онтологически действителността заради безкрайната съ-възможност на биването във всички времена. Ще трябва да тръгне примерно от *Парменид* на Платон, да мине през тълкуванията на Плотин и Прокъл, да изследва внимателно *За битието-възможност* (*De posse-esse*) на Николай от Куза, цялата философия на Лайбниц с образа на “гънките”, сгърнатите до безкрай *възможности* за съществуване, и т.н. до съвременния неоплатонизъм. От друга страна, само няколко страници от забележителното есе на Борхес *Градината с разклоняващите се пътеки* би го върнало през метафорите⁴ към същата идея, към онази чудовищна “платонична наследствена творба”, на която главният герой Цуй Бън посвещава живота си, пресъздавайки митичния символ на лабиринта-градина, в който всичко се случва по всички пътеки едновременно. Вечно, в “безброй бъдещи времена”, но не по един и същ начин, защото – прошепва с усмивка Цуй Бън – “в едно от времената аз съм ваш враг”, тоест има я противоположността.

Повече усилия и замисляне вероятно ще предизвика другото есе на Борхес - *Кръглите развалини* (Борхес, 1989), защото ще препрати интуициите към изконния за платонизма *геометризм на кръга* и символизма на *кръговото завръщане*, при което движението е от “начало към начало”⁵. Но то най-вече ще препрати към заложения още у Платон *eidôlon, simulacrum*, илюзорния, фантазен образ. Главният герой преследва с всички усилия една цел, която, “макар и свръхестествена, не е непостижима: да сънува човек в *пълната му завършеност* и да го въведе в реалността”. Всеки сън извежда все по-правилен кръг от несвързаната, хаотична материя и накрая магът, изпадайки в екстаз, вижда свършената статуя, своето творение, своя син като “призрак” – а *simulacrum* е точно думата за привидение, призрак. Накрая парадоксално се оказва, че самият сънуващ бива сънуван като свършено видение.

Разширяването на кръговете към *свършенството* чрез своеобразно “обезтелесяване” е познат топос у Платон. Диоген Лаерций го резюмира по начина, по който е запомнен векове

⁴ Метафорите изразяват тайното влечение между понятията според Борхес.

⁵ Модел за подобно кръгово завръщане и започване в началата дава *Държавникът* на Платон, но формулата “от начало към начало”, от *ache* към *arche*, се намира у друг голям платоник от III век, Григорий от Ниса.

след създаването на Платоновите диалози: душата е самодвижеща сила и от центъра обхваща тялото в кръг от всички страни; бидейки разделена според “хармоничните деления”, тя образува два свързани кръга, вътрешният от които е разделен на шест други и прави общо седем кръга. Най-висш е именно външният кръг, защото той е кръгът на *Тъждественото*, а вътрешният е кръгът на *Другото*. Така мнението се образува според правилното движение на кръга на Другото, а знанието – на кръга на Тъждественото, там, където умът познава чисто и без концентричните разгъвания на тялото или на неразумната част на душата (Диоген Лаерций, 1985, с. 103). Философският идеал е тъкмо съзирането на истината на най-външния кръг, но точно този кръг е *най-далеч* от несъвършенствата на реалността, най-малко прилича и подражава на реалността. Затова някак неслучайно, макар иронично, самият Сократ отбелязва в *Кратил*, че рядко му се случва да *сънува* по-хубавото. Насън човек може да си позволи най-голямото *удоволствие* според Ницше – да идеализира нещата. Така или иначе точно илюзорният образ, *simulacrum*, започва да си пробива път като *жива интуиция* за реално непостижимото съвършенство. Изведнъж илюзията придобива ценност⁶. Очертава се сякаш някакво парадоксално сближаване по отношение на *дистанцираността* спрямо реалността между най-“чистия” и най-“мръсния” образ: и двата са силно отдалечени от реалността, но чистият е отдалечен *само* от нейните несъвършенства, докато мръсният е отдалечен от *всичко* в реалността. Истината престава да бъде абсолютен диктатор от центъра или пък се превръща в друг тип истина на *полусенките*, на едни по-меки “истинни мнения”, живеещи по различните кръгове в различна отдалеченост от най-външния кръг на Тъждественото, сиреч абсолютната истина.

Разбира се, заслугата за оценностяването на илюзията е основно на Ницше, който в първата част на *Отвъд доброто и злото*, озаглавена “За предразсъдъците на философите”, директно се пита защо волята за истина ни изкушава, какъв е този “нагон за познание” и тази “прословута истинност”, пред която благоговееят; защо, ако приемем, че желаем истината, не предпочитаме неистината? Истината може да е очарователна като *жена* – но много философи всъщност не са разбирали от жени и не са се отнасяли подобаващо към нея. Метафизиците са вярвали в противоположността на ценностите, а висшите ценности “следва да имат *друг, собствен* произход” и този произход не може да се търси в нищожния и измамен свят, в хаоса от безумия и желаня (Ницше, 2002, с. 7-11). Перспективата към ценностите – също както

⁶ Стига да е фантазия за хубавото, а не за грозното и лошото. Повечето философи днес със съжаление отбелязват, че фантазиите за грозното, дори отвратителното присъстват много повече в живота и поведението на хората, в съвременните “изкуства” като видеоигрите и т.н.

перспективата на добрите художници – не трябва да бъде ограничена. Затова в тази перспектива влиза *Съзнанието за илюзията*, когато е достигната “границата на моето чувство за истина” – една силна тема, която Ницше въвежда в 54 фрагмент на *Веселата наука*. Внезапно се събудих, пише той, от цялото минало на осезаемото битие и осъзнах, че сънувам и че *трябва* да продължа да сънувам, ако не искам да загина...”Какво е сега за мене “илюзията”? Наистина тя не е противоположност на никое същество – какво ли мога да посоча за което и да е същество освен само белезите на неговата видимост. Действително, не е мъртва маска...Илюзията е за мене *всичко действащо и живо*, стигащо толкова далеч в самоподигравката си, че ми дава да почувствам как тук всичко е илюзия и блуждаещ огън и танц на духовете..., как възвишената последователност и *взаимовръзка на всички познания* е и ще бъде може би най-висшето средство да се запази общото сънуване и взаимното разбирателство на всички сънуващи, а с това и *продължителността на съня*” (Ницше, 1994, с. 75).

И в *Кръглите развалини* на Борхес, и при Ницше ценността на илюзията е обтегната докрай⁷, сякаш “взаимовръзката на всички познания” е съвпаднала в най-висшия външен кръг на тъждественото. Платон обаче запазва тънките различия в своята знаменита теория за *двата вида подражание* в *Софистът*. И ако едни философи, забелязва Чужденецът в разговор с Теетет, смъкват от небето и невидимия свят всичко на земята (246b), други абсолютизират някакви “мислими нетелесни форми”. Всъщност цялото битие и съответно начините за познаване са вътрешно артикулирани по степен на *видимост*: самата дума “идея” етимологично означава познание-виждане. Идеята обаче не се вижда пряко, лице в лице, а за нея, поне в началото, сетивно, се съди косвено по отраженията, както съдим за човека по сянката му или отражението му в огледалото или водата. Тези *копия* са подражания на реалността, не съществуват извън човека, застанал с гръб към огъня или наведен над реката, затова не всичко при тях е лъжа, просто истината е в разхлабена връзка. Те са реално допустими *сравнения*, прилики, подобия, *eikasia*; ако погледнем вече човека лице в лице или си представим всички човеци лицево, е възможно да се досетим за друг вид образ, по-висок по ценност, *eikon*. Както се знае, в платонизма *Eidos* и *Idea* вече изразяват различен и най-висок тип виждане, теорийно. И във всички случаи *можем* да познаваме и съдим референтно, пак с различна степен на правдоподобност и истинност, необходимост и вероятност. Но Чужденецът от диалога смята, че нас не ни е грижа за това, кой какво е казал, какви са противоположните философски мнения, защото “търсим истината” (Платон, *Софистът* 246c). А истината е, че

⁷ Днес подобно обтягане може да се проследи само във фантастичната литература през сюжетите за тоталната холограма на реалността. Що се отнася до съня, блестящ пример е романът *Соларис*.

познавателното знание е делимо и трябва правилно да бъде *разчленено* (Платон, *Държавникът* 260b) на една “заповядваща” и друга “преценяваща” част.

Дали пък фантазното не е “заповядваща” част?

Когато правилно разчленяваме и различаваме, тоест правим понятия, както иска Делюз чрез разделянето (*division*), виждаме или по-скоро ни *се струва*, че има “два вида подражателно изкуство” (235c). До това мнение се стига след дълъг *лов* и преследване на най-подходящия образ за софиста: оказва се, че той прилича на магьосник, “който подражава действително съществуващото”, но не как да е, а като *сам си твори* изображения подобно на фокусник, *илузионист*. Затова едното подражателно изкуство, основано на *мимесиса*, възпроизвежда образи точно по размерите на *оригинала*, “в дължина, ширина и дълбочина и в съответния цвят”, докато другите художници – буквално! – “казват много здраве на истината и изработват своите изображения не в действителни пропорции, а в ония, които изглеждат красиви...Това изкуство наричаме *илюзия*, *понеже изглежда*, но не прилича” (Платон, *Софистът* 236b-c). Естествено, подражаващото изкуство за Платон е в по-голяма степен действително и познаващо; негова сфера е “преценяващата част”, в която – казано с понятието на Кант – действа “съдната способност”. Другото, илюзорното, творещо изображения от само себе си като фокус, бихме могли по по-модерен начин да наречем “изкуство заради самото изкуство” – и тъкмо тази теория има своеобразен връх при Бодлер, според когото “природата е грозна”, затова изкуството трябва да се оттласне от всяко подражание и да ни доставя не подражаемо удоволствие. Неговата “истина” е, че търси единствено да изглежда красиво, защото красивото въздейства приятно, а повечето хора, горчиво отбелязва Платон в диалога *Горгий*, се увличат от приятното, без изобщо да мислят. Във всеки случай “разчленяването” е уловило тънката истина за най-малко подобното, илюзията, бляна, фантазията – и думата е *eidolon* (идол), *simulacrum*. Както става ясно, тази дума си присвояват най-напред две сфери, сънят и изкуството в по-съвременно разбиране, но “призракът” с различни фокуси прониква в цялата ни действителност под формата на *виртуална реалност*. Също както в *Кръглиците развалини*, човечеството сънува наяве технологичното съвършенство на своя син. Необходимо е – точно обратното на платонизма – да се препречи човешкото зрение, да се сложат специални очила, които да *усилят* една друга сетивност (в смисъла на *enhance*), за да заживее “усиленият човек” в съвършения кръг на самостоятелно разширяващата се виртуална реалност.

Значи ли това, че днес, когато след Чужденеца философията продължава да търси изгубената истина, се разграничава при всички случаи от илюзията, от буквално *неподражаемия* фантазен образ, доставящ неподражаемо удоволствие? Ни най-малко. Според Делюз философията върши нещо подобно на изпробването на златото: “отсява чистото от нечистото, автентичното от неавтентичното”. Отсяването, както при всяко състезание, е “диалектика на съперничеството”, печели най-силното понятие (Deleuze, 1969, pp. 292-307). Затова според него точно платонизмът е философската *Одисея*, понятията се държат като претендентите за ръката на Пенелопа, а Одисей трябва наново да доказва истината за себе си. И в тази борба-агон има много приключения, клопки, победи и поражения, но най-вече има *превръщане* на едно в друго, както изменчиво се превръща във всичко божеството Протей. Превръщането става, когато основното понятие – *идеята*, ейдосът, изгуби от силата си в изтощителната битка с всекидневието и неговия език (*dúnamis*, потенциалността, си носи значението на телесна сила, способност за участие във война). Идеално геометричните кръгове на Платон се размиват, Протей е морско божество. И в този разлив най-отгоре при Делюз изскача едно сатирно понятие – *simulacrum*, което има главозамайващата за всяко антично мислене задача, да *посоочи*, ако не да определи не-съществуващото, *небитието*. Прави го точно фокуснически, с “дионисийската машинария за симулацията”, спускайки се отгоре неочаквано в представлението на живота като *deus ex machina*. Преди появата на *simulacrum* само битието може да говори, макар и по много различни начини, както изследва това Аристотел в своята *Метафизика* или в *Категориите*. *Simulacrum* се сдобива със силата (*dúnamis*) на отделните *различия* (*diaphorai*) като причина и това вече е начало на едно, както го нарича Делюз, мощно реене в хаоса (*chaos-ergance*), което успоредно на красивия ред, космос, създава друг свят, света на Ницше или Джойс, “хаосмос” (“*chaosmos*”) (p. 305). И новото приключение на метаморфозирания Одисей-Протей вече би трябвало да протича в хаосмоса. А разказът ще е различен от *Омировата* Одисея.

Странно, но Делюз сякаш не е забелязал едно друго място в Платоновите *Законо*, където съвсем специално става дума за съперничество и състезание, в по-съвременен смисъл - за конкуренция. Във Втора книга (Платон, *Законо* 658a-659b) Платон предлага забележителен мисловен експеримент. Да си представим, че някой човек учреди състезание “просто така”, без да уточнява в какво, дали е по музика, конни надбягвания или нещо друго; събрани са всички жители на държавата и наградата в състезанието получава онзи, “който изпита най-голяма наслада”, без всякакви други условия, и който бъде определен като най-приятен от

присъстващите. Възможно е в тази надпревара по доставяне на удоволствие да участва епически поет като Омир, или някой музикант, свирец на китара, или някаква трагедия или комедия и най-сетне някой фокусник, разиграващ марионетки. Логично децата ще обявят за победител фокусника, младежите ще предпочетат комедията, образованите жени и момчетата ще обявят за победител трагедията, а възрастните мъже, разговарящи философски, ще оценят Хезиодовите стихове, *Илиада* и *Одисея* на Омир. От мястото можем да заключим, че на самия Платон съвсем не е била чужда идеята за простото удоволствие, което философията може да изпитва от епоса, от *класическото* подражаващо изкуство, без за това да е необходимо да прибъгва “ей така” до детинската радост от фокусите на *simulacrum*. Предполагам обаче, че има нещо още по-интересно, сближаващо далеч повече Платон и Делюз, що се отнася до образа на Одисей и възможността му да метаморфозира, протеевски да се превръща в друг, но пак по кръговете на битието, чрез вечното завръщане, без да изпада в небитие.

Платон вкарва Одисей по особен (ироничен?) начин в Десета книга на *Държавата* и забележителния разказ за героя Ер: там единствен Одисей сред душите, на които в отвъдното е предложен дарът на следващия живот, избира безцветната и вехта на пръв поглед участ на *обикновен* човек. Мястото е твърде кратко, за да се тълкува сигурно, и най-честото мнение е, че много страдалият Одисей не иска отново да преживява болките и трудностите на *Одисеята*. С известно пресилване би могло *философски* да се предположи и друго: ако Одисей е специфично различие (*differentia specifica*), за каквито различия (*diaphorai*) говори Аристотел в Осма книга на *Метафизика*, а в Платонов смисъл олицетворява междинния модус между истината и лъжата като “истинно мнение” (*alethēs doxa*), защото такива могат да бъдат *истините* на различията в действие, отговарящи на действителността и пораждащи действителност, - то обикновеният човек, независимо дали в следващия живот ще се казва Одисей или Никой, ще даде начало на ново различие, но ново разклонение, на *нова действителност*. А как да пропусне такъв дар старият, хитрият Одисей?

Във всеки случай завръщането е към онази потенциалност, в която се съдържа *едновременно* всичко и “бившият” Одисей може да прокара друга линия на осъщественост с друга цел (*enteléheia*). Обаче действителността, твърди Аристотел, превъзхожда възможността и в очевидно логически смисъл – всяка възможност съдържа противоположности, нещо може да стане, може и да не стане и освен това “нищо, съществуващо във възможност, не е вечно”. Така че, когато *благо*то е действителност, това е по-ценно от неговата възможност, съдържаща в еднаква степен противоположното, не-благо. Следователно – и това е основното твър-

дение на Аристотел в Девета книга на *Метафизика* – “действителността е по-добра”. Когато обаче става дума за лоши неща, целта и действителността с необходимост са по-лоши от възможността, отново защото възможността съдържа противоположното, можещото да е по-добро. Тъй като всичко това е налице в душата и в нейната разумна част, ясно е, че от възможностите едни са неразумни, а други разумни, едни са лоши, а други добри (Аристотел, *Метафизика* 1051a15; 1046b).

Кои от тези възможности би осъществил Одисей? Аристотел бърза да добави, че “всички *изкуства и творчески знания* са възможности, понеже са начало на изменението в друго или в самото нещо като друго”. Затова е възможно Одисей да се върне в пещерата, променил самия себе си като друг, като философ-художник, който проектира на стената на сенките “по-доброто”, образа на слънцето-истина. Това би обяснило защо някой от останалите – от чиста наслада, предизвикана от слънчевия образ – ще се извърне и сам ще се отправи към изхода на пещерата. Иначе в известния мит за пещерата и сенките от Седма книга на *Държавата* не става много ясно *защо* някой от окованите затворници се откъсва от веригите и тръгва да излиза. Изразът в текста гласи: “случва се някой...”.

Та затова и днес не е необосновано да допуснем, че може да се случи философската *Одисея* да продължи и през своите търсения на истината философията решително да погледне – теорийно – към полусенките и симулакрите на задаващата се виртуална реалност. Както картинно се изразява Делюз, всяка философия има своята вътрешна пещера. Това означава най-напред като разсъдливия Одисей да прецени с “преценяващата част” на познавателната способност на кои образи, привидности или проблясъци да заложи, за да може да се завръща благополучно винаги *у дома*.

А у дома ще я очаква трудният въпрос, дали заради вътрешната си самостоятелна сила фантазията би могла да прескача до най-външния кръг на тъждествеността, където – нали е кръг на тъждественост – ще съвпада с истината.

* * *

Одисея съвсем не е единствената метафора за действието във и на философията. Позната е картината *наутилия*, преплаването в безбрежния океан, където океанът символизира повече непредвидимия хаос и *потенциалността*, обгръщаща всичко и много по-мощна от “осъществеността”, реда, изнесен в губещите се линии-следи, които корабът оставя. Защото океанът е *всичкото*, вечно развълнувано от ветровете, винаги различно, неопределимо като цяло, докато линиите са само временно и конкретно разчертаният, “установимият”

геометрично път в настоящето. В най-добрия случай те са “възможности” като начало на *движението*, създаващи, може да се каже, “творчески различия” (*diaphorai*), които “енергизират” биващото. Не е случайно, че актуализирането у Аристотел се предава с *enérgeia*, и *enérgeia*, парадоксално, изглежда много по-“динамична” в сравнение със своя източник *dúnamis*, възможността. Тези различия са особени *причини* (без да са начала, *archai*, принципи на съществуващото, *to on!*) и като такива привеждат в действителност, *търсят* и определят “какво-то”, *poion*, за разлика от *to on*. Затова според Аристотел “различията са онова, което *най-вече* съответства на действителността” (Аристотел, *Метафизика* 1043a5-10). Не че различията като съществуващи в действителност, не че проблемът за другото го няма при Платон, точно обратното. Аристотел обаче е този, от когото *най-вече* преобладаващи съвременни теории се вдъхновяват, защото той *вече* е свършил основната работа по деконструкцията. Възможно е, както се изразява Делюз, платонизмът да е “най-невинната от всички деконструкции”⁸, но в съревнованието на понятията-претенденти мощно се е намесило Аристотеловото разбиране на различията, *diaphorai*, и тази “деконструкция” на платонизма никак не е била невинна. Аристотел е придал е *онтологичен* статус на причините-различия, въвел е достатъчното основание на множеството “истини на действителността” и така *едната*, платоническата истина на Единното, Не-другото (*non-aliud*), Същото - пак в най-добрия случай за философията, разграничила се от класическата метафизика - е била отгласната на заден план. Изглежда също, че съвременните теории са се отдали на *практическото действие*, което Аристотел различава от теоретичното, без обаче да отрича превъзходството на теорията: практическото според него няма за цел да узнае как нещо съществува вечно, “а какво е неговото отношение към други неща и в настоящето” (Аристотел, *Метафизика* 993b25).

Знае се, че днес самото превъзходство на “теорията” в античен смисъл като умствено съзерцание е под въпрос, самият Аристотел бива преодоляван по отношение на всяко ценностно йерархизиране, да не говорим за теорията на “най-ценното” у Платон. И ако има една продължаваща *Одисея*, героят на съвремието наистина е онзи практичен Одисей, чиято цел не е вечната истина, а оцеляването в *действието* живот, различните модуси на съществуване при пропътуването и създадените отношения с другото. Одисей, буквално със своята *практичност*, най-вече съответства на *нашата* действителност. Той не е носителят на ума, *nous*, а на специфичното качество съобразителност, хитрост, умелост и разсъдливост - гръцката

⁸ Logique du sens, p. 307.

phrónesis, която самият Аристотел вижда не като теоретична добродетел, а като *сетивна способност*, макар и от *друг вид*. Аристотел съвсем по житейски изброява философите, които са били умни, но никак не са били разсъдливи или практични, примерно Талес, Диоген или Платон. Освен това Одисей в никакъв случай не е готов да пожертва живота си за истината като Сократ и едва ли споделя мнението на Анаксагор, че животът *си струва* само за да се съзерцава красотата на космоса; той не е сред философите, “зяпачи на звезди”, както ги нарича Сократ. Нещо повече, в Античността Одисей олицетворява много повече *лъжата*, извъртливостта, успеха на всяка цена, един Макиавели преди Макиавели. Неслучайно е любимец на Атина, богинята на войнстващата “разсъдливост”, конкретната “съобразителност” за разлика от бездейната “мъдрост” Метида. Ето защо е съмнително да олицетворява философията, търсеща истината. Дали наистина е толкова лъжлив и дали другите, като Ахил примерно, винаги казват истината, навремето е било голяма тема за обсъждане, както можем да установим по *Малкия Хипий* на Платон. Ако у Платон има изрично посочен символ на философията, той е доста абстрактен, Ирис, многоцветната дъга, дъщерята на “бога” на учудването Тавмант. Но в *Теетет* това остава някак мимоходом вметнато. Във всеки случай след Аристотел теоретичната дейност е отделена от творческата и практическата, без обаче това разделяне да е толкова категорично ценностно както при Платон. По-специален би бил въпросът дали тези дейности *могат* да преминават или по-скоро да се усилват една друга. Ако в разказа на Ер Одисей беше философ, щеше да търси вечните и непроменими истини, щеше да избере същия, а не коренно различния живот. Но той търси движението и промяната и затова, в Аристотелов смисъл, му остават изкуствата и творческите знания, чиято цел не е истината на философията. Един Одисей, който в следващия си живот би могъл да стане строител, архитект (архитектурата е образцово изкуство за Аристотел) или дори поет, заемайки мястото на разказвача Омир? Защо би го направил? Вероятно, за да изживее, осъществи всички *добри* възможности. Одисей не би олицетворявал философията, просто би бил “по-философски”. И дори като поет той би бил “по-малко правдив, но по-правдоподобен от историка”⁹, защото поезията е *по-философска* от историята, казва не само какво е било и е, но и какво *може* да бъде. Когато пише това в *Поетическото изкуство*, Аристотел едва ли си дава сметка как на хоризонта се очертава един изключително интересен въпрос, днес твърде парлив: какво е отношението на правдоподобието към истината, *възможност* ли е изкуството като другото на философията?

⁹ Така за поета пише Дидро.

Тук няма как да не се върнем към онова, с което започват повечето антични философи – първичното търсене на *удоволствието* и отбягването, доколкото е възможно, на страданието, предпочитането на лекотата пред трудността. Според Диоген Лаерций “Платон казвал, че няма *нищо по-приятно* от това да слушаш истината, а според други – “да говориш истината”. И в *Закони* той споделил, че “истината е прекрасна, но, изглежда, никак не е лесно да бъде внушена” (Диоген Лаерций, 1985, с. 102). В платонизма истина и *красота* съвпадат, а красотата е тази, която заслужава най-голяма обич, следователно *фило-софи*, сиреч обичащи мъдростта, стават тези, които постигат *истината за красотата на цялото*, не само отделните красоти на багрите, звуците, вкусовете, заниманията и т.н. (Петта книга на *Държавата*). Влечението към “дивно красивото” е особен философски стремеж, който има повече общо с *насладата* и метафората на *лова* спрямо философското изследване¹⁰ – истината е плячка, но и награда за онзи, който я преследва без принуда и само защото това му е приятно. Но колкото и да ни убеждава *Пирът*, че съзирането на истината, макар и за кратко, си струва живота и създава висша наслада, действителността от света на “смесеното” не отменя нито мъките, нито страданията и връщащият се в пещерата философ трябва да изтърпи не само болката на очите, но и пълното неразбиране и присмеха от страна на останалите. В *Големия Хипий* Сократ завършва разговора за красивото без никакви крайни определения освен една известна поговорка: “Красивите неща са трудни”. И дори философите, които приемат трудностите в името на красивото, в крайна сметка се оказват напълно безполезни за себе си и изоставени в *Държавата*. А кой, пита Платон, би предпочел такъв живот, без удоволствия или дори с много кратки и редки наслади? От друга страна, ако истината-красота е непосилна, има множество малки красоти, съпътствани от удоволствие от втори ранг, от *приятното*. И между истината и приятното мнозинството, естествено, избира приятното. В диалога *Горгий* Платон виртуозно се опитва да удържи естетико-етическите съдържания на понятията, приравнявайки лошо и грозно и красиво и добро по повод на изкуствата, с които хората се грижат за “висшето благо” на тялото или душата. Оказва се, че истината като цел много често се подменя с търсенето на приятното само по себе си, без значение дали онова, което доставя удоволствие, е вярно или невярно, има нещо общо или няма нищо общо с разума и реалността. Това не е никакво изкуство, казва Сократ, а “*опитност*, понеже не може да даде никакво логическо обяснение на този, който предлага неща, какви са тези неща по природа, така че не може да обясни причината на всяко едно свое действие. Аз не наричам изкуство това, което не би било

¹⁰ Този разбиране в образа на лова е прекрасно изложено в трактата на Николай Кузански *За преследването на мъдростта*.

логично” (Платон, *Горгий* 465a-b). А фокусът, *simulacrum*, съвсем не е логичен: колкото по абсурдно и парадоксално е представеното, толкова повече удоволствие доставя. Това е изкушението на *пълната заблуда*, несъпроводена от никакво, и най-малко правдоподобие. Сякаш дочуваме казаното в една от трагедиите на Софокъл: “Най-щастлив е човекът, когато не мисли”.

Дали изборът на многоопитния Одисей, както го нарича Омир, да се върне за живота като обикновен човек е фокус? Понеже не изглежда *логичен*, поне за Платон, не може да се обясни причината на действието. Да не забравяме, че фокусникът е повтарящ се образ при Платон: тъкмо фокусниците разнасят всякакви предмети в пещерата и вследствие на игрите пламъци на запаления високо огън, окованите затворници виждат проектирани на стената *сенки* във всякакви форми, които бързо се менят и имат най-малка реалност, най-нисък онтологичен статус. Едно и също *нещо*, завъртяно по различен начин, изглежда като много други неща и създава “чисто” зрелище. Някои от хората в пещерата обаче долавят дори ред във въртенето на сенките и “ръкопляскаат”, установяват *логиката* на неистината. И не става дума за една преодолима заблуда, за каквото говори Сократ във *Филеб*, че ако гледаме отдалеч един предмет, може да ни се види като дърво и после като човек. Защото е достатъчно да се доближим и да *видим* референтната истина, приликата с реалния човек. Става дума за *логично подредено* преобръщане на реалността, както в приказната *Алиса* на Луис Карол, където парадоксите буквално изземват всяка “логика на смисъла” и осъществяват *всички възможности*, най-вече това, което “не може да бъде”. Това е изкуство, *театър на сенките*, в който хората-кукли, описани от Платон в *Законо*, сами дърпат конците на особеното удоволствие от създаването заради самото създаване, което изобщо не се чувства задължено да се съобразява с истината, красивото, подобаващото. Важно е единствено въздействието и попадането – изпадането – в друга действителност. Тези конци – по предположението на Аристотел – са някакви “неразумни възможности”, “начало на изменението в друго” на реалността и на самите хора. Виртуалната реалност се сдобива със собствена логика и собствена истина, която съвсем не е отражение, копие на действителността и изглежда повече като нейна успоредица. А това значи, че те *реално* никъде не се пресичат – освен, както стана ясно, може би в съновиденията и в едно отприщено, самозахранващо се въображение. Ето защо може да се предположи, че Одисей ще избере да се върне в следващия живот като кукловод или скрит в пещерата фокусник, за да разиграе всякакви форми и сенки и така да изживее всички – добри и лоши - възможности като човек на изкуството. При някоя от добрите, логични възможности

той ще се *досети* за истината на философията, но може и да не ѝ обърне внимание заради спомена, че това е *трудно*, дори непосилно премеждие подобно на двайсетгодишното му скиталчество до Троя и обратно.

За Аристотел ситуацията не е толкова тежка и екзистенциална. Макар да е установил, че философията е наука за истината, той се е постарал да разтовари творческите и практически-те дейности от търсенето на вечните истини, като им е предоставил по-леките ситуативни истини тук и сега. Затова в началото на Втора книга на *Метафизика* (993a30) отбелязва: “Да се мисли за истината в едно отношение е трудно, а в друго лесно”. Защото никой не постига пълен успех в изследването ѝ, нито пък “всички търпят пълен неуспех”. Всеки, който е изследвал природата, казва по нещо правилно, а само като се събере знанието на всички, се получава “нещо значително”. Критерият “успех” и “множество” е доста практичен и отново противоречи на Платон, за когото истината може да е изказана само от един и казаното да е “нещо значително”, въпреки че най-често, по израза на Ницше, е “несвоевременно”. Във всички философски размисли за истината обаче остава кръгът, кръговото *вечно завръщане*. В Платоновата диалектика вечното завръщане се мисли като съвпадане в Същото, като тъждественост на вечните истини в непроменимото битие и мисловната познавателна процедура визира “съвпадането на противоположностите”¹¹. А противоположности има единствено в потенциалността, която онтологично превъзхожда одействителностеното. Обратното е при Аристотел, който търси *доближаващото* се до вечното битие - времето и неговите различия, разкази - , без да прибегва до диалектиката на противоположностите. Както отбелязва в друг свой трактат *За възникването и загиването*, “нали непрекъснатият процес на възникване е най-близо до вечното битие” (Аристотел, *За възникването и загиването* 337a). Одисей не може да е вечен като боговете, може да е само в непрекъснат процес на възникване, в движение и време; а самото време е непрекъснато движение в кръг. “Значи, заключава Аристотел, това е, което прави движението постоянно – тялото, движещо се в кръг; и неговото движение създава *времето изобщо*”(337a30). В този смисъл Одисей от разказа на Ер за преражданията е *тялото*, движещо се в кръг. И в крайна сметка епосът *Одисей* е само един, макар и много богат, но все пак линейно завършен разказ, а нейният герой, подобно на богинята Атина, е готов да взема участие в много истории, в други разкази, готов е да обикаля в кръг и да прескача от Одисей на Одисей. За тази цел той още според Омир притежава всички качества, владее

¹¹ Съвпадането на противоположностите, *coincidentia oppositorum*, е прекрасно описано от Николай от Куза в няколко негови съчинения: *За предположенията*, *За битието-възможност* и особено в *За играта на топка*.

всякакви начини на съществуване, бидейки вътре в *своята* възможност (dunamis) множествен.

Впрочем, към началото на XVII в. в *Мъдростта на древните* Франсис Бейкън вижда символа на философията в Орфей, защото със силата на музиката, с хармонията на мъдростта смекчава подземните богове или дивото в човешката природа, с една дума, приканва *сетивния* човек да се възвиси до човек на културата. Но както често става, горчиво забелязва Бейкън, след време хората си възвръщат най-лошите страни от природата и разкъсват на части Орфей; така философията бива разтерзана и само отделни нейни парчета могат да бъдат открити, както се откриват отломки след корабкрушение. Настъпват времена на варварство, водите се скриват под земята – може би до нова *възможност* да се появи корабът на философията, повече призрачен кораб като този на вечно скитащия Летящ холандец.

Корабът като образ присъства и в Платоновата *Държава*, но Сократ дълбоко-иронично ни съветва да “*тръгнем натат, където ни заведе изследването подобно на вятър*” (Платон, *Държавата* 394d). Сигурно може да се предположи, че Аристотел не само понижава в ранг Платоновата диалектика, допускаща съществуването и съвпадането на противоположностите, не само “дисциплинира” думите на Платон с “многолико съдържание” по посока на непротиворечиви определения и понятия, докато философията започне да се определя като боравеща с понятия, а не с образи - но някак преобръща най-дълбоката игра в *онтологията*, философията *par excellence*. И аристотелизмът вече е готов да залага през вековете върху друго основно твърдение за истината: осъществеността е по-голяма и по-важна от потенциалното.

По-важно за нас днес е, че в борбата на претендентите-понятия вече се включва *осезаемият резултат* от тази осъщественост на определените от Аристотел различия. Делъоз го нарича *le factice*, едно субстантивирано прилагателно, което може да се преведе като “изкуственост”, “неестественост”, пресъздадената или направената илюзия. И тези “изкуствености”, тази етимологично заредена със самостоятелното си правене “фактичност” действа като Факти, с които няма как да не се съобразим - защото има “истина на факта”. Просто много време след Лайбниц ще е по-добре да говорим за “истини на фактичностите” по отношение на виртуалната реалност. В крайна сметка, възможно е Ницше прозорливо да е провел едно тънко различие, особено валидно за днешното виждане на истината: философското мислене е “най-безсилният и поради това сравнително най-умереният и спокоен вид мислене”, докато “без постоянното фалшифициране на света човекът не би могъл да живее”. Но пък кой знае?

Детето-Вечност на Хераклит хвърля зара в безброй възможни случвания. А нашите мнения са като статуите на Дедал, които, ако не са завързани, се разбягват (Платон, *Менон* 97d), защото "дори стабилните отношения към действителността се разхлабват в нейната игра с настроенията и образите"¹². Единствено сигурно е, че разполагаме с тези гъвкави ходове на мисълта¹³ и ако искаме да оспорим претенциите на "фактичното" като резултат в борбата на претендентите-понятия, ще се наложи да си припомним казаното от Ортега и Гасет: "Философията не съществува, нито се узаконява от валидния характер на нейните решения, а от неминуемия характер на нейните проблеми".

ЛИТЕРАТУРА

- Готфрид Лайбниц. *Монадология*, & 31-36, С., 2015, с. 47-49. Преводът е мой, Л.Д.
- Deleuze, G. (1969). *Logique du sens*. Paris: Editions du Minuit.
- Deleuze, G. (1986). *Deleuze/Leibniz. Cours Vincennes – St. Denis: Le pli, récapitulation – 16.12.1986 Les cours de Gilles Deleuze*. Рécupéré de <<https://www.webdeleuze.com/textes/47>>.
- Борхес, Х. (1989). *Вавилонската библиотека. Миниатюри, разкази, есета*. София: Народна култура, с.94-99; 120-131.
- Диоген Лаерций (1985). *Животът на философите*. София: Народна култура.
- Ницше, Ф. (2002). *Отвъд доброто и злото*. Том 5. София: Захарий Стоянов.
- Ницше, Ф. (1994). *Веселата наука*. София: УИ „Св. Климент Охридски“.
- Платон (1990). Софистът. В: *Диалози*, т. 4. София: Наука и изкуство, с. 215-296.
- Платон (1990). Държавникът. В: *Диалози*, т. 4. София: Наука и изкуство, с. 297-380.
- Платон (1982). Менон. В: *Диалози*, т. 2. София: Наука и изкуство, с. 185-232.
- Платон (2006). *Закони*. София: СОНМ.
- Платон, (1982). Горгий. В: *Диалози*, т. 2. София: Наука и изкуство, с. 73-184.
- Аристотел (2006). За възникването и загиването. В: *За небето. За възникването и загиването*. София: СОНМ, с. 193-276.
- Валери, П. (2011). *Реч за естетиката и други есета*. София: НБУ, с. 17-55.

¹² Вилхелм Дилтай. *Същността на философията*. С., 2001, с. 71.

¹³ Пол Валери в есето *Въведение в метода на Леонардо да Винчи*: "Ходовете на мисълта ни служат само докато са още гъвкави, неопределени, все още зависими от случая, преди да сме ги нарекли развлечение или закон, теорема или художествена творба, преди да са се отдалечили, вече в завършен вид, от първоначалното си сходство". – Есето е публикувано във (Валери, 2011).

ИНТЕНЦИЯ И РЕФЛЕКСИВНОСТ

(Крипке за Витгенщайн)

I.

Книгата на Сол Крипке за Витгенщайн (Kripke, 1982) е построена върху пример за една имагинерна ситуация. Примерът, върху който Крипке развива аргумента си, трябва по прост и ясен начин да покаже какво се има предвид с идеята за правила, каква двусмисленост се съдържа в представата за следване на правила, а в крайна сметка и в какво се състои концепцията за смисъла като употреба. И трите страни са фундаментални в късната философия на Витгенщайн.

Да предположим, че трябва да реша задачата “ $68 + 57 = ?$ ”. Да допуснем също, че досега съм извършвал събиране на 1 и 1, 1 и 3, 3 и 5, 5 и 16 и така нататък; но не съм достигал числа, големи колкото или по-големи от 68 и 57. Моят отговор е: “125”. В този момент, обаче, един безнадежно амбициозен скептик ми отправя следното предизвикателство: “Резултатът, който ти действително трябва да получиш, е “5”, а не “125””. Аз се чудя какво ми казва той, защото, според описанието, което Крипке дава на ситуацията, аз знам какво е необходимо да правя, когато трябва да събера 68 и 57. Моето знание за функцията “плюс”, или “събиране”, ме инструктира как да действам и какво да получа. Скептикът обаче предлага следния аргумент срещу моята позиция: В твоя минал опит ти получаваше верен отговор в множество случаи, които се съгласуват с това, което наричаш “плюс”, “събиране”. Но не ти се е случвало да работиш с числа, големи колкото или по-големи от 68 и 57. Тези по-малки числа ти създаваха илюзията, че функцията, която имаш предвид (mean), е “плюс”. Но всъщност това, което ти действително имаше предвид, бе “кюс” (quus). До “ $68 + 57$ ” функцията “кюс” произвежда резултатите, които ти получаваш. В тази критична точка, “ $68 + 57$ ”, ти вече грешиш. Ти грешиш не защото функцията “плюс” трябва да произведе “ $68 + 57 = 5$ ”, а

защото това, което действително имаш предвид, функцията “кюс”, произвежда решението “5”. Илюзията се състои в това, че ти мислиш, че имаш предвид “плюс”, докато в действителност имаш предвид “кюс”.

Сърцевината на аргумента по всичко личи се състои в следното: Ти мислиш, че имаш предвид (mean)... нещо (можем да оставим конкретния пример); но в действителност нямаш предвид това. Или, в по-разгърнатата форма: Ти мислиш, че знаеш, че имаш предвид еднo коя си функция; но това не е така. За да предотврати възможни недоразумения Крипке повтаря многократно аргумента и го разграничава от подобния аргумент на Гудман и от “неопределеността на превода” на Куайн. Важно е да се разбере, че не става дума за различни индивиди, които имат различно поведение, което имплицира, че разбират дадено означаване по различен начин. Аргументът, казва Крипке, е за мен самия. Аз не мога да посоча никакво основание в подкрепа на това, че в моя минал опит съм имал предвид “плюс”, а не “кюс”.

Два са ключовите термини в изложението на Крипке: “имане предвид” (meaning) и “крайност” (finitude). “Имане предвид” е в компанията на “ментално”, “интенция”, “факт за мен”, “ум/интелект” и др. “Крайност”, както го употребява Крипке, се отнася до темпоралните измерения минало, настояще, бъдеще, но без каквато и да е референция към метафизическото значение, което крайност и темпоралност имат във философската традиция. Ето защо, за да останем верни на духа на интерпретацията на самия Крипке, трябва да се придържаме към едно обичайно, всекидневно разбиране на думата “крайност”. Двете групи от термини са свързани посредством проста предикация: “моята интенция в миналото”, “факти от миналото, свързани с мен”, “минали и сегашни ментални факти, които ме инструктират как да прилагам правила” и пр. Тази предикация лежи в основата на езика на скептика. Ако бъда запитан защо мисля, че съм имал предвид “плюс”, а не “кюс”, аз изтъквам моята предишна употреба на знака “+”. Но знакът “+”, казва аргументът, се съгласува с “кюс”, тоест аз съм имал предвид “кюс”. Всъщност в миналото аз не съм имал предвид “кюс”. Моето настояване сега, че съм имал предвид “плюс” е не друго, а моята минала и настояща мисъл, че съм имал предвид “плюс”. Тази моя мисъл принадлежи на “моята ментална история от миналото” или на “моето настоящо ментално състояние”. Те обаче не съдържат нещо, което да противоречи на възможността това, което съм имал предвид и това, което мисля, че съм имал предвид, да са две напълно различни неща.

По отношение на понятието за правила и следване на правила изводът е: Аз може да си мисля, че прилагам определено правило, и може да мисля, че имам предвид това правило. Но всъщност може да имам предвид друго правило, което да остава неизвестно за мен. Аз не знам какво правило прилагам, или следвам. Аз не знам какво правило действително имам предвид, когато правя едно или друго нещо. Или, както се изразява Крипке, аз прилагам правилото сляпо.

II.

Тук ще предложа моите съмнения по отношение на интерпретацията, която Крипке прави на късния Витгенщайн и на онова, което той нарича “скептически парадокс”. Моят прочит на Крипке ме кара да бъда скептичен преди всичко към претенцията, че в аргумента на скептика има някакъв нов и неизвестен момент. Върху тази първа претенция Крипке основава и втората, а именно, че книгата му развива една от най-евристичните интерпретации на късната философия на Витгенщайн.

Линията на аргументация, която излага Крипке, е известна под най-различни форми от самото начало на европейския тип философстване. Въпросът не е толкова в това, че Крипке греши (макар да смятам, че той греши в множество твърдения, за платонизма, за феномена на априорното, за Витгенщайн и други), а че заслугите на неговата интерпретация се свеждат до популярен разказ за отдавна познати неща. Тази стара и позната на философията история може, с неизбежните огрубявания, да се формулира по следния начин: Едно нещо е какво и как аз действам, върша, правя, съвсем друго нещо е какво аз мисля, че действам, върша правя; едно нещо е, че обичам, съвсем друго е, че мисля, че обичам; едно нещо е, че мисля, а съвсем друго, че и какво мисля, че мисля. Този “диференциал” е незаличим и фундаментален. Същото се отнася и до израза “имам предвид”. Това, което “имам предвид” и това, което мисля, че “имам предвид”, са (онтологически) равнища, които по принцип не могат да бъдат сведени едно до друго или приравнени. В първия израз референцията е към това, което действително се случва; във втория тя е към огледалото, през което имам достъп до по-първичното равнище, посочвано в първия израз. Първото е по принцип пред-езиково, второто се отнася до начина, по който първото се артикулира с помощта на знаци и довежда до езика. Изразът “пред-езиково” не съдържа импликацията, че имаме език, но освен това и нещо друго, различно от езика: в пред-езиковото равнище може да протича също езиков акт, някаква вербал-

на дейност. За да се разсее двусмислеността в тези отношения, може да се използва следният пример: действителният начин, модус на съществуване на един роман е актът не четенето му, тоест някаква вербална дейност; въпреки че става дума за вербална дейност обаче аз не мога да подменя акта на четене с това, което мисля за романа или, по същия начин, това, което мисля за моето четене на романа (може би пример за музикално изпълнение би бил още по-просветляващ). Ако бъда запитан за романа, аз давам някакъв коментар или го преразказвам, но това не е самото мое четене, макар че коментарът и преразказът могат на свой ред да бъдат взети като друг акт, който от своя страна може да бъде по-нататък коментиран и така нататък. Тази серия е неопределено дълга. Би било не просто парадоксално, а напълно неуместно да се приема обратното отношение и например да се вземе моят формално-структурен анализ на романа като инструкция, как той да бъде четен, като път към самата “истина” на романа и съответно прочита му. Именно това обаче е начинът, по който скептикът на Крипке бива нает, за да развие аргумента си. Това, че “има предвид” “плюс” или каквото и да е друго, не е и по принцип не може да бъде основано в това, което мисля, че “има предвид”. Напълно неоснователно е да се търси обосноваване на това, какво “има предвид”, посредством изследване на това, какво мисля, че “има предвид”.

Предвид тези съображения, независимо колко общи и неразчленени са те, трябва да става ясно, че скептикът на Крипке задава въпроси там, където никакъв въпрос не може да се зададе. Въпроси се задават там, където отговорите са възможни. Все пак, какво прави аргумента *привидно* убедителен (освен натуралистичната парадигма, в която е развит той и цялата интерпретация). Външната убедителност е свързана с факта, че скептикът на Крипке предлага позитивно решение на задачата. Ако скептикът последователно се придържа към скептичката позиция, той би трябвало да се въздържа от подобно предизвикателство – отговорът “5” и функцията “кюс” – и да насочи своите съмнения към невъзможността да основа каква функция “има предвид” в това, каква функция мисля, че има предвид. “Ти не знаеш какво имаш предвид.” е правилното твърдение. Отговорът на предизвикателството, което хвърля твърдението, може да бъде: “Не е нужно да знам какво има предвид за да го има предвид. Това, което конституира моето “имам предвид” едно или друго нещо, не може да бъде основано в огледалото на мисленето или познаването му.” Или, в термини на убеждението и сигурността: “Ти никога не можеш да бъдеш сигурен какво имаш предвид, защото това, което мислиш, че имаш предвид, не е непременно и по необходимост онова, което действително имаш предвид.” Отговорът на това последно твърдение може да бъде: “Не питай какво мис-

ля, че имам предвид. Вгледай се в онова, което правя и ще разпознаеш какво имам предвид!” (Освен ако, тъй да се каже, не си лишен от способност за съждение, лишеност, която Кант нарича глупост.)

Тъй като скептикът на Крипке започва аргумента си с позитивното решение “5” на задачата (макар Крипке отчасти да разбира, че предложението за функцията “кюс” не само не е скептическо, но е и принципно лишено от смисъл в контекста на тази интерпретация), неговата позиция е непосредствено уязвима при атака, подобна на неговата собствена. Той е еднакво неспособен да обоснове защо това, което той мисли, че аз имам предвид, следва да е това, което действително имам предвид, както и защо това, което той мисли, че има предвид (функцията “кюс”), е това, което той действително има предвид. Можем да въведем всякакви произволни и необичайни параметри и да отговорим скептически на скептика. Време-пространственото разнообразие набавя неопределен брой параметри, които могат да се използват за тази цел. Това, разбира се, би бил безсмислен разговор от начало докрай. Действителният проблем обаче става ясен, когато си дадем сметка, че сме въввлечени, постоянно и по необходимост, в подобни разговария. Затова и сериозният въпрос би бил въпросът за характера на тази необходимост. Псевдо-проблемът възниква от предположението, че на това равнище трябва да бъде търсена основата на сигурността.

III.

В тази част ще се фокусирам върху “фундаменталния диференциал”, който бе дефиниран по-горе, и ще се опитам да опиша един общ начин за модифицирането му.

Това, което “имам предвид” и това, което мисля, че имам предвид са фундаментално различни и първото не може да бъде изведено от второто. Нека видим какво става с този диференциал, когато поставим въпроса за научните съждения, които трябва да бъдат всеобщи и необходими. Думата “трябва” е въведена изкуствено. Ние можем да формулираме въпроса като използваме условното наклонение: “ако” предположим всеобщо и необходимо истинни твърдения, какво вече е имплицирано в това допускане? Самият този въпрос вече съдържа отговора и задачата не е да бъде измислено нещо ново, а да бъде той изразен експлицитно. “Необходимост” и “универсалност” имплицират, че във въпроса е направена една безвъпросна референция към “безкрайност”. Като питаме за “универсално” и “необходимо” ние пред-

поставяме гледна точка, която е независима от време-пространствените условия, в които нейното актуално наблюдение и работа се осъществяват. Би било ирелевантно да питаме какво е “безкрайност” или да се опитваме да обосновем термина независимо от контекста на въпроса. В този контекст “безкрайност” е техническа (или символна) дума, която обозначава допускането, че истината на твърдението, което правя “тук и сега” не зависи от това, какво се съдържа в това “тук и сега”, някакво емпирично разнообразие; тъкмо напротив, тя е гарантирана “преди” всякаво “тук и сега” и е гарантирана за всяко “тук и сега”, независимо каква форма “тук и сега” може да приеме. Приложено към пропозицията $57 + 68 = 125$ това означава: ако тази пропозиция се вземе в перспективата на универсалността и необходимостта като универсално и необходимо вярна, аз трябва да предположа, че тя не зависи от условията на актуалното си изпълнение. Това строго изискване влече и следващото, а именно, че функцията “+” се приема да определя предварително, “a priori”, както е прието да се казва във философията, една безкрайна серия от пропозиции, както и тяхната истинност. Да се твърди това означава, че се знае какво се “има предвид” с функцията “+”, както и че това знание е пълно. По този начин се оказва, че каквото се “има предвид” с функцията “+” и каквото се знае (и по-общо, мисли), че се “има предвид”, съвпадат. В термините на следване на правилата това може да се формулира така: каквото правилото (“+”) означава, или каквото се “има предвид” с правилото и каквото аз мисля, че то означава, или се “има предвид” с него, са идентични. Това равенство на свой ред имплицира, че правилото само по себе си определя своето приложение; или че правилото на приложението на правилото се съдържа вече в самото правило. Това е начинът, по който правилото става субект. Това е и едно основно, ако не и основното, равенство, което лежи в основата на философията на субективността, на Декарт-Кант-Хегел традицията. Например Декарт не прави спекулации за това, какво е светлината “като такава”, а я анализира в перспективата на мисълта, тоест като представена (репрезентирана) в огледалото на начина, по който мисля за нея. Същото се отнася и до други области, например учението за душата. Философите след Декарт модифицират това равенство, най-вече предвид условието на човешката крайност. Но те не заличават, нито променят радикално неговата парадигмална роля.

Този кратък параграф описва всъщност не друго, а редукцията на това, което “имам предвид” (и, по-добре, което “се има предвид”) до това, което мисля (знам, смятам), че имам предвид; редукцията, за която твърдах малко по-рано, че е забранена. Но редукцията не се прави актуално, тя не е въпрос на актуално вършена работа на мисленето. Обратно,

редукцията вече е изпълнена, за да може да се открие хоризонтът на самия въпрос за универсалните и необходими истини. Тя присъства имплицитно във въпроса и тъкмо затова остава безвъпросна. Тъй като, ако прибегнем до характерна метафора на Витгенщайн, тя не е част от визуалното поле, а конституира неговата граница, не е коректно да подхождаме към нея скептически. В равенството на правилата и тяхното приложение, че “като че ли” (as if, als ob) една безкрайна серия от прилагания на правилото е осъществена, вече е протекла. Но това по никакъв начин не означава, а и никога след Декарт не се е твърдяло експлицитно, че такава серия е била действително изпълнена. Така че, за да бъдем коректни към това обръщане и неговото парадигмално значение, трябва да допуснем, че структурата, обозначена с изрече “като че ли”, играе фундаментална роля. За да се набави сигурността, че $68 + 57 = 125$, аз предпоставям имплицитно, че сякаш, “като че ли” вече съм изпълнил безкрайната серия, антиципирана от “+”. Кое то също означава да предпоставям, че смисълът на “+” ми е напълно известен, цялостно прозрачен за мен. (В такава парадигма, между другото, не може смислено да се изкаже нещо като “смисълът е употреба”; по-скоро, обратно, употребата е емпиричното разгръщане на смисъла.)

IV.

В тази част ще предложа кратък коментар на някои типични позиции в съвременната аналитична традиция. Темата ум/мозък, ум/тяло, диспозиционният анализ, невро-физиологичните изследвания, натуралистичната интерпретация на вродените идеи, както и други от този порядък, принадлежат на парадигмата на същата тази редукция, която описах в предишната част. Това може да изглежда силно твърдение, в някакъв смисъл то е, и се нуждае от обяснение. Във всеки от тези случаи, когато се опитваме да се обосновем, или да дадем основа на своята сигурност за тях, ние прибъгваме до знанието си за тях. Но това знание самото е продукт, то е основано “някъде” и по “някакъв” начин. Тези “някъде” и “по някакъв начин” не могат да бъдат разбрани със средствата на това, което те самите са произвели, а именно, знание за мозъка или някоя друга натурална структура. В това допускане имаме следния ред на елементите: първо, знание за мозъка; второ, изискването да се интегрира това знание на равнището на условията за производство на знание, независимо какви са тези условия; трето, идентификация на тези условия с мозъка, или с аналогична по натуралния си статут структура; четвърто, твърдението, че мозъкът произвежда знание, включително знанието за мозъка.

Ние не променяме съществено този кръг от невъзможности, ако, вместо “мозък” употребим някоя друга структура, например “ум”, “ментално състояние”, “диспозиция” и пр. Всички те предпоставят знание за “...”, а след това твърдят, че това “...” определя, произвежда, обуславя... самото знание. Разпространената в кръгове на аналитичната философия склонност да се влиза в този кръг е форма на описаното по-горе равенство, макар и в един лош, натуралистичен вариант, далеч от финеса на трансценденталната традиция след Декарт. В тази склонност скрито е предпоставено, че каквото действително “имам предвид” (както и имплицираните условия) може да бъде разбрано чрез вглеждане в това, което знам, че “имам предвид”. Ако знам как умът/мозъкът функционира, аз ще знам и какво “имам предвид”. Моята интенция, моето “имане предвид” едно или друго нещо би било прозрачно за мен, тъй като аз го познавам, тоест на основата на знанието за него. Всъщност, структурата “мозък” няма особено значение в тази линия на аргументиране: тя просто функционира като едно възможно нещо, което представя символически научната Утопия, че равнището, което обозначавам като “имане предвид”, може да се рефлектира цялостно в огледалото на знанието. В това обръщане “безкрайност”, “универсалност”, “необходимост” вече са налице и действат скрито, като остават безвъпросни. Това обстоятелство поражда дълбок разрыв в парадигмата на езика, с която аналитичната философия е обвързана. Същото обстоятелство, струва ми се, прави самия Витгенщайн да изглежда често като странник.

V.

Тук ще опиша накратко позицията на Витгенщайн по отношение на проблема, с който се занимава Крипке. Ще използвам един от централните термини на Крипке, крайност, макар да смятам, че това разбиране за крайността е емпирично и наивно. Едно радикално разбиране за крайността трябва да избягва редукции на това, което “имам предвид” до това, което мисля, че “имам предвид”. Това означава, че то трябва да престане да пита за универсални и необходими истини, един въпрос, който вече предпоставя гледната точка на безкрайността. В термини на правилата, да повторя това, това е допускането, че правилото съдържа в себе си нормативната сила да определи своето приложение, като по този начин проектира безкрайна серия от събития в бъдещето. Гледната точка на крайността изисква да се признае фундаменталният разрыв (различие, диференциал) в равенството между правила и тяхното приложение. Правилата винаги са ми дадени на мен като проектирани върху екрана на онова, което аз

мисля, че прилагам (или “имам предвид”), да речем “плюс”. Ако аз разбирам и признавам този разрыв, това различие, става възможно аз да мисля, че прилагам (“имам предвид”) “плюс”, а всъщност да прилагам (да “имам предвид”) “кюс”. Ако правилата не произвеждат серия сами, от себе си и от само себе си, тази неопределеност следва да бъде призната. Тогава обаче въпросът за смисъла трябва да бъде преформулиран предвид условията на така артикулираната крайност. “Смисълът е употреба” е най-кратката формула, която сумира резултатите от тази радикализация на гледната точка на крайността. Тя обозначава допускането, че приложението на правилото има (онтологически, ако е допустимо да споменавам тази метафизическа дума по повод късния Витгенщайн) приоритет над самото правило. Ако се изразя с парадокс: правилото идва след своето приложение и само отразява това, което вече е протекло, вече се е случило.

Същият извод може лесно да бъде направен и по друг начин, чрез изследване на “граматиката” на думата “правило”. Нека предположим убеждение, че правилото определя или антиципира серия от събития. Нека също допуснем, че правилото дава пълна информация за играта, която се играе в съответствие с него, тоест ако знаем правилото, ние също имаме изчерпателно знание за играта. Това, за което обаче правилото не може да ни даде информация, е своето собствено съществуване, възникването си и закрепването си като правило. За да отговорим на този въпрос, трябва да предположим друго правило, управляващо формирането на първото правило. Тази процедура може да се повтори отново и отново. Дори ако допуснем, в противоречие с презумпцията за крайността, че можем да бъдем цялостно информирани за това, което се случва в играта, въпросът за възникването на правилото остава открит. Тъй като трябва да задържаме вътрешна позиция и да процедираме отвътре, следва да повдигнем въпроса отвътре на езиковата игра. Две неща обаче остават напълно мистериозни, ако удържим вътрешната си позиция: първо, как става така, че изобщо започвам да задавам въпроси за правилата; второ, какво конституира съществуването на правилата? И в двата случая ние трансцендираме отделната езикова игра и поставяме себе си в друга, която ни изправя пред същия проблем; и така нататък. Това, което остава непроменено в тези преходи, не са правилата, а първичната въвличеност в играта. Правилата възникват като вторичен вътрешен момент и се изграждат върху това, на което се предполага да са правила, играта в нейното непосредствено протичане, случване. По-нататък, правилата могат да се закрепят като институции, а върху тях могат да възникнат и други институции за управление на дейностите в пър-

вите. “Съгласието” при Крипке е тъкмо такъв вторичен момент, макар че може да създава повърхностното впечатление за ултимно условие на обосноваване.

VI.

Ще дам и няколко примера, които илюстрират критиката ми на Крипке и неговото разбиране за правила, приложение, смисъл като употреба:

1. “Конституцията на Съединените щати”. Да си представим, че задаваме въпрос за смисъла на конституционния текст. Може да се предположи, поне такава е по-традиционното разбиране, че въпросът ще получи своя отговор след внимателно четене и във формата на екзегетически коментар. Това, би казал Витгенщайн, изобщо не е смисълът на Конституцията. Тълкувателният коментар представя това, което ти мислиш, че е смисъл на текста, който наричаш “Конституция”. Но ако този текст не е просто един сред много други, ако не е един безличен, кой да е текст, а е именно специфичният текст на Конституцията, ти едва ли можеш да твърдиш, че си схванал смисъла му в какъвто и да е коментар. Конституцията е комплекс от правила, които, предполага се, определят начина на живот на общността; тоест една езикова игра. Ако твърдиш, че си способен да знаеш смисъла на Конституцията чрез директното му извличане от текста, ти имплицитно твърдиш, че целият бъдещ живот на общността ти е известен; което, разбира се, е абсурд от гледна точка на презумпцията за крайността. За да познаваш смисъла на Конституцията трябва да се погледнеш към начин, по който се прилагат правилата, към това, как се употребяват думите и твърденията; нещо, което ти не знаеш преди да протече тяхната актуална употреба. Само след като това е станало, ти можеш да кажеш, че може би знаеш какво този или онзи параграф означава; преди това ти не знаеш нищо. Но дори и след дадена употреба, ти пак не познаваш смисъла на Конституцията. Следващата година Върховният съд може да преразгледа *Roe vs. Wade* и смисълът на Хартата за правата ще се окаже различен от това, което си смятал след 1973 година; в този случай ще трябва да признаеш, че не си знаел какъв е бил смисълът на Хартата. “Какво бащите-основатели са имали предвид”, както обичайно се казва, се променя вътре в една езикова игра, която няма предвидим финал. Не друго, а животът на общността произвежда смисъла на конституционното правило, макар че ние винаги се отнасяме към него така, сякаш редът на приоритетите е обърнат.

2. Да предположим, че съм бил професионален шофьор от много години, но само в Европа. Сега се намирам в Ню Йорк и мой приятел ме пита дали мога да карам кола. Аз казвам “да” и той ми отстъпва мястото си на волана. След минута той ме прекъсва и казва, че очевидно аз не мога да карам кола. Аз питам “защо?” и той ми отговаря, че “шофиране на кола” означава никога да не надвишаваш 25 мили в час на Пето авеню и да пееш песничка докато пресичаш Бродуей. И ето съществения момент: Не съществува никакъв възможен отговор, с който да мога да защита моята сигурност – моята убеденост – че аз мога да карам кола, дори ако съм шампион на Формула 1. Скептикът на Крипке би казал примерно следното: “Твоят минал опит на шампион е породил в теб впечатление и те е подвел да мислиш, че ...”.

3. Спомням си една тежка дискусия с дъщеря ми, когато тя беше на седем години. Ставаше дума за математическата задача $(1 + 1) + 1 = ?$. Учителят ѝ по смятане тъкмо бе въвел скобите и обяснил на децата какво те означават. До този момент те бяха решавали задачи със събиране, но само от вида “ $1 + 1 + 1 = ?$ ”, тоест без скоби. На новата задача със скобите дъщеря ми настояваше, че решението е “4”. Аз казах, че решението е “3”, а тя започна да се смее и да твърди, че именно аз, не тя, трябва да се върна в първи клас и да решавам задачи. След като ми представи значителен брой подобни задачи със събиране и скоби, аз разбрах, че тя върши приблизително следното: първо, тя събира числата сякаш няма скоби, а след това добавя към сумата (в първата ѝ задача това е “3”) числото, или числата, които са извън скобите. На екрана на моето разбиране и обяснение това бе нещо като: задачата “ $(1 + 1) + 1$ ” се разпада на две, първо “ $1 + 1 + 1$ ”, задача с решение “3”, а след това към този резултат “3” се добавя останалото извън скобите число “1”, тоест “ $3 + 1$ ”. Това двойно действие се повтаряше систематично и с по-големи числа. Като разбрах това, аз ѝ обясних какво прави, а именно “ $(1 + 1) + 1 = 3 + 1 = 4$ ”. Знаех ли действително тя какво прави? Познавам ли правилото, което тя прилага? А може би познавах правилото само до определена числова граница, точно както скептикът на Крипке твърди за функцията ”плюс”? А тя узна ли какво прави, след като аз ѝ обясних правилото, което тя самата следваше в тези действия? А тя действително ли имаше предвид това именно правило? Всичко това остава вечна мистерия; ние не знаем отговора на тези въпроси.

ЛИТЕРАТУРА

Kripke, S., (1982). *Wittgenstein On Rules and Private Language. An Elementary Exposition*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Ричард Рорти

ПОЗНАНИЕ И ЗАПОЗНАНСТВО¹

Представяне на книгата на Рей Монк: *Бърtrand Ръсел: духът на самотата, 1872-1921*. Free Press, 695 pp.

Говорело се за барон Байрон Шести, че „владее перото си с лекотата и нехайството на благородник.” Така прави и граф Ръсел Трети, чието писане съчетава жизнен замах с истинска интелектуална дълбочина. Той пише много и убедително повече от седемдесет години, по теми толкова различни, колкото различни са поезията на Ронсар, китайската политика и гръцката философия. Той е пластичен и остроумен в изказа си, дори когато снове назад-напред между английската проза и неясния символизъм на математическата логика, символизъм, който той сам помага да бъде измислен.

Ако Байрон е владее сексуалните си нагони така, както и перото си, то онзи, който чете биографията на Рей Монк би могъл да каже, че същото се отнася и за Ръсел. Монк е свършил много детективска работа. Открил е, че сексуалния живот на Ръсел е разнообразен, по-откачен и двуличен, отколкото някой би предположил, докато чете автобиографията му. Но Ръсел е възприемал сексуалните си партньори доста по-сериозно в сравнение с Байрон. Отношенията му с жените изглежда са следвали същия модел, както отношенията му с мъжете: непрекъснато е търсел някой прекрасен и удивителен, някой, който да промени собствения му живот. Ако става дума за жени, той най-често е стигал до леглото с тях. Но не и ако те са мъже: настоящата книга трябва да е една от малкото наскоро публикувани биографии, която не предлага откровения на тема хомосексуални копнежи.

Прочувственият ентузиазъм на Ръсел обикновено не трае дълго. Попаднал на Дж. Е. Мур, Джоузеф Конрад, Алис Пършал Смит (първата му жена), Д. Х. Лорънс, Отолин Морел или Витгенщайн, той първоначално е бил убеден, че е срещнал някой неимоверно по-висш от него - интелектуално, морално, или и двете. Но впоследствие е решавал, често

¹ Преводът е направен по Rorty, R. (1996). Knowledge and Acquaintance. In: *The New Republic*, Dec. 2, pp. 46-50.

съвсем прибързано, че се е заблудил. За някои хора - Конрад например - той остава добър приятел и верен почитател през годините. Много други трябва да са се чудели защо е бил готов да ги разкара само с една остроумна фраза, след като са били непрестанно заедно през целия изминал месец или година. Би било пресилено да се каже, че Ръсел или е пълзял в краката им, или е бил склонен да ги хване за гушата, но от четенето на биографията на Монк става ясна склонността му да мисли, че хората са или божествени, или безполезни.

Ръсел прекарал 30-те и 40-те си години в периферията на Блумсбъри², в дните, когато (или поне така изглежда сега) повечето артистично или интелектуално надарени представители на английската средна и висша класа са се познавали и са контактували помежду си непрекъснато. Тази първа част от двутомната биография на Монк приключва през 1921 г., и по този начин обхваща периода на Ръсел от времето на Блумсбъри. Това ще привлече и задоволи, най-малко два вида читатели: такива, които са напълно заплениени от Блумсбъри, но също и философите-ентузиаста.

Споделям обсемята на Монк към Блумсбъри, но и леко се срамувам от нея. Не съм сигурен дали трябва да бъда толкова заинтересован от заплетените сексуални и интелектуални връзки между членовете на кръга. Защо да се вълнувам от откритието на Монк, че Ръсел е сложил рога на приятеля си Т. С. Елиът, както и на своя учител и сътрудник Алфред Норт Уайтхед? В края на краищата, аз не вярвам на казаното от Вирджиния Улф, че човешката природа се е променила “през или около декември 1910.” Освен това считам, че очертанятията на първата половина на ХХ век са размити с тези на втората половина на ХІХ век: Олдъс Хъксли и Ф. Скот Фицджералд наподобяват повече на Уилям Дийн Хауълз, отколкото на Томас Пинчън; Пруст стои по-близо до Балзак, отколкото до Томас Бернхард; А просветналото в главата ми разбираше, че нямам представа какво е „постмодернизъм”, ме кара да се чудя дали някога съм знаел какво се има предвид под „модернизъм” и защо все още допускам, че е цяло щастие да си живял по времето, което Монк описва.

² Блумсбъри е квартал в центъра на Лондон, пряко свързан с историята на семейството на Бърtrand Ръсел, доколкото неговите предци, дукове на Бедфорд, през 17-ти и 18-ти век имат сериозни заслуги за изграждането му. В края на 19-ти и началото на 20-ти век Блумсбъри вече е неформален център на артистичния и интелектуален живот в Лондон. Ръсел е в близки отношения с членовете на известния в началото на века „кръг Блумсбъри“ (Литън Стрейчи, Вирджиния Улф, Джон Мейнард Кейнс и други) и дори бива считан от някои за част от кръга – бел. ред.

Предчувствието ми е, че положението с книгите за Блумсбъри е същото като (както са ми казвали) със струнните квартети: публиката им неминуемо застарява и намалява. Мое-то собствено поколение, на онези, които бяхме млади през 40-те и 50-те години, израсна, вярвайки, че възможностите за интелектуален и емоционален живот бяха променени от Дарвин, Маркс и Фройд, че ХХ век трябваше да бъде прекрасен в сравнение с предхождащото го столетие, че Елиът, Улф и Пруст ни показаха колко значима би трябвало да бъде тази разлика. Онези сред нас, за които горните писатели са парадигмални, вероятно са единствените, които все още са склонни да платят за биографиите на Литън Стрейчи или Вита Саквил – Уест.

Такъв може да е случаят с биографиите на Мур или Ръсел и дори с тази на Витгенщайн. Възможно е Монк – чиято биография на Ръсел е също така изчерпателна и увлекателна, както е направилата го известен и публикувана пет години по-рано зашеметяваща биография на Витгенщайн – да е публикувал книгата си точно навреме. Ако се обсъждат Мур и Ръсел просто като фигури в историята на философията, т.е. извън пикантната атмосфера на Кеймбридж и Блумсбъри, те съвсем няма да изглеждат чак толкова значими, колкото някога са били. Популярността на Витгенщайн е все още толкова голяма, колкото някога; но това е само донякъде така, защото никой вече не е съвсем сигурен какво точно е казал Витгенщайн. Днес на пазара има толкова много версии на Витгенщайн, колкото има на Платон или на Хегел. В противовес на това, Мур и Ръсел са точно толкова недвусмислени и ясни, колкото са се гордеели, че са. И толкова по-лесно е да ги намерите старомодни.

Монк е потопен във философията и изглежда не се съмнява, че неговите герои правят епохален разрив на този терен. Биографиите му вършат прекрасна работа за интегриране на детайли от философската им работа с останалите неща от живота им, на вълнуващите им философски открития с другите вълнения, които те преживяват. „Никой не може да го [Ръсел] разбере”, пише Монк, „без да разбира ролята, която играят в живота и във въображението му неговите философски очаквания. И никой не може да започне да разбира това, без донякъде да разбере самата философия.”

Монк със сигурност има гледна точка. Ако ще пишете биография на човек, посветил живота си на решаването на проблеми в определена сфера, то ще имате огромно предимство ако сте напълно запознати с тази сфера. Обикновено най-добрите биографии на физици са написани от физици, а най-добрите биографии на филмовите звезди – от хора, които се занимават с правенето на филми. И все пак, когато се появяват символни уравнения в

биографиите на физиците или пък когато започне детайлна дискусия за сравнителните достойнства на устройствата, които движат камерата, читателите се объркват. Нашият интерес по отношение на героични фигури като Нилс Бор или Марлене Дитрих може и да не издържи, ако бъде подложен на натиска на твърде много или пък твърде незначителни детайли.

Когато става дума за биографии на философи, нещата се усложняват. Някои философи – Платон, Хобс, Ницше, Кун – излагат философски възгледи, чиито смисъл се прояснява отведнъж. На прагматисткият въпрос „Каква разлика в практиката ще се получи, ако това философско твърдение е вярно?“ съвсем лесно може да се отговори, когато става въпрос за естеството на душата при Платон, за суверенитета при Хобс, за робския морал при Ницше или за естеството на избора на теория в науката при Кун. Ако приемете онова, което тези философи казват по съответния въпрос, то може доста да промени вашите интелектуални навици и образа, който имате за себе си. Вие може да застанете в центъра на техните философски инициативи, дори и да засегнете бегло техническите им подробности.

От друга страна, четейки за прекрасното утро, когато Кант осъзнава, че „съществуването“ не е реален предикат, или за важния ден, когато на Ръсел му просветва, че класовете са логически първични спрямо числата, или за епохалната седмица, през която Витгенщайн стига до идеята, че един логически прегледен език не би трябвало да съдържа термини за отношения, навярно в тези случаи пулсът ви няма да се ускори от вълнение. Може би ще преглътнете въпроса „и какво от това“? Вие вече трябва дълго да сте се терзали с онтологическото доказателство за съществуването на Бог, за да разберете защо Кант е толкова развълнуван. Вие вече трябва някак да сте бил ангажиран с твърдението на Кант, че аритметиката и геометрията са основани върху неемпиричните форми на сетивния наглед, за да бъдете „преобърнат“ от Ръселовите *Принципите на математика*. Но в такива случаи, ако не сте наясно с техническите подробности, вие не сте наясно с нищо.

Разбира се, че професорите по философия се вълнуват от въпросните подробности. Те са нашата храна и вода. На нас Монк не може да ни даде твърде много подробности. Но повечето от нас няма да тръгнат охотно да настояват, че всеки уважаващ себе си интелектуалец трябва да споделя нашите професионални трепети. Защото иначе по подобен начин професорите по икономика биха могли да мислят, че всеки уважаващ себе си изби-

рател има задължението да поддържа определени схващания за икономическата политика. Те обаче приемат, че широката общественост е свободна от задължението да следи дебата между последователите на Кейнс и тези на Фридман. Няма съмнение, че всеки уважаващ себе си човек трябва да формира светоглед, но той или тя трябва да е свободен от задължението да познава в детайл дебатите (да речем около валидността на онтологическото доказателство) между Декарт и Хюм, или между Кант и Хегел. (Може да си припомните онтологическото доказателство от енциклопедиите по философия, където се казва, че, щом Бог е най-съвършеното същество и щом като съвършенството предполага съществуване, но не и несъществуване, то Бог с необходимост съществува. Друга версия на аргумента твърди, че Бог е такова битие, чиято същност е съществуване и следователно предположението, че той не съществува е противоречиво. Ако „съществуване”, както мисли Кант, не е реален предикат, този аргумент не работи. В началото на научната си кариера Ръсел е приемал доказателството, но по-късно той разработва ново и оригинално обяснение срещу неговата валидност, обяснение, включващо създаването на нов и много плодотворен набор от логически символи.)

И все пак Ръсел е може би най-влиятелният философ, писал на английски език през този век. Дюи и Кун са единствените му конкуренти за тази позиция. Сигурно Ръсел е казал нещо – нещо отчетливо философско – което трябва да се знае не само от професионалистите, а от всички. Може би. Но аз не съм сигурен, а и се съмнявам, че Монк знае за подобно нещо.

Ръсел е бил много влиятелен в качеството му на английски либерал³ от деветнадесети век. Кръщелник на Джон Стюарт Мил и внук на лорд Джон Ръсел, той (роден през 1872) актуализира и разширява влиянието на либерализма на тези двама велики викторианци в полза на публиката от двадесети век. Той успява да промени общественото мнение по множество актуални социални и политически въпроси, като това се оказва полезно за всички. Неговите възгледи по морални, социални и политически въпроси обаче, както и разбиранията му за смисъла на живота, нямат нищо общо с онова, което го прави влиятелен във философията. Ако не беше написал технически книги като *Принципите на математиката* и *Изследване на значението и истината*, никой нямаше да мисли за него като за велик философ, също както не мислим, че такива са Ричард Хенри Тауни или Уолтър Липман.

³ Либерал в буквален смисъл: чрез лична и семейна обвързаност с партията на „вигите“ – бел. ред.

Ръсел създава това, което по-късно се нарича „аналитична философия” – доминиращата все още философска традиция в англоговорещия свят – убеждавайки повечето от съвременниците си в релевантността на следните две тези: че, както казва той, „логиката е същността на философията” и че цялото познание е основано върху един специален, прост и непосредствен вид знание, наречен знание по запознанство. Много от онези, които започнаха да изучават философия през 30-те и 40-те години (в това число и аз) бяха убедени в истинността на горните две тези, най-вече посредством книгата на Алфред Еър *Език, истина и логика*, публикувана през 1936 г. Еър беше булдогът на Ръсел в същия смисъл, в който Хъксли беше булдог на Дарвин, а книгата му беше най-продаваният философски трактат на английски език отпреди излизането на *Структурата на научните революции* на Кун.

В началото на 60-те години обаче за повечето англоговорещи философи (които продължават да се наричат „аналитични” поради липса на по-подходящо понятие или за да оправдаят провала си при опитите да четат Хегел и Хайдегер) нито една от тезите на Ръсел не е изглеждала правдоподобна. Аналитичната философия не просто се обръща срещу принципите на своя създател, но и нещо повече, аналитичните философи започват открито да заявяват, че не разбират как някой толкова умен, колкото Ръсел, би могъл да бъде така глупав, че да поддържа абсурдните му възгледи. За тази промяна допринасят работите на Уилард ван Орман Куайн и Уилфрид Селърс. Куайн критикува разграничението между формалните, концептуални и аналитични истини, от една страна, и материалните, емпирични и синтетични, от друга, като остатък от Аристотеловия есенциализъм, който Ръсел отрича. Селърс разрушава идеята за знание по запознанство; той разграничава сетивните феномени от съждението, формирано от употребяващите езика (и само от тях), като следствие спрямо тези сетивни феномени. Повратният момент всъщност бяха Витгенщайновите *Философски изследвания*, публикувани посмъртно през 1954. В тази книга Витгенщайн осмива повечето доктрини, които той и Ръсел са поддържали по-рано. След появата на *Изследванията* голяма част от англоезичните философи се конкурираха в предлагането на най-радикалните и безкомпромисни критики по отношение на Ръсел.

Кратката история на аналитичната философия показва нейния бърз и триумфален марш към върха през първата половина на 20-ти век, както и маршът ѝ надолу в същия забързан стил през втората му половина. През следващото (т.е. настоящото) столетие изобщо не е ясно, особено за твърде обърканите не-англоговорещи философи, дали аналитичната фи-

лософия има все още посока и движеща сила. Тя е отхвърлила всички Ръселови доктрини, които през 30-те и 40-те години я караха да изглежда обещаваща, но никак не е ясно какво може да ги замени. Тъй като анти-емпиризмът и анти-фондационализмът, с които аналитичните философи днес се гордеят, са били приети за очевидност още от философи на 19-ти век като Томас Хил Грийн и Бернард Бозанке, то човек се изкушава да каже, че аналитичната философия е загуба на време, продължила цял един век.

Но това би било грешка. Може да се научи много, ако човек изпробва на практика дадено вълнуващо предположение за това, в какво може да се превърне една дисциплина или един жанр, как обществото или Аз-ът могат да се трансформират, дори и ако евентуално се окаже, че предположението не е „златна кокошка“. Ръсел си е представял философията като откриваща логическите структури, скрити зад обичайната употреба на езика. Веднъж открити, въпросните структури би трябвало да покажат какво всъщност представляват нашите понятия, за какво говорим в действителност, както и кои са валидните изводи, които правим. Той е мислел, че разкриването на тези структури ще ни позволи да видим привидния характер на аргументи, подобни на онтологическото доказателство. Прекрасна е тази илюзия, но тя е била свързана с откриването на някои фундаментални прости същности, до които всички понятия, а следователно и всички съждения трябва да бъдат декомпозирани. Ръсел е вярвал, че тези прости същности са познаваеми „по запознанство“, непосредствено сетивно или (както е в случая с математическите и логическите понятия) посредством интелектуална интуиция.

Философските изследвания на Витгенщайн се присмиват както на идеята за познание по запознанство, така и на твърдението, че една досега неоткрита логика е в основата на нашата употреба на езика. Няма нищо скрито, казва Витгенщайн; философските проблеми не могат да бъдат решени, а трябва постепенно да изчезнат. Няма никаква велика конструктивна задача, която да трябва да се реши чрез откриването на прости същности и чрез показването как комплексите могат да бъдат конструирани от тях.

Посмъртно издадената книга на Витгенщайн опира Ръсел до стената. Към времето на нейната поява той е вече осемдесет годишен и не би могъл да започне всичко отначало. Всеки, който приема обрата на Витгенщайн – коментирал Ръсел с озлобление – предава философията, интелектуалната отговорност и вероятно моралното си достойнство. Ръсел обаче не е бил твърде стар, за да постави Витгенщайн на мястото му. Той сравнява отказа на Витгенщайн от онова, което самият Ръсел счита за единствения смислен вид филосо-

фия, с Паскаловото изоставяне на математиката и с оттеглянето на Толстой от литературата, като казва: „Витгенщайн, който играеше с метафизическите затруднения така изкусно, както Паскал с шестоъгълниците или Толстой с императорите, пропиля този талант и се принизи пред здравия разум така, както Толстой го направи пред селяците – и в двата случая те са били водени от порива на гордостта. Приветствах неговия *Трактат*, но не и късната му работа, която ми приличаше на жертване на най-доброто от дарбата му, много подобно на стореното от Паскал и Толстой.“

Това е образец за ответен удар, който всички ние се надяваме, че бихме могли да напишем, когато станем на 85. То също е и много проникателно сравнение. Витгенщайн е бил изключителен почитател на Толстой и (както биографията на Монк детайлно показва) несъмнено е приличал на Толстой по склонността си да върши абсолютно всичко, за да изглежда добре в собствените си очи, без значение как влияе това на предишните му ангажменти или на приятелите му.

В същия параграф⁴, който току-що цитирах, Ръсел отбелязва, че тогавашното поколение философи от Оксфорд (Джон Урмсън, Джефри Уарнок, Питър Стросън, Джилбърт Райл) „имат заслугата да посочат, сред множеството написани от мен работи, аргументи срещу схващанията и методите ми“. Но, продължава той, „аз не съм способен да видя каквато и да е валидност на критиките им срещу мен“. Ръсел е мислел, че метафизическите затруднения, разкрити благодарение на новата символна логика, на която той е един от създателите, са все още *там*. Те не са създадени, както твърдят младите философи от Оксфорд, чрез злоупотреби с философския език; според него те са вградени в структурата на реалността. Ръсел е настоявал, че късната работа на Витгенщайн и учениците му е проява повече на мързел, отколкото на проникателност.

Въпреки широко разпространеното схващане, че Витгенщайн, Куайн и Селърс рушат основанията на логическия му атомизъм, Ръсел никога не отстъпва от ранната си позиция, че неговият начин за правене на философия е създал възможността философията за пръв път в историята си да стане наука. Той е продължавал да вярва, както и през 1914, че работата му прави възможно „във философията да се случи онова, което става във физиката посредством Галилей: стъпка по стъпка големите и непроверими обобщения, защитавани само с призови към въображението, да бъдат заместени с детайлни и проверими резултати“. Въпросът, дали изобщо има такова нещо като „правене на дадена дисциплина научна“

⁴ Става дума за уводния параграф от XVIII глава („Някои отговори на критики“) на публикуваната през 1959 г. Ръселова книга *Моето философско развитие* – бел. пр.

удря право в сърцето въпроса дали Ръсел е реализирал устойчив принос във философията. Ако, както Кун и последователите му са предположили, ние нямаме напълно ясни, строги или научни критерии за приложение на термина „научна яснота и строгост“, ако нямаме критерии, които да се абстрахират от текущото състояние на дадена дисциплина и да се прилагат до коя и да е дисциплина, относима към всеки исторически период, тогава значението на Ръсел отслабва. В края на краищата, за добро или за лошо, Ръсел е вярвал, че прави онова, което се е опитал (и в което се е провалил) Кант: да постави философията върху сигурния път на науката.

Кун ни учеше да разглеждаме претенциите за научност по скоро социологически, отколкото епистемологически. Той казваше, че белег за „нормална наука“ е съществуването на дисциплинарна матрица, изградена около уважението към дадено парадигмално постижение. В рамките на подобна матрица има принципно съгласие сред изследователите относно това, кой върши обещаваща работа, кой заслужава големите награди и т.н. Налице е и съгласие за това, кой е постигнал „стъпка по стъпка детайлни и проверими резултати.“ Въпреки това Кун искаше да каже, че съществува и друг вид революционна наука, при която все още не е ясно дали някой нов смел иноватор е гений или ненормалник; и че освен това винаги има няколко конкуриращи се дисциплинарни матрици около вас – така че коя от тях ще ви запали да работите с нея и в нея, зависи най-вече от това, на какъв университет или ментор ще попаднете. Когато стане така, че в светлината на едно ново постижение старите парадигмални постижения започват да изглеждат непотребни – когато две парадигми влезнат в стълкновение – тогава поддръжниците на старата парадигма („стария режим“) и поддръжниците на новата („младотурците“) вече нямат съгласие нито за това, кое се брой за обещаващата работа, нито дори за това, какво представляват научната яснота и строгост. От този момент нататък, поне докато новата пост-революционна дисциплинарна матрица не се установи като неоспорима, поне до времето, когато всички аристотелианци вече са измрели и на тяхно място са се появили поддръжници на Галилей, а всички лечители и последователи на Гален са продали своите докторски практики на привържениците на Харви – преди този момент не може да се стигне до съгласие по въпросите: какво е и какво не е наука, коя терминология е ясна и кои аргументи са строги. Още по-малко пък може да се стигне до съгласие, дали даден резултат е проверим или е просто старомоден боклук.

Философски изследвания на Витгенщайн са породили философска революция. Те подсказват, че голяма част от онова, което Ръсел и самият Витгенщайн (в първата му книга – *Логико-философски трактат*) са постигнали около 1920-та година и което тогава е взето за определени проверими резултати, всъщност е нищо повече от старомоден боклук. Ние, англоговорещите философи, все още живеем в новата дисциплинарна матрица, създадена чрез тази революция. И доколкото живеем в нея, съгласието около философията на Ръсел вероятно ще е, че тя е великолепна, очарователна, провокативна и дълбоко погрешна.

Когато Ръсел е решил, че философията се състои от логически анализи и че създадената от него нова логика е в основата на новия път, по който философията може да поеме, той всъщност е създал една нова и вълнуваща матрица. По този начин извършва революция в англоезичната философия, продължила десетилетия, но пометена от Витгенщайновата контрареволуция. За повечето не-англоговорящи философи обаче, рамките на цялото столетие на философска работа, което настъпва с Ръселовия опит за възраждане на британския емпиризъм, включващо про-емпиристката революция от първите петдесет години и продължило с анти-емпиристката контрареволуция от вторите петдесет, изглеждат твърде ограничени. Превъзходни чуждоземни философи като Гадамер, Дерида и Ватимо са смутени от значимостта, която техните британски и американски колеги придават на Ръсел и Витгенщайн. Те схващат митичната „строгост и яснота” на философията, практикувана в Оксфорд или Харвард, така, както повечето аналитични философи схващат философията, правена в Париж: като изглеждаща локална, старомодна и безполезна.

Възможно е, разбира се, да се твърди, че тази последна революция в англоезичната философия – в резултат на Витгенщайновата критика на *Трактата* от позициите на *Изследванията* – е сама по себе си поредната буря в чаша вода. Възможно е дори да се случи така, че някои нео-Ръселиански опити за съживяване на британския емпиризъм да предизвикат буря във философския свят и по този начин да хвърлят мост над пропастта, която понастоящем разделя „аналитичната” от „континенталната” философия. Много обсъжданата напоследък книга *Съзнание и свят* на Джон Макдауъл е изследване, в което е направен героичен опит за съвместяване на най-доброто от Ръсел с най-доброто от Хегел. Макдауъл желае да реабилитира познанието по запознанство като постави под въпрос традиционната дистинкция между концептуалното и сетивното. Това може и да проработи. В историята на философията се случват странни обрати.

Към настоящия момент, обаче, има малко основания да се съгласим с Монк, че Ръсел, през годините, описани в този първи том, е осъществил епохално философско дело. По вероятно е историците да сравняват делото му в логиката не с Галилей, а да го описват като създател на една сравнително кратковременна и провинциална мисловна школа.

Превод от английски език: Валентин Аспарухов

Редакция: Димитър Вацов

Томислав Евтимов

ЕСЕ ВЪРХУ ПЪТИЦАТА НА ИСТИНАТА

Това, което разграничава философските възгледи на Рорти и Кавел е лесно проследимо в отношението им към скептицизма. Провокирани от разграничението, направено от Кант между феномен и ноумен, двамата успяват да създадат различни модели за справяне с кризата на истинността на твърденията ни за живота. Рорти приема това разделение като предизвикателство и обявява всеки опит на търсене и обосноваване на научното знание за невъзможен. Това му дава възможност да се ориентира към изграждане на практическа философия, базирана изцяло на ситуираността ни в езика. С игнорирането на проблемите на скептицизма, той анулира дълго властващото разделение между истина и мнение¹, залегнало още в Платон. Обратно на Рорти, Кавел приема предизвикателствата, породени от Кант, и се ангажира да приведе скептицизма в конструктивна задача, така че да обоснове съществуващото като фундаментална среда на съществуването. Следователно, Рорти ще изостави всички опити за дефиниране на действителността в миналото, а Кавел ще инкорпорира действителното в обикновения живот (обикновен език), чрез настояването за повече обичайност.

Според предложението на Рорти, трябва да мислим значението на думите през мрежа от споделени вярвания като всеки израз има значение едва чрез ситуираността му в подобна мрежа, а не чрез отнасянето му към външна инстанция (обект, референт). Това предложение е критически отнесено към репрезентационистката представа за света, ангажирана с търсене на значението някъде в неезиковата реалност. От друга страна, подобно отношение към истината провокира въпроса за обективността на знанието (ако изобщо може да се говори за знание). След като истината няма по-различен статут от мнението, а истината не може да бъде „закачена“ за отвъдна неезикова реалност, то обективността на знанието е невъзможна. Това означава, че човечеството не може да се отнася към някакъв фонд от знания, които да се предават наследствено, тъй като те нямат статут на проверени (веднъж и завинаги) истини. Способността да отразяваме света през езика е химера. Това, което остава да правим, според Рорти

¹ Това съпоставяне е направено от Рорти (Rorty, 1991, pp. 23-24)

ти, е да приведем понятието 'обективност' до 'съгласие'². Този ход отваря пътя на солидарността, която трябва да замести неуспешните опити за обективиране на знанието, което пък желае да намери своята основа в неезиковото пространство.

Идеята за реалност присъства при Рорти, но не по метафизичния начин, като картинна инстанция, валидизираща нашите вярвания и изречения, но като каузално свързана с човешкия свят и вярвания. „Това, което ни показва, че животът не е просто сън, че нашите вярвания се отнасят към реалността, е причинно-следствената, неинтенционална, нерепрезентационистка, връзка между нас и останалата част от света” (Rorty, 1991, p.159). В тези думи личи отношението на Рорти към кантовото разделение на ноумен и феномен. Изглежда сякаш тук няма критика срещу направеното разграничение. Прагматистът наистина вярва, че светът не е измислица или привидение, че нашите вярвания нито имат силата да преобразуват света по магически перформативен начин (перформативите при Остин са тези изречения, които не са истинни по своята отнесеност към света, но са такива, които с изказването правят нещо в света. Но в кой свят? В света на човешката интеракция настъпват промени, причинени от перформатива (създава се семейство или се наименува лице). Но перформативът няма властта да препореди нещата в света – той няма достъп до реалността. Перформатив, който има подобна власт е заклинанието, което сякаш може да бъде причина, но само в приказките), нито светът е узурпирал свободата на индивида да действа сякаш *ex nihilo*. Това, което Рорти твърди е просто: Ако Кант е прав, че феноменалното и ноуменалното са налични по неоспорим начин, а също и, че ноуменалното стои отвъдно и недостижимо за човешките способности, то поради това, по-добре е да се откажем от търсенето на ноумена и да приемем, че той по каузален начин присъства под формата на феномен, а това по своята същност значи единствено, че светът като реалност притежава чисто и просто каузална мрежа от сили, които се съпротивляват на човешката практика и говорене.

Тази мрежа от вярвания, гарантираща успешността на комуникацията в езика, се нуждае от обосноваване. Защото след като Рорти отхвърля епистемологичния заряд от езика, (ампутира истината, която като тумор израства и в най-лош случай превзема цялото тяло на езика) и обявява равноправието на речниците и тяхното взаимодефиниране (един вид демокрация на речниците, след смъртта на Езика с главно 'Е'), остава опасността вярванията да придобиват автоматична щампа на валидизация, веднага щом бъдат въведени в пространството на езика.

² Тази линия на мислене е известна във философията на Рорти и остава лесно проследима през цялостното му философско творчество. За нуждите тук съм се позовал на книгата „Philosophy and the mirror of nature” (Rorty, 1979, p. 337).

С други думи, когато гарантът за истината е свален от власт (чрез критика на репрезентационизма), всяко мнение (вярване) „се ражда” с право на живот. Така, спекулативно довеждайки мисълта нататък, една мрежа от вярвания би могла да се изгради от множество случайни и опасни сингуларни вярвания. От това би следвало един пъстроцветен пейзаж, който би имал способността да заслепи всеки любител на пъстротата и солидарността.

Подобни заплахи не са пренебрежими и затова Рорти напомня, че няма нещо, което да забранява или ограничава появата на едно вярване (все пак „Истината” е мъртва), но има инстанция на ниво практика и интеракция със света, което ниво е подобно контролен орган, следящ качеството на продукцията: ако вярването срещне съпротива от вън (реалността), то самото то се нуждае от ревизия.

Като естествено следствие от отказа да се мисли истината изобщо, се наблюдава отмятане на философския поглед от ‘нещата’, към перспективата на целта. „За какво служи?” или „какво правя и целя, когато...” са въпросите, които философията на Рорти поставя за отговор:

„Ефектът е [в това] да оформим философския дебат от методологическо-онтологически ключ в етико-политически ключ. Затова сега някой дебатира кои цели заслужават да бъдат осъществени, кои са по-благонадеждни от други, отколкото кои цели природата на човечеството или реалността ни заставя да притежаваме.” (Rorty, 1991, p.110)

Относно въведеното разграничение между феномен и ноумен, Кавел няма да подкрепи позицията на Рорти, обявявайки истината за безсмислица, а отгук всеки речник за ценност сама по себе си. Напротив, Кавел приема сериозно заплахите на скептицизма, а в следствие на това не успява да намери смисъла на рортианството като освободеност от тиранията на Истината. Затова той ще гради философия на обикновения език, в която философия ще се бори за примиряването между език и свят. Ако Рорти вижда възможност за плурализъм на речниците (които да заместят идеята за статичен език, вкоренен се през правила и значения), то Кавел вижда опасност от подобно тълкуване и изход от скептичния проблем. Как може да бъде овладяна кризата на научното познание и в частност на истината? За да може да говорим изобщо за истина, трябва да се има предвид изграждането на коректив (щом намирането на коректива е невъзможен: няма нищо извън езика), на инстанция, която да служи за координация на вярванията. Този опит, разбира се, не се нрави никак на Рорти, който не пропуска възможността да се отнесе критично към Кавел: „Това, което Кавел не иска да пропуснем е

да бъдем сигурни, [да разберем, че е]толкова важно, колкото той мисли, че е. Но трябва ли той да ни влачи към Бъркли и Декарт, за да го видим?...Защо „външния свят” отново?”³

Очевидна е разликата в решението на двамата да се справят с разделението, пораждащо скептицизъм, поставено още от Кант.

Пътят, който Кавел поема, за справяне с проблемите за реалността води до изразяване на съмнение относно съществуването на свят, независим от човешката природа. Защото, ако наистина съществува свят, който (според Кант) продуцира явленията, то този изпълнен с неща сами по себе си свят е недостижим за науката и непосилен за човешките възможности. Нещо повече: подобно разделение на феноменален и ноуменален свят засилва скептицизма в науката и философията, понеже блокира възможността истината да бъде ‘закрепена’ за света. Светът е ефимерен, даже отсъстващ: „Началото на скептицизма е алюзията за липсата на линия или ограничение, а оттук сътворяването на воля или желание” (Cavell, 1988, p.51)

Проблемът около Кант се разраства и в полето на философията на езика. Според Кавел езикът притежава двойствена природа (заблуда, кодирана по лош начин, която поражда лош продукт), поради това, че като публична среда (опосредяваща човешките отношения), той предхожда субектите, а това значи, че предхожда значенията на изразите („така се казва”), което пък значи, че субектите влизат в един публичен свят на езика, където значенията са предзададени. От друга страна, тези субекти усвояват гъвкавостта на т.нар публичен свят за да могат да изразят самите себе си. Тук е и парадоксът.⁴ Индивидът трябва да успее да ‘схващане’ как се управлява езика като корпус от предзададени операции на значението, а същевременно е необходимо да го модулира така, че да успее да изкаже личните си преживявания през него (Cavell, 1988, p.4).

От всичко това следва, че поради този процес на адаптация на индивида в езика, с което се цели обучение на индивида в машинарията на езика, личността остава с впечатление, че съществува някаква независима реалност на обектите (обективен свят), която стои недостижима и статична, въпреки желанията и свободата на личността. Да не забравяме, че ученето на езика става донякъде насилствено (не само на игра, както мисли Витгенщайн), с множество санкции и трудности. За щастие, Кавел предлага изход от този пъзел и макар да съзира опасността, която Кант предлага, той внимателно избягва предложението на метафизиката за

³ Тези думи на Рорти се поместват в сборник с есета „Consequences of Pragmatism” (1972-1980), публикуван 1982 от University of Minnesota Press, но поради трудност в намирането на сборника, съм се позовал на Cary Wolfe (1998, p.22).

⁴ Тук някъде текстът би получил очарование, ако се вземе предвид аргументите на Витгенщайн, забраняващи появата на т.нар. частен език. Надявам се това начинание да се материализира в следващ етап.

един свят на идеалното реално, и обявява картината описана по-горе за лош продукт на заблуда, породен от интеракцията ни в езика и с езика. Това е така, защото всяка грешно формулирана задача по необходимост довежда резултата си до отклонение. От друга страна, Кавел умело подхваща друг път, различен от този на Рорти. Изглежда сравнително лесно именно тук Кавел да потвърди идеята на Рорти за полиморфност на езика (езикът като масив от речници). Вместо това Кавел твърди, че тази заблуда, породена от ситуираността ни в езика и оперирането ни в и с него, въздига един измислен и илюзорен свят на обективното, поради системна грешка, допусната от нас самите, оперирайки в и с езика. Тази заблуда на двойствената природа, според Кавел, се получава когато забравим или отхвърлим думите, които употребяваме. Тогава, когато се отречем или не приемем двусмислието и несъвършенството на езика, ние сме изкушени или подмамани да мислим, че езика репрезентира свят на референти, който инстанционално маркира истината отвън. (Cavell, 1988, p.40)

Поради това, че езикът, мислен като кодиран с възможните значения на думите масив, то той изглежда, че предхожда всеки индивид, който го употребява успешно. Отгук и загадката на битието ни: от една страна човекът е езиково същество, надграждащо или преодоляващо себе си, от друга страна езикът е обвързан със света в хомогенно цяло (светът е това, което е (тук и сега)). В тази връзка думите на Кавел звучат пределно ясно:

„Рискове и грешка са вградени в човека, част от това, което смятаме, че трябва да бъде човешкият живот... Ако светът се отвори и ме погълне, това няма нужда да потвърди, че моята вяра в него е била погрешна. Какво по-добро място за моята вяра би имало? (Светът беше моята сигурност. Сега моята сигурност е мъртва.) (Cavell, 1988, p.52)

В този ред на мисли, Кавел не предлага и не се поддава на скептицизъм. Няма какво друго да се направи, освен да се вярва в света и в неговата стойност. Човекът познава себе си така добре, както познава изначалната си поставеност в света. Разочарованието, което потенциално дебне всяка активност, би могло да разбие очакванията и навика на човека да мисли имплицитната връзка с-света. Дори и всичко това да се окаже илюзия, не плурализма на речниците ще ни очертае хоризонта на бъдещето (Рорти сякаш предлага перспектива, потънала в скептицизма; все пак понятието за реалност не само отсъства – то е унищожено от самия него). Няма друга алтернатива за Кавел, освен да прецизираме езика си, да отдаваме прецизно внимание на критериите си познание, което означава – да поддържаме вярата, че това което знаем го знаем съзнателно, с другите и със света.

Подобни разсъждения биват подкрепени и от критическото отнасяне на Каел към Остин. В книгата си *The Claim of Reason*, той оспорва Остиновото достижение на мисълта, което гласи, че дефинирането и прилагането на критерий застраховали сигурността от скептицизъм (Austin, 1961, p.44-84 и Cavell, 1979, p. i-ii). Според Кавел функцията на критерия е да идентифицира и наименува обекта, като с това единствено го обявява за такъв конкретен обект, подлежащ на този критерий. Кавел се отказва от постижението на Остин, че с въвлечането на критерий, идентификацията прикрепва понятието за съществуване като бонус към обекта. Но езикът не работи по този начин: „Това е X”, а „X наричаме това и това(определени маркери на критерия)” са изречения, които имат за цел да определят ‘X’ като подлежащо на един или друг тип клас от обекти. С тази процедура се казва какво е X, а не дали X е реално, т.е. процедурата по идентификация казва нещо за формата на претендента, но не казва нищо за реалността на претендента.

Това идва да каже, че ‘заземяването’ на метафизиката и блокирането на скептицизма са продукт на прецизното ни отношение към езика: обикновеният език е този гарант на значението, чрез който условията, при които определяме претендента за подлежащ на определен клас (чрез критерии от този клас), трябва да ни задържат подобно на магнитно поле здравия разум само в сферата на езика и света „тук и сега”. Може да се каже, че именно обикновеният език би трябвало, според Кавел, да ни възпира от желанието ни да търсим статута на реалността (чрез изречения от типа „X реално ли е?”, Wolfe, 2013).

Позоваването на обикновения език има и друга, по-специфична цел. Освен, че това позоваване може да послужи за лек срещу скептицизма, то трябва да отрезви и онази склонност на разума да привиква отвъдна реалност в неезикови и обективни щрихи. Това позоваване е повик за отчитане и съобразяване с човешката природа. Последната е така дадена, че всеки опит за познание, който неминуемо преминава през езика (дори повече: ние сме самия език), трябва да бъде удържан в границите на човешкото. А както и по-горе стана ясно, забравата и отцепването на езика от човешкия свят го екстернализира. За да не поддържаме тази заблуда, трябва да държим в съзнание, че всяко познание е човешко, тук и сега, изпълнено с несъвършенства и грешки.

Тук се очертава и трагизма на човешката съдба. Опитите му да се вмъкват в определени понятия и категории на мисълта, с които да изрази не само своето Аз, но и да успее да не надскочи човешките условности и ограничения. Следователно, за човека остава работата на усъвършенстване на изказа, който да се съобразява с обичайното, да избягва метафизичното, но

и да надскача Аз-а си, защото последния е „недостигнат, но достижим Аз” (Cavell, 2004, p.13).

ЛИТЕРАТУРА

- Austin J. (1961). *Philosophical papers*. Oxford: Clarendon Press.
- Cavell, S. (1979). *The claim of reason*, New York: Oxford University Press.
- Cavell, S. (1986). *The uncanniness of the ordinary*. Stanford: Stanford University Press.
- Cavell, S. (1988). *In quest of the ordinary*. Chicago and London: University of Chicago Press.
- Cavell, S. (2004). *Cities of words*. London and Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Rorty, R. (1979). *Philosophy and the mirror of nature*. Princeton: Princeton University Press.
- Rorty, R. (1991). *Objectivity, relativism, and truth*, vol 1. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wolfe, C. (1998). *Critical environments: theory out of bounds* vol. 13. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Wolfe, J (2013). ‘The ordinary’ in Stanley Cavell and Jacques Derrida, *Minerva: An Internet Journal of Philosophy*, vol.17, pp. 243-260. Достъпно на: <http://www.minerva.mic.ul.ie/Vol17/Ordinary.pdf> [посетено 10. 03. 2017].

Антон Дончев

ПОНЯТИЕТО ЗА ИСТИНА В КОНТЕКСТА НА ТЕОРИИТЕ НА ПОТВЪРЖДЕНИЕТО

Въведение

Теория на потвърждението е поддисциплина на философия на науката, която се занимава с изследване на връзката на потвърждение между научните хипотези и наличните за тях емпирични свидетелства. В този смисъл, основният въпрос, на който теория на потвърждението търси отговор, е как можем да обосновем твърдения от типа: дадена хипотеза е потвърдена/опровергана от някакви емпирични свидетелства. Като отговор на този въпрос, теория на потвърждението предлага рационални механизми, които могат да определят доколко свидетелствата потвърждават или опровергават дадената хипотеза. До момента разполагаме с множество формални експликации на подобни механизми – това са така наречените „модели на научното потвърждение“. Крайната цел в конструирането на тези модели е да предоставим „парче от пъзела“ за общата картина на научния метод. С други думи, теория на потвърждението има за цел да постигне по-добро разбиране на един конкретен аспект от научния метод. Резултатите от нейните изследвания обаче имат импликации не само за емпиричните науки, но и за всеки рационален индивид, изправен пред необходимостта да подкрепя или оборва хипотетични твърдения чрез емпирични свидетелства.

От Хемпел (1945a; 1945b) насам, основните категории, с които описваме влиянието на емпиричните свидетелства върху дадена хипотеза, са „потвърдена“ и „опровергана“. Когато наличните свидетелства подкрепят хипотезата, казваме, че те я „потвърждават“, а когато те са срещу нея – че я „опровергават“. Ранните логически модели на потвърждението използват тези категории, за да обозначат само крайните степени на потвърждение и опровержение. Скоро след това обаче става ясно, че, ако искаме моделите да са дескриптивно точни, т.е. да описват добре реалната научна практика, те трябва да позволяват боравенето с по-фини разделения. Популярност добиват вероятностните модели на потвърждението,

които позволяват на практика безкрайна прецизност в приписването на степени на потвърденост. Общата логика зад повечето такива модели е, че при равни други условия, ако емпиричните свидетелства правят една хипотеза по-вероятна, то те повишават и нейната степен на потвърденост.

Отворен остава въпросът обаче как категориите „потвърдена“ и „опровергана“ се отнасят към истинността на една хипотеза. Можем ли да кажем, че по-силно потвърдената хипотеза е истинна, докато по-слабо потвърдената не е? Ако е приемливо да кажем такова нещо, къде тогава да поставим границата, отвъд която една хипотеза е достатъчно силно потвърдена, за да я приемем за истинна? Ядрото на проблема е в това, че от твърдението, че наличните емпирични свидетелства потвърждават дадена хипотеза, не следва директно твърдението, че въпросната хипотеза е истинна. Историята на науката познава множество случаи на хипотези и теории, до известна степен подкрепени от наличните в някакъв момент свидетелства, които се оказват неистинни в лицето на по-късни открития. За да илюстрираме подобни случаи няма нужда да отиваме по-далеч от класическите примери: геоцентричната Птолемеева система, теорията на Бехер и Щал за флогистона или пък Лоренцовата теория за етера.

Проблемът за връзката между потвърдението и истината предизвиква интерес по множество причини. От една страна, нашите ежедневни интуиции се стремят към елиминирането на несигурността, в т.ч. и към категоричното приемане или отхвърляне на хипотетични твърдения. Постигането на тази цел е силно улеснено от представянето на всяко хипотетично твърдение, независимо дали то е от сферата на науката или не, като или истинно, или неистинно. Подобни интуиции не биха били удовлетворени, ако не се открие пряка връзка между степента на потвърденост и истинността на хипотетичното твърдение.

От друга страна, един от идеалите на научния метод е да произвежда истинни хипотези. Този идеал отново почива на широко разпространена интуиция, според която е рационално да вярваме на истинни хипотези и не е рационално да вярваме на неистинни такива. В този смисъл, ако приемем научния метод за рационален, то ние бихме очаквали от него да предлага истинни хипотези. Той обаче почти във всички случаи подкрепя по-силно потвърдените хипотези, което съвсем естествено ни подтиква да търсим връзката между потвърдението на тези хипотези и тяхната истинност.

В следващите редове аз ще аргументирам на пръв поглед контраинтуитивното твърдение, че в контекста на потвърждението не е необходимо да разсъждаваме в термините на „истинност“ и „неистинност“. Първо, подобен вид разсъждения са наследство от формални логически системи, които нямат необходимите качества, за да произведат задоволителни модели на потвърждението. Второ, тези две понятия могат да бъдат всекидневни и подвеждащи - те имплицират необосновано висока сигурност на изразените убеждения и пренебрегват неизбежния елемент на несигурност в тях. Това са две важни причини да преосмислим необходимостта от интерпретация на потвърждението в рамките на дихотомията „истина“ – „неистина“.

Потвърждение и истина

Преди да пристъпим към основния проблем за връзката между потвърждението и истината, следва да отговорим на няколко предварителни концептуални въпроса. Един от тях е за кой вид „истина“ става дума. Съвременната философия познава множество различни и често противоречиви теории за истината (Glanzberg, 2006). Някои от тях могат да се окажат съвместими, а други – несъвместими с теория на потвърждението. Всъщност, този въпрос е вече изследван от Майкъл Фрийдман (Friedman, 1979), който достига до заключителни резултати. Ако искаме да оставим отворена възможността за съответствие между истина и потвърждение, трябва да възприемем вид каузална теория на референцията (*causal theory of reference*). Фрийдман показва, че само такъв вид теория може успешно да експлицира някои недедуктивни изводи, като например статистическите закони в науката. Твърденията на последните разчитат за своята истинност на факти от света, следователно те не могат да бъдат обяснени от теория за истината, в която липсва механизъм на отношението между езика и заобикалящия ни свят. В този смисъл, нито теории за истината от типа на тази на Тарски, нито такива, които просто „премахват кавичките“ (*disquotational theories of truth*), са подходящи за целта. За пример за подходяща теория за истината, която да позволява съответствие с потвърждението, Фрийдман дава каузалната теория на референцията на Пътнам (Friedman, 1979).

Вторият концептуален въпрос е за какъв вид „потвърждение“ става дума. Логическите модели на потвърждението, в т.ч. хипотетико-дедуктивизмът на Попър и Хемпеловото

„потвърждение от отделни случаи“, имат сериозни недостатъци в сравнение с вероятностните модели (Ступі, 2013). Това е и една от причините вероятностните модели на потвърждението да бъдат много по-популярни сред философите на науката днес. Да кажем, че взимаме именно вероятностите модели предвид обаче, все още няма да бъде достатъчно ясен отговор на поставения концептуален въпрос. Проблем в случая се явяват различните философски интерпретации на теория на вероятностите, които от своя страна залягат в основите на различните вероятностни модели.

Моделът на Райхенбах например използва честотната интерпретация, според която вероятността изразява честотата, с която някакво събитие се реализира в поредица от опити (Reichenbach, 1920). Според него, научните хипотези търсят да установят именно стойностите на подобни честотни закономерности в света. Учените провеждат изследвания, за установяването на тези честоти, а истинността на техните хипотези е гарантирана „в дългосрочен план“. Колкото повече броят на изследванията приближава безкрайност, толкова по-близо ще бъде установената от учените стойност на честотата, до нейната реална стойност в природата. Тази гаранция е директно следствие от теоремата на Бернули, известна още като „закон за големите числа“.

Вероятностните модели на потвърждението, подобни на този на Райхенбах, които са базирани на честотната интерпретация на теория на вероятностите, имат поне два сериозни недостатъка. От една страна, те не дават никакви резултати за единични събития. Научните хипотези правят и прогнози относно събития, които се случват само веднъж. Според честотната интерпретация обаче, на подобни събития не можем да припишем никаква вероятност, тъй като не можем да разчитаме на информация за това колко често събитието се е реализирало в миналото. От друга страна, честотните модели не могат да обяснят и практическия успех на най-добрите ни научни хипотези. Въпросните модели изискват клонящи към безкрайност поредици от опити, преди да могат да се произнесат с някаква сигурност върху потвърждението на емпиричните хипотези. Подобни огромни поредици от опити обаче не само не съществуват, но са и практически немислими.

Алтернатива на честотната е логическата интерпретация на теория на вероятностите, на чиято основа са изградени модели на потвърждението като този на Карнап (Carnap, 1962). Според логическата интерпретация, ние трябва да спазваме определени логически правила, когато определяме предварителната или „приорна“ вероятност на дадена хипотеза.

„Приорна вероятност“ е вероятността, която приписваме на дадена хипотеза, преди да разполагаме с емпирични свидетелства за нея. Ето и пример за логическо правило, поддържано от логическата интерпретация: в ситуации, в които имаме n на брой несъвместими и изчерпващи всички възможности хипотези, и нямаме никаква допълнителна информация относно коя от тях би била по-добро описание на събитията, логическата интерпретация изисква от нас да припишем на всяка от тях равна вероятност $1/n$. Въпросното правило е известно като „принцип на безразличието“ (*Principle of Indifference*).

Основният проблем с логическата интерпретация на теория на вероятностите е, че въпросните логически правила, като „принципа на безразличието“, я въвеждат в множество парадокси (Gillies, 2000). Тук няма да се впускам в технически детайли относно парадоксите, с които тя се сблъсква. Достатъчно е да кажем, че те довеждат до нейното относително изоставяне в исторически план и популяризирането на епистемическата интерпретация, за която ще стане дума след малко.

Преди да преминем към епистемическата интерпретация обаче, трябва да отбележим, че с честотната или логическата интерпретации, интерпретирането на потвърдението като истина може да бъде относително директно. Как става това? Както вече споменах, моделите на потвърдението, които се основават на честотната интерпретация, разчитат на честотата на проява на събития от физическия свят. Хипотетизираната от учените честота на дадено събитие, в една безкрайна поредица от опити, ще съвпада с реалната честота на същото събитие в природата. Така условието за референция е изпълнено и при равни други условия, най-потвърдената хипотеза може да бъде обявена за истинна.

По подобен начин потвърдението може да бъде интерпретирано като истина и в логическата интерпретация. Моделите на потвърдението, които се основават на последната, интерпретират вероятностите като обективни стойности, определяни както от логически правила, така и от наличните емпирични свидетелства. Ако приемем въпросните логически правила за издържани (предпоставка, която привържениците на логическата интерпретация приемат) и емпиричните свидетелства за изчерпателни и несъмнено налични, то получената вероятност съвпада с „обективната“ или „истинската“ вероятност на изследваното събитие. В този смисъл, хипотезата с подобна „обективна“ вероятност може да бъде обявена за истинна.

Нито честотната, нито логическата интерпретация обаче представляват основа за задоволителни модели на потвърдението, поради проблемите, споменати по-горе. Затова и в съвременната теория на потвърдението усилията са съсредоточени най-вече в епистемическата, известна още като „субективистка“, интерпретация на теория на вероятностите. Според тази интерпретация, вероятността изразява степен на убеденост в някакво твърдение. Вероятността е отражение на нашата несигурност относно някакво положение на нещата и е характеристика на нашето непълно познание, а не на някаква неопределеност на самото положение. Ако кажа, че „вероятността утре да вали е 0.75“, всъщност аз казвам, че моята степен на убеденост в твърдението „утре ще вали“ е около 75%. Тази стойност не е обективна, в смисъла на това, че тя не отговаря на някаква природна закономерност, а е по-скоро отражение на моето познание в настоящия момент, относно атмосферните условия утре. Тя може съвсем спокойно да се разминава с вероятността за дъжд утре, която би приписал метеорологът от БАН, или пък с вероятността на някой друг, който притежава повече или по-малко информация за въпросното събитие от мен. Когато получа нови свидетелства по въпроса, аз следва да променя началната или „приорната“ си вероятност от 0.75 за дъжд утре, в съответствие с тези свидетелства. За целта трябва да използвам формалния механизъм на теоремата на Бейс, заедно може би с принципа за актуализация на Джефри (*Principle of Jeffrey Conditionalization*) или някакъв друг подобен на него механизъм за ревизия на убежденията. Техническите подробности не ни интересуват тук¹ – важното е да обърнем внимание на следното: вероятностите изразяват „субективни“ степени на убеденост и тези степени на убеденост следва да бъдат променяни с наличието на нови свидетелства, следвайки рационален механизъм за ревизия на убежденията.

Модели на потвърдението, които следват току-що описаната схема, са наричани събирателно „бейсиански“, защото всички те използват теоремата на Бейс. Освен че предлагат множество фини степени на потвърждение и че са в съответствие с аксиомите на теория на вероятностите, те имат поне още една силна страна. Бейсианските модели могат да покажат как двама души (например двама учени), които започват едно и също изследване с различни първоначални („приорни“) вероятности относно една хипотеза, при наличието на едни и същи свидетелства, и ако следват един и същи рационален механизъм

¹За подробности относно техническата страна на бейсианския подход към потвърдението, както и за бейсианската епистемология като цяло, вж. Talbott (2001); Lindley (2014); Howson and Urbach (2006); Bovens and Hartmann (2003).

за ревизия на убежденията, в крайна сметка ще се съберат на едно мнение относно крайната („постериорната“) вероятност на хипотезата.

Що се отнася до въпроса за интерпретацията на потвърждението като истина обаче, бейсианските модели не предлагат толкова елегантно решение. Нека разгледаме няколко възможности да преведем вероятността, изразяваща степен на убеденост, в твърдение относно истина и неистина. На пръв поглед, можем просто да кажем, че хипотези, които имат крайните вероятностни стойности 1 и 0, са съответно „истина“ и „неистина“. Един сериозен проблем с това решение е, че приписвайки на която и да е емпирична хипотеза крайните стойности 1 или 0, на практика затваря възможността ни да научим каквато и да е нова информация за нея, на базата на нови емпирични свидетелства. Тази подробност на бейсианския механизъм, чийто формални подробности ще пропусна тук, има следната обща логика: приписването на вероятност 1 или 0 на някаква хипотеза означава че ние сме абсолютно сигурни, че тази хипотеза е съответно истинна или неистинна. Тоест, максималните степени на убеденост в двата края на вероятностния спектър на практика предават съобщението, че ние сме напълно сигурни в нашето убеждение и никакво количество емпирични свидетелства не биха могли да ни повлияят. Оттук нататък ние не можем да променим по рационален път нашето убеждение, дори да открием изключително много свидетелства в посока на това, че не сме прави. Един рационален аргумент относно подобни ситуации, известен като „правилото на Кромюел“ (Lindley, 2014), ни съветва да избягваме приписването на крайните вероятностни стойности 1 и 0 за всички твърдения, които се отнасят до факти извън сферите на логиката и математиката.

Друго възможно решение на проблема потвърждение-истина може да бъде да поставим някаква (арбитражна) граница, например вероятност равна на 0.99, и всички хипотези, които (за нас) имат същата или по-висока вероятност от тази стойност, ние да приемаме за истинни. Подобно решение е известно като „граница на Лок“ или още като „теза на Лок“ (Foley, 2009). Решението е кръстено на Джон Лок по същия начин, по който „правилото на Кромюел“ е кръстено на Оливър Кромюел – не защото те са „откриватели“ на идеята, а защото нещо в техните думи е загатнало за въвеждането ѝ.² Подобно решение обаче се сблъсква със следния сериозен проблем. Нека си представим лотария със сто билета, един

²Съществува т.нар. „закон на Щиглер за епонимията“, според който никое научно откритие в историята не е наречено на оригиналния си откривател (Stigler, 1999). Законът е наречен на американския статистик Щефан Щиглер, който, разбира се, не е откривател на закона.

от които е печеливш. Следвайки правилото на Кромвел, можем да припишем на твърдението „поне един от 100-те билета печели лотарията“ вероятност $1 - \epsilon$ където ϵ е някакво изключително малко, математически пренебрежимо число. С други думи, сигурни сме, доколкото можем да сме сигурни в каквото и да било, че „поне един от 100-те билета печели лотарията“. Ако разгледаме билетите един по един обаче, всеки от тях има вероятност само 0.01 да е печеливш и 0.99 да не е. Според нашата „граница на Лок“ от $P \geq 0.99$ ние заключаваме за всеки един билет, че твърдението „този билет не печели лотарията“ е истинно. Веднага се сблъскваме с парадокс – от една страна ние знаем, че един от тези билети е печеливш, а от друга сме сигурни, че всеки един билет поотделно не е печеливш. Въпросният парадокс е известен като „лотарийния парадокс“ и е представен за пръв път от Хенри Кибург (Kyburg, 1961). Парадоксът не може да бъде избегнат дори да преместим „границата на Лок“; ако я сложим например на по-високата стойност $P \geq 0.999$ парадоксът може да бъде пресъздаден като просто увеличим броя на билетите в лотарията на 1000.

Още по-незадоволително решение би било да обявим просто по-вероятната от наличните хипотези за истинна. Съвсем възможно е всички налични хипотези да са доста малко вероятни (например в интервала на стойностите 0.001 ~0.01) и най-вероятната от тях да е въпреки това неправдоподобна (например с $P = 0.01$). Съвсем абсурдно пък би било да обявим за истинна хипотезата, чиято вероятност просто бива повишена от наличните свидетелства. На първо място, множество противоречащи си хипотези могат да получат повишени вероятности на базата на едни и същи свидетелства. Не можем да обявим всички тях за истинни, без да изпаднем в противоречие. На второ място, дори хипотезата, получаваща подкрепа от наличните свидетелства да е само една, тя може по начало да има относително ниска приорна вероятност. Ако свидетелствата не повишават тази вероятност значително, крайният резултат ще бъде отново хипотеза с относително ниска постериорна вероятност, която би било силно контраинтуитивно (и в повечето случаи невярно) да наречем „истинна“.

Може би все пак държим да прокараме мост между потвърдението и истинността на всяка цена и ще наричаме някакви хипотези с високи степени на потвърденост „истинни“, като предефинираме понятието „истина“ така, че то да пасва на нашата употреба. Лошото в случая е, че когато решим да предадем информация относно развитието на някакъв научен

въпрос с предефинираните си термини, тя почти сигурно ще бъде възприета по подвеждащ начин от повечето хора. Под „истина“ ние можем да имаме предвид „с относително висока сигурност“, но общоприетото значение на думата е различно – обикновено в него не се допуска елемент на несигурност. Когато става дума за важни въпроси със сериозни последици, тази малка разлика в значенията може да има решаващо въздействие. Представете си разликата между твърденията: „техническият анализ потвърди истинността на твърденията за безопасността на атомната електроцентрала“ и „техническият анализ потвърди на 97 процента твърденията за безопасността на атомната електроцентрала“. Разликата изглежда малка, но второто твърдение експлицитно признава неизбежната несигурност на проверката и със сигурност ще повлияе на решенията относно закупуването на недвижимо имущество в региона. Примерът, разбира се, е преувеличен – в реалността атомните електроцентрали имат много по-ниска от 3% вероятност за критичен инцидент, но пък илюстрира добре тезата за подвеждащото влияние на предефинираното понятие за истина.

В такъв случай, как да решим въпроса за връзката между потвърждението и истината? Въпреки описаните по-горе трудности съществуват формални модели, които опитват да изградят мост между потвърждение и истина (вж. например Easwaran, 2016). Такива модели обаче имат съмнително практическо приложение и изискват въвеждането на стойности, с които обикновено не разполагаме нито в ежедневието, нито в науката. Основната им идея изглежда на пръв поглед добра – да осигурят възможност за скептиците относно степените на убеденост, които предпочитат да разсъждават бинарно в термините на „истини“ и „неистини“, да използват съвременните механизми за ревизия на убежденията. Желанието да интегрираме тези бинарни термини в съвременната дискусия върху потвърждението обаче представлява крачка назад. Една от важните причини теорията на вероятностите да измести класическата логика като основа на успешните модели на потвърждението, е именно възможността на първата да борави с цял спектър от степени, там където логиката разполага само с две. Опитите да насилем този спектър от степени да пасне на дихотомичното „истина“ – „неистина“ означава да се върнем назад към бинарното мислене и да се лишим от смисъла да имаме множество степени на потвърждение на първо място.

Някой с право би запитал какво да правим с широкоразпространените интуиции, които често ни водят до това да разсъждаваме бинарно и да се опитваме да „преведем“ фините степени в бинарни стойности. Въпросът би получил повече яснота, ако разгледаме как се формират подобни интуиции на първо място. В тяхната основа залягат два важни фактора – един когнитивен и един социален. От когнитивна гледна точка, бинарното разсъждаване в термините на „истина“ – „неистина“ ни дава лесна и бърза възможност за взимане на решения в множество ситуации. В този смисъл, то представлява естествена евристика, спестяваща ни време и енергия. Евристиката обаче действа като изцяло пренебрегва изконния аспект на несигурност в повечето ситуации, изискващи взимането на решения, поради което тя често води до погрешни резултати и нежелани последствия. „Лесно и бързо, но неточно и с потенциала за катастрофални последици“, също така не е описание на метод, който би следвала добрата наука. Всяко твърдение или решение, касаещо емпиричния свят, независимо дали то е част от ежедневието или науката, съдържа неотстраним елемент на несигурност и пренебрегването на този елемент има своята цена. В повечето всекидневни случаи цената е твърде ниска, но в определени ситуации и особено в сферата на науката, това не е така. За такива ситуации ни трябва по-точни инструменти от ежедневните интуиции. Някои популярни такива инструменти, с доказано качество, са бейсианския подход, що се касае до потвърждението на хипотетични твърдения, и теория на максимизиране на очакваната полза, що се касае до взимането на решения. Двата подхода пасват един на друг чудесно, поради подлежащия им общ механизъм на теория на вероятностите. Това позволява определянето на по-потвърдената хипотеза и взимането на решение за действие спрямо нея, в рамките на една и съща методика. Съответните модели са, разбира се, твърде тежки и сложни, за да бъдат прилагани във всички аспекти на ежедневието, но това не е и необходимо – те могат да бъдат използвани само там, където нивото на прецизност ги изисква.

Социалният фактор, който формира нашите дихотомни интуиции, се дължи на някои споделени черти на съвременните образователни системи. В целия образователен курикулум, до завършването на гимназиално обучение, липсват каквито и да било методи за взимане на решения в ситуации на несигурност. Базов курс по теория на вероятностите се предлага чак на ниво бакалавър в университета, за тези, които изобщо стигнат до там, и то далеч не във всички специалности. Несигурността е отстранен аспект от учебния материал, както на началните и средните училища, така и в гимназиите. Фактите се предават

така, като че те са напълно сигурни, акцентът при даването на отговори е върху „правилно“ и „погрешно“. Този подход има своите позитиви – например той затвърждава разбирането, че добрият научен подход не се влияе от мнения, а от твърдения, подкрепени от емпирични свидетелства. Той обаче лишава учениците от възможността да си дадат реална оценка за присъстващия елемент на несигурност в научното познание за света и затвърждава тяхната природна тенденция към черно-бяло мислене. Ето още една причина защо, когато им бъде представен по-могъщ и по-прецизен метод за потвърждение или пък за взимането на решения, много хора имат тенденцията да се опитват да преведат неговите резултати в добре познатите им бинарни категории на „истина“ и „неистина“.

В обобщение, можем да кажем, че не би било ирационално да се противопоставим на интуициите, диктуващи необходимостта от връзка между понятията „потвърждение“ и „истина“. Тези интуиции са основани на ежедневни евристики и липсата на познание за постиженията в областта на боравенето с несигурност. Ежедневните евристики може и да са „екологично рационални“, по термина на Гигеренцер (Todd and Gigerenzer, 2012), но това не ги прави автоматично добри кандидати за включване в научния метод. Липсата на познание, на свой ред, може да бъде коригирана чрез промени в образователната система.

Още повече, че вероятностните степени на потвърденост не могат директно и безпроблемно да бъдат преведени в термините на „истина“ и „неистина“. От това няма и нужда. Можем да измерваме потвърдението без да прибъгваме до дихотомия – това всъщност е едно от основните преимущества на вероятностните подходи към потвърдението. Можем, също така, да взимаме рационални решения без необходимостта от „истинни“ твърдения, като използваме теория на максимизиране на очакваната полза. На този фон, понятията „истина“ и „неистина“ изглеждат излишни.

Преди обаче да пристъпим към прибързаното заключение, че тези две понятия следва да бъдат напълно отстранени от контекста на потвърдението, нека обърнем внимание на следния факт. Теория на потвърдението е изградена на основата на класическата логика – тя може да бъде разглеждана като вид „продължение“ на класическата логика, което ни позволява да боравим със ситуации на несигурност. Като основана на класическата логика, теория на вероятностите също борави с понятията „истина“ и „неистина“, но по различен начин от описания дотук. В контекста на потвърдението, вероятности се приписват на бинарни променливи, обикновено обозначавани с h което замества „хипотезата h е

истинна“ и *e* заместващо „твърдението за налични емпирични свидетелства *e* е истинно“. Алтернативните им стойности са $\neg h$ и $\neg e$, съответно „хипотезата *h* е неистинна“ и „твърдението *e* за налични емпирични свидетелства е неистинно“. Заключение относно истинността или неистинността на хипотезите обаче *не биват* включени в резултатите, които вероятностните модели на потвърдението ни дават. Те могат да ни предоставят само *вероятност*, интерпретирана като *степен на убеденост* в истинността на тази или онази хипотеза, на базата на наличните свидетелства. Именно тези степени на убеденост, или „вероятности“, ние не можем безпроблемно да преведем в термините на „истина“ и „неистина“. Както вече видяхме, от това няма и нужда, а опитите да го направим на всяка цена могат да бъдат подвеждащи. Този аргумент обаче не трябва да бъде възприеман като абсурдното твърдение, че истината няма никаква роля в теория на потвърдението и следва да бъде изхвърлена от там. Подобно твърдение би оборило собствените си предпоставки, тъй като логическите категории „истина“ – „неистина“ залягат в основите на теория на вероятностите, която е ядрото на съвременната теория на потвърдението.

Заключение

Повечето директни решения, интерпретиращи потвърдението в термините „истина“ – „неистина“, са незадоволителни. Дори когато имаме възможността да разработим индиректно решение, което да позволява подобна интерпретация, отворен остава въпросът трябва ли да го правим. Моят отговор е по-скоро отрицателен. Съвременните вероятностни модели на потвърдението нямат нуждата от подобна интерпретация, нито с цел експликация на потвърдението, нито с цел обосновка на взимането на решения. Още повече, подобна интерпретация може да има подвеждащ характер със сериозни последици. Широко разпространените интуиции, според които разсъждаваме за потвърдението в дихотомията „истина“ – „неистина“, не водят до точни резултати и в този смисъл могат да бъдат приемливи за ежедневието, но не и за добрата научна практика. Аргументите срещу интерпретацията на потвърдението като истинност обаче не могат да послужат за подкрепа на абсурдното твърдение, че истината няма никакво място в контекста на потвърдението. Тя е инструмент във вероятностния механизъм на потвърдението, но не и адекватен инструмент за интерпретирането на неговите резултати.

ЛИТЕРАТУРА

- Bovens, L. and Hartmann, S., 2003. *Bayesian Epistemology*. Oxford: Oxford University Press.
- Carnap, R., 1962. *Logical Foundations of Probability*. 2nd ed. Chicago: University of Chicago Press.
- Crupi, V., 2013. Confirmation. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition). Edward N. Zalta (ed.). [online] Available at:
<<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/confirmation/>> [Accessed 12 February 2017].
- Easwaran, K., 2016. Dr. Truthlove or: How I Learned to Stop Worrying and Love Bayesian Probabilities. *Nous*, 50(4), pp.816-853.
- Foley, R., 2009. Beliefs, Degrees of Belief, and the Lockean Thesis. In: F. Huber and C. Schmidt-Petri, eds. 2009. *Degrees of Belief*. Berlin: Springer. pp.37-47.
- Friedman, M., 1979. Truth and Confirmation. *The Journal of Philosophy*, 76(7), pp.361-382.
- Gillies, D., 2000. *Philosophical Theories of Probability*. London: Routledge.
- Glanzberg, M., 2006. Truth. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition). Edward N. Zalta (ed.). [online] Available at:
<<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/truth/>> [Accessed 11 February 2017].
- Hempel, C.G., 1945a. Studies in the Logic of Confirmation (I). *Mind*, New Series, 54(213), pp.1-26.
- Hempel, C.G., 1945b. Studies in the Logic of Confirmation (II). *Mind*, New Series, 54(214), pp.97-121.
- Howson, C. and Urbach, P., 2006. *Scientific Reasoning: The Bayesian Approach*. 3rd ed. Chicago: Open Court.
- Kyburg, H., 1961. *Probability and the Logic of Rational Belief*. Middletown: Wesleyan University Press.
- Lindley, D.V., 2014. *Understanding Uncertainty*. Revised Edition. Hoboken (NJ): John Wiley & Sons.

- Reichenbach, H., 1920. The Physical Presuppositions of the Calculus of Probability. In: *Hans Reichenbach Selected Writings 1909-1953*, Volume Two. Dordrecht, Holland: D. Reidel Publishing Company.
- Stigler, S., 1999. *Statistics on the Table: A History of Statistical Concepts and Methods*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Talbott, W., 2001. Bayesian Epistemology. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition). Edward N. Zalta (ed.). [online] Available at:
<<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/epistemology-bayesian/>> [Accessed 13 February 2017].
- Todd, P. and Gigerenzer, G., 2012. *Ecological Rationality: Intelligence in the World*. Oxford: Oxford University Press.

Христо Тодоров

ГРАЖДАНСКО ОБРАЗОВАНИЕ И ДЕМОКРАЦИЯ

Моите разсъждения се отнасят до въпроса за легитимацията на гражданското образование в модерната либерално-демократична държава. Под „гражданско образование“ в този контекст разбирам не политическото образование изобщо, което може да се осъществява във всяка възраст и при различни институционални рамкови условия, а политическото образование в училище и по-специално *политическото образование в публичните училища*. Използването на израза „гражданско образование“ е удобно, за да се подчертае тази разлика от общото политическо образование. То обаче също така позволява и едно друго разграничение. Съгласно повече или по-малко възприетото в наши дни разбиране „гражданското образование“ (*Civic Education*) е нещо повече от „обучение в гражданство“ (*Education for Citizenship*). То си поставя за цел да формира не само граждански компетентности, но способности за рефлексия, общуване и самоопределение. Тук ще се съсредоточа върху въпроса за легитимацията на гражданското образование и няма да се занимавам с други, иначе важни въпроси каквито са въпросите за неговите организационни форми, методика и дидактика.

Проблемът за легитимацията на гражданското образование стои като въпрос, защото в условията на либералната демокрация участието на гражданите в инициативи на правителството, както и използването на публични средства за тяхното осъществяване изисква съгласието на гражданите. При демокрацията всяко задължение на гражданите би трябвало да бъде същевременно и *самозадължение*. И тъй като според съвременното ни разбиране за демокрация съгласието на гражданите трябва да бъде доброволно, да не е предизвикано принудително с помощта на насилие, заплахата или манипулацията, хората следва да бъдат убедени в смисъла и предназначението на гражданското образование. В рамките на свободна публична дискусия чрез размяна на основания трябва да бъде достигнат един максимално широк обществен консенсус, който да осигури солидна основа на гражданското образование¹.

¹ Понеже най-често е доста трудно да се постигне фактически консенсус, в този контекст има смисъл този консенсус да се мисли в леко отслабена версия като хипотетичен (Brighouse, 1998).

Въпросът за публичната легитимация на гражданското образование далеч не е само чисто теоретичен въпрос. Тъкмо напротив – той е преди всичко практически въпрос. Това се вижда особено ясно в страни като България, които за добро или за лошо все още се причисляват към т. нар. „нови демокрации“. В хода на широко обхватни реформи в цялостния обществен живот след 1989 г. трябваше да се вземе решение и по въпроса дали и в каква форма в публичните училища да се преподава гражданско образование. В рамките на един дълъг, остър публичен дебат на дискусия беше подложен и въпросът за легитимацията. Някои решения в тази област бяха взети още през 1999–2000, когато в българските училища беше въведена опеределена форма на гражданско образование. Тъй като обаче избраният модел² не се оказа особено успешен, дебатът продължи. От академичните среди, учителството и политиката периодично се чуваха гласове с искания за промяна на модела. В такъв контекст въпросът за легитимацията се повдига наново. Намерението ми сега не е да се занимавам с българските дискусии. Именно тези дискусии обаче ме провокират да мисля по въпроса за легитимационни основания, доколкото смятам, че сегашните слабости на гражданското образование в България се дължат на неговото незадоволително публично легитимиране. Същевременно в никакъв случай не бих искал да твърдя, че това е изключително и само български проблем. Ситуацията в една страна обаче, в която на-важните решения за смисъла, формата и съдържанието на гражданското образование изглеждат предстоят, прави проблема по-видим.

Нашата епоха не е първата епоха в историята, в която възпитанието на младежта и особено възпитанието на младежите като добри граждани се разглежда като задача на държавата. Това става още в гръцкия полис. В диалога на Платон „Протагор“ в контекста на едно описание на цялостния процес на възпитание са казва: “Когато свърши училище, градът от своя страна го (гръцкия младеж – Хр. Т.) принуждава да научи законите и да живее според тях, за да не постъпва, както му дойде наум.” (Платон, 1979, с. 371). С оглед на въпроса за легитимацията ключовата дума в това изречение изглежда е думата „принуждава“. Но тъй като по начало полисът схваща себе си като общност с изконно възпитателна задача, която просто продължава без прекъсване започналото в семействата възпитание на младежта, въпросът за това дали държавата има право да упражнява принуда за възпитание и образование, няма как

² След 1999 г. гражданското образование съществува на всички степени на образование в българското училище не като специален учебен предмет, а като интегрален елемент в група предмети, между които са история, география, етика, психология, философия и др. Макар през миналата година с новия Закон за предучилищното и училищното образование в горната училищна степен беше въведен предмет гражданско образование, като цяло моделът не се промени съществено. Така или иначе до сега той се прояви като неефикасен, тъй като в училищната практика се оказа невъзможно стандартите на отделните предмети да се съчетаят със стандартите на гражданското образование.

изобщо да възникне. Тази съгласуваност между семейното и държавното възпитание се основава на идеята, че няма разлика между добрия гражданин и добрия човек така че възпитанието на гражданина от страна на държавата само по себе си вече е възпитание на добър човек изобщо. В една човешка общност с изключително голяма сплотеност каквато е гръцкият полис, общност, в която интересите на общността имат абсолютен приоритет пред интересите на частните лица и семействата, авторитетът на държавата като възпитател е нещо, което се разбира от само себе си. Накратко, държавата по начало е била в правото си да упражнява възпитателна принуда и не е била длъжна да се оправдава за това. Тя е трябвало да възпитава своите граждани в безусловна лоялност към себе си, която изобщо не зависи от формата на управление. Аристотел развива в пета книга, девета глава на своята „Политика“ идеята, че навиците, които трябва да се формират у гражданите трябва да съответстват на духа на формата на управление и на законите на държавата. В книга V, глава 9 на своята „Политика“ Аристотел развива идеята, че навиците, които трябва да се създадат у гражданите, трябва да отговарят на духа на формата на управление и на законите на държавата (Аристотел, 1995, с. 158).

Ситуацията на гражданското образование в условията на съвременната либерална демокрация се различава съществено от възпитанието на гражданите в античния полис. Тъй като либералната демокрация зависи от съгласието на гражданите във всяко едно отношение, въпросът за легитимацията е неизбежен. Модерната либерално-демократична държава не може да изисква от своите граждани безусловна лоялност. Тази лоялност трябва да се извоюва с убеждаване в свободна публична дискусия. Не може да се очаква, а и не може да се изисква гражданите просто така да приемат гражданското образование като инициатива на държавата. Не може също така да се очаква одобрението на гражданите за гражданското образование да дойде независимо от неговите цели, задачи и съдържание. Следователно дали в една държава ще има финансирано с *публични средства* гражданско образование зависи от това, как то конкретно ще изглежда. Нещата обаче съвсем не са прости, тъй като съществуват различни модели на гражданско образование, които си поставят различни, често взаимно изключващи се цели. Сега бих искал да разгледам три от най-широко разпространените модели с оглед на възможността те да бъдат легитимирани. Тези модели не само са теоретично разработени, но са и въведени в практиката на различни училищни системи.

1.

Първият и със сигурност най-прост модел е моделът на възпитание на лоялен гражданин, който силно емоционално се идентифицира с държавата и нацията и проявява висока степен на жертвоготовност в името на своята нация. Сърцевината тук е *възпитанието в патриотизъм*. От историческа гледна точка това е възпитателният модел на модерния национализъм, който до Първата световна война е без конкуренция. Този модел се различава малко от античния модел на възпитание, тъй като и тук държавата вменява на гражданите задължението за безусловна лоялност, приемайки тяхното съгласие за даденост. На тази основа не възниква никакво задължение за легитимация от страна на държавата. Недостатъците на този модел са повече от очевидни. Той не е нито либерален нито демократичен. Той не е либерален, защото не се зачита индивидуалната автономия. Не е демократичен, защото няма легитимация чрез съгласието на гражданите. На базата на едно безусловно оценностяване на собствената нация и на собствената национална държава този вид възпитание не се спира пред фалшификацията, манипулацията и индоктринацията. Поради тези принципни недостатъци днес вече е много трудно да се поддържа такъв модел.

2.

Вторият модел е моделът на така наречения *партиципативен републиканизъм*. Целта на гражданското образование съгласно този модел е възпитанието на гражданите в дух на *лоялност към демократичната държава* и нейните институции. За разлика от първия модел тази лоялност не се предпоставя като безусловно задължение на гражданите, а се приема на базата на основания. Според възгледа на може би най-известния застъпник на този модел в теорията Уилям Галстън главното основание за лоялността се състои в обстоятелството, че всички граждани имат полза от една добре функционираща либерално-демократична държава. Имайки предвид Съединените щати, Галстън пише: „Повечето млади американци имат голяма полза от това да са част от едно стабилно, проспериращо и свободно общество.“ (Galston, 2004, p. 263). Благата, които осигурява едно либерално и демократично общество, обаче не са даденост, а се създават от човешко действие. Ако човек иска и занапред да се ползва от предимствата на такова общество, той трябва да полага усилия за тяхното създаване и възпроизвеждане. Оттук Галстън извежда гражданския дълг за участие: „Всеки гражданин и всяка гражданка има моралната отговорност да даде своя честен принос за съхранението на публичните институции и процедури, от които всички ние зависим и от които всички ние имаме полза.“ (p. 263).

Тази аргументация обвързва моралното задължение за участие с основополагащия, рационален егоистичен интерес на всички граждани да поддържат либерално-демократичната държава. За да могат обаче да изпълнят това свое задължение, бъдещите граждани трябва да придобият определени компетентности, да формира такива компетентности е и задачата на гражданското образование. Преди всичко то трябва да дава познания за конституционния и правовия ред, за разделението на властите, за функциите на институциите, за политическия ред, за правата и задълженията на гражданите. Същевременно то трябва да развие способности за сътрудничество, способност за съждение („минимални условия за разумно публично съждение“, Galston, 1992, р. 253) за обществените дела както и да култивира добродетелите на толерантността и взаимното уважение („воля за мирно съжителство с начини на живот, които се различават от собствения начин на живот“, р. 253), на солидарност с другите.

Две критични възражения срещу този модел изглеждат близки до ума. Първото се отнася до степента на оценностяване на либерално-демократичната държава. Едно такова гражданско образование не може да не изтъкне специално предимствата и благата (преди всичко идеални) на либерално-демократичната държава. В замяна на това обаче то проявява склонност да омаловажава недостатъците на държавата, разбира се, преди всичко не на идеалната, а на реално съществуващата държава. Такова гражданско образование може лесно да се изроди в сляпа апология на съществуващото заедно с всички негови слабости. Галстън смята, че тази опасност е преувеличена, тъй като младежите формират своята морална позиция в семейството, изцяло независимо от училището. Да има независими морални убеждения е напълно достатъчно, за да може човек да се дистанцира критично от съществуващите обществено-политически и правни отношения. Второто възражение се отнася за участието. Макар да е възможно да се направи опит чрез насочване на вниманието към добре разбираня егоистичен интерес гражданите да бъдат убедени, че от участието има смисъл, все пак не е възможно в строгия смисъл на думата те да бъдат задължени да участват. В съвременните либерални демокрации правата на гражданите не се поставят в зависимост от тяхното участие в обществения живот. В края на краищата към всяко право принадлежи и възможността човек да *не* се ползва от това право. Тъй като обаче съществуването на гражданско образование от описания вид се легитимира чрез участието, никога не може да се изключи напълно възможността да се намерят родители или ученици, които на базата на своето скептично или безразлично отношение към демократичното участие смятат гражданското образование за нелегитимно и

отказват да участват в него. Ние можем да упрекваме морално такива хора, но е напълно немислимо да искаме те да бъдат наказвани.

3.

Един друг модел на гражданско образование развива в своята книга „Демократичното образование“ (Gutmann, 1987) Ейми Гатмън. При определянето на главната цел на гражданското образование при този модел за изходен пункт се вземат *в равна мяра* интересите на държавата и интересите на индивидите. Тази цел е възпитанието в автономия и със самото това в демокрация. За разлика от републиканско-партципативния модел, който строго разграничава гражданското образование в училище от моралното възпитание в семейството, Гатмън поставя тези две неща в тясна връзка помежду им. На едно особено важно място в „Демократичното образование“ се казва: “Повечето, ако не и всички способности и добродетели, които са необходими и достатъчни за възпитанието на децата като граждани в една либерална демокрация, са онези способности и добродетели, които са необходими и достатъчни за възпитанието на децата за общо (не толкова политическо) събеседване върху техния начин на живот“ (р. 578).

От гледна точка на въпроса за легитимацията акцентът се премества съществено. Ако не се прави разлика между гражданско образование и общо морално възпитание и двете неща се смятат за две страни на една и съща монета, то тогава не е нужно да се търси оправдание на гражданското образование – човек може чисто и просто да се позове на общото задължение на родителите да възпитат децата си като морални личности. Как обаче може да стане това, след като в съвременните плуралистични общества съществуват силно различаващи се помежду си морални представи? Днес не съществува една общо споделена представа за „добър живот“, каквато има в античния полис. Либерално-демократичната държава не може да си позволи да налага на своите граждани определен морал, ако си позволи да го прави тя просто не би била либерална³. Чрез училищното образование обаче тя може да развие у младежите *способности* за рефлексивно критическо мислене и дискутиране, които биха им дали възможност – именно в това е и сърцевината на предложения от Ейми Гатмън модел – да преценяват сами съществуващите представи за добър живот (вкл. и за добро общество) и самостоятелно да избират собствени нормативни представи за добър живот. Не е трудно да се види, че

³ В своята често цитирана книга *Social Justice in the Liberal State* (Ackerman, 1980) Брус Акерман свързва идеята за неутралността на либерално-демократичната държава с две силни изисквания към нея: 1) тя не бива да третира никого като по природа по-добър от другите, следователно трябва да отдава на всеки един еднакво уважение; 2) тя не бива да отдава предпочитание на нито една от конкуриращите се представи за доброто пред други такива представи.

този модел е напълно в традицията на Кантовата морална философия. Чрез пренасянето на акцента на гражданското образование от преподаване на ценностни представи към развиването на способности трябва в пълна мяра да се гарантира индивидуалната автономия на учениците. Трябва също така се избегнат рисковете на един, макар и остатъчен патернализъм, който неизбежно носи със себе си демократичната държава. Така например защитниците на този модел могат да кажат на родителите: за вашите деца е добре да получат гражданско образование, все едно дали това е добре за държавата или не, защото по този начин те ще станат автономни личности. Това съображение е легитимационното основание за задължителния характер на гражданското образование, за което се застъпва Ейми Гатмън.

Дали обаче с това въпросът е приключен? Дали разбраната като главна цел на гражданското образование автономия е последната дума по въпроса за легитимацията? В никакъв случай. Има поне два важни критични въпроса, които се повдигат във връзка с този модел. Първият въпрос се отнася за предпоставената равноценност на различните представи за добър живот. Наистина ли по силата на изискването за неутралност на либерално-демократичната държава всички морални представи следва да се разглеждат като равноценни? И тези, които са ксенофобски или расистки? Явно не. Гатмън предлага добър отговор на този въпрос. Тя казва, че с оглед на гражданското образование принципът за неутралност трябва да се прилага с две важни ограничения. Не бива да се проявява търпимост към репресивни и дискриминиращи ценностни представи, защото те подкопават самата основа на възпитанието в индивидуална автономия. Репресивните представи представляват пряко отрицание на принципа на автономия. Дискриминиращите представи отхвърлят уважението към другия, което трябва да е налице като минимално условие на възпитанието в автономия, тъй като другите (или поне част от тях) не се възприемат като равноценни в морално отношение личности.⁴

Вторият критичен въпрос се отнася до ценността на самата автономия. Напълно мислимо е да има родители, които по някакви причини разглеждат автономията на децата си като нежелателна. Може да се каже например, че способностите за критична рефлексия и автономно самоопределение са потенциална опасност за традиционния начин на живот на семейството или общността, защото критичната рефлексия на техните деца върху този начин на живот в края на краищата може да доведе до неговото отхвърляне. Защо и с какво право държавата да

⁴ Колко важно е това може да се разбере ако си припомним, че в традицията на Кант моралната ценност, или с други думи „достойнството“ на личността, се поставя в пряка зависимост от автономията. Едно възпитание в автономия, при което някои от членовете на общността, която се възпитава, се разглеждат като актуално или потенциално малоценни, би било абсурдно.

насърчава това? Отговорът на Гатмън на този въпрос изглежда приблизително така: за да имат полза от социалното многообразие, учениците трябва да влязат в контакт с начини на живот, които се различават от начина на живот на своето собствено семейство и затова те трябва да приемат най-малкото ценността на взаимното уважение. Този отговор не ми изглежда особено убедителен. Откъде можем да бъдем толкова сигурни, че учениците и техните родители ще възприемат контакта с други морални представи и други начини на живот като обогатяване, а не като заплаха за собствените си ценности. Същият въпрос обаче може да се формулира и в по-обща форма като критичната рефлексия се отнесе към самия политически ред на либералната демокрация. Ако наистина се отнасяме сериозно към критичната рефлексия, а не я смятаме само за прикрита форма на апология или дори на индоктринация, то ще трябва да допуснем и възможността някои граждани въз основа на определени размишления и автономни решения да я възприемат като несправедлива и следователно като нежелателна.

Принципният въпрос, който се поставя тук, според мен е въпросът за критериите, въз основа на които се решава кои начини на живот са желателни. Моделът на автономията не познава друг критерий освен самата автономия. Желателни са в такъв случай онези ценностни представи, които правят възможна и насърчават автономията. Тук се проявява самоотносителността и самодостатъчността на автономията – тя е ценност сама по себе си и поради това не може да се изведе от друго. Самото това обаче представлява силно морално полагане. Дали тогава това не означава, че стратегията на легитимация на модела на автономията е неуспешна, доколкото той самият си поставя за цел да избегне такива полагания, трансформирайки ги в действия и процедури? Не мисля, че е така. Не би трябвало да се смущаваме от полагания от този род. Възпитанието в автономия е абсолютно необходимото условие за съзнателно приемане на чужди, все едно какви, ценностни представи и за свързаното с него истински отговорно обвързване с тях. Не е възможно да си представим морална общност, в която такава обвързване да не е желано и ценено. Така че автономията е добро легитимационно основание за едно демократично гражданско образование.

Бих искал да приключа с едно по-общо наблюдение. Днес в нашите либерални демокрации се случва често, може би от страх от упреци в авторитаризъм и индоктринация, както в теорията, така и в практиката да не смеем да говорим открито за предимствата на либералната демокрация. Не се осмеляваме да кажем защо тя е по-добра и по-желателна в сравнение с

други познати форми на управление. На фона на един криво разбран културализъм⁵ се твърди, че в нормативно отношение либералната демокрация стои на една и съща плоскост например с догматичния и брутален комунизъм в Северна Корея, недогматичната и като че ли не толкова брутална комунистическа диктатура в Китай, арабския социализъм в Сирия, „управляваната демокрация“ в Русия или ислямската държава в Иран. От тази позиция не може да се обясни без противоречия на собствените граждани защо има смисъл да се полагат грижи и да се подкрепя демокрацията в собствената страна. Именно от това произтичат и някои от посочените по-горе легитимационни трудности на гражданското образование като възпитание в демокрация. Въздържаността по отношение на предимствата на либералната демокрация според мен е напълно погрешна. Либералната демокрация има предимства, които могат да бъдат назовани ясно. В условията на либералната демокрация в нейната съвременна форма всички граждани се ползват от висока степен на индивидуална свобода и морално и културно самоопределение, гарантирани от конституционния и правовия ред. Либералната демокрация създава обществен климат на взаимно уважение и търпимост, климат, който прави възможни мирно съвместно съществуване, свободно от насилие общуване и честно сътрудничество на гражданите помежду им. Тя освен това позволява на гражданите сами да решават относно законодателството, управлението, правосъдието и обществените дела. Не на последно място либералната демокрация е единствената форма на обществено устройство и управление, която може *сама* да критикува и усъвършенства себе си. Ако *ние* смятаме, че всичките тези неща са ценни и желателни, не би трябвало да се плашим да ги предадем и на по-младите поколения. Едно нещо обаче би трябвало да е ясно още от самото начало: тъй като никога не може да се изключи напълно появата на морални и политически възгледи, които все едно по какви причини отхвърлят демокрацията изцяло и напълно, съхраняването и възпроизвеждането на демокрацията, част от които е и гражданското образование като възпитание в демокрация, са и въпрос на *политическа борба*. Що се отнася до аргументи, либералната демокрация има много добри оръжия и не би трябвало да се страхува от такава борба.

⁵ Линията на аргументация на този културализъм, който е изцяло релативистичен, има следния вид: 1) Хората от различни култури имат различни морални убеждения, които не са нито правилни, нито погрешни. 2) Тъй като нещо, което в дадена култура е правилно, в друга култура може да е погрешно и обратно, тези убеждения не могат да се определят като по-добри или по-лоши. 3) Ето защо не е позволено от гледна точка на собствената култура да се дават оценки относно стойността на моралните убеждения на чужди култури.

ЛИТЕРАТУРА

- Brighouse, H. (1998). Civic Education and Liberal Legitimacy. In: *Ethics*, Vol. 108, No. 4 pp. 719-745.
- Платон (1979). Протагор. в: *Диалози*, т. 1. София: Наука и изкуство.
- Аристотел (1995). *Политика*, София: Отворено общество.
- Galston, W. (2004). Civic Education and Political Participation. In: *Political Science and Politics*, Vol. 37, No. 2, pp. 263-266.
- Galston, W. (1992). *Liberal Purposes. Goods, Virtues, and Diversity in the Liberal State*. New York: Cambridge University Press.
- Gutmann, A. (1987). *Democratic Education*. Princeton: Princeton University Press
- Ackerman, B. (1980). *Social Justice in the Liberal State*. New Haven, CT: Yale University Press.

Евгений Дайнов

„РАЗЛОМЪТ“ МЕЖДУ КОНСЕРВАТИЗЪМ И ЛИБЕРАЛИЗЪМ: ЩО ЗА ГЛУПОСТ?¹

Смразяването на либерали и консерватори отслабва позициите на политическата власт и може да помогне единствено на привържениците на господарската власт и на онова, което Рейгън нарича „мравуняка на тоталитаризма“.

Различните хора са различно емоционално устроени. В кризисни и несигурни времена някои търсят точки на съприкосновение, за да наберат съюзници за справяне с хаоса. Консерваторите например са такива. Както споменава Маргарет Тачър по друг повод, „умиротворител, човек на компромиса... това е истинският, класически тори политик.“ Такива хора се стремят да преодолеят хаоса с полза за всички.

Други хора в кризисни ситуации се стараят да произведат врагове. Обикновено това са крайни радикали.

На политически ниво резултатите от подобен радикализъм станаха видни в началото на 2000-те години, когато носителят на промяната и модерността, СДС, се разпадна на множество враждуващи групи, отваряйки (както предупреждаваше Филип Димитров) вратата към хаоса. Днес наблюдаваме опити импулсът към разделение да бъде „качен“ на идейно и философско равнище – там, където разделиението е особено трудно преодолимо, защото стъпва върху ценностни аргументи.

Това усилие идва от средите, на които гражданството разчита да рестартират модернизацията на България след десетилетие и половина хаос. Заслужава си да бъде разглеждано.

¹ Текстът е публикуван за първи път в Дайнов, 2015 и представлява разширена версия на едноименната лекция на проф. Евгений Дайнов, изнесена в Нов български университет на 9 декември 2015 г. Публикуваме текста с любезното съгласие на редакционния екип на Портал „Култура“.

За целта нека огледаме основните тези в тази насока, развивани от хора, свързани с Институт за дясна политика (ИДП) и с Реформаторския блок (РБ). Опитал съм се да групирам тезите по важност.

Теза *Първа*: „в българската политическа система протичат процеси, които ще бъдат от съществено значение през следващите години. Най-значимият от тях е оформянето на либерално-консервативен разлом” (фигурира във всички периодични доклади на ИДП).

Продължението на тезата звучи по следния начин. Българската десница се превърна в български консерватизъм с основни „опорни точки”: Бог, Отечество, капитализъм. Срещу това вече не стои БСП, а някакви зли и крайно опасни либерали. Според Тома Биков (ИДП): „В момента либералното начало противодейства много по-ефективно (т.е. от БСП) на трите опорни точки на десницата.” Подтема на теза *Първа* е съждението, че докато консерваторите обичат и пазят институциите, либералите ги мразят и се опитват да ги ликвидират, което намерение стои зад всяка тяхна критика на конкретен министър или министерство.

Теза *Втора*: За разлика от предишната българска десница, днешната консервативна такава не е революционна сила. Според ИДП: „десницата на следпреходния период няма да бъде основен носител на промяна, а на стабилизиране и консолидиране на демократичния процес, възникнал след 1989 година”.

Продължение на теза *Втора* виждаме в изказване на Радан Кънев (говорител на РБ) в НБУ. „Ние сме реформатори, а не революционери...” Споделеното от Кънев верую за неговата задача в политиката е: „*Спокойна, бавна промяна. Ние сме във властта, за да ни е зле – важно е да има резултат.*”

Теза *Трета* гласи горе-долу следното: в момента, в който Реформаторският блок скъса окончателно с протестиращите от 2013 година, искащи радикален демонтаж на системата (наричана от тях „модела #КОЙ”), тогава реформаторите ще станат истински полезни.

Според доклад на ИДП този Рубикон е преминал с „историческия компромис” между РБ и ДПС по повод конституционната реформа: „За да постигне „историческия компромис“ и да участва във вземането на важните решения, Реформаторският блок жертва и скъса връзката си с ултралибералните среди. Все повече лицата на протеста от лятото на 2013 година и подкрепящите ги кръгове ще бъдат на диаметрално противоположни позиции спрямо политиките от блока и трудно ще намират общ дневен ред с тях”.

Възниква чисто политическият въпрос: след като РБ бе роден от протеста през 2013 година и след като даде заявката, че ще „разгражда модела” на принципа „гражданите срещу мафията”, и след като за РБ гласуват хора, които искат точно това – възможно ли е то да стане, ако РБ се откаже от резки движения? И как в сегашната ситуация, чисто политически, би изглеждал препоръчваният (от ИДП) отказ от „промяна” и преминаването към „стабилизиране и консолидация”? Стабилизиране и консолидация на кое? В името на какво? МВР в сегашния си вид е ли сред онези институции, които трябва да бъдат бранени от критика? Прокуратурата?

В случая не ни интересува политическото, а идейно-философското ниво на концепцията за новия „разлом”. Но политическите последствия все пак са интересни. Ако РБ бъде отцепен от естествената си среда – хората, искащи промяна, – центърът на действието по естествен път се прехвърля към върха на сегашната пирамида на властта. Оттук логически следва изводът на Петър Николов (ИДП):

„С влизането във второто правителство на Бойко Борисов РБ избра да се върне в десницата”.

А в крайна сметка обезсилването на партийните и гражданските носители на промяната води до залагането на лидерската харизма на вожда.

Затова са напълно логични заключенията на Николов: „Когато ви се стори, че Борисов не е класически десен политик, сравнете неговите действия и говорене с тези на Саркози или Берлускони и ще видите, че няма никаква разлика. ГЕРБ е типична дясна партия от лидерски тип от второто десетилетие на XXI век...”

Берлускони? Защо не Камерън или Тачър? Не бих пуснал Берлускони в къщата си, защото ще ме занимава твърде дълго с простотиите си, а след като си тръгне, ще трябва да броя сребърните прибори...

Упованието в някакъв вожд има силата на природен закон, щом за справяне с хаоса избереш не обединението на всички, които искат ред, а – разделението помежду им. Тогава единственият начин да преплуваш през хаоса е да заложиш на някой със свръхестествени способности, който да те преведе през него.

В момента, в който се откажеш от гражданската ангажираност, залагаш на нещо като „философите-крале”, препоръчвани от Платон за владетели. В случая – премиер-пожарникар.

Политическият ефект от тезата за „консервативно-либералния разлом“ се оказва елементарен (и очакван) дрейф към авторитаризъм.

По-интересен остава идейно-философският въпрос. А именно: възможно ли е да има „разлом“ (предполагам, без да съм сигурен, че иде реч за понятието cleavage)² между либерали и консерватори, който е с размерите на предхождащия го разлом между комунизъм и демокрация например (както твърдят теоретиците от ИДП)? Възможно ли е либерализмът да е смъртният враг, отрицанието на консерватизма?

Мога да подхожда по два начина. Първият – да последвам ИДП и да изведа принципите на либерализма и консерватизма от някаква идеална матрица, да ги подреда и сравня. Това не съм склонен да правя, защото политическите идеи не са закодирани в структурата на вселената (както е да речем музиката) и не могат, за разлика от музиката, да бъдат „изведени“ оттам. Политическите идеи се отнасят до това как хората да структурират и упражняват властта помежду си. Затова те са плод единствено и само на човешко мислене.

Затова ще поема по друг път – да сравня либерали и консерватори, за да разбере, могат ли да бъдат смъртни врагове. Ще вземам за примери само доказаните, чисти (така да се каже) англосаксонски примери, защото е грешка да търсим консерватизъм или либерализъм в чист вид в континентална Европа. В случая следвам логиката на Хюго Йънг, който в биографията си на Маргарет Тачър обяснява разликата между британския консерватизъм и италианската християндемократия. „В качеството си на новоизбран лидер на Консервативната партия Маргарет Тачър – пише той – си въобразяваше, че християндемократите са просто италианската версия на партията на торите, а не федерация от конкуриращи се феодали, които намират за удобно от време на време да издигнат някой от своите среди... на премиерския пост“.

Дори при най-повърхностния преглед става ясно, че либерализмът и консерватизмът се преплитат така, щото да бъдат на моменти трудно отчленими един от друг, а в други моменти да преливат един в друг и дори да сменят местата си.

От един дол дренки

Преди години с мой студент сглобявахме политическа христоматия, която озаглавихме *Politics: a reader*. Към края на това усилие, студентът попита: „Професоре, нямате ли чувст-

² Или иде реч за Хънтингтънските fault lines between civilizations?

вото, че влязохме в тази работа, смятайки себе си за редови либерали, а излизаме като консерватори?“

Така беше. Не сме единствените обаче, които внезапно разбират, че са по-скоро консерватори. През 1974 година интелектуалният гуру на Маргарет Тачър, Кийт Джоузеф, споделя: „От 20 години съм в Консервативната партия. Два пъти съм бил в правителството. И чак сега, този април, разбрах що е консерватизъм и най-накрая станах консерватор“.

Куриозното тук е, че Джоузеф „става консерватор“ вследствие на четенето на книгите на Фридрих фон Хайек, когото препоръчва на Тачър като идейна основа на консерватизма. Когато обаче се обаждат на Хайек с покана за среща, той отговаря: „Какъв консерватизъм, за Бога? Аз съм класически либерал!“

За класически либерал смята себе си и философът Карл Попър, макар повечето авторитетни британски източници да го класифицират като „типичен консерватор“. Едмънд Бърк, когото почитаме като баща на консерватизма, е бил депутат от партията на вигите, предшественици на либералите, а не на торите, от които израстват консерваторите.

Уинстън Чърчил е бил и либерал, и консерватор. И в двете си битности е действал, както бихме казали днес, като типичен социалдемократ. Преди Първата световна война като министър-либерал Чърчил въвежда в Англия първата система за социално осигуряване, а по време на Втората световна война, като премиер и лидер на консерваторите, одобрява два мащабни доклада, от които след войната израства съвременната английска социална държава.

На тази липса на ясна разделителна линия между консерватори и либерали обръща внимание и Роналд Рейгън, когото приемаме за консерватор: „Мисля, че „консерватизъм“ всъщност не е точно название, както не е точно и названието либерализъм – ако се върнем във времената на Революцията, ще видим, че днешните консерватори тогава биха били либерали, а днешните либерали биха били тогавашните тори. Основата на консерватизма е искането за по-малко правителствена намеса или за по-малко централизирана власт, или за повече индивидуална свобода. И това в общи линии обяснява и същината на либерализма“.

Тясното преплитане на консерватизма с либерализма се обяснява с това, че и двете се намират от една и съща страна на истински големия разлом в делата на човечеството. А той опира до начина, по който е структурирана властта.

В крайна сметка начините са два. Първият, наречен от Аристотел „господарска власт“, е власт между неравни. Вторият, наречен пак от него „политическа власт“, е власт между равни. Всички авторитарни, диктаторски, феодални и племенни режими упражняват господарска власт. И консерваторите, и либералите са от другата страна – там, където хората са равни помежду си и договарят на равни начала структурата, функциите, задачите и поведението на властта.

Бидейки от една и съща страна на основния разлом в човешките дела, съвсем не е неочаквано либерализмът и консерватизмът да са на практика две лица на едно и също нещо.

Рейгън отново е най-ясен: „Твърдя, че няма такова нещо като дясно или ляво. Има само горе или долу. Горе е вековната мечта на човека – максимална лична свобода, съчетана с порядък; долу е мравунякът на тоталитаризма.“

Ако върнем погледа към България, интересно би било да сравним това съждение на консерватора Рейгън с първоначалния манифест на РБ: „Няма ляво, няма дясно – гражданите срещу мафията!“.

Политическият извод е елементарно прост. Смразяването на либерали и консерватори отслабва позициите на политическата власт и може да помогне единствено на привържениците на господарската власт и на онова, което Рейгън нарича „мравуняка на тоталитаризма“.

Но да се върнем към философското ниво, за да се фокусираме малко по-отблизо върху консерватизма. Дали всъщност българските консерватори изразяват консерватизъм, когато описват „опорните“ си точки като „християнство, национализъм, капитализъм“ (респективно – Бог, Отечество, капитализъм)?

Бог, хората и ценностите

Колкото и да четем думите на онези, които почитаме като безспорни десни – Тачър, Рейгън, Чърчил, Скругън, Бърк, Попър, както и документите на британската Консервативна партия – ние няма да намерим трите „опорки“ (започващи с Бог) като описание на онова, в което консерваторите вярват. А няма да ги намерим, защото – забележете – консерваторите са от онази страна на барикадата, където хората са равни помежду си и следователно най-важното нещо за тях са хората, а не някакви надчовешки същности. Също като при либералите.

Да започнем с Попър, когото у нас почитаме като либерал, а англичаните – най-вече като консерватор. В известна публична лекция от 1958 година, озаглавена „В какво вярва Западът?“, Попър дава следния отговор: „Западът вярва в обикновения непознат човек“.

На пръв поглед чисто либерално съждение, потвърждаващо, че носителят на ценностите, правата, свободите и задълженията е отделният индивид. Няма референции към наиндивидуални явления като Бог или Нация, или Капитализъм. Гнил либерализъм, откъдето и да го погледнеш.

Маргарет Тачър обаче формулира точно същата теза, когато в началото на своето лидерство на Консервативната партия обяснява в какво вярва: „Нека ви предложа моята визия: правото на човека да работи каквото иска, да харчи каквото изработи, да притежава собственост, да има държавата за слуга, а не за господар... това е същността на свободната страна и от това зависят всички наши останали свободи.“

Почти идентична визия намираме споделена от Чърчил в края на 1941 година: „Не искаме съкровища, не искаме територии, единственото, което искаме, е свободата на всеки човек... Когато скромният работник се връща от работа в края на деня и вижда как пушекът от комината на къщичката му се издига към спокойното вечерно небе, ние искаме той да знае, че няма да има „чук-чук-чук“ на вратата от тайната полиция, която да наруши неговата почивка или да прекъсне съня му. Искаме управление със съгласието на хората, свободата на всеки човек да казва каквото иска и когато се почувства наранен от друг, да се окаже равен в очите на закона. Други цели в тази война ние нямаме“.

В по-широк план, призвани да обяснят какво общество отстояват, те се съсредоточават върху обикновените хора в качеството им на индивиди и върху техните права, както правят и либералите; не призовават нито Бог, нито Нацията, нито Капитализма. В това отношение особено ясен е примерът с Уинстън Чърчил.

По време на Втората световна война и особено в онази година и малко, в която Англия стои сама срещу диктаторите, Чърчил непрестанно обяснява на своя народ и на света за какво е борбата, която води. Изрично подчертава, реч след реч, че не става дума за британски национален интерес, а за универсални ценности и права. Ако прочетем неговата епична „История на Втората световна война“, ще видим, че Чърчил говори за запазване на „цивилизацията“, „западната цивилизация“, „нашата цивилизация“, „свободата“, „демократията“.

Това са все формулировки, които като правило приемаме за либерални, но са изказани от лидера на Консервативната партия. Може би най-ясно е следното кратко негово обяснение: „(Воюваме) срещу варварството, тиранията и кланетата, за свобода, закон и чест“.

Най-често срещаното Чърчилово обяснение са безбройни вариации по темата „пазим не себе си, а цивилизацията“. Интересно е как той описва цивилизацията, която пази, застанал сам срещу носителите на идеологията на „мравуняка“: „Цивилизация. Какво означава това? Това означава едно общество, основано върху мнението на цивилните. Това означава, че насилието, управлението на воини и на деспотични вождове, животът в лагери и войни, в жестокост и тирания, (всичко това) отстъпва пред парламентите, в които се коват закони, и пред независимите съдебни зали, в които тези закони се поддържат в продължение на дълго време. Това е Цивилизацията – и от нейната почва непрестанно израстват свободата, удобството и културата. Там, където царува Цивилизацията, в която и да е страна, за масата хора е достъпен по-широк и по-малко притеснителен живот.“

Рейгън приглася, едно поколение по-късно: „Вярвайте в хората, вярвайте, че всяко човешко същество е способно на величие, способно е да се самоуправлява“.

А Маргарет Тачър е направо брутално откровена: „Самата същност на западната култура... е признанието на уникалната ценност на индивидуалното човешко същество“. Което си е почти буквален цитат от класическия либерал Хайек (когото Тачър почита като консерватор, а днес мнозина класифицират като либертарианец): „Онова, което знаем като западна цивилизация, е уважение към индивидуалния човек... признанието, че неговите възгледи и вкусове са върховни в неговата си сфера... както и вярата, че е добре хората да развиват собствените си индивидуални дарове и нагласи...“

Което на свой ред ни отправя директно към разсъжденията на Джон Стюарт Мил за свободата и т.н.

Отново, прочее, виждаме консерватори да ни рисуват картина, която приемаме за типично либерална – „цивилни“, „хората“, „парламенти“ – а не позоваване на наиндивидуални същности. Тази картина ни гледа и от документите на съвременната Консервативна партия, оглавявана от Дейвид Камерън.

В предговора си към Манифеста на консерваторите за изборите от 2015 година Камерън пише следното: „Това е план за по-добро бъдеще – за теб, за твоето семейство. Това е план за

всеки етап от твоя живот. За твоето новородено бебе ще имаш достъп до най-доброто здравеопазване в света. За твоето дете ще има място в най-добрите училища. Докато търсиш първата си работа, ние вече строим здрава икономика, която да ти даде добра кариера и добър доход. Когато започнеш да търсиш първия си дом, правителството ще е на мястото си, за да ти помогне... И когато остарееш, ние ще направим така, че да имаш достойно пенсиониране.“

Това дори не звучи либерално, звучи направо социалдемократично... А Камерън далеч не е социалдемократ. Шеф на консерваторите е.

След като извеждат ценностите и принципите на обществото от обикновените, равни помежду си хора, и либералите, и консерваторите правят следващата крачка – да изведат тези принципи като приложими във всички страни по всяко време. Тази универсална приложимост е изведена изрично в платформите на съвременните либерални партии в англоезичния свят, но се споделя и от консерваторите. Не много отдавна републиканецът Буш и неговите „неоконсервативни“ съратници се опитаха да монтират демокрация в Близкия Изток.

Десетилетие преди това Маргарет Тачър разработва идейната база на разпространението на демокрацията (обикновено наричана „либерална“) по света. Прави това в най-важната си книга, схващана като нейно политическо завещание – *Statecraft*. В текста описва задачите за XXI век, започвайки с: „*Първо*, разпространението на демокрацията във всички страни и континенти, което остава легитимен и наистина фундаментален аспект на една здрава външна политика“.

Съвпадението на основополагащите консервативни и либерални позиции относно универсалните човешки права, дължими на всеки отделен индивид и така неминуемо водещи към искането за световна демокрация, това съвпадение личи най-ясно разбира се в основополагащия документ на ООН от 1948 година, а именно *Всеобщата декларация за правата на човека*. Тази Декларация, често се забравя, е самият фундамент, смисълът на съществуването на ООН, и е кулминацията на онова, което историците наричат „либералния консенсус“, започнал да се вкоренява на Запад към края на XIX век.

Още по-често се забравя, че тази Декларация е изведена от предходен на нея документ – Атлантическата харта, съставена през 1941 година от консерватора Уинстън Чърчил и демократа Удроу Уилсън. Те не са имали проблем да направят общ документ, тъй като са вярвали в

еднаква степен в ценностите, на които той е изграден – ценности еднакви и за консерватори (респективно, републиканци) и либерали (респективно, демократи).

Разбира се, от време на време големите британски и (особено) американски държавници се качват на надчовешко ниво и споменават Бог. Статистически погледнато, едва ли ще намерим особена разлика в честотата на това споменаване между консерватори и либерали. Обама, например (либерал) споменава Бог толкова често, колкото и предхождащия го Буш (консерватор).

Ако се качим на ниво философия обаче ще видим някои странни размествания. Едмънд Бърк (бащата на консерватизма) почти не споменава Бог; Бог обаче изобилства в текстовете на бащата на либерализма, Джон Лок. В неговия фундаментален *Втори трактат за управлението*, например, четем: „Всички хора са създадени от един всемогъщ и всемъдър Създател. Те всички са слуги на един Господар, Който ги е пратил в света да вършат Неговата работа.“

Бащата на американския либерализъм, Томас Джеферсън, повтаря това в *Декларацията на независимостта*: „Ние смятаме, че видни от само себе си са истините: всички хора са създадени равни, а техният Създател ги е дарил с някои неотнемаеми права, измежду които правото на живот, на свобода и на стремеж към щастие.“

Старите велики либерали с лекота са въвеждали Бог в човешките дела – с по-голяма охота дори от старите велики консерватори. Бог обаче видимо отсъства от документите и на либерали, и на консерватори днес. Присъства в някои от текстовете на големите съвременни консервативни мислители, но по един неочаквано „заземен“ начин.

След дълго търсене на някакви препратки към Всевишния при Маргарет Тачър намираме следното: „Основната ценност е правото на личен избор, онази свободна воля, която свързва земното и небесното царство“.

Този цитат ни препраща, разбира се, към св Августин, според когото Земното царство не може директно да въплъщава правилата на Небесното, защото тук, на Земята, законите се изработват от хората, а не директно от Бог, както е при съвременните ислямисти, например. В най-добрия случай, докато си изработват законите, хората ще бъдат просветлени от познанието за Божиите закони.

Това Августиново положение в крайна сметка поставя основата за разделението между светска и църковна власт, което е монтирано в основата на европейската цивилизация. Към

това ни връща Тачър, определяйки свободата като свързващо звено между земното и небесното – отново за разлика от сегашните крайни фундаменталисти (ислямски и християнски), които вместо на свободата, залагат на подчинението (т.е. на Бог).

Интересна е намесата на Роджър Скрутън³ в тази проблематика. Бидейки най-изтъкнатият консервативен философ на последния четвърт век, Скрутън недолюбва онази черта в политиката на Тачър, която той нарича „флирт със свободния пазар” и която разглежда като опасно залитане към лош либерализъм. Но и Скрутън, когато иде реч за земното и небесното царство, остава категорично на позициите на Тачър и св Августин. Особено това личи в неговите размишления по въпроса откъде идват ценностите?

Скрутън започва с остра критика на репликата на Тачър, че „няма такова нещо като общество; има само хора и техните семейства”. На това Скрутън отвърща: „...има такова нещо като общество; и обществото е онова, за което става дума в консерватизма”.

Възниква въпросът: на основата на какво се членува в това общество? Кое му е спойката?

Отговорът е, че каквото и да е, това не е Бог: „религиозното подчинение не е необходима част от гражданствеността; при всеки конфликт трябва да надделяват задълженията на гражданина, а не задълженията на вярващия“.

Ха, сега де... Така пише водещият консервативен философ в света, онзи, рецензиите, за чиито книги в американски издания, обикновено започват с: „В Америка си нямаме такъв като Скрутън, какъв късмет извадиха англичаните...”

По-нататък Скрутън поставя въпроса – откъде се вземат правилата в това (сугубо човешко) общество? Отговорът е един неочаквано заострен августинизъм: „Политическият ред е такъв ред, при който общността е управлявана от закони и решения, разработвани и вземани от човещи, *без всякакво позоваване на божествени заповеди* (мой курсив). Религията е статично състояние, политиката е динамичен процес.”

Ценностите според Скрутън са също произведени от човеците: „Ценностите израстват от нашите съвместни начинания.”

Нашите, не – Неговите.

³ Най-отчетливо видима в Scruton, 2014.

Емблематичната „желязна лейди“ на консерватизма, както и емблематичният консервативен философ изрично държат Бог встрани от политическите дела на хората. Освен ако не искаме да ги обявим за менте-консерватори (и едновременно да обявим себе си за единствените истински такива), това съвпадение ни казва нещо много важно. А именно – че дори по отношение на ролята на Всевишния консерваторите и либералите са на сходни позиции; и няма как да бъдат смъртни врагове. Затова не е учудващо, че в последната книга на Скрутън виждаме глава, озаглавена „Истината в либерализма“.

Да завършим теологичната част с ударно изречение от Скрутън, сякаш нарочно написано, за да провокира българските консерватори. Още в началото на книгата си „Как да бъдем консерватори“, Скрутън ни сервира следното: „Изрично признавам, че консервативната философия, която развивам по-нататък, по никакъв начин не зависи от християнската вяра“.

Така пада първата „опорка“ на българския консерватизъм – християнството. Следващите са по-лесни.

Патриотизмът и неговите институции

Трудно може да има спор по втората „опорка“ на българските консерватори – „патриотизъм“. Истина е, че консерваторите са доста по-патриотични, отколкото са либералите. В последните две десетилетия, докато либералите в Европа форсираха раждането на някаква единна европейска свръхдържава, консерватори като Тачър и Скрутън отстояваха националната държава като единствения (засега известен) дом на правата и на демокрацията.

Както показва поредицата от кризи в ЕС от последните 3-4 години, консерваторите се оказва прави в този политически спор: не институциите на ЕС, а националните държави поеха лидерството при решаването на кризите. На философско ниво нещата са отново дифузни; либерални и консервативни мислители се преливат един в друг до степен на неразличимост. Например, както ни напомня либералът Ралф Дарендорф, основателят на модерния либерализъм Джон Стюарт Мил е бил категорично убеден, че националната държава, т.е. „сплотеното общество, разположено в национални граници, е предварителното условие за демокрацията“.

Все пак въпросът с връзката между консерватори и патриотизъм е изяснен – има такава. Да видим по-забавния въпрос с институциите. Напомням: според днешните български консерватори, институциите трябва да бъдат пазени от анархистичните набези на либералите, а не – да бъдат реформирани, например.

В своята книга „История на английския народ” Пол Джонсън стига до извода, че онова, в което вярват англичаните, са – „институциите”. Тази вяра в институциите прави англичаните според Джонсън най-консервативния народ в Европа, отказващ да се втурва в революционни социални експерименти. Или, както пише Чърчил: „Нищо не е по-характерно за английския народ от неговото инстинктивно преклонение, дори когато се вдигне на бунт, пред закона и традицията”.

На пръв поглед – работата е ясна. Щом дори англичаните са поклонници на институциите, значи нашите родни консерватори са прави. Но се оказва, че както всичко в консерватизма, нещата са доста по-сложни; консерватизмът, да перифразираме Скрутън, не е статичен двуизмерен комикс, а динамичен и многоизмерен процес.

В онова, което англичаните разбират под „институции”, се включват онези „ведомства”, които ние имаме предвид, когато кажем „институции”. Но за англичаните думата „институция” има много по-широк обхват, включвайки (според Оксфордския речник) „установен закон или практика”. Така под „институции” англичаните разбират и неща като „институцията брак”, „институцията свобода на словото”, „институцията право на сдружаване”, „закона и традициите” (виж Чърчил горе).

Онова, което обединява всички тези смисли е отбелязаното от Джонсън уважение на англичаните към реда. Оттук: „институции” за англичаните е всичко онова – организации, навици, права, закони, нагласи – което поддържа реда и отбягва хаоса. А според водещите британски консерватори в йерархията по важност „невидимите” институции (брак, свобода на словото, закон) са по-важни от онези, които могат да бъдат видени и пипнати. Защото невидимите институции са онези, които са улегнали с времето, а „ведомствата” са организационни инструменти, които може и трябва да бъдат променяни всеки път, когато се окаже, че не са добри инструменти на невидимите институции.

Отношението към „ведомствата” като към временен (и дефектен) инструмент за решаване на задачи обяснява смайващото пренебрежение към подобни институции, което наблюдаваме поне при двама исторически консервативни премиери – Уинстън Чърчил и Маргарет Тачър.

Уинстън Чърчил, например, намира институцията „политическа партия” за досадна и ограничаваща неговия размах. Затова сменя партиите с лекота, доста време е депутат без да е част от партия, а накрая става министър-председател на многопартийно правителство. Докато е на власт, лесно закрива министерства и открива нови – според задачите, които се налага да решава.

Още по-разрушително е отношението към „институциите” на Маргарет Тачър. От самото начало на своето управление тя е убедена, че заварените от нея министерства са подразделения от армията на противника, срещу когото тя е обявила война. А за нея противникът – това са всички онези „монополи и организирани интереси”, които са иззели националния интерес и са го обърнали в свой, като например профсъюзите, работодателските организации, „трестранката”, държавните предприятия и обслужващите техните интереси министерства.

Враждебността на Тачър към министерствата – т.е. към машината на държавата – е легендарна. Още като министър, в началото на 70-те години, тя започва да залива подопечните ѝ чиновници с обиди и хокания, досущ прилични на следния легендарен абзац, взет от легендарния либерал Бърtrand Ръсел: „Във високоорганизираните общности онези, които извършват правителствени функции, от министъра до най-дребния чиновник в някой местен офис, следват своите частни интереси, които в никакъв случай не съвпадат с интересите на общността. От тези частни интереси харесването на властта и избягването на работа са основните”.⁴

Когато през 1979 година Тачър става министър-председател, отношенията ѝ с ведомствата през следващите 11 години са описани от нейния биограф Хюго Йънг като: „перманентно състояние на война с установените институции”. Няма как да бъде иначе, защото Тачър е тръгнала на война с тогавашния еквивалент на „модела КОЙ”, подчинил на себе си държавните ведомства за сметка на истинските „институции” като свободата, предприемчивостта, отговорността, които консерваторите са призвани да отстояват. Тачър просто иска да премах-

⁴ Роналд Рейгън не пропуска да се включи с известното си твърдение: The first rule of a bureaucracy is to protect the bureaucracy.

не пречките пред тези истински институции, за да върне нещата там, където те са били и пак трябва да бъдат.

Което, разбира се, я прави истинска революционерка – роля, която тя с охота приема и с гордост изпълнява, до степен да бъде постоянно сравнявана с Оливър Кромуел.

Още в началото на нейното управление, през 1983 година, нейният министър Никълъс Ридли пише за приватизацията: „Това е революция, която... ще атакува организирани интереси и е почти сигурно, че ще провокира масирана и разрушителна контраатака”. И до днес нейните министри се гордеят, че са участвали – не в пазенето на институции, а в „Революцията Тачър”. А тя самата, още през 1981 година, заявява пред приятели: „Аз съм бунтовник, оказал се глава на правителство на истаблишмента”.

За революционер смята себе си и Чърчил, както и самият Бърк, който е бил ентузиазирани привърженик на Американската революция. Дори Дизраели е бил обвиняван, че е революционер, когато през 1860-те години налага първите закони, защитаващи права и свободи на профсъюзите и на работниците.

Виждаме разликата между българските и английските консерватори. Българските издигат в култ ведомствата, които са готови да отбраняват дори тогава, когато те са отвлечени от монополи и организирани интереси. Британските консерватори са готови във всеки момент да унищожат онези ведомства, които пречат на разгръщането на истински важните, „невидими” институции. Затова британските консерватори – от Пийл до Чърчил и Тачър – лесно стават революционери тогава, когато е необходимо. И трудно биха разбрали текущото българско твърдение, че революционерите от „Протестна мрежа“, например, са най-злият враг на консерватизма и цивилизацията.

Та, от българските консерватори днес бихме искали да чуваме по-малко защита на неформирани ведомства и повече ангажменти за премахване на „модела КОЙ”, за когото те напълно, изцяло и тотално отказват да говорят. Тачър би ги погледнала с онзи поглед, от който на министрите ѝ са им омеквали коленете...

И така стигаме до третата „опорка” на българския консерватизъм – „капитализъм”.

Капитализъм, пазарна икономика или свободна инициатива?

Факт е, че едва в последните 20-30 години политическото мислене беше отвлечено от икономическа проблематика. В предходните около 2 300 години никой политически мислител (освен Маркс, който не е автентичен политически мислител) не си е представял, че е работа на политиката (или на държавата) да се занимава с икономически въпроси.

Маргарет Тачър, която определено залита към икономизиране на политиката, още в началото на мандата предупреждава своите министри (а може би и себе си): „Икономиката е инструмент, целта са сърцата и умовете”.

Скрутън е направо бесен от нахлуването на икономиката на терена на политическата философия: „Икономиката... установява своята империя върху човешкото въображение, като слага цена върху всичко, което човешките същества биха искали, ценили, биха имали нужда от него, или пред което се прекланят; и така великите въпроси на човешкия живот са заместени от абракадабрата на „експерти”... Икономиката, която е науката на инструменталния разум, по необходимост мълчи за нашите ценности...”

И пак – ха сега, де... Икономиката „мълчи за ценностите ни”, а тя самата е обявена за опорна ценност от българските консерватори, наравно със Самия Бог?

Съвпадението, в случая, между консервативната и либералната гледна точка отново е впечатляващо. Да сравним Скрутън с големия либерален парламентарист Маколи, който през 1832 година обръща внимание на следното: „Да, целта на правителството е щастието на хората... Но ние нямаме чудотворни способности... не можем да организираме дъжд от хляб, който да вали върху хората от небесата; не можем да разцепим камъка, за да им дадем вода да пият...” И продължава, за да постави икономиката там, където ѝ е мястото в политиката: „Ние можем само да им дадем свободата да прилагат своята инициатива по най-полезния за тях начин; и сигурността, че могат да се наслаждават на плодовете на своята инициатива...”

Отчетливото ехо, което чуваме от този либерал, идва от веруюто на Маргарет Тачър, и това не е случайност. Не е случайност и съпадението с основополагащите размисли на Едмънд Бърк, онзи баща на консерватизма, който е смятал себе си за либерал. Описвайки задачите на държавата, Бърк пише следното: „Държавата трябва да се ограничава с онова, което се отнася към Държавата или към създанията на Държавата, ще рече: външната подкрепа за установе-

ната религия⁵, налагането на закона, данъците, въоръжените сили, организациите, които тя е създала, с една дума, онези неща, които истински и същностно се отнасят до публичната сфера, до публичната сигурност, до публичното удовлетворение... онова, което остава отвън, ще се оправя по някакъв начин самостоятелно.”

Както виждаме, „отвън” остава икономиката. Тя няма политическа самостоятелност, камо ли да е „опорна точка”. Икономиката – респективно капитализмът – придобиват по-голямо от полагащото им се значение поради временно съвпадение на исторически обстоятелства, които клонят към края си. Защото развитието на света и особено финансовата криза от 2008 година илюстрират онова, което класическите либерали и особено класическите консерватори знаят отдавна: стопанската дейност не може да бъде самостоятелно ценностно поле, защото е подчинена на благо на общността. Не е обратното.

В книгата-завещание Statecraft Маргарет Тачър преразказва свой разговор с руските реформатори от началото на 1990-те години. Гледайки техния ентузиазъм за пазарна икономика, тя ги предупреждава: „Момчета, не забравяйте най-важното – ако в една икономика на конкуренцията няма държавна регулация, тя ще се изроди в джунгла, в която големите ще торможат малките“.

За същото предупреждава Скрутън, когато пише: „Консерватизмът е по същината си локален и закриля местния социален капитал от анархистични промени. Оттук произтича консервативната позиция да не се пропагандира икономическата свобода на всяка цена, но да се оцени цената на икономическата свобода и да се предприемат стъпки тази цена да бъде намалена. За всеки консерватор е очевидно, че нашето безразсъдно преследване на лично удовлетворение поставя в опасност обществения ред, както и бъдещето на планетата. Ние имаме нужда от свободната инициатива, но ние също имаме нужда от върховенството на закона, което да я ограничава”.

Защото: „Консерватизмът – това е упражнение по социална екология”.

Не капитализмът, а свободната инициатива и конкуренцията са онова, което големите консерватори смятат за полезно, в рамките на разумното, разбира се. И не първостепенно по важност.

⁵ Според Скрутън това положение с религията е единствено валидно за Англия, където държавният глава е и глава на установената църква.

Големите либерали не са на светлинни години далеч от тази позиция. Бърtrand Ръсел пише през 1950-те години, спорейки със социалисти: „Не мисля, че обикновените хора биха били щастливи, ако няма конкуренция; защото конкуренцията е била, от зората на човечеството, шпора на много сериозни дейности. Не бива да отменяме конкуренцията, а само да преценим, в какви форми тя да се развива, за да не носи прекомерни вреди.”

Отгласвайки се от тази преценка, турбулентният либерал Ръсел се връща към позициите, отстоявани от големите консерватори относно задачите на държавата: „Първостепенните задачи на правителството би трябвало да са три: сигурност, справедливост и опазване (conservation)... По отношение на опазването, бих подчертал съхраняването на природните ресурси на света.”

Коего, разбира се, ни връща назад към Бърк, според когото в обществения договор трябва да са отчетени интересите на още неродените; и ни отправя напред към Скрутън и неговата „Green Philosophy”. Не е възможно да има нито модерен консерватизъм, нито модерен либерализъм, който мълчи по въпросите на опазване на природната среда. Затова Скрутън от години недоумява как може да има неразбирателство между консерваторите и „зелените” (смъртни врагове, според българските консерватори). Та нали, непрестанно пише Скрутън, консерваторите са най-първите „зелени”, искащи от самото начало да запазят природната и социалната среда срещу напора на индустриализацията и отчуждението?

Затова Скрутън обича да натъртва: „Консерватизмът... обозначава съхраняване на социалната екология. Индивидуалната свобода е част от тази екология, защото без нея социалният организъм не може да се адаптира. Но свободата не е единствената цел на политиката. Консерватизмът означава опазването на нашите споделени ресурси – обществени, материални и духовни... Консерватизмът и закрилата на природата са естествени партньори (bedfellows).”

Интересно, как ще погледне Скрутън на българското твърдение, че най-злите сред най-злите врагове на консерватизма са Зелените?

Би напомнил, вероятно, онова, което пише за либерализма и консерватизма в последната си книга – че и двете са деца на Просвещението, т.е. на преориентирането на човешките дела по посоката на светския разум и индивидуалната отговорност; и следователно всякакви караници помежду им могат да бъдат единствено временно припламващи вътрешносемейни скандали.

Тези дренки са от дола наречен „Просвещение”.

Но дойде времето и аз да напомня нещо важно. Не казвам, че автентичните либерали и автентичните консерватори са едно и също нещо. Казвам, че са достатъчно близки, за да бъдат – в повечето време и на повечето места – съюзници.

Да се върнем, за последно, към фамозния „разлом”. Ако наистина говорим за cleavage, значи говорим за такъв процеп в обществото, в който в крайна сметка потъват всички значими дискусии относно политиката, т.е. относно общото благо. Днешният български разлом не е консерватори–либерали, защото не всяка (дори не повечето) значима политическа дискусия потъва в него. Всички спорове относно общото благо потъват в реално съществуващия днес разлом, който върви по линията, очертана от Роналд Рейгън: между онези, които искат България да е построена на принципа на свободата и равенството, и онези, които искат България да е построена на принципа на мравуняка. Съответно този разлом минава през международното ниво (първите гледат „на Запад”, вторите – към „Евразия”), политическата идеология (първите искат повече демокрация, вторите „си искат” социализма), партийното ниво (първите са в „Атака“ и БСП, вторите отиват вдясно) и политическата философия.

По отношение на този разлом българските либерали и консерватори, либертарианците и Зелените, „Протестна мрежа“ и „либералните медии” – всички са на единия, западния бряг. И е фрапантна политическа безотговорност да копаем пропасти между нас, както си стоим на нашия си бряг. От тези пропасти могат да излязат единствено легион бесове, които да докарат на нашия бряг обитателите на отсрещния – на който с нетърпеливо ръмжене кръжат глутниците на следовниците на Владимир Путин, Бенито Мусолини и Сапармурат Туркменбаши Великолепни.

В последната си книга Скрутън нееднократно подчертава, че за консерваторите обществото е „разговор” (conversation). Нека в споровете си постъпваме консервативно, за да не се окажем утре изядени от прииждащите отвсякъде варвари, които дори няма да разбират, за какво си говорим с толкова страст.

ЛИТЕРАТУРА

Scruton, R. (2014). *How to be a Conservative*. London: Bloomsbury.

Дайнов, Е. (2015). „Разлом“ между консерватизъм и либерализъм? Портал „Култура“ [онлайн]. Достъпно на: <<http://kultura.bg/web/разлом-между-консерватизъм-и-либе/>> [Посетена 20. 12. 2015].

ДЕФИЦИТИ НА ДОВЕРИЕ В БЪЛГАРИЯ

Проблемът за доверието е обект на анализите на много изследователи на модерността като Антъни Гидънс, Никлас Луман, Франсис Фукуяма, Улрих Бек. Тази тема възниква и придобива сериозно значение в модерните общества поради редица причини. Най-общо доверието се разбира като оценка за поведението на другите хора и се базира върху предположението, че действията на другите ще задоволят или поне няма да навредят на нашия интерес (Ziliukaite, 2009). От икономическа гледна точка доверието е публично благо, което е необходимо за добре функциониращия пазар. Доверието осигурява икономически прогрес, който е резултат от насърчаването и подпомагането на междуличностни кооперации. Хората, които си имат взаимно доверие са много по-склонни да си взаимодействат и да се кооперират помежду си и това води до повишаване икономическия обмен. От социологическа гледна точка доверието е фундаментално социално отношение, то е тотален социален факт, многомерен социален феномен. Доверието винаги се отнася от деец към друг деец, то е социално/междучовешко отношение, винаги е разположено с оглед на бъдещи действия и в пространствена дистанция; основава се на минал опит, социално и културно обусловено е и е предварително обмислено: „Доверието е облог за бъдещи евентуални действия на другите“ (Sztompka, 1996, p. 39).

Цел на настоящата статия е да посочи основните характеристики на доверието и да маркира последиците, до които дефицитът на доверие в дадено общество може да доведе. Върху основата на данни от Четвъртата вълна на Европейското изследване на ценностите (2008), от Евробарометър (2017) и от изследвания върху общественото мнение в България, проведени от агенция „Галъп интернешънъл“¹ ще се очертаят тенденциите в нивата на доверие в основни национални и международни публични институции.

¹ Взети са данни от годишниците на „Галъп интернешънъл“ – „Политическият процес и общественото мнение в България“ от 2015г. и 2016г.

Полският социолог Пьотър Щомпка определя няколко основни причини за значимостта на доверието в модерните общества като изследователски въпрос. На първо място са промените в различните общества, повлияни от социални движения, политически партии, правителства, иновации, открития, реформи (вж. Sztompka, 1999, p. 11). На второ място, процесите на глобализацията повишават взаимната зависимост между хората по света, независимо от сферата, в която са - икономическа, политическа или културна. Трето, благосъстоянието на индивидите започва да зависи от множество фактори поради комплексността на модерните общества, а също и от безличните и анонимни връзки между хората (Ziliukaite, 2009, p. 3).

На базата на дълготрайни лице-в-лице взаимоотношения и продължителни връзки, индивидите могат да формират мнение за доверието помежду си. Доверието, породено от опита и знанието един за друг, които индивидите придобиват в процеса на взаимоотношенията си, има и морална ангажираност, т.е. „с акта на доверие ние задължаваме хората да се отнасят в съответствие с нашите очаквания“² (Offe, 1999).

Обект на доверието не са природни явления или физически предмети, а действията на другите хора. Доверието се характеризира с няколко основни белега. Доверявайки се на някого, човек се вълчи в някакъв вид дейност, която се базира на очакванията, че интересите на доверилия се няма да бъдат ощетени от този, на когото вярва. Най-елементарен пример е даването на пари назаем (Ziliukaite). Когато се доверяваме на някого, ние поемаме риска да претърпим морални или материални щети. Много изследователи (Coleman, 1990; Giddens, 1991; Sztompka, 1996; Offe, 1999) определят риска като основно свойство на доверието, тъй като то е насочено към неясни събития. Рационалните актьори изчисляват този риск, а също и изгодата, която могат да имат от влизането в конкретно социално отношение и това ги разграничава от тези, чието доверие лежи на интуиция и симпатия. Тук е нужно да се спомене, че доверието е и различно от вярата, която сама по себе си не е рационално мотивирана.

Полският социолог Барбара Мищал твърди, че когато рискът да се довериш на някого е голям, тогава като функционална алтернатива на доверието се явява недоверието (distrust). След като рискът върви ръка за ръка с доверието, то хората се стремят да открият дали другите заслужават тяхното доверие. Това, от своя страна, изисква

² “by an act of trust we oblige people to behave in accordance with our expectations”

наличието на определени ресурси като време, енергия и пари, за да се направи „проучване“ на потенциален довереник (trustee).

Култура на доверието

Доверието е социално конструирано, то възниква вследствие на взаимодействие между индивидите. Като улеснява колективното действие, доверието дава възможност на индивидите да постигат цели, които иначе не биха могли да осъществят, ако не си съдействат. Така например доверието е от полза на участниците в социалната интеракция, защото им помага да съхранят ресурси, използвани за социален контрол – не е необходимо да се следят нечии действия, някой да бъде принуждаван да осигурява едни или други услуги, не е нужно индивидите непрекъснато да гарантират за своите действия.

Процесът на социализация и социалният опит също са сред факторите, които формират степента на доверие на индивидите. Социалните нагласи се определят от условията, в които човек се социализира. В едно общество доминират или отношенията на доверие, или тези на недоверие като те са исторически определени. В процеса на модернизация и нарастването на комплексността и диференциацията в обществото се появяват нови видове отношения, а оттам и нови типове и форми на доверие: „от ранната, през класическата и до късната модерност, в резултат от натрупването на социален опит, в.ч. негативен, се формира култура на доверието, чието значение нараства все повече“ (Фотев 2016, с. 232). Култура на доверието се базира на акумулиран „положителен опит“ и при нея е „формирана способност да се гласува доверие“ (пак там). Наличието на негативен опит и развита способност за „разпознаване на признаци на не-надежност“ са основните черти на култура на недоверие (пак там). В традиционните общества културата на доверието се е определяла от традицията, която задава рамките на действие и отсъждане. В модерността ролята на традицията осезателно отслабва и това довежда до състояние на несигурност: „доверието се характеризира като неустойчиво и колебаещо се, защото нито културата на доверие, нито тази на недоверие могат да дадат устойчиви опорни точки“ (Фотев 2016, с. 234).

През 1999 г. полският социолог Пьотър Щомпка предлага разработка върху доверието като културен ресурс, необходим за функционирането на обществото, илюстри-

райки своя аргумент с промяната на степента на доверие в посткомунистическите общества в Източна Европа. Според полския изследовател за възникване на култура на доверие са необходими определени макро-социални условия. В доклада към своя проект „Почтеност и доверие“³, Щомпка набелязва няколко предпоставки за този процес. На първо място е нормативната кохерентност, която се противопоставя на нормативния хаос или аномия (по термина на Дюркем). Нормите (право, морал, традиции) правят социалния живот много по-сигурен, подреден, предвидим – ние сме сигурни, че другите хора ще отговорят на нашите очаквания. По този начин сигурността и увереността в действията на другите провокира доверие, а почтеността, лоялността и реципрочността конструират взаимно доверие.

Второто условие за конструиране на доверие е стабилността на социалния ред като противоположност на радикалните промени: „ако мрежата от групи, асоциации, институции, организации е стабилна, ако управлението е непроменливо и продължително, това създава устойчивост на социалния живот, чувство на сигурност, подкрепа и комфорт“ (Sztompka, 2003, p. 4).

Като трето условие се явява прозрачността на организациите – достъпът до информация за функционирането и ефикасността на институциите и организациите осигурява чувство за сигурност.

Запознатостта със заобикалящия свят, със средата, в която живеят индивидите – природа, архитектура, интериор, е посочено като друга предпоставка за изграждане на култура на доверие. Тук става въпрос за обичайната рутина (пр. очакването, че маршрутката ще мине по обичайния маршрут, а няма да го промени; че автобусната спирка, ще е на мястото, на което е била вчера; че хората в неравностойно положение имат достъп до публичен транспорт, административни и културни сгради, болници и т.н.).

Отговорността на хората и институциите също е необходимо условие за съществуването на доверие. Когато човешките права не се нарушават, когато установените задължения се спазват, социалните актьори са сигурни както в действията на институциите, така и в тези на другите членове на обществото.

Недостигът на култура на доверието често се смята, за сериозна пречка за бъдещото развитие на демокрацията в пост-комунистическите страни от Източна и Централна Европа. Един от основните фактори за нейното развитие е „генерализираното доверие“

³ “Honesty and Trust”

(generalized trust) (Sztompka, 1999; Uslaner, 1999; Newton, 1999; Inglehart, 1996). Този термин може да се разбира като оптимистично становище, че повечето хора имат еднакви фундаментални ценности (Uslaner, 1999). В социалните науки се срещат различни термини, припокриващи се с това за генерализираното доверие – Пътнам говори за „безпристрастно доверие“ (impersonal trust), Нютън за „социално доверие“ (social trust), Щомпка за „разпространено доверие“ (diffuse trust), Офе за „универсално доверие“ (universal trust). Генерализираното доверие позволява на хората да виждат другите членове на обществото не като врагове или чужди, а като съграждани; насърчава толерантност към популизма и разнообразния начин на живот; необходимо е за изпълнението на фундаментални човешки права и свободи в демократичните общества; позволява мирното разрешаване на политически конфликти като намира компромиси и консенсус; улеснява кооперирането на индивиди в името на общото благо на обществото.

Делхи и Нютън (2003) развиват модел за анализ на определящите фактори за генерализираното доверие. Като използват данните от Евромодул изследване⁴, проведено в седем страни, авторите проверяват до каква степен фактори, които са определяни от различни теоретици като първостепенни за доверието, всъщност успяват да го обяснят в различните общества. Изводът, до който стигат, е че фактори като благосъстоянието на индивидите, интеграцията в неформални социални мрежи и социеталните условия се асоциират с доверие. От своя страна Европейското изследване на ценностите (ЕИЦ) дава възможността да бъде тествано въздействието на четири фактора на доверието – 1) индивидуалното благосъстояние; 2) участието в доброволчески организации; 3) членство в неформални мрежи и 4) нагласи спрямо социалната и политическа среда. Щомпка използва данните от ЕИЦ, за да анализира посткомунистическата ситуация в Литва. Изводите, до които стига са, че генерализираното доверие е по-характерно за хора, които спадат към категорията на „победителите“ (Sztompka, 1999). Тези, които определят себе си като щастливи, а качеството си на живот като задоволително, имат по-високи доходи и заемат по-висока професионална позиция от останалите. Второ, хората, които участват в доброволчески организации смятат, че на хората може да се има доверие. Трето, тези, които държат на приятелите си и се виждат с тях поне веднъж в месеца, са сред повечето хора, които

⁴ Евромодул е изследване на благосъстоянието на европейските общества.

смятат, че на другите може да се вярва. Четвърто, генерализираното доверие се асоциира с нагласите спрямо социалните и политическите условия в страната. Индикаторите, с които се измерва това са удовлетворението от развитието на демокрацията в страната и степента на зачитане на човешките права.

Дефицит на доверието. Тенденции в България

Но какво се случва, когато има дефицит на доверие? Според Щомпка доверието създава благоприятна среда за участниците в социалните връзки, за групите, към които те принадлежат, а също и за социалния живот. Полският социолог развива тезата, че когато липсва доверие в дадено общество, се появяват алтернативни мерки, които да осигурят сходни на изброените вече функции. Но подобни заместители могат да бъдат опасни, тъй като съществува възможността новите практики и институции да са изцяло патологични и да създадат лоши последици за цялото общество (Sztompka, 2003). Щомпка изброява седем основни проблема, които могат да възникнат.

На първо място е провиденциализмът (providentialism), който представлява обръщане към свръхестествени сили – Бог, съдба, участ, и обяснението на случващото се в социалния свят чрез тях. Това може да доведе до апатия, пасивност и стагнация.

Корупцията (corruption) създава лъжливо чувство за порядък и предсказуемост, начин за манипулиране на другите да вършат това, което искаме те да правят. В изследване на „Алфа рисърч“ от есента на 2016г. 59% от българите посочват корупцията като заплаха пред сигурността на страната, което я поставя на първо място пред бавното икономическо развитие и демографския срив (Алфа рисърч, 2016).

Друго следствие от липсата на доверие е бързо нарастващата бдителност (the overgrowth of vigilance), което се изразява чрез вземането в собствени ръце на директното наблюдение и контрол над тези, чиито компетенции и честност са поставени под въпрос. Липсата на доверие би довела до създаване на частни охранителни сили, частното притежание на оръжие, поставяне на аларми на коли и жилища и т.н. Така например в България през 2004г. се приема Закон за частната охранителна дейност (ЗЧОД). Според регистъра на охранителните фирми, изготвен от Индустириален клъстер „Сигурност“ (ИКС) към януари 2017г. у нас има 2867 лицензирани фирми за извършване на частни услуги за сигурност (1000 фирми с национален и 1867 с регионален лиценз) (Индустириален клъстер „Сигурност“, 2017).

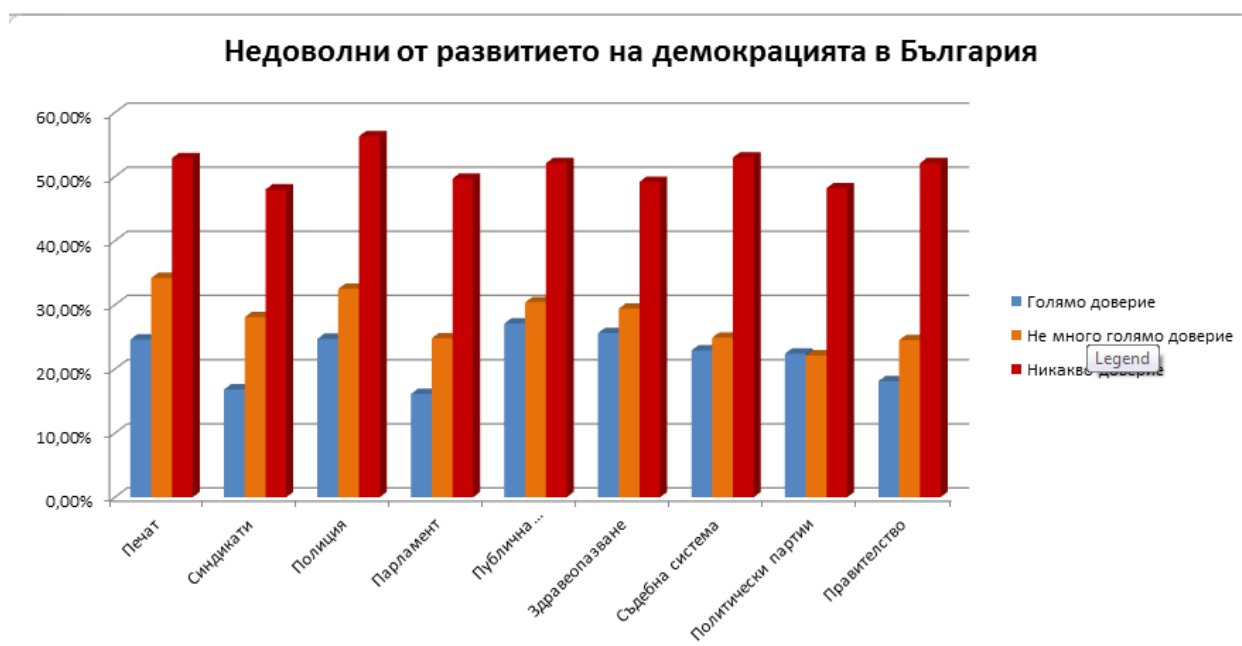
Индивидите все повече се опитват да подсигурят връзките си по формален начин чрез прекомерно желание за съдебно дирене (*excessive litigiousness*) — педантично изготвени договори, настояване за допълнителна гаранция, назначаване на свидетели и нотариуси.

Гетоизацията, изграждането и затварянето на граници около група, която се възприема като чужда или опасна, е също е сред изброените от Щомпка проблеми. В този случай разпространението на недоверие сред обществото може да доведе до враждебност и ксенофобски настроения и едновременно с това да събуди недоверието на изолираната група. Пример за подобни действия са изграждането на стени между циганското гето в кв. „Красна поляна“ в София и минаващата покрай него жп линия. Безредиците в бежанския лагер в Харманли през ноември 2016г. са причина за възникването на протести срещу мигрантите в София, Варна и други градове на страната.

Полският социолог определя като друга алтернатива на липсата на доверие патерналистичната реакция (*paternalization*), която се изразява в търсенето на закрила от авторитетна и харизматична личност, която би могла да възстанови, макар и чрез сила, сигурността и стабилността в социалния живот. Изморен от политическата нестабилност в България в годините на прехода (правителствата на Ф. Димитров, Л. Беров, Ж. Виденов и първото управление на И. Костов не изкарват пълен мандат), обезверен от кражбите и злоупотребите от различен мащаб и ниво, неефективността на съдебната власт, разклащането на доверието в закона, непрекъснатото обедняване, българският избирател видя своя спасител в лицето на Симеон Сакскобурготски. Така появилата се два месеца преди парламентарните избори през 2001г. новосъздадена Коалиция „Симеон Втори“ спечели убедителна победа с 42,74% (при избирателна активност 67%). НДСВ извлича дивиденди от недоверието, породено от цената на икономическите и социалните реформи.

Друг белег за дефицит на доверието е прехвърлянето на доверие (*externalization of trust*) и обръщането към чужди общества и гласуването на доверие на техните лидери, организации и т.н. Според резултатите от Европейското изследване на ценностите, в българската реалност нивата както на междуличностно, така и на институционално недоверие непрекъснато се увеличават, но доверието към международните институции и Европейския съюз се повишава (Бояджиева, 2009).

Ако възприемем доверието като характеристика на социалните системи, то тогава то ще служи като „индикатор за характеристика на социалното развитие“ (Бояджиева 2009, с. 32) и както твърди Пътнам ни дава информация „много повече за обществата и социалните системи, отколкото за индивидите, живеещи в тях“ (Putnam 2000, р. 138). В статията си „Доверието – невидимата ос на обществото“ Пепка Бояджиева прави няколко основни извода на базата на Европейското изследване на ценностите в България. Според авторката повишаването на процента на хората, разочаровани от начина на развитие на демокрацията в България, намалява степента на междуличностно доверие у хората: „колкото по-голяма е неудовлетвореността от демокрацията, толкова по-силно изразено е убеждението на респондентите, че повечето хора биха ги измамили“ (Бояджиева 2009, с. 56).

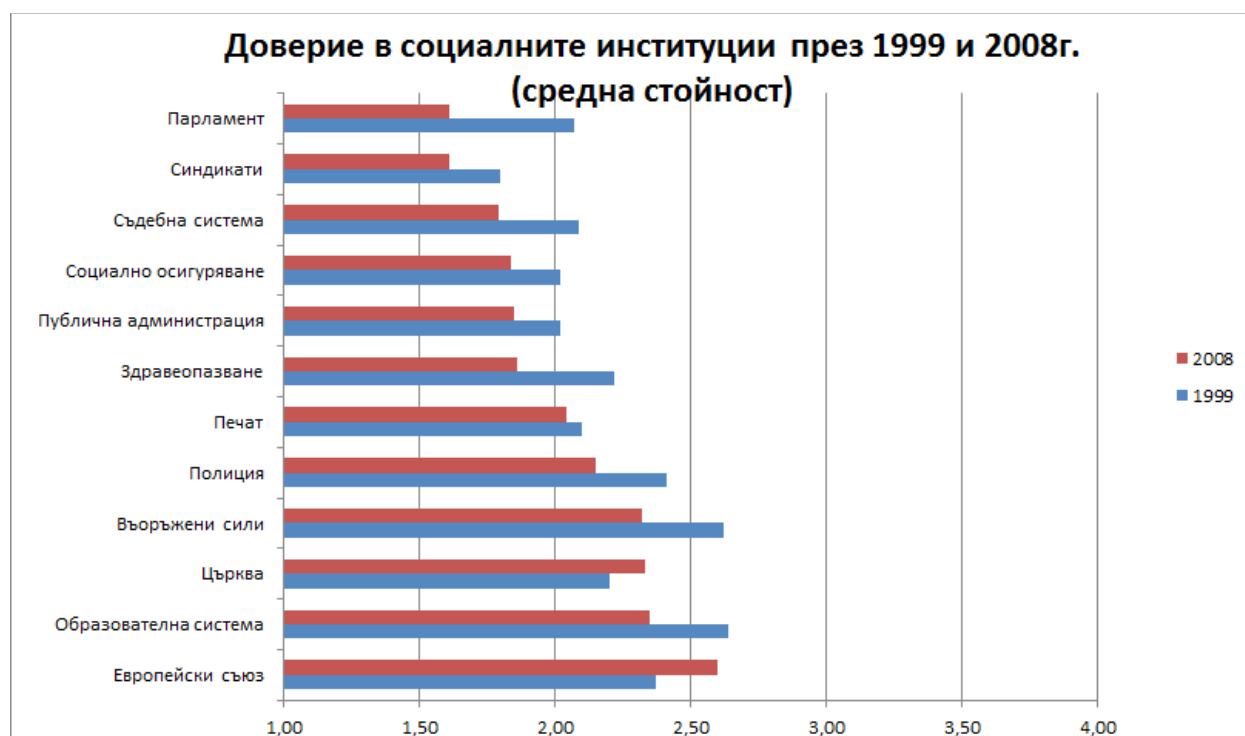


Фигура 1 – данни от Европейското изследване на ценностите (2008)

Междувличностното доверие на хората в България е с непрекъснато намаляваща тенденция. През 1990г. 30,4% от анкетираните посочват, че на повечето хора не може да се има доверие, през 1999г. това са 26,9%, а през 2008г. – 17,7%, което Бояджиева определя като разкъсване на основите на обществената „цялост и идентичност“ (Бояджиева 2009, с. 34). Близо 70% от участвалите в изследването се съмняват в почтеността на другите хора, което потвърждава липсата на междуличностно доверие.

Неудовлетворението от развитието на демокрацията е свързано също и със степента на доверие към отделните социални институции – преса, синдикати, полиция,

парламент, публична администрация, здравеопазване, съдебна система, политически партии, правителство.



Фигура 2. Данните са взети от Европейското изследване на ценностите 2008

Тази тенденция към нарастващия процент на хората, които нямат доверие в основни обществени институции, а също и на тези които се отнасят с недоверие един към друг, говори че „социалната тъкан на нашето общество е разкъсана“ (Бояджиева 2009, с. 62) и това довежда до напрежение и несигурност сред индивидите. Както показва графиката нивата на недоверие през 2008г. са се увеличили спрямо тези през 1999г. Регулярни проучвания на общественото мнение посочват, че кризата на доверието към основните публични институции продължава (Алфа рисърч, 2016), което от своя страна благоприятства разпространението на популистки послания. На Фигура 3 могат да се видят нивата на доверие и недоверие в правителството в периода от началото на 2009 г. до края на 2016 г. според представителни изследвания на общественото мнение на „Галъп интернешънъл“.

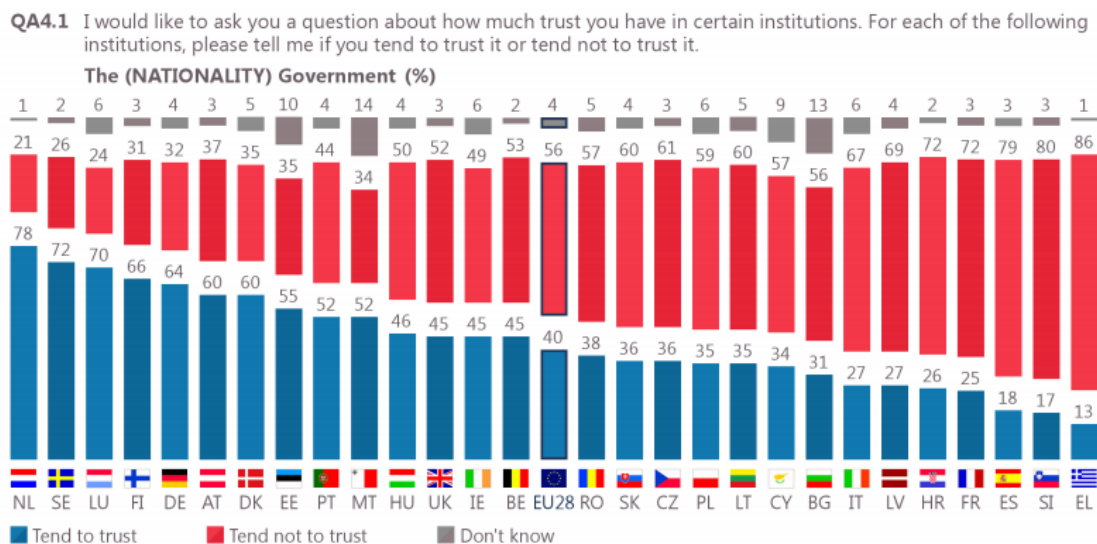


Фигура 3 – Доверие в правителството (Галъп интернешънъл 2017, с. 17)

Резките спадове в доверието, които се забелязват от графиката, се дължат на политическите сътресения в българското общество, появили се през 2013г. – гражданските протести срещу цените на тока, довели до подаване оставката на правителството на ГЕРБ, както и антиправителствените демонстрации, провокирани от назначението на депутата от ДПС Делян Пеевски за председател на Държавната агенция „Национална сигурност“. През 2014г. избухва публичен скандал с източването на парични средства от „Кооперативна търговска банка“. През есента на 2014г. последва и оставката на правителството „Орешарски“, което довежда до предсрочни парламентарни избори. ГЕРБ отново успяват да оглавят кабинет, но този път с коалиция между „Реформаторски блок“, „АБВ“ и „Патриотичния фронт“ (формация от Национален фронт за спасение на България и ВМРО). На фона на динамичните обществени и политически вълнения през 2013 и 2014 година след сформирането на правителството на Бойко Борисов 2 и спечелените местни избори от ГЕРБ през есента на 2015г. довеждат до успокояване на масовите нагласи и до моментно увеличаване на доверието в правителството (скок, който се вижда на Фигура 3).

Кабинетът Борисов 2 е съпътстван от липсата на единодушна политика в сферата на вътрешните работи, образованието, съдебната система, труда и социалната политика, което се вижда от подадените оставки от страна на ресорните министри – Веселин Вучков, Христо Иванов, Тодор Танев и Ивайло Калфин. В началото на 2016г. правителството претърпява и вот на недоверие в здравеопазването. След загубата на президентските избори през ноември

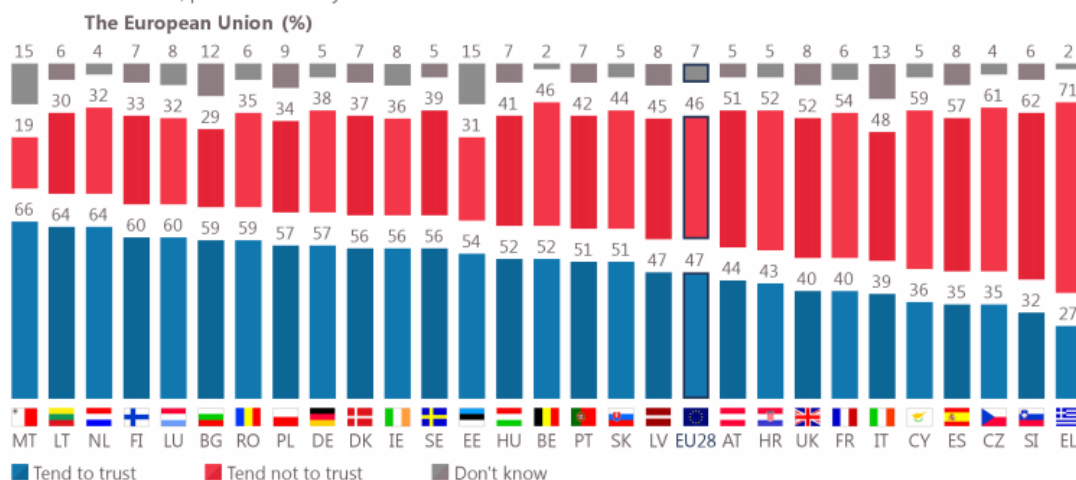
2016г. Бойко Борисов подава оставка, но поради искането на президента Росен Плевнелиев служебно правителство не е свикано и кабинетът Борисов 2 управлява до провеждането на предсрочни парламентарни избори през 2017г. Въпреки сътресенията в политическия живот в България, нивата на доверие и недоверие не претърпяват силни изменения. Според анализа на „Галъп интернешънъл“ за общественото мнение в България през 2016г. правителството Борисов 2 е „с около и под 30% позитивни оценки и около и над 60% негативни оценки“ (Галъп интернешънъл, 2017, с. 15). Според публикувания доклад на Евробарометър 461 от април 2017г. (European Commission, 2017) 31% от българите имат доверие в правителството в сравнение с данни от пролетта на 2008г., когато едва 17% от анкетираните дават положителен отговор при средни нива за всички страни членки на съюза съответно 40% и 32% (European Commission, 2008). Ниският процент от 2008г. вероятно се дължи на вече загубилото доверие на народа правителство на Сергей Станишев – на фигура 3 ясно се вижда рязкото покачване на доверието в правителствената институция след назначаването на новия кабинет Борисов 1. Положителните обществени нагласи достигат до 50% докато в края на 2016г. те спадат до близо 20%.



Фигура 4 – Доверие в правителството (European Commission, 2017)

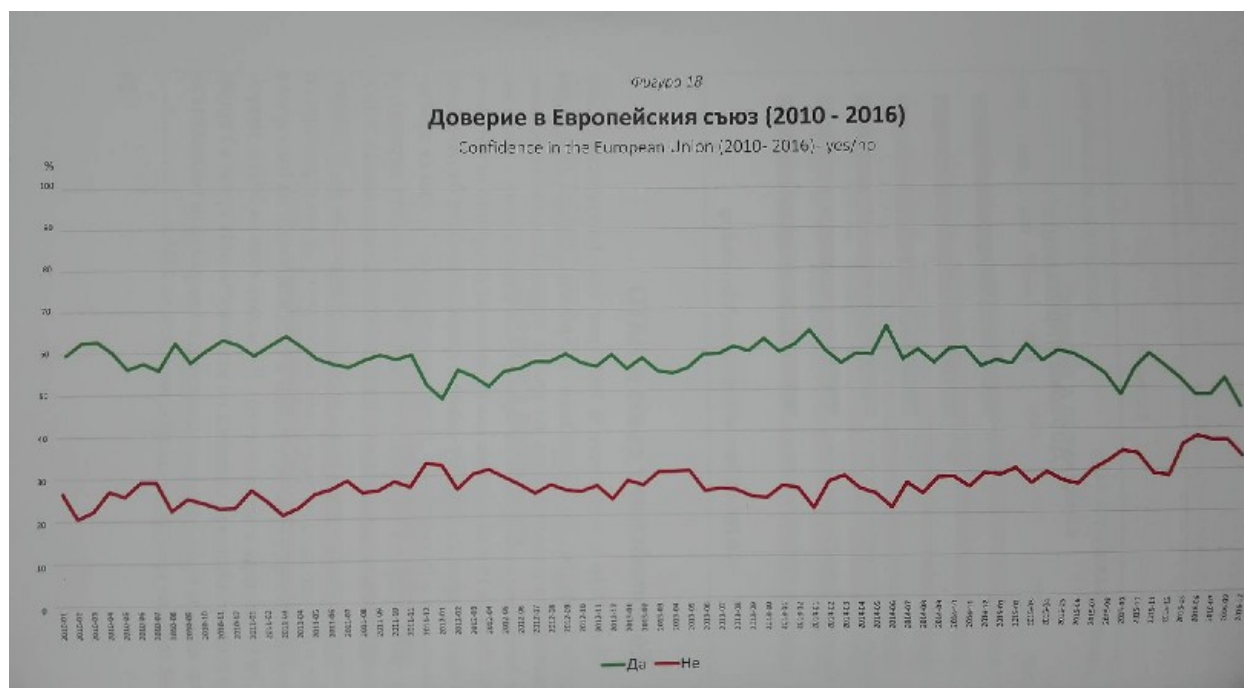
От друга страна нивата на доверие в Европейския съюз се запазват високи – факт, вероятно дължащ се на дефицита на доверие към националните институции и съответно прехвърлянето на доверие и обръщането към чужди институции. Резултатите от Евробарометър 461 подреждат България на шеста позиция по доверие в Европейския съюз с 59% като средната стойност на доверието е 47%, а най-ниската – 27%. В дъното на класацията се подреждат държави като Испания, Чехия, Словения и Гърция.

QA4.2 I would like to ask you a question about how much trust you have in certain institutions. For each of the following institutions, please tell me if you tend to trust it or tend not to trust it.



Фигура 5 – Доверие в Европейския съюз (European Commission, 2017)

На Фигура 6 може да се видят тенденциите, измерени от „Галъп интернешънъл“, при доверието спрямо Европейския съюз в периода 2010 – 2016г., които остават без съществена промяна.



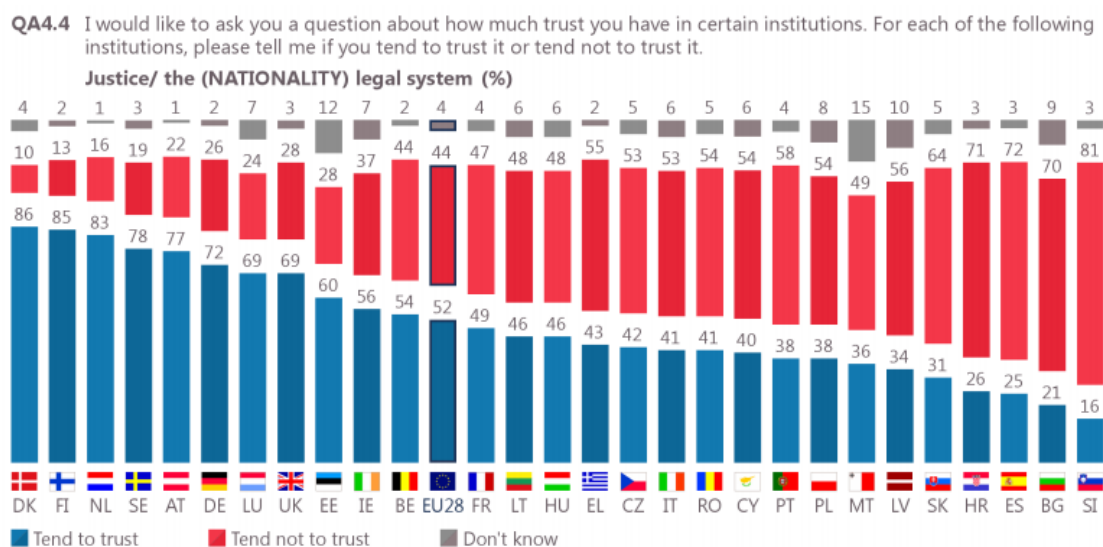
Фигура 6 – Доверие в Европейския съюз (2010-2016); (Галъп интернешънъл, 2017, с. 34)

Направена е интересна разбивка на нагласите сред електората на водещите политически сили в България спрямо Европейския съюз и НАТО. И в двата случая по-скептични са привържениците на левията и патриотите – съответно 35% и 45% се доверяват на ЕС и 15%

и 25% на НАТО срещу 80% от електората на ГЕРБ спрямо ЕС и 60% спрямо НАТО (Галъп интернешънъл 2017, с. 43).

В изследване на общественото мнение на Алфа рисърч от януари 2017 г. оценката за членството на България в ЕС е подчертано положителна – 56% от анкетиранияте подкрепят твърдението, че България е спечелила от това срещу 27% недоволни (Алфа рисърч, 2017).

В изследване на обществените нагласи от Алфа рисърч през 2016г. 51,7% от анкетиранияте посочват като най-важна правителствена политика „провеждане на реална съдебна реформа, която да гарантира справедливо правосъдие“. Резултатите от Европейското изследване на ценностите от 2008г. показват, че 40,1% от българите нямат доверие в съдебната система. Последните данни на Евробарометър бележат 70% недоверие при средни стойности 44%, което ни подрежда на предпоследно място сред страните членки на ЕС – една позиция преди Словения.



Фигура 7 – Доверие в съдебната система (European Commission,2017)

Нивата на доверие в националните институции през последното десетилетие продължават да намаляват, докато тези в международните организации остават високи. Водещи обществени проблеми в България остават високите нива на корупция, битовата престъпност, емиграцията на млади българи в чужбина, липсата на законност и справедливост, които както задълбочават дефицита на институционално и на междуличностно доверие, така се явяват и негов резултат. Въпреки тенденциите за понижаване нивата на доверието в политическите институции, то продължава да бъде фундаментално социално отношение, което

служи за „спойка“ на обществото. Дефицитите на доверие водят след себе си появата на алтернативи, които да компенсират тези липси. В това отношение патернализмът се откроява сякаш най-ярко в българското общество още от началото на демократичните процеси у нас – припознаването на нови политически и обществени фигури като авторитети и лидери, създава една временна сигурност и стабилност в обществото. Нуждата от доверие довежда и до обръщането към чужди общества и гласуването на доверие на техните лидери и организации – феномен, също характерен за България.

ЛИТЕРАТУРА

- Алфа рисърч (2016). *Обществени нагласи, септември 2016*. Достъпно на: http://alpharesearch.bg/bg/socialni_izsledvania/socialni_publicacii/obshtestveni-naglasiseptemvri-2016.861.html. Посетена 15.06.2017г.
- Алфа рисърч (2017). *Обществени нагласи, януари 2017* Достъпно на: http://alpharesearch.bg/bg/socialni_izsledvania/socialni_publicacii/obshtestveni-naglasiseptemvri-2016.861.html. Посетена 15.06.2017г.
- Бояджиева, П. (2009) „Доверието – невидимата ос на обществото“ 31-64, Фотев, Г. (ред.) *Европейските ценности в днешното българско общество*, Университетско издание „Св. Климент Охридски“. София.
- Галъп интернешънъл (2015) „Политическият процес и общественото мнение в България“.
- Галъп интернешънъл (2016) „Политическият процес и общественото мнение в България“.
- Индустриален Клъстер „Сигурност“ (2017). *Регистър на частните охранителни фирми*. Достъпно на: <http://iksbg.com/>. Посетена 18.06.2017г.
- Фотев, Г. (2016) *Човешката несигурност*. Изток – запад. София.
- Delhey, J., Newton, K. (2003) “The origins of Social Trust in Seven Societies”, *European Societies*, vol.5 (2), pp. 93-137.
- European Commission (2008). Eurobarometer 69: Public Opinion in the EU: European Commission & Directorate-General for Communication. Available at: http://ec.europa.eu/commfrontoffice/publicopinion/archives/eb/eb69/eb_69_first_en.pdf - последно отворян на 15.06.2017г.
- European Commission (2017). Special Eurobarometer 461: Designing Europe's Future. EU: European Commission & Directorate-General for Communication. Available at <http://ec.europa.eu/commfrontoffice/publicopinion/index.cfm/ResultDoc/download/DocumentKey/78720> - посетена 18.06.2017г.

- Giddens, A. (1990) *Consequence of Modernity*, Polity Press, Oxford.
- Inglehart, R. (1996) "Trust, Well-Being and Democracy", Paper presented at conference on *Trust and Democracy*, Georgetown University, November 7-9.
- Offe, C. (1999) "How Can We Trust Our Fellow Citizens", in: Warren, M. (ed.) *Democracy and Trust*, pp. 42-87, Cambridge University Press.
- Putnam, R. (1993) *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*, Harvard University Press.
- Simmel, G. (1950) *The Sociology of Georg Simmel*. Transl., ed. And itr. By K. H. Wolff. New York: Free Press.
- Sztompka, P. (1996) "Trust and Emerging Democracy: Lessons from Poland", *International Sociology*, vol. 11 (1), pp. 37-62.
- Sztompka, P. (1999) *Trust: A Sociological Theory*, Cambridge University Press.
- Sztompka, P. (2003) *Trust: A Sociological Theory*, Cambridge University Press.
- Uslaner, E. M. (1999) "Democracy and Social Capital", in: Warren, M. (ed.) *Democracy and Trust*, pp. 42-87, Cambridge University Press.

Дарин Тенев

ТОВА Е ФИКЦИЯ

(Фикция и истина, или за два опита да се скъса с актуалността)

На Димитър Вацов

1. Примерът като вход към истината и към фикцията

Даването на пример може да е много неща, едно от които е форма на обективация. Това се вижда с просто око: мога да кажа „Аз съм Димитър Вацов. Аз съм философ!“ и поради самия факт, че давам пример, да се оказва, че практически няма значение кой прави изказването, като по този начин се поставя като че ли в скоби индексикалната функция на личното местоимение в първо лице, единствено число, препращаща към контекста на употребата.

Моят пример (както и част от думите и синтаксиса на първите две изречения) е зает от една от най-важните философски книги, писани на български, *Това е Истина!* на Димитър Вацов (Вацов, 2016, с. 25). Примерът е въведен в първите страници на увода, когато се обсъжда сходството между даването на отчети в анализа на разговори у Харви Сакс и казването на истина. Изводът, който се налага след анализа, е, че казването на истина е форсиран и пределен отчет (Вацов, 2016, с. 29-30). Самият пример с „Аз съм Димитър Вацов“ е използван, за да се открие един аспект на сходството – жестът на обективация, съпътстващ посочването на личното име: „Посочването на личното име не е „личен жест“, а е форма на обективация. Това се вижда с просто око: мога да кажа „Аз съм Димитър Вацов. Аз съм философ!“, но не и „Димитър Вацов съм философ!“; дори стандартната граматика не ми позволява да поставя лично име като подлог в първо лице, а, напротив, поставено в позицията на подлог, личното име изисква „отчужденото“ трето лице.“ (Вацов, 2016, с. 25).

В самата книга четири страници по-нататък отново се появява изречението „Аз съм Димитър Вацов!“, този път с удивителен знак (Вацов, 2016, с. 29). Тук целта вече е да се провери разликата между изказванията „Аз съм Димитър Вацов!“ (като представяне пред непознат) и „Аз наистина съм Димитър Вацов!“ (като форсиран отчет).

Любопитното и в двата случая е, че при даването на тези примери, би могло да се употреби и кое и да е друго име – Теетет, Мартин Хайдегер, Доналд Дейвидсън, Кольо Коев – и примерът пак би водел анализа в същата посока и би потвърждавал основното твърдение. Местоположението „аз“ започва да означава „който и да е, който казва“ и така още на това ниво започва да потвърждава анализа на казаното на истина, проведен от Димитър Вацов. На първо място във връзка с *обективацията* на „аз“, а на второ – с произтичащата от тази обективация *генерализация* на положението (свързано веднъж с ролята на личното име и втори път с казуса на форсирания отчет). От самото начало текстът на Вацов показва онова, което казва. Защото обективацията и генерализацията са тъкмо основни черти на перформатива „Това е истина!“ (Вацов, 2016, с. 41), но примерът също обективира и генерализира (Вацов, 2016, с. 59). Същевременно Вацов ще настоява, че примерът като практически образец ще оставя генерализацията „несигурна и изцяло практическа“ (Вацов, 2016, с. 55), отворена към възможни контра-примери – и по този начин ще измъква собствения си философски опит от критиката, на която подлага класическите употреби на перформатива „Това е истина!“.

Тук аз давам пример с даването на пример, но още при Вацов примерът би потвърдил още едно следствие – обективацията на „аз“ води и до неутрализация на собственото име; а значи и до свеждането на нещата до пределно общо положение, положение, за което може да се твърди, че е истина.¹ Но това позволява нещо най-интересно. Например аз мога да казвам „Аз съм Димитър Вацов“, да давам пример за даване на пределен отчет с „Аз наистина съм Димитър Вацов!“, да разказвам случай, в който такова изказване е изискано от мен², да измислям истории с този израз, въпреки че аз, който пиша този текст, доколкото знам, по-скоро не съм Димитър Вацов. Примерите, които бих давал, историите, които бих разказвал, независимо дали отговарят на нещо случило се, или не, ще показват как работи тази обективираща и ге-

¹Примерът може да функционира и другояче. Камелия Спасова изброява три процедури по функциониране на примера, извечени от Аристотел: (1) редукция и генерализация, (2) интерпретация, (3) парадигматизация (разбирано по Агамбен, като събитие, произвеждащо образцова сингуларност). (Спасова, 2012, с. 252-253). Само първият вид опримеряване може да се отнесе пряко към перформатива „Това е истина!“ по начина, по който го анализира Вацов. От друга страна, философията на Вацов би помогнала да се осветли един аспект на този вид опримеряване, който при Спасова остава по-скоро само загатнат – обективацията, със съответните ѝ под-функции (виж Вацов, 2016, с. 41-42, 97-113).

В *Това е истина!* даването на пример е обсъдено самостоятелно като методологически ход в прагматистки ключ. (Виж Вацов, 2016, с. 54-60.) „Даването на пример – пише Вацов – обаче е обективиращ и генерализиращ ход в интерактивната игра“, който е рефлексивен и служи за „даване на практически образец“ (Вацов, 2016, с. 59, 60), като по този начин трябва да ограничи обективациите и генерализациите, които прави възможни (Вацов, 2016, с. 60). С термините на Камелия Спасова може да се каже, че Вацов се опитва да отвори в примера точката на свързване на функциите на генерализация и на парадигматизация. По-нататък ще се спра отново на въпроса за ролята на примерите.

²Когато човек отива да вземе детето си от детската градина, а новата лелка не го познава и се усъмнява дали той е бащата и той казва „Аз наистина съм Димитър Вацов“.

нерализираща „машина“, която е перформативът *казване на истината*; но в същото време ще отварят пространството на *фикцията*, където „аз“ не назовава реалния субект на изказване, а персонаж, герой, откъснат от актуалния контекст на изказването. На пръв поглед парадоксално *всички подфункции на обективацията и генерализацията – фрагментирането, деактуализирането, деиндексикализирането – са ходове по производство на фикционалност*. Например, конкретният пример с обективацията на „аз“, с който започнах, е пример за онова, което Вацов назовава с термина *де-персонализация* – прекъсване на референцията към говорителя, а оттук и към слушателя/ читателя (Вацов, 2016, с. 111-113). Именно деперсонализацията прави възможно фикционалното „аз“ в моя пример „Аз съм Димитър Вацов.“

Но това изисква да се постави въпроса за отношението между фикция и истина – отново, по нов начин, през призмата на *Това е истина!* Как става така, че едни и същи процеси може да са в основата както на настояването за истинност, така и на онова, което многовековна традиция е виждала като противоположно на истината – фикцията?

На редовете по-долу ще се обърна по-конкретно към проблема за художествената фикция и фикционалността и ще се опитам да го осветля по нов начин от перспективата на философията на истината на Вацов по начина, по който е развита в *Това е истина!*, като същевременно откроя някои от следствията, които заниманието с проблема би имало за тази философия и за модуса, в който се мисли връзката между истина и фикция. В този смисъл настоящият текст продължава разговора с Димитър Вацов и впечатляващия философски опит, който ни предлага.

В началото трябва да направя една уговорка. Няма да ме интересуват употребите на „Това е фикция“, където „фикция“ е синоним на лъжа, неистина или „просто измислица“. ³ Няма да ме интересуват и фикциите извън художествената литература – фикциите в правото, религията, науката, и – като цяло – във философията, въпреки че ще трябва да се спра съвсем кратко на последните. ⁴

³Вацов има важна бележка под линия, свързана с лъжата, където посочва интенционалния ѝ характер, както и зависимостта ѝ от съществуването на разбиране за истина (Вацов, 2016, с. 52 бел. 42). За важно философско проблематизиране на лъжата, което разглежда отношението ѝ с грешката, намерението, перформативния аспект и истината, виж (Derrida, 2004).

⁴В началото на XX век Ханс Файхингер предлага едно от най-обхватните изследвания на употребите на фикцията в науките, логиката, математиката, правото, религията и философията. (Виж Vaihinger 1952.) Едно изследване на фикцията в тези области – каквото тук не е мястото да предложим - и днес би следвало да тръгне и да се отгласка от Файхингеровата *Философия на като че ли*.

2. Употреби на „фикция“ в *Това е истина!*

Тук е мястото да се спомене, че думата „фикция“ не отсъства от книгата на Вацов; дори напротив, тя се появява неведнъж, при това в различни смисли. Употребите ѝ може да се разделят основно на две.

Във втората половина на книгата „фикция“ се употребява съгласно една философска традиция, която свързваме с имената на Лок и Хюм. Така изрази като „фикцията „същност сама по себе си“ (Вацов, 2016, с. 206) или „фикция от типа на топлорода“ (Вацов, 2016, с. 228) предполагат не просто илюзия, а идеализирани обективности, абстрахирани от нашия непосредствен опит и приписани на външния, извънпсихичен свят.⁵ При Хюм фикцията идва тъкмо от субстантивирането и от предпоставянето, че необходимата връзка между вещта и нейните определения се намира вътре във вещта и е гарантирана от самата вещ. Неслучайно в частта, където се среща споменатата употреба на „фикция“, Вацов се обръща пряко към Лок и Хюм и заявява симпатията си към подхода на последния (Вацов, 2016, с. 202-203).

В първата половина на книгата обаче употребата е различна и ако трябва да я свържем с име на мислител, това име ще е Дерида. Контекстът е обсъждане на методологията на перформативния анализ, при което Вацов посочва в какъв смисъл предложения от него анализ важи и за онзи тип перформативи, които Остин оставя настрана – думите, произнесени от актьор на сцена, речта на героите в произведение, цитатите, повторението, доколкото и при тях ще е нужна актуална артикулация, „протичаща все едно наум или на глас, в устна или писмена форма, буквална или фикционална“ (Вацов, 2016, с. 76 бел. 61). Тук очевидно се визира и художествената фикция. Така дори когато се „говори „несериозно“ („фикционално“, както актьора на сцената)“, ще се разчита на „речевата функция на перформатива „Това е истина!“ (Вацов, 2016, с. 77). Същевременно в интерпретацията на Вацов тъкмо актуалната страна на повторението позволява повторението да е промяна, както настоява Дерида. (Вацов, 2016, с. 91).⁶ Това е в съгласие и с по-ранната работа на Вацов върху перформативността при Дерида (Вацов, 2010, с. 164-169), която тук е подета. Фикцията при тази употреба ще препраща към повторението и цитата и ще позволява да се мисли едно по-широко поле на перформативността, като показва насоката, в която би могла да върви идеализацията, произвеждаща „идентичност“, но едновременно с това и ще разкрива как се случва изменението на идентичността през несъвпадението на идентичното със себе си. Тази нишка не е тематизирана самостоятелно в *Това е истина!*, а оттук нетематизирано остава и отношението между фикция

⁵Върху понятието за фикция при Лок и Хюм и отношението му с литературната фикция, виж (Iser, 1993).

⁶

и истина; подсказаното следствие е, че фикцията е просто още едно поле, където биха могли да се открийт функциите и подфункциите на казането „Това е истина!“

Двете употреби – по Дерида, от една страна, по Лок и Хюм, от друга – се срещат някъде по средата на книгата на Вацов, когато се обсъжда невъзможността за чиста тавтология, „за напълно дословен и затова фикционален (не-актуален) „цитат“ (Вацов, 2016, с. 146). Илюзията за тавтология, за дословно повторение обаче се произвежда със същия ход, който показва, че е невъзможна – новото актуално казване. Без да е казано ясно, изглежда сякаш повторението, цитатът във и през фикцията скриват разрива, който произвеждат в сърцето на идентичността, позволявайки „фикцията“ в смисъла на Хюм – субстанциализирането и есенциализирането.

Към споменатите употреби трябва да се добави вероятно още една, на пръв поглед по-скоро случайна. Ще приведа по-дълъг цитат: „Така че актуалността на „случаите“ не може да бъде описана. За сметка на това обаче тя може да бъде *актуално разигравана*: както прави късният Витгенщайн, разигравайки своите „фикционални“ езикови игри; както прави и Сакс, карайки студентите си актуално да четат и коментират записи на „действителни“ разговори. Но дори и по-просто: да кажеш нещо значи да го кажеш актуално – друг начин няма.“ (Вацов, 2016, с. 54).

Появата на прилагателното „фикционални“ тук, поставено в кавички по отношение на езиковите игри, „разигравани“ от Витгенщайн, е свързана с невъзможността да се улови като такава актуалността на случаите, защото всеки път ще има нова актуалност, продукт на нова актуализация. Любопитното е, че този пасаж непосредствено предхожда подглавата върху даването на пример като методологическо обговаряне на въпроса как се казва истината за казането на „истината“. В някакъв смисъл, цялата подглава пролептично е изразена от приведения цитат. Даването на пример обективира и генерализира, но то прави обективацията и генерализацията несигурни, отваря ги към следваща актуализация; неговият образец е само практически. Книгата на Вацов, съгласно собствената ѝ методология, *няма друг изход освен актуално да разиграва примери*. Това, което цитатът казва в повече, е, че *това разиграване въвежда фикционалност*. Фикционалност, която книгата не тематизира в никоя от другите две употреби на „фикция“.

Същевременно поне в един случай връзката между пример и фикционалност излиза експлицитно на преден план – при подемането на мисловния експеримент на Хилари Пътнам със Земята-близък (Вацов, 2016, с. 219 и следв.). Думата „фикция“ тук не е използвана, но изре-

чението, с което е въведен мисловния експеримент, е: „Пътнам предлага да си представим в жанра на научната фантастика, че планетата Земя има точно копие някъде в галактиката – Земя-близък.“ (Вацов, 2016, с. 219; курсивът мой – Д. Т.) Жанрът на научната фантастика предполага тъкмо художествена фикция. „Мисловният експеримент“ не просто носи „литературно удоволствие“ (Вацов, 2016, с. 230), той изгражда фикционална рамка. Затова не е трудно да се мине отвъд догматичния извод на Пътнам, който е свързан с предоставянето на един-единствен начин да се мисли фикционалния свят с двете еднакви планети (в частност, с оглед на структурата на водата), който експериментът изгражда. И първият ход на Вацов при преработката на експеримента е да умножи вариантите, като опише поне три други опции, различни от тази на Пътнам (Вацов, 2016, с. 226-230). Дори когато следва определени логически изисквания, мисловният експеримент създава фикция, която трудно може да бъде различена формално от художествената. Умножаването на мислимите сценарии е възползване от възможностите на фикцията.

Следствието, което Вацов извлича от умножаването на възможните варианти на отношение между Земята и нейния двойник, е, че „действителността никога не предшества актуалното взаимодействие с нещата“ (Вацов, 2016, с. 230). В светлината на въпроса за фикцията това следствие може да бъде свързано с допълнителни положения. Жестът, с който се показва, че няма действителност сама по себе си преди актуалното изследване, е особено ефикасен, когато минава през фикционалното. Актуалното взаимодействие може да привилегирова едно положение, но фикцията показва как действителността не е и не може да бъде една вън от актуализациите, в които е въввлечена. Следвайки насоката, зададена от Вацов, може да се каже, че фикционалността би се превърнала в черта на всяка действителност, която се мисли без връзка с актуалността.

Примерът със Земята-близък е особено показателен, но дали всички примери в книгата нямат тенденция да работят по този начин, създавайки фикционално пространство, дори и то да е съвсем ограничено? Например, примерът с котката от първата половина на книгата – „Котката лежеше върху черджето, а зад премрежените ѝ зеници млякото мъркаше в корема ѝ.“ (Вацов, 2016, с. 95; също 102-103, 105, 108, 127, 265)⁷, или примерът с тигъра от втората по-

⁷Струва си да се отбележи постоянството на този пример с котката на черджето в аналитичната традиция и да се проблематизира защо е използван точно той, защо има котка, а не друго животно. Във фикционализацията вариант на Вацов (където прибързано мъркането на млякото е видяно като „експлицитна метафора“ (Вацов, 2016, с. 102), а не като метонимия, металепа или друг реторичен похват) се появяват и зеници, при това премрежени, като по този начин Вацов – нарочно или не – отправя към една вековна европейска конфигурация на котката и погледа, за който поглед няма сигурност дали вижда или не вижда. Тук няма да се занимавам с този прелюбопитен въпрос. (Виж Tenev 2015)

ловина на книгата (Вацов, 2016, с. 205, 221-223, 275, 293)⁸. Самата закачка на изречение като „когато тигърът се материализира непосредствено, не е излишно да знаем някои истини за природата му!“ (Вацов, 2016, с. 275; курсивът е на Вацов) вече препраща към цял фикционален свят, в който тигри се материализират около нас непосредствено, появяват се от нищото; този ефект е допълнен от употребата на „когато“, което за разлика от въвеждащото условност „ако“, предполага, че изказването се прави в свят, в който материализацията на тигри е въпрос на време. Такъв свят, с оглед на актуалното поддържаните истини за собствената ни действителност, е фикционален.

При тези примери обаче, както и при експеримента със Земята-близък, е трудно да се говори без уговорки за обективация и генерализация. При това трябва да се добави, че през примерите е мислимо някакво базисно фикционализиране както в обикнатите от семантиката на възможните светове контра-фактуални допускания (свят, в който тигрите се материализират непосредствено), така и в пряко относимите към приетия за наш действителен свят квази-фактуални случаи (котката, която мърка с премрежени зеници, след като е пила мляко). Изглежда, че ако действителността не е отнасяна към актуални взаимодействия, сякаш истината и фикцията стават неразграничими. Но тогава какво би било общото за двете и как биха могли да бъдат разграничени най-малкото тук и сега? Обективацията и генерализацията бяха първи подстъп към отговора на този въпрос, но в част от примерите трябва да се направят много уговорки и практически да се трансформират понятията за обективация и генерализация, за да бъдат приложими. Но има нещо по-фундаментално. Общото и за фикцията, и за казването на истината, е *деактуализацията* – откъсването от актуалното взаимодействие с неговата координатна система.⁹

Конкретният пример с котката предполага да се обсъди и отношението между фикцията и реторическите похвати, в частност метафората по начина, по който разгръща понятието за метафора Вацов като незначеща нищо, но отваряща значението при актуалната употреба на езика. (Виж Вацов, 2012; Хранова и Вацов, 2013; Вацов, 2016, с. 101-104) Това обаче би изисквало отделен текст.

⁸Фантазиращият читател може да чете *Това е истина!* като сложен разказ за котка, която се превръща в тигър. В първата част, където става дума за анализ на казвания, на език, все още котката е само котка, но в третата част, където въпросът става онтологически, котката се оказва тигър (и дори, може би, лъв) (Вацов, 2016, с. 222). Фантазията няма да бъде помрачена от факта, че котката на черджето е дошла с хора като Б. Ръсел, а тигърът – жълт или друг – със С. Крипке и неговите коментатори и критици. (Впрочем, при Крипке също има котки и дори той сам претендира да знае истината за котките във всички възможни светове. (Виж Крипке, 1980, р. 125-126).

⁹Вацов правилно отбелязва, че тази координатна система не е независима от актуалните утвърждавания. Какво е „тук“, какво е „сега“, какво е „аз“, как се отнасят „тук“ и „там“ и т.н. се определя в актуално взаимодействие. Тоест, координатите не предхождат, а са ефект на актуалните взаимодействия. Виж (Вацов, 2016, с. 243-249).

▪ **Деактуализации – фикция и истина**

Деактуализация в книгата на Вацов може да се чете като родовото име на процедурите по обективация и генерализация, чрез които работи казването „Това е истина!“ То се разбира като акт, който прекъсва връзката с актуално протичащите процеси. Връзката на какво? – Както на казването, така и на казаното, на положението (състояние, събитие, обект, отношение), за което се говори. Деактуализира се в две посоки – от една страна, по отношение на вече казаното или направеното; от друга – по посока на актуалното действие, което подема и повтаря предишни изказвания. Деактуализацията се извършва чрез откъсване на фрагмент (*фрагментирание*) от потока на взаимодействията или общия курс на речта, което позволява да се прекъсне метафоричния ефект на пораждаване на нови значения (*деметафоризация*), както в същото време се блокират, казано по Ч. Морис, синтактичните (знак-знак), семантичните (знак-контекст) и прагматичните (подател-знак-получател) отношения (трите нива на *деиндексикализация*, последното от което Вацов нарича *де-персонализация*). (Виж Вацов, 2016, с. 94-114)

Парадоксалността на деактуализацията е, че тя винаги се осъществява актуално. При нея не само „се излиза в мета-позиция спрямо *бивши актуални употреби* на артикулацията, обявена за истинна“ (Вацов, 2016, с. 98), но и самото актуално утвърждаване настоява на скъсването си с актуалния контекст на своята употреба – откъдето и прекъсването на референцията и де-персонализацията. Деактуализацията крие актуализиращата си природа.

Именно този сложен механизъм позволява да се утвърждава универсалността на същностните, на аксиоматичните и дори на фактическите истини. (Вацов, 2016, с. 263-278).

И ето най-интересното, което беше споменато в самото начало. Същият механизъм сякаш функционира и при художествената фикция. Да вземем два примера:

Бък Мълиган, внушителен и възпълен, се появи в дъното на стълбата с легенче пяна за бръснене, върху което лежах на кръст огледало и бръснач. Жълтият му халат, развързан, леко се подвяваше зад гърба му от слабия утринен ветрец. (Джойс, 2004, с. 7)

Сам Ваймс въздъхна, когато чу писъка, но си довърши бръсненето, преди да предприеме нещо по въпроса.

Облече куртката си и спокойно излезе навън. Беше прекрасно утро на късната пролет; пееха птици, жужаха пчели. Небето обаче беше сиво, буреносните облаци на хоризонта носеха дъжд. (Пратчет, 2004, с. 5)

Това са началата на два произволно избрани романа. Една от особеностите, чрез които разбираме, че става дума за художествена фикция, според важното наблюдение на литературоведката Кете Хамбургер, е употребата на минало време, която не отправя към събития предходни за нас или за автора. (Hamburger, 1977, p. 59-72) Ние четем „Сам Ваймс въздъхна“, но това означава, че за нас Сам Ваймс въздъхва в момента, за който четем. Халатът на Мълиган „се подвяваше“ не означава, че преди се е подвявал, а сега вече не се подвява, а че той се подвява във фикционалното „сега“ на историята. И това фикционално „сега“ е откъснато от не само от нашето „сега“, но и от нашето време изобщо. Доколкото е откъсната от действителния поток на времето, фикцията за Хамбургер е „атемпорална“.¹⁰ Според нея причината миналото време тук да не сработи както обикновено и да не указва отминалост на събитията е, че във фикцията няма реален субект на изказването, спрямо когото да бъде ориентирана координатната система.¹¹ Но какво означава това, ако не деактуализация?

Това може да се провери стъпка по стъпка. На първо място, прекъсната е връзката с реалния субект на изказване. Затова различаваме автор от повествовател. Сам Ваймс не въздъхва в миналото на Пратчет. В другия случай, Бък Мълиган е измислен от Джойс персонаж, който е поставен в Ирландия през 1904 г., но колкото и да е близка до „реалността“, това е една фикционална Ирландия от една фикционална 1904 година.¹² Същото важи *mutatis mutandis* и за читателя, който не само не отнася случките със Сам Ваймс към своето минало, но не ги отнася и към миналото на Пратчет. Следователно с художествената фикция имаме образец пример за *деперсонализация*.

На второ място, колкото и да е дълго едно произведение и каквито и да са връзките между отделни произведения (да кажем между сборника разкази *Дъблинчани* и романа *Одисей* при Джойс, или между *Нощна стража* и останалите романи за стражите от Света на Диска при Пратчет), те са откъснати от потока на останалите актуални взаимодействия, от „по-общия курс на речта и опита“ (Вацов, 2016, с. 100). Подобно на по-дългите артикулации, обявявани

¹⁰Поради което и фикционалното „беше“ не бива да се мисли като наше времево „сега“, дори и под формата на фиктивно сега. (Hamburger, 1977, p. 80)

¹¹Разбира се, има фикционални субекти на изказване – персонажите; и затова един фикционален разказ от първо лице или изказване на персонаж формално не могат да бъдат отличени от изказване, направено от реален субект. Поради същата причина повествованието в трето лице позволява най-добре да се открие тази особена, но базова функция на фикцията.

¹²Кое то съвсем не означава, че чрез фикцията не могат да се правят препратки и коментари, да се отправят критики и т.н. към онова, което е прието за „действителния“ Дъблин от „действителната“ 1904 година. Въвличането на реално случили се събития и персонажи във фикционална творба, според Хамбургер, ги превръща в част от фикцията, фикционализира ги. Няма да навлизам в този проблем тук.

за истини като „Христовото учение“ или „теорията на вълново-корпускуларният дуализъм“, където „[с]ъщият ефект [...] е налице“ (Вацов, 2016, с. 100), и при фикцията имаме следователно *фрагментиране*, а оттук и *синтактична деиндексикализация*.

Семантичната деиндексикализация, или прекъсването на референциите, може да изглежда по-сложно и дори практически невалидно, но от момента, в който се постулира фикционален свят¹³, имаме скъсване с „тук-и-сега поместеността“ (Вацов, 2016, с. 106). За да се види как работи семантичната деиндексикализация обаче няма нужда от предпоставянето на някакъв фикционален свят. Волфганг Изер още в ранните си работи показва как фикционализирането работи като заема елементи от познатата реалност, откъсва ги от обикновения им контекст и така произвежда „отрицания“ на познатото. (Iser, 1978) Джойс изважда сутрешното бръснене от обичайния му контекст и го поставя в силно натоварен в символно отношение контекст, прокарвайки иронични паралели с религиозни ритуали. Пратчет изкарва сутрешното бръснене от обичайния му контекст, за да пресъздаде комичната картина на различното всекидневие на Сам Ваймс, командир от Анкх-Морпоркската стража. И в двата случая имаме прекъсване на обичайните смислови взаимовръзки на опита.

Може да се каже, че проблемът със семантичната деиндексикализация при фикцията е най-близо до този с фактическите истини, при които се „изисква повторение не на самия резултат от събитието, а само на неговия „образ“ или на неговото „описание“ (Вацов, 2016, с. 264). Ключовата разлика се състои в това, че ако при фактите, както отбелязва Вацов, следите и отпечатъците от фактите функционират „като актуални индексични фокуси“, които отправят към предишни актуалности, то при фикцията фикционалните елементи не отправят изобщо към минали актуалности и това, което биха увековечавали, никога няма да се е случвало. Така при фикцията има дори по-силно деиндексикализиране в този смисъл. Което се вижда особено ясно в различната функция на миналото време. Според Вацов, фактическите истини се изразяват най-често с минало свършено време – „бившата истина в сегашно време може да остане истинна само в минало време“ (Вацов, 2016, с. 265).¹⁴ А при художествената фикция липсва каквото и да е сегашно време, принадлежащо на действителния поток на събитията и

¹³Което обаче не е задължително. Наличието на фикционален свят изглежда най-безвъпросно в случаите с фантастичните жанрове, но принципно то зависи както от специфичната експлицитна или имплицитна стратегия на произведението, така и от интерпретиращия, чиято моделираща роля не бива да бъде подминавана. С други думи, дали има фикционален свят зависи от актуални, тук и сега, интерпретации, които могат да бъдат отово и отново подеманни и поддържани (например от група теоретици, от читателски групи и т.н.)

¹⁴Както ще покаже по-долу, нещата са малко по-сложни, но единствено потвърждават тезата на Вацов за увековечаването на фактическите истини.

миналото време¹⁵ не изразява миналост, предходност спрямо момента на говорене. Това означава, че онова, което изглежда като повторение на „образа“ или „описанието“ тук създава обекта или събитието, на който би трябвало да е повторение, то се отнася пряко към повторимостта му (а значи и повторението не е повторение на нещо предхождащо, защото в противен случай граматическото минало време (аорист и имперфект) щеше да има обичайния си смисъл).

Деметафоризацията също трябва да е задействана, за да има фикционалност. Ако „Ахил е лъв“ е разбрано метафорично, Ахил остава човек, у когото е видно нещо лъвско, което и самата метафорична употреба може да създава (например, смелост, сила, царственост). Ако „когато тигърът се материализира непосредствено“ е разбрано като фигуративен израз (например, в смисъла на хипербола, че тигърът се е приближил; или на метонимия за невниманието на говорещия, който не е забелязал до този момент тигъра; или в смисъла на метафора, указваща проглеждане за истинската му красота и опасност), няма фикция. Обратно, ако се блокира метафоризацията¹⁶, Ахил става лъв и имаме фикция, в която главният герой е лъв, който от своя страна може да бъде олицетворен и да се държи като човек, но остава фикционален лъв. Ако се блокира метафоризацията, се изправяме пред едно фикционално пространство, в което тигрите се материализират непосредствено от нищото. Това, че фикцията предполага изказванията да не се интерпретират като фигуративни, а като буквални, вече е било многократно забелязвано в изследванията на фикцията, включително и от теоретици на речевите актове като Сърл. (Виж Searle, 1979, p. 60-61; Genette, 2004, p. 131-135)¹⁷

¹⁵Тук имам предвид обичайната употреба на аорист (минало свършено време) и имперфект (минало несвършено време) при повествование в трето лице. Различен е случаят с плюсквамперфекта (минало предварително време), което е единственото граматическо време, способно да изразява отминалост и предходност при такъв тип повествование (но това означава, че това граматическо време тук променя основната си функция да изразява резултативност).

¹⁶Това не може да стане освен през конкретни фигуративни стратегии, които неизбежно включват метафоризации, но няма да изследвам този въпрос тук.

¹⁷Това, че фикцията предполага определен тип буквалност не означава, че (1) във фикционалните произведения не може да има метафорични и други фигуративни изрази; (2) самият процес на метафоризация не се нуждае от фикцията. По отношение на втория въпрос бих препратил към *Живата метафора* на Пол Рикъор (Ricoeur, 1997). По отношение на първия, без да навлизам тук в проблема, просто бих отбелязал, че това предполага да се види кои изрази и по какъв начин са разчитани буквално, така че да се оказват перформативно конститутивни за фикцията. Въпрос, пред който се изправят много изследователи на фикцията (срв. Macdonald, 1954; Doležel, 1985; Genette, 2004), но въпреки че не приемам техните решения за достатъчни, в ограниченото пространство на настоящия текст ще мога единствено да кажа, че самата възможност за неяснота и дискусия върху това, които изречения са „автентични“ и създават „фикционалния свят“, по изразите на Лубомир Долежел, е възможност, създадена и поддържана от фикцията, чийто език очевидно съвсем не е толкова определен, колкото би изглеждало, ако се вярва на автори като Сърл.

С това показвах как всички процедури, нужни на казването на истината, са присъщи също и на фикцията: фрагментиране, синтактична, семантична и прагматична деиндексикализация, деметафоризация. Преди да продължа нататък обаче е нужно да се спомене още нещо.

Наред с деактуализацията и нейните аспекти, към казването „Това е истина!“ Вацов добавя и две други черти. Първата е особенният статут на това казване, на този перформатив, който е наречен *метаперформатив*, доколкото „паразитира върху други – вече бивши – перформативи“. (Вацов, 2016, с. 95) Задачата на този метаперформатив е да *прекъсне съмнение*. Втората черта е *уверението*, което изглежда просто вариант на прекъсването на съмнение в случаите, когато съмнението още не се е появило, а е само антиципирано, предусетено. (Вацов, 2016, с. 96-97) Бих ги формулирал с леко изместване така: метаперформативност и прекъсване на минало или бъдещо съмнение.

Може би тези две черти ще са решаващи за разграничението между фикция и истина? Да погледнем първо *метаперформативността*. Тя е определена през своята паразитност, през отношението си към други, предишни перформативи. Както показва Дерида обаче, първо, паразитирането в речника на самия Остин е определящо за фикцията, но, второ, всеки перформатив паразитира върху други перформативи и това позволява фикционалността да се мисли като обуславяща перформативността през общата повторемост, благодарение на която повторението е различие (Derrida, 2000).¹⁸

Разбира се, при Вацов формалната характеристика на метаперформативността е допълнена от съдържателна черта. Този метаперформатив трябва да *прекъсне съмнение*. Ето какво пише самия Вацов: „Можем да оприличим съмнението на въпрос. Изглежда, че перформативът „Това е истина!“ неизбежно е отговор на въпрос – изречен експлицитно или не.“ (Вацов, 2016, с. 96) Ако съмнението се мисли като въпрос, както предлага *Това е истина!*, трябва да бъде взето предвид, че отговорът на този въпрос може да е експлицитен или имплицитен, а оттук и въпросът може да е също неизказан като въпрос. Точно затова може да имаме уверение, което изпреварва възникването на съмнение. Но като отговор на въпрос да бъдат мислени и всички художествени творби и всичко, което предполага разбиране. След Гадамеровото подемане и развиване на логиката на въпроса и отговора на Колингууд (Гадамер, 1997, с.

¹⁸Тази перспектива предполага фикционалността да не се свежда до художествената литература. В български контекст връзката между цитатността на перформативите и възникването на фикционални институции, чрез които се обосновават определени страни на политическото, суверенитетът и т.н. е въпрос внимателно разработван от Тодор Христов. Виж (Христов, 2007; 2010). Разширеното понятие за фикционалност не означава, че няма разлика между художествените и нелитературните фикции, но този въпрос няма как да бъде разгледан тук.

510-523), всяко тълкуване и разбиране може да се види през подобна схема и значи дали има прекъсване на съмнението или уверение като отговор на въпрос ще зависи от наложилото се разбиране в актуалното взаимодействие. И спокойно може да се каже, че всяка художествена фикция отговаря на въпрос и в този смисъл прекъсва съмнение. Нито във формално, нито в съдържателно отношение процедурите, работещи при казването на истина, така внимателно и убедително анализирани от Димитър Вацов, могат сякаш да бъдат разграничени от процедурите, които функционират при създаването на фикция. Но означава ли това, че истина и фикция са едно и също нещо?

▪ **Деактуализации – фикция срещу истина**

Как може да разграничим тогава казването на истината от фикционализирането?

Ако в предишната част проследих сходствата между казването на истина и създаването на фикция, тук ще се обърна към въпроса за тяхното различие от позицията на една философия, която бих нарекъл заедно с Вацов „на обикновения език“, ако мислех, че този израз е уместен и в случая с художествената литература и ако не смятах, че обикновеният език не е едно нещо, че той е пронизван от вътрешни разриви, включително литературни, и че езикът в художествената литература е същият този обикновен език, докарван до експликация – показване и разгъване – на тези разриви, които толкова често му пречат да бъде обикновен и в крайна сметка му пречат да бъде себе си. При всички положения, философията на обикновения език, в насоката, в която я развива Димитър Вацов, може да бъде мощен инструмент при работата с проблемите на художествената литература и на философията на литературата.

(а) *Двете форми на деактуализация*

Ще тръгна от онова, което ми се струва основна разлика. И в случая с истината, и в този с фикцията става дума за деактуализация. Но характерът на деактуализацията е различен. Или може би: претенцията на деактуализацията са различни. При казването на истина деактуализацията с всички прекъсвания, които произвежда, сработва не за да се отдели изцяло от това, което бихме нарекли „действителност“, а обратно – за да покрие цялата „действителност“. Нейната цел е да е всевалидна, да е универсална, дори и тази универсалност да трябва да бъде допълнително модализирана (и съответно истините да бъдат разграничени на фактически, същностни и аксиоматични). (Вацов, 2016, с. 263-278, 293-294). Универсалността на истината би следвало да покаже, че деактуализацията в случая с истината трябва да води до *все-акту-*

алност, вечна актуалност, актуалност валидна навсякъде и винаги. Естествено, подобно изискване е неизпълнимо без модификация, което води, например, до различния тип „вечност“ при фактическите истини, от една страна, и при същностните и аксиоматичните от друга. Докато при вторите все-актуалността ще се реализира под формата на изискване „винаги (сега и в бъдеще) да повтаряме, че нещо винаги и наистина става („е било, е и ще бъде“) така и така“, или „винаги-винаги“, при първите изискването е „винаги да се повтаря, че нещо е било“, или „винаги-тогава“ (Вацов, 2016, с. 266).

При фикцията, от друга страна, деактуализацията върви в посока на никога актуалното, някакъв особен тип „*контра-актуалност*“, която дори когато бива прочитана или разигравана отново и отново по-скоро вкарва нещо в актуалността, което не може да бъде актуално. Нещо, което може и никога да не е било и никога да не бъде актуално. Достъпът до това не-актуално, разбира се, сам е актуален, тук и сега с този и този читател, с тези актьори и тези зрители, с тези и тези интерпретатори и критици. „Контра-актуалността“, никога-актуалното може да съществува само през актуализации, които го поддържат (дори и то да показва, че актуализацията и актуалността не са всичко).

Може да наречем тази „контра-актуалност“ с традиционно понятие като „възможност“, но веднага ще трябва да се направи уговорката, че възможността при фикцията е много своеобразна, защото тя не просто преминава в актуалност, а се запазва в самото актуално като възможност. Ако това е така, то деиндексикализацията ще е сдвоена с реиндексикализация, при която индексите вече указват не към контекст, а към възможност.¹⁹ Очевидно има разнообразни възможности да се указва възможност и в някакъв смисъл истината в своята все-актуалност също възможност. „„Снегът е бял“, попаднало под предиката „истина“, сякаш вече има възможност по-нататък – не точно актуално, а в бъдеще, потенциално – пак да сочи към *ето-този* и *ето-този* и после пак *ето-този-сняг* и т.н.“ (Вацов, 2016, с. 127) Така истината индексикално указва възможност да бъде винаги отново актуална. Потенциалностният индекс при фикцията функционира по-скоро като указва не-актуално в актуалността. И в двата случая потенциалностният индекс заработва през определена рекурсивност.

Тук няма да се спирам на този проблем, но ми се иска да отбележа две неща. Първото е, че ако възможността се запазва в актуалното като възможност, тя ще е възможност във всяка актуалност.²⁰ И следователно нейната „контра-актуалност“, самият факт, че е откъсната от по-

¹⁹Засега ще предложа първите индекси да се наричат *контекстуални*, а вторите – *потенциалностни* индекси и няма да развивам повече това разграничение.

тока на актуалните взаимодействия, я прави парадоксално също все-актуална. С тази уговорка, че става дума за все-актуалност на нещо, което не може да бъде актуално.

Втората бележка е историческа. Още Аристотел определя поезията през възможното, като казва, че „задачата на поета е да говори не за действително станалото, а за това, което може да стане, т.е. за възможното“ (Аристотел, 1993, с. 76), но това, което бих искал да подчертая е, че тъкмо през възможното той свързва поезията и философията, а днес може да кажем – фикцията и истината. Защото през поетичното възможно поетът говори за общото, а не за конкретното, дори когато разказва за действително станали неща. Може да се каже, че Аристотел е първият философ, който е забелязал не само, че художествената фикция деактуализира, но също и, че в това отношение тя е най-близо до философската претенция за казване на истината. Но въпреки че е по-философска и сериозна от историята, поезията при него все пак не е философия и причината за това може би следва да се търси тъкмо в онова, което сближава поезията и философията – възможността, която разкрива различни свои лица в случая с истината и в случая с фикцията.

Въпреки забележката на Аристотел, че поезията говори за общото, следва да се посочи, че общото при художествената фикция е в проекция. То може да бъде извлечено единствено като абстракция, която би унищожила фикцията. Зад съдбата на Едип може да виждаме съдбата на всеки, но ако махнем конкретното фикционално представяне на историята на Едип, генерализирайки я до общ принцип, вече ще сме в пространството на универсалните истини и не на фикцията. Фикционалното остава неизбежно конкретно.

(б) За истината във фикцията

Човек все пак би задал въпроса: Не може ли да има истини във фикцията? Фикционални, а не фиктивни истини? Представени във фикция, но валидни отвъд нея? Несъмнено да. Несъмнено, защото това е практически потвърдимо в собствения ни опит и в опита, до който имаме достъп в рамките на историята на мисленето за литература. Това е свързано и с психологическата и социална роля на художествената фикция. Очевидността е, че има истини във фикцията. Към това трябва да се добави обаче, че за да ги имаме като истини, те ще трябва да бъдат подложени на същите процедури, като останалите случаи на казване на истина, описани от Вацов. Ще бъдат откъснати от контекста си, но тук в смисъла на конкретния контекст на фикционалното произведение: ще бъдат фрагментирани, синтактично и семантично деиндек-

²⁰Това не означава, че тя е винаги гарантирана. Напротив, тя е винаги крехка, тя е онова, което всяка актуалност може да си позволи да подминава.

сикализирани с оглед на отношението между знаците и с оглед на връзката между знаците и онова, към което тези знаци реферират (може да го наречем фикционален свят, или постановка). По-нататък, думите, които се приемат за истина могат да бъдат откъснати от този, който ги казва в творбата и така да бъдат деперсонализирани. Има многобройни примери в историята на литературата за подобни случаи. Ще приведа само един – често цитираните думи от *Фауст* на Гьоте „Теорията, драги мой, е сива,/ зелено е дървото на живота“ (Гьоте, 1980, с. 68). Тези думи са привеждани отново и отново, когато някои обяснява защо философията, теорията, абстрактното мислене и прочие са недостатъчни, защо не бива човек да стои само с книгите, защо трябва да „живее“. И се забравя, че във *Фауст* това са думи на Мефистофел, на дявола; при това, когато се обръща не към Фауст, а към студент, към онзи, който все още не е „усвоил теорията“, онзи, за когото знанието предстои. И съвсем не е ясно как следва да се интерпретират думите. Дали зад тях не стои интерес? Интересът на дявола? Дали обаче чрез тях Мефистофел не дава, въпреки природата си добър съвет? А ако са наполовина верни, ако са половинчати и неясни? Във всеки случай, докато стоим с конкретиката на художествената фикция на Гьоте, тези думи не могат еднозначно да бъдат посочени като истина.

Когато бива извлечена истина от фикция, фрагментирането, деиндексикализирането, деперсонализирането, откъсването от фикционалното, служат, за да се реиндексикализира дадено изказване към нашия свят, да стане възможно ре-контекстуализирането му по отношение на актуалните взаимодействия, в които сме въввлечени.

Що се отнася до фикционалните истини в смисъла на истини за фикционални обекти, събития, ситуации и отношения, те се конструират като фактически истини (виж Вацов, 2016, с. 264) с тази уговорка, че тяхната приложимост е проблематична, доколкото се отнасят не към факт, а единствено към описание. Изказването „Истина е, че Шерлок Холмс живее на „Бейкър стрийт“ №221Б.“ следва да се преведе „Истина е, че в произведенията на Конан Дойл и много от последователите му за Шерлок Холмс *се казва*, че живее на „Бейкър стрийт“ №221Б.“ Това обаче не означава, че фикционалните обекти (а също събития, ситуации и отношения) не са мислими и отвъд техните описания. Тук опираме до въпроса за идентичността на фикционалните обекти, събития и т.н., отвъд въпроса за вече изказаните истини за тях. Със Вацов може да кажем, че при фикционалните обекти жестът на назоваване и още повече на именуване създава като вече съществуващо и идентично нещото, което именува и в този смисъл става дума за „жест на пряка есенциализация“ (Вацов, 2016, с. 213). „Имената често

живеят свой живот и продължават да проектират „идентичност в себе си“ дори и когато ние отричаме, че такава идентичност – такава неща – съществува в действителността: „кентаврите“ и „флогистонът“ са такъв пример“ (Вацов, 2016, с. 214 бел. 176) Такова виждане е близо до т. нар. каузална теория за имената във фикцията, според която не е нужно дори да има описание на обекта; достатъчно е той да е именуван и това ще го снабди с идентичност отвъд каквито и да е конкретни свойства. (Срв. Pavel, 1986; Thomasson, 1999; 2003) На такова виждане се противопоставят изследователи, които твърдят, че самите имена вече трябва да носят описателен смисъл (Lamarque, Olsen, 1994), но тук нямам намерение да навлизам в спора.²¹ Ще се задоволя единствено да посоча, че лесно може да си представим произведение, в което да се казва, че всъщност Шерлок Холмс бил нисък и пълничък рижав ирландец, който не живеел на „Бейкър стрийт“, но обичал бира. Фикционалните обекти (а също събития, ситуации и отношения) са мислими в точката на тяхната трансформируемост, отвъд съществуващите им описания.²² Това, което е достатъчно за целите на настоящия текст, е да се каже, че именуването и назоваването работят по един и същ начин – есенциализират – и във всекидневната, и в научната практика, и във фикцията.

(в) *Грамматическо маркиране на деактуализацията*

Но да се върнем на въпроса за конкретността, която бележи художествената фикция. Както вече беше споменато, сред различните модалности на истината, фикцията би била най-близо до фактическата истина. И при двете има запазване на конкретното чрез повторение не на самото (истинно или фикционално) положение, а на неговото описание или следа. Вацов пише: „При фактическите истини като че е очевидно, че *актуалността индексично не позволява резултатът (миналото) да бъде буквално повтарян (в настоящето) – осезаемо невъзможно е Чарлс I да умира актуално наново и наново, – затова чрез обявяването на такава истина изискваме само „записът“ на миналото (а не самото минало) да бъде актуално и буквално повтарян.“* (Вацов, 2016, с. 267; курсивът е Д. Вацов.) Изглежда достатъчно леко да модифицираме това изречение, като междувременно махнем „миналото“, отправящо към „бивша ак-

²¹Към тезата на Вацов бих добавил, че за да функционират успешно по начина, по който функционират, имената трябва да се разбират не като фиксиращи референция, а като фиксиращи особена страна от отношението на „нещото“ със себе си, което отношение – изначална двойственост – предхожда идентичността на нещото и самото „нещо“. По този начин името ни създава ориентирана потенциалност на онова, което виждаме като „нещо“. Ориентирането на потенциалността, фиксирането се извършват при употребата на името в практиката, те не свидетелстват за някакви магически сили на името, а указват към прагматичния му пласт, предхождащ и определящ за семантичния (а едва при семантичния пласт ще може да става дума за името като твърд обозначител и т.н.). Виж (Тенев, 2012).

²²Новата употреба може да представи друга ориентация на потенциалността на нещото.

туалност“, за да бъде то приложимо към фикцията: „При фикциите като че е очевидно, че *актуалността индексично не позволява* случката да бъде буквално отиграна (в настоящето) – осезаемо невъзможно е крал Лир да умира актуално, – затова чрез обявяването на такава фикция изискваме само „записът“ на случката (а не самата случка) да бъде актуален.“

Изглежда, че различни граматически форми са били кодифицирани в практиката ни, за да изразяват най-често разликата между същностните и аподиктичните истини, от една страна, и фактическите истини и художествените фикции, от друга. Ясно това личи при най-често (но съвсем не винаги) употребяваните граматически времена за изразяване на истина и фикция. Същностните и аподиктични истини, както отбелязва Вацов, биват изразявани в сегашно време, докато фактическите истини „най-често биват изразявани с *минало свършено време (аорист)* на съответния глагол“ (Вацов, 2016, с. 265).²³ Сегашното време на истината не само свидетелства за специфичния тип увековечаване (винаги – винаги), но и разкрива все-актуализиращия характер на деактуализацията.

От другата страна би трябвало да стоят фактическите истини и фикцията. При тях би било логично да има минало време, доколкото в единия случай има еднократно събитие или събитие с ясно ограничена времева протяжност, а в другия – по Кете Хамбургер, чиято теза приемам – миналото време изобщо не изразява отминалост, а атемпоралност, безвремие. В примерите, които Вацов дава, отношението между двете групи се вижда при преминаването от „Снегът *беше* бял“ към същностната истина „Снегът *е* бял“ (Вацов, 2016, с. 95, 125).

Струва си обаче да насочим повече вниманието си към това, което се случва между фактическите истини и фикцията. На първо място, в примера с котката, даден непосредствено след този със снега, би трябвало да има фактическа истина. Езиковият усет все пак ни показва, че промяната от „Котката *лежеше* върху черджето, а зад премрежените ѝ зеници млякото *мъркаше* в корема ѝ.“ към „„Котката *е* върху черджето“ *е* истинно за S в момент t’.“ (Вацов, 2016, с. 95) е уместна и отговаря на практическото ни усещане за казване на истина. Примерите, които по-нататък дава Вацов за употреба на граматическо време при фактическите истини – „*е умрял*“ и др. всъщност са примери за сегашен перфект, наричан традиционно в българския език минало неопределено време, при което време водещото е подчертаването на резултата *сега*. Т.е. в увековечаването „винаги – някога“ (винаги може да се повтори истината на това,

²³Любопитно е, че примерите, които Вацов привежда веднага след цитираното място, не са за аорист, а за сегашен перфект (минало неопределено): „*е умрял*“, „*е изригнал*“. Трябва да се отбележи, че случаят би бил различен в други езици и тук коментирам единствено най-честите употреби на български език. Ще се върна към проблема по-надолу.

което се е случило някога), акцентът пада през сегашното време върху вечната актуалност на повторимостта, а не върху миналото на случката. Нещо повече, огромна част от исторически и други аналогични фактически истини се разказват – подобно на същностните и аподиктични истини – в сегашно време, като се добавя, че става дума за сегашно *историческо* време: т.е. за граматическо време, което е формално неотлично, а единствено съдържателно разграничимо от другите употреби на сегашно време. Тези кратки забележки са достатъчни да се види, че на практика в българския език и фактическите истини се изказват най-често със сегашно време, като акцентират на все-актуалността на възможната повторимост на изведеното положение.

Към това трябва да се добави, че употребата на минало свършено време за фактически истини, разбира се, е и възможна и срещана, но с оглед на особеностите на българската глаголна система, тя предполага онова, което се е наричало свидетелско наклонение и което със съвременните езиковеди може по-адекватно да наречем „индикативна евиденциалност“ (Ничолова, 2008, с. 32-352) или „удостоверителен модус на изказване“ (Герджиков, 2003). С други думи, употребата на минало свършено време би означава, че говорещият е бил свидетел на нещата, за които говори.²⁴ Което означава, че за огромна част от фактическите истини (исторически, свързани с други култури и далечни епохи), миналото свършено време ще бъде отбягвано за сметка на сегашните времена.

Художествената фикция при разказ в трето лице, от друга страна, употребява най-често аорист и имперфект. Че тези граматически времена не изразяват минало се вижда добре през забелязаната от Кете Хамбургер особеност, че в литературните творби тези времена могат да бъдат комбинирани с наречия за сегашно време.²⁵ Ето произволен пример с изречение от „Албена“ на Й. Йовков: „Много неща, много дребни случки, които инак биха останали незабелязани или щяха да се забравят, *сега* се припомваха и се разказваха не за първи и не за втори път.“ (Йовков, 1986, с. 388; курсивът мой – Д. Т.) Без да навлизам в трудностите, които повдига въпросът защо тъкмо аорист и имперфект могат да изразяват атемпоралността, отбелязана от Хамбургер, ще спомена, че имперфектът по принцип не поддържа ясна връзка със моментът на говорене, изразяван обичайно от сегашното време – при имперфектът ние не

²⁴Въпреки някои по-стари практики на част от българските историци да се говори и пише за събития, случили се преди векове в удостоверение модус с аорист и имперфект (феномен, изследван задълбочено от Албена Хранова), днес това изглежда по-скоро неуместно и неправилно.

²⁵Наречия като „сега“ биха сочили към времето на героите, което очевидно не е изразявано граматически от миналото свършено и несвършено време, които обаче, както беше споменато, не са и времена на автор и читател, на актуална ситуация на комуникация.

знаем дали действието продължава или не. В този смисъл имперфектът не изразява предходност спрямо „сега“ на говоренето. Аористът, от своя страна, се определя основно като предходност спрямо настоящия момент на говорене. Ако му се отнеме тази функция, той няма да има към какво да се отнесе и сам поема функцията да посочва ограничен период на протичане на действие, несвързан със сегашното време. Аорист и имперфект²⁶ във фикцията функционират заедно, като след като спрат да бъдат определяни не просто от „сега“ на говоренето, а от актуалността, започват да осигуряват основата на времева ос, алтернативна на актуалната. (Нова времева ос, при която предходността, миналото ще се изказва с плюсквамперфект, а бъдещето с бъдеще предварително време; т.е. тези две граматически времена също променят функциите си.) Поради което и най-често във фикционалните повествования аорист и имперфект не изразяват удостоверителен модус и не предполагат авторът да е бил свидетел на разказваното.

Така би трябвало да е станало ясно, че независимо от първоначалната прилика между фактическите истини и фикцията, в практическите употреби на езика двете често са лесно различими дори през граматически кодифицирани маркери. Докато фактическите истини се стремят към актуалното „сега“, или по-точно към увековеченото „сега“ на все-актуалността, фикцията лесно се отделя актуалното време изобщо, като изгражда алтернативна времева ос. Която, както са забелязали феноменолозите, в „сега“ може да внася единствено едно базово „не-сега“. Граматическото време е едно от първите неща, които стават жертва при превода на фикционални изказвания в истинни положения. Алтернативната времева ос остава неизяснено отношението на фикцията с актуалното.

▪ **„Това е фикция!“ ?**

Към вече споменатите различия, свързани с характера на деактуализацията и граматическото му маркиране, следва да се добави поне още едно. И то касае онова, което бих нарекъл *рядкост на изказването* „Това е фикция!“. Не малко употреби на изрази от типа на „Но това е фикция“ или „Тук става дума за фикция“ са лесно преводими като твърдения за *истинност* на определено положение и това, че в случая ще става дума за фикция е маловажно, доколко

²⁶Срещу много езиковеди, аз бих настоявал, че тук имперфектът има водещата роля, за да може аористът да промени функцията си. Защото докато аористът трябва да се снабди със съвсем нова, „фикционално-повествователна“ функция, имперфектът по начало е освободен от пряката си подчиненост на настоящия момент на говорене и позволява да се осигури втори ориентировъчен момент, по който да се ориентират времена като плюсквамперфект (минало предварително) и бъдеще предварително време. (За систематиката на глаголните времена в българския език, тук използвам теорията на Георги Герджиков (Герджиков, 1973).)

то механизмът, по който работят, е този на перформатива „Това е истина!“: „Истина е, че в този случай става дума за фикция“. И по този начин мисленето на фикцията изглежда сякаш подчинено на казването на истина. Други употреби на фрази като „Това е само фикция“ се срещат по-скоро когато не става дума за художествени фикции, а за нещо, което се е оказало илюзия, неистина, привидност, фокус.

Може ли художествената фикция да казва, че е фикция? Въпросът в контекста на този текст може да се преведе и така: има ли перформативни актове във фикцията, които я правят или поне показват като фикция? Въпросът е сложен и касае отношението между художествена фикция и речеви актове. Тук няма как да подема и реконструирам дискусиите от последните четиридесет години, свързани с него. Ще се задоволя да посоча две от наложилите се мнения. Първото е това на Дж. Сърл, който във влиятелния си текст „Логическия статус на фикционалния дискурс“ настоява, че в художествените фикции няма истински илокутивни актове. Според него „авторът се преструва, че изпълнява илокутивни актове [*pretends to perform illocutionary acts*], като всъщност/ актуално [*actually*] произнася (пише) изречения.“ (Searle, 1979, p. 68) Във фикцията има само престорени илокуции. За да е възможна тази теза, трябва да сме приели разграничението на Сърл между „илокутивна сила“ и „пропозиционално съдържание“, ²⁷ така че да има изречения, разбираеми поради пропозиционалното им съдържание, дори когато няма действителни илокутивни актове. Ако останем със Сърл, оставаме с тезата, че единственият критерий, за да идентифицираме нещо като фикция, е по необходимост илокутивното намерение на автора. (Searle, 1979, p. 65) А това *илокутивно* намерение се разбира по това, че всъщност няма илокутивни актове, а авторът само се преструва, че ги извършва. В добавка ще препратя само към две от важните критики към Сърл в дългата поредица от коментари на неговия текст – на Грегъри Къри и съвсем скорошната критика на Марион Рено. Къри подчертава, че престореността не може да бъде нито достатъчно, нито необходимо условие за фикция, тъй като, от една страна, може да имаме престорени илокутивни актове, което не са фикционални и не произвеждат фикция (Currie, 1990, p. 17), а значи, от друга, авторовото намерение за престореност не стига, тъй като не ни казва нищо за това как авторът иска изказването му да бъде възприето (Currie, 1990, p. 22). Още по-важна ми се вижда критиката на Рено, която настоява, че паразитната концепция за фикционалния дискурс на Сърл (фикционалните изказвания са престорени илокутивни актове, които паразитират върху истинските илокуции) предполага „прагматичното измерение на езика да остане определено

²⁷Кое то разграничение аз, следвайки Вацов, отхвърлям. (Виж Вацов, 2016, с. 41 бел. 28)

от семантичното измерение“, т.е. от предпоставеност на връзката между език и реалност. (Renauld, 2014, p. 57) Бих казал, че това е до голяма степен ефект на разграничението между илокутивна сила и пропозиционално съдържание, което разграничение предпоставя стабилността и независимостта на пропозиционалното съдържание по отношение на актуалните употреби.

Това означава, че фикцията би казвала, че е фикция, само като се въздържа от казване, от речеви акт.

По-интересно и не по-малко влиятелно от това на Сърл е виждането на Жерар Женет, който критикува Сърл за това, че ограничава възможността на илокуциите във фикцията до това да бъдат асертиви, все едно някой наистина твърди, например, че Сам Ваймс чул вик една сутрин, докато се бръснел и т.н. (Genette, 2004, p. 125) Женет казва, че са мислими и други илокутивни актове, които фикцията може да изпълнява непряко, както изказването, че яденето е безсолно може всъщност да е молба да ти подадат солта. И тези непреки актове във фикцията той вижда тъкмо като показващи, че става дума за фикция. Женет предлага две възможности. На първо място, може да има *директиви*, когато определени изрази във фикционално произведение непряко ни казват сякаш „Представете си, че...“ (Genette, 2004, p. 127) Такава роля изпълняват формули от вида „Имало едно време...“ или „Живял нявга“, които са познати и формализирани. Тяхната поява като непряк перформатив ни кара да разберем, че имаме работа с фикция. Но такива формули не са особено многобройни. Затова, на второ място, Женет предлага и още една възможност – да мислим описанията и разказите за фикционалните обекти, събития и т.н. като *декларации*. (Genette, 2004, p. 129) При тях има двойна посока на напасване – на света към думите и на думите към света. Във фикцията това би функционирало аналогично на математическото „Даден е триъгълник ABC...“, с което вече има триъгълник ABC. По същия начин във фикцията, когато срещнем „Сам Ваймс въздъхна, когато чу писъка...“, ние вече имаме Сам Ваймс, който въздъхва, когато чува писъка, но с тази уговорка, че за разлика от обявяването на война и други декларации, ние имаме фикционален Сам Ваймс, който фикционално въздъхва, когато фикционално чува фикционалния писък... За Женет при декларациите се приема за сигурен перлокутивният им ефект. Към което той добавя, че „този ефект действително е винаги гарантиран“ (Genette, 2004, p. 129). Ако последното беше вярно, ако перлокутивният ефект е винаги гарантиран, нямаше да има спорове около фикцията. Перлокутивният ефект по дефиниция никога не е гарантиран, още повече в случая с художествените фикции, които – както показва не само историята на литературата

(от преди Дон Кихот през младия Вертер на Гьоте до мадам Бовари и отвъд), но и нашето съвремие с рецепцията на произведения като *Шифърът на Леонардо* – често са взимани за художествени, но не фикционални (фигуративно четене с тълкуване на алегориите); за фикционални, но не художествени (и затова обявявани за лъжовни и пр.); за нито художествени, нито фикционални, а разказващи самата истина (каквото и да означава това).

Как да сме сигурни дали даден литературен текст е фикционален? Претенцията, преструватката на Сърл в общата си цитируемост, както е показвал Дерида, винаги вече ще са проникнали всички перформативни актове. Но какво ни казва тази генерализирана фикционалност за художествената фикция и за онова, което би я отличило от казването на истина и всички останали речеви актове? Контексти и конвенции се изменят и художествените фикции участват активно в изменението на контекстите и конвенциите, които ги определят като фикции. Как може да се разчита тогава на контекст и на конвенция като всеобщ гарант за откриване на фикцията? Декларацията разчита на перлокутивен ефект, който не може да бъде гарантиран всеобщо, а само в конкретни случаи с оглед на актуални взаимодействия. Проблематично е дори дали става дума за декларации. Има ли наистина фикционални декларации?

Теориите на фикцията, както може би става ясно дори и само през краткото и неизбежно опростяващо представяне на Сърл и Женет, се опитват да дадат твърда предварителна рамка, която ясно да гарантира кога едно изказване е фикционално. Приемането на подобни сигурни предварителни рамки в перспективата на философията на Вацов е силно проблематично. (Виж Вацов, 2013, с. 561-564) Това изглежда дори по-явно в случая с фикцията, която при отдръпването си от актуалността като че ли откроява потенцицията си да указва самата променливост на съществуващите и наложени актуално рамки. Но така, независимо от временно стабилизираните граматически маркери на деактуализация, от признаци на фикционалност (но също и поради тях и чрез тях) фикцията разколебава не само актуалността с нейните рамки, но и самата себе си.

Фикцията като че ли (но самото „като че ли“ като че ли въвежда фикционалност) казва, че е фикция, само като разколебава. Нейното казване („Това е фикция“) не е съпътствано просто от удивителен знак, както би било в случаите на директиви и декларации, а по-скоро от въпросителен знак до или над удивителния, един въпрос, едно „Става ли дума за фикция?“ и също „Какво означава това, че става дума за фикция?“. Но това би бил и въпрос, обърнат към актуалността и начина, по който работи, поставяне под въпрос на актуализациите – успешни или неуспешни – на удивителния знак на директиви и декларации, с което се разколебава

представата за сигурно или неизменно положение, за една единна истина, за единствено истинско „състояние на нещата“. И не е трудно това разколебаване да бъде свързано с фикционалната „контра-актуалност“, с начина, по който внася разрив или указва към разрива в актуалността. Какъв е този разрив, ако не това, че актуалността вече не съвпада със себе си, че няма идентичност? Че самата актуалност е, както казва Вацов, множествена.²⁸ Защото „актуалността не е единна и хомогенна: актуално е самото взаимодействие на сили, в което всъщност текат не една, а множество насрещни артикулации, които взаимно се сблъскват и интерферират, взаимно се поправят и доправят, за да постигнат в най-добрия случай моментни и локални практически „съгласия“. Актуалността е интерактивна, множествена.“ (Вацов, 2016, с. 256) Потенциалността индексикалност на фикцията помага да се открие този сингуларен характер на една актуалност, която не е определена от настояще и присъствие, а сама „различава настоящето“ и определя какво е настояще (Вацов, 2016, с. 244-235). В отдръпването си от актуалното, с невъзможната си възможност, фикцията указва себе си, но винаги на първо място като поставяне под въпрос на това „себе си“, на своята идентичност. И поставянето под въпрос на идентичността на фикцията е винаги също поставяне под въпрос на идентичността на актуалното, където фикцията се случва като фикция. Така фикцията се оказва обвързана с едно неklasическо разбиране за актуалното, при което „[и]дентичността е винаги вече разколебана“ (Вацов, 2016, с. 151). Фикцията е като двоен въпрос – въпрос към „цялото“ на „действителността“ и въпрос към „себе си“. Двойният ѝ въпрос е двойната насоченост на потенциалните ѝ индекси – по отношение на собствената ѝ трансформируемост и по отношение на несъвпадащата със себе си актуалност. Фикцията възниква и стои, устоява в този двоен въпрос. В този въпрос, който в някакъв смисъл не може да бъде зададен, въпрос енигма, и който все пак се отиграва отново и отново с актуални взаимодействия, в прочитите на Кете Хамбургер и Волфганг Изер, на Джон Сърл и Жерар Женет и толкова други, които биха искали да обективират и генерализират актуализациите си и да кажат истината за фикцията, дори когато това – както в настоящия случай – означава по някакъв начин да се остане при въпроса и да се открие негативното подриване на приетите идеи за актуалната действи-

²⁸В този смисъл, фикцията би спомагала да се разкрие актуалната липса на безалтернативност. Която безалтернативност самият Вацов в по-ранни текстове е свързвал с актуалността: „актуалната употреба е [...] актуално безалтернативна.“ (Вацов, 2013, с. 266) В случая с фикцията сякаш няма безалтернативност на преминаващите теории, а се показва иманентната множественост на актуалността в отношение към собственото ѝ отдръпване през фикционалната деактуализация. Или, по-точно и по-сложно, тук и сега актуално се утвърждава като безалтернативна самата алтернативност – множествеността, прекъсваемостта, нетъждествеността. И тази множественост е крехка с крехкостта на художествената фикция – винаги може да се пренебрегне, да се отрече, да се сведе до единно истинно положение.

телност, без да се предложи сигурна теза, без да се предложи нищо позитивно, в чистото различие на актуалното със себе си, където се разкрива не истината, а производството на истината.

Художествената фикция сякаш удвоява казването на истината, дублирайки всички негови механизми, като същевременно ги отнема и разколебава, прави ги несигурни в процеса на собственото им задействане. И така подсказва, наред с други неща, че истината не е нещо дадено, а нещо, което се утвърждава всеки път наново, дори когато става дума за истината на фикцията. За да се анализира и открий механизма на казването на истина е необходимо да се премине през разколебаване на идентичността, през деактуализация, която не води към всеактуалност, през актуално задвижена „контра-актуалност“. Промислянето на истината неизбежно следва да мине през фикционализиране, дори и да не е художествено. Мисленето на истината е подчинено – независимо дали си даваме сметка или не – на казването на фикции, на създаването на фикции. Подчинено на големия въпросителен знак, който рисуваме с мисловните експерименти, които привеждаме, с примерите, които измисляме, с текстовете, които пишем.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Аристотел (1993) *За поетическото изкуство*. София: Софи-Р.
- Вацов, Д. (2010) „Перформативът: суверенна власт вместо съпротива“, *Критика и хуманизъм*, 2 (32), с. 159-178.
- Вацов, Д. (2012) „Как значат метафорите“, *Социологически проблеми*, специален брой, с. 7-33.
- Вацов, Д. (2013) „Как изобщо значи нещо? (Епитаф за г-жа Малапроп)“, В: Деянов, Д., Т. Карамелска, Св. Събева, Хр. Тодоров (съст.), *Чужденецът и всекидневието. Сборник, посветен на 60-годишнината на Кольо Коев*. София: Нов български университет и Институт за критически и социални изследвания, с. 557-614.
- Вацов, Д. (2016) *Това е истина!* София: Нов български университет.
- Гадамер, Х.-Г. (1997) *Истина и метод*. Плевен: ЕА.
- Герджиков, Г. (1973) „За спорните въпроси на българската темпорална система“, В: *Известия на института за български език*, кн. XXII, с.125-150.
- Герджиков, Г. (2003) *Преизказването на глаголното действие в българския език*. София: УИ „Св. Климент Охридски“.

- Гьоте, Й. В. (1980) *Фауст. Израни творби, т. 3*. Прев. Кр. Станишев. София: Народна култура.
- Джойс, Дж. (2004) *Одисей*. Прев. И. Василева. София: Фама.
- Йовков, Й. (1986) *Събрани съчинения, т.2*. София: Български писател.
- Ницолова, Р. (2008) *Българска граматика. Морфология*. София: УИ „Св. Климент Охридски“.
- Пратчет, Т. (2004) *Нощна стража*. София: Вузов.
- Спасова, К. (2012) *Събитие и пример у Платон и Аристотел*. София: Литературен вестник.
- Тенев, Д. (2012) „Колективни идентичности и възможни светове“, *Социологически проблеми*, специален брой, с. 92-100.
- Хранова, А., Д. Вацов (2013) „Събитие и безсмъртие в две понятия, в два сюжета и два прочита“, В: Камбуров, Д., Ю. Стоянова, О. Николова, Д. Тенев, К. Спасова (съст.), *Събитие и безсмъртие*. София: УИ „Св. Климент Охридски“.
- Христов, Т. (2007) „Капитализиране на суверенитета“, *Алтера Академика*, 4/ 2007, с. 39-52.
- Христов, Т. (2010) „Правото над слабите. Две басни за суверенитета без суверен“. *Критика и хуманизъм*, 2 (32), с. 179-197.
- Currie, G. (1990) *The Nature of Fiction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Derrida, J. (2000) *Limited Inc*. Evanston: Northwestern University Press.
- Derrida, J. (2004) « Histoire du mensonge. Prolégomènes ». *Cahiers de l'Herne*, 83, pp. 495-520.
- Doležel, L. (1985) “Literary World, Its World and Its Style”, In: *Identity of the Literary Text*, ed. Mario J. Valdes and Owen Miller, Toronto: University of Toronto Press, pp. 189-203.
- Genette, G. (2004) *Fiction et diction*, précédé de *Introduction à l'architexte*. Paris: Seuil, coll. « Points ».
- Hamburger, K. (1977) *Die Logik der Dichtung*, Stuttgart: Klett-Cotta.
- Iser, Wolfgang (1978) *The Act of Reading. A Theory of Aesthetic Response*, Baltimore, London: The Johns Hopkins University Press.
- Iser, W. (1993) *The Fictive and The Imaginary. Charting Literary Anthropology*. Baltimore, London: The Johns Hopkins University Press.
- Kripke, S. (1980) *Naming and Necessity*, Cambridge: Harvard University Press, 1980.
- Macdonald, M. (1954) “The Language of Fiction”, *Proceedings of the Aristotelian Society*. Supplementary volume XXVIII, 1954, Lisse – The Netherlands: Swets & Zeitlinger BV, 1998.

- Pavel, T. (1986) *Fictional Worlds*. Cambridge and London: Harvard University Press.
- Ricoeur, P. (1997) *La métaphore vive*. Paris : Seuil, coll. « Points ».
- Searle, J. R. (1979) *Expression and Meaning. Studies in the Theory of Speech Acts*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lamarque, P., S. H. Olsen. (1994) *Truth, Fiction and Literature*. Oxford: Clarendon Press.
- Renauld, M. (2014) *Philosophie de la fiction*. Rennes : Presses universitaires de Rennes.
- Tenev, D. (2015) “The Cat, the Look, and Death”. *The Journal of Social Sciences and Humanities (Jinbun Gakuho)*, No. 511, June, pp. 113-145.
- Thomasson, A. L. (1999) *Fiction and Metaphysics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Thomasson, A. L. (2003) “Fictional Characters and Literary Practices”, *The British Journal of Aesthetics*, 2 (43), April, pp.138-157.
- Vaihinger, H. (1952) *The Philosophy of ‘As if’. A System of the Theoretical, Practical and Religious Fictions of Mankind*, trans. C. K. Ogden. London: Routledge & Kegan Paul.

ИСТИНА И СТРАСТ ВЪВ ВСЕКИДНЕВНИТЕ СПОРОВЕ

Ние говорим не само един с друг, но и един срещу друг. Тогава от предмет на спокойно размишление истината се превръща в предмет на страст. Ще опитам да изясня как функционира перформативът 'това е истина' в такива ситуации.

Ще твърдя, че в ситуации на всекидневен спор, както и във всекидневни ситуации, в които истинността на изказванията не е поставена под въпрос, перформативът 'това е истина' е устроен като страстно изказване, блокиращо или импровизиращо конвенции, за да артикулира една актуалност, чиято власт може да подчинява по-сигурно от заповедите и да фиксира по-трайно от присъдите.

1. Перформативността на истината

Констативите също могат да бъдат несполучливи.

Обобщавайки условията за сполучливост на перформативите и констативите, Остин приема, че силата на един акт в крайна сметка зависи от правомерността му:

Изобщо, можем да кажем следното: както при твърденията (и например описанията), така и при предупрежденията и т.н. може да възникне въпросът – при положение, че сте имали право да предупредите и сте предупредили, твърдели или съветвали – дали сте били прави да твърдите, предупредите или съветвате – не в смисъла дали е било уместно или целесъобразно, а дали при дадените факти и вашето знание за фактите и целите, за които говорите и други подобни, вашето изказване е било правомерно. (Остин, 1996, с. 128-129)

За целите на тази статия предлагам да приемем, че един речеви акт е сполучлив, когато не е неправомерно да го извърша, не е неправомерно да го извърша така и не го извършвам в неправомерна ситуация.

За да изясним перформативната природа на истината, следвайки Димитър Вацов да съпоставим два банални речеви акта.

А.

Да си представим, че казвам някому да спре да пуши. Изказването ми може да има силата на заповед. Но за да има сила, трябва да не е неправомерно да го кажа. В противен случай то би се оказало безсилно, както ако го отправя към минавач или непушач, ако го пея или рецитирам, ако крещя или говоря твърде тихо, ако го използвам вместо поздрав, ако го представя като медицинско предписание, без да съм лекар, ако прекъсна брачната си клетва, за да заповядам на възлюбената си да спре веднъж завинаги цигарите.

Б.

Но сега да си представим, че казвам някому, че пушенето е вредно. Ако твърдението ми има силата на истина, то може да бъде повторено от всеки, във всяка ситуация.¹ То би запазило силата си дори ако го споделя с непушач, ако го вмъкна в стиховете си, ако го разчета като медицинско предписание, ако го нашепвам или извикам с прекомерен гняв. Нещо повече, то би оставало в сила, дори ако пуша, докато ако си заповядам да спра да пуша пушейки, заповедта ми би била просто безсилие.

За разлика от заповедта 'спри да пушиш', твърдението, че пушенето е вредно, би оставало в сила, независимо от обстоятелствата. Но след като силата на едно изказване зависи от правомерността му, всеки, който твърди това, би говорил правомерно. Всеки би имал право да го каже и следователно всеки би могъл да си даде право, като го каже. Повтарянето му би създавало едно общо право (Вацов, 2016, с. 83).

Твърдението, че пушенето е вредно, произвежда такова общо право, доколкото абстрахира казаното от акта на изказването му и следователно от изказващия го субект, от начина на изказването му, от изказната ситуация, от режимите на индексичност, анализирани внимателно и детайлно от Димитър Вацов (Вацов, 2016, с. 104-111).

Но абстрахирането на казаното от казането му не е естествено. То трябва да бъде направено с думите и може да бъде направено само с думи, също както изработването на понятия, формулирането на тези, изграждането на аргументи. Тъкмо в резултат на този начин на правене на нещо с думите, на тази мета-перформативна работа върху думите едно изказване придобива силата на истина (Вацов, 2016, с. 40).

¹ Виж (Вацов, 2016, с. 147-153). Ср. също (Остин, 1996, с. 129).

2. Проблемът за експлицирането

Ако истината има перформативна природа, тя следва да бъде ефект на перформативни изказвания от рода на 'това е истина' (Вацов, 2016, с. 94, 114).

Но обикновено ние казваме това е истина, когато истинността на казаното е поставена под въпрос (Вацов, 2016, с. 27-28). В такъв случай не следва ли да заключим, че истината е рядка и спорна?

Можем да избегнем това заключение, ако мислим 'това е истина' като примитивен перформатив от рода на 'солта' или 'бик'. Но обикновено примитивните перформативи могат да бъдат дописани до експлицитни перформативи, например 'подай ми солта' или 'предупреждавам ви, че бикът се кани да напада' (Остин, 1996, с. 57). Докато всекидневните изказвания могат да бъдат дописани с 'това е истина', без да звучат странно, само в ситуация на криза (Вацов, 2016, с. 27).

Димитър Вацов предлага продуктивно и елегантно решение на този проблем. То се състои в интерпретирането на изказването 'това е истина' като пределен отчет (Вацов, 2016, с. 30). Ще опитам да покажа, че това решение може да бъде преведено в речника на теорията на речевите актове с понятието имплицитен перформатив.

Този превод има поне един съществен недостатък, той пренебрегва една от отличителните черти на пределните отчети - тяхната пределна интензивност (Вацов, 2016, с. 31). Но той има предимството да изяснява как можем да казваме истината, без да казваме 'това е истина', без да се отказва от схващането за нейната перформативна природа.

3. Имплицитните перформативи

Един перформатив е експлицитен, когато включва глагол в първо лице, изявително наклонение, сегашно време, обозначаващ това, което се прави с изказването му, например обещавам, предупреждавам, обявявам (Остин, 1996, с. 67).

Макар много перформативни изказвания да не включват такива глаголи, те могат да бъдат дописани, така че да придобият експлицитна форма, без това да звучи странно, както например 'ще бъде там' може да бъде дописано до 'обещавам да бъде там' (Остин, 1996, с. 68).

Но има перформативни изказвания, които не могат да бъдат експлицирани по този начин. Например обидите. Да си представим, че се приближавам към някого и вместо да го обидя с

нещо подходящо, например 'магаре', казвам 'обиждам ви, че сте магаре'. Това би било странно и несполучливо изказване.

В качеството на други примери за перформативи, които не могат да бъдат експлицирани, могат да бъдат посочени съблазнявам, хваля, лаская, намеквам, правя комплимент. Ето как Остин коментира особеностите на тези изказвания:

Вземете един възможен случай, когато е по-вероятно да твърдим, че процедурата не съществува, отколкото, че не я приемаме: да се каже „ти се държа като страхливец“, може да бъде упрек или обида – аз мога да направя моето изпълнение експлицитно като кажа: „Упреквам те“, но не мога да направя същото, като кажа: „Обиждам те“ - причините за това не са важни тук. Важно е само, че може да възникне особена разновидност на неиграене, ако някой наистина каже: „Обиждам те“, защото доколкото обиждането е конвенционална процедура – и то по принцип словесна, поради което не можем да не разберем процедурата, на която казващият „Обиждам те“ претендира да се позовава, ние все пак няма да играем с него, не просто защото процедурата не е приета, а защото неопределено чувстваме наличието на някаква бариера, чиято природа не е непосредствено ясна, срещу приемането и изобщо. (Остин, 1996, с. 37)

Перформативите, които не могат да бъдат експлицирани, имплицитните перформативи, крият поне няколко трудни въпроса. Преди всичко, какво означава конвенция, щом са възможни конвенции, които не можем да не разбираме, но чувстваме, че не можем да приемем? В какво се състои бариерата, която блокира позоваването на конвенция в такива случаи?

Можем да отговорим на тези въпроси, ако вземем предвид две отличителни черти на конвенциите у Остин.

На първо място, конвенциите са изтъкани от знания, че нещо се прави с думи. Например ако знам конвенционалното значение на една дума, аз знам и че обикновено тя означава това. Ако знам конвенцията за кръщаване на кораб, знам също и че когато някой строши бутилка в борда и каже наричам този кораб "Генералисимус Сталин", прави тъкмо това, знам, че кръщава кораб.

На второ място, когато една конвенция бъде приета, знанието, че нещо се прави с думи, прераста в знание как се прави нещо с думи. Например когато знам, че една дума се употребява така и това знание се утаи или стабилизира достатъчно, аз знам също и как се

употребява. След като съм бил свидетел на достатъчно случаи на трошене на бутилки в бордове, знам не само, че кръщават кораби, но и как се кръщава кораб.

Ако отчетем тези черти на конвенциите, можем да приемем, че имплицитните перформативи се основават върху конвенции, които не могат да бъдат приети, те предполагат знание, че нещо се прави с думи, което не може да прерасне в знание как се прави. Например когато някой ме нарече 'магаре', аз знам, че ме обижда, но от това не следва, че знам как се обижда.

За да изясним това, да сравним познатите обиди със случай, в който обиждането функционира като експлицитен перформатив:

Чух обаче, че в разцвета на дуелите в Германия било обичайно членове на един клуб да маршируват покрай членове на клуб-съперник, като и едните, и другите били наредени в редица, и тогава всеки казал твърде учтиво на избрания от него противник, преминавайки, „Beleidigung“, което значи: „Обиждам Ви“. (Остин, 1996, с. 37)

В културата на дуела от късния XIX в. всекидневното знание за обидите е кристализирало в знание как да се обижда. То отграничавало тези, чието достойнство им позволявало да се обиждат взаимно и да компенсират обидите си с дуели, от простолюдието, което не било достойно да обижда, с което дуелът бил унижителен. Това *знание как* правело възможно също да се обижда неправилно или непълно, излагайки всеки опит да бъде нанесена обида на риска да се превърне в унижение (McAleer, 2014, p. 47).

Но когато няма приета конвенция как се обижда, обидите не са свързани с асиметрично разпределено право. Те са общодостъпни и общоразпространени като обещаването, обзалагането или възнамеряването. Всеки може да ме обиди, всичко може да се превърне в обида. Не могат да ме обидят неправилно или непълно. Поради това дори да отвърна, дълбоко наранен, на нарекия ме 'магаре', че и аз знам как се обижда, няма да съм формулирал конвенция. Ще съм направил само едно цинично или сантиментално заявление, че ще бъда лош, щом другите са лоши.

Но в такъв случай каква бариера блокира преминаването на знанията, че нещо се прави с думи, в знание как се прави?

Тя не може да се състои в несериозността или неискреността на изказванията. Една обида всъщност може да бъде твърде сериозна. Освен това обидата може да бъде съчетана с истина, както например ако кажа някому, който претендира да се е замогнал честно 'възмутен съм, че си откраднал онези пари' (Cavell, 2006, pp. 16-18).

Барьерата, която блокира експлицирането на един перформатив, не може да бъде сведена също и до морален механизъм. Наистина, когато ни обиждат, ние знаем не само, че сме обидени, но и че никой не трябва да обижда. Но сходна бариера е налице и при комплиментите или ухажването, по отношение на които трудно можем да твърдим, че нарушават морален императив.

След като барьерата, която блокира утаяването на знанието, че нещо се прави с думи, в знание как се прави, не се състои в несериозността, неискреността или неморалността на имплицитните перформативи, предлагам да приемем, че тя е елемент от механизма им, че те я правят или че не могат да бъдат правени без нея.

4. Страстните изказвания

Имплицитните перформативи възпрепятстват втвърдяването на знанието, че нещо се прави с думи, в знание как се прави, защото са устроени като страстни изказвания (Cavell, 2006, pp. 17-18).

Едно изказване е страстно, когато е изказано със страст. Но тъй като характеризира самото изказване, тази страст не може да бъде мислена като вътрешен и духовен акт (Остин, 1996, с. 2016). Тя пронизва изказването като прекомерна или излишна сила. За да изясним това, да сравним следните изказвания:

1. Ти открадна тези пари.
2. Погнусен съм, че открадна тези пари.

Първото изказване може да бъде мислено като обвинение. Второто изказване допълва обвинението със заявление. Но прекомерната сила на това заявление го отмества от приетите конвенции. Ние знаем как се обвинява, но не можем да знаем как се гнуси, дори когато знаем, че сме погнусени. Нещо повече, такова знание би било излишно като уменията да се гнусим правилно. Ако то все пак кристализира в конвенционална процедура, погнусата би станала също толкова конвенционална и процедурна, колкото обидите между дуелиращите се през XIX в. И също толкова безстрастна.

След като силата на изказванията зависи от правомерността им и след като страстните изказвания са отместени от приетите конвенции, за да не са безсилни, те трябва да изработят своето право (Cavell, 2006, p. 18). Този, който говори страстно, трябва да покаже, че не е неправомерно да говори, че не е неправомерно да каже това и че не е неправомерно да го каже на другия (Cavell, 2006, p. 19, pp. 180-182). Но щом не може да се позове на вече

установено право, той може да защити правомерността на изказването си, само доколкото не позволява на другия да я оспори, доколкото не оставя другия да възрази, че няма право да говори така, че не се говори така, следователно само доколкото успява да блокира знанието как се говори (Cavell, 2006, p. 185).

Но дори силата на една страст да е свръхчовешка, тя не би била достатъчна, за да отмени конвенция, формирала се в резултат на натрупване, утаяване, разстилане на знания какво може да се направи с думи. Поради това страстните изказвания блокират знанието как се говори само временно, тук и сега. Не като го рушат, а като импровизират с него, като прекриват отвъд него, като практикуват един вид браконьерство или трансгресия.

Ако страстното изказване сполучи, ако другият не успее да оспори правомерността му, ако не успее да отклони или овладее силата му, би дължал отговор тук и сега (Cavell, 2006, p. 182). То ще е произвело едно тук и сега, което ще е връхлетяло другия като че отникъде, ще го е накарало да застине в кехлибара му. Това тук и сега няма да може да прелее в следващ момент, защото дори другият да заговори едва след момент, дори тук и сега да мълчи, той ще е отговорил с мълчание. Тук и сега, сгъстено до сингуларна точка, която не може да бъде обективирана като момент от настоящето. Ако говорим с речника на Димитър Вацов, страстното изказване ще е произвело актуалност (Вацов, 2016, с. 254-255, виж също 2003, с. 286-287). Виртуозно производство.

5. Страстните изказвания в един всекидневен спор

Ще илюстрирам начините, по които страстните изказвания произвеждат актуалност, с един всекидневен спор.

Ще опитам да го представя така, че да изпъкне един абстрактен план от въпроси от рода на каква е истината, кой е виновен, кой има право, какво означава да имаш право, какво означава да бъдеш виновен, кой на кого какво дължи, които участниците в спора решават, докато се нападат и защитават по отношение на конкретни вини, права, задължения, истини. С тази цел ще фокусирам анализа върху една от страните, а гласа на другата ще опитам да предам със своя собствен.

Но преди да приложим към всекидневни спорове понятието за страстно изказване, изградено от Стенли Кавел, трябва да направим поне следните уговорки:

– Според Кавел страстните изказвания се характеризират изключително с перлокутивна сила (Cavell, 2006, pp. 180-185). Но изказвания като обидите или ласкателствата имат също и

илокутивна сила, те правят неща – обиждат, ласкаят. Тъкмо затова самият Остин ги е причислявал към онзи особен клас актове, които нарича актове, трудни за класифициране (Остин, 1996, с. 94).

– Кавел представя страстните изказвания като сцена, в която някой заговаря страстно друг, който му отговаря. Но всекидневните спорове обикновено започват с отговор на нещо, казано преди или дочуването на отговор в нещо като че съвсем банално. В тях никой не заговаря пръв, двамата винаги вече отговарят. Проговорил е по-скоро проблемът, отколкото говорещите. За да отчетем това, трябва да преработим понятието за страстно изказване откъм позицията на участник, който трябва да даде подходящ отговор тук и сега на един въпрос, който вече го е притиснал.

– Всекидневните спорове са изтъкани от опити да защитена или подкопана правомерността на страстни изказвания. Страстните изказвания в тях са резултат на борба, те са практическо постижение. В този смисъл дори неразбирателството в един всекидневен конфликт е продукт на общ труд, конфликтът е нещо, което правим заедно, макар и един срещу друг.

– Страстните изказвания във всекидневните спорове са сериализирани. Участниците в тях казват винаги още веднъж какво имат предвид, какво искат да кажат, как трябва да бъдат разбирани. При това докато спорът не е приключил, те са подложени на неустоимия натиск да кажат друго. Поради това значението на изказванията им изостава след референцията, интенцията, ефектите, случващото се – след описанията му. В този смисъл страстните изказвания във всекидневни спорове са разкадровани.

Двамата говорят пред психолог, който трябва да им помогне да се разбират отново (Retzinger, 1991, pp. 98-116).

Според психолога той е успял. Дълго време е работил като брокер на недвижими имоти по западното крайбрежие и вече има собствена строителна фирма. Тя не е успяла. Нейната професия е била преди всичко да бъде млада. Била е танцьорка, модел, но преди петнадесет години. Сега тя е на четиридесет, той е на четиридесет и пет.

Психологът ги приканва да дефинират проблемите си и той казва следното:

Мисля, че посочих проблема. Средата ни е затрупана просто с БОКЛУК! (208).

Той казва боклук със страст. Всъщност по-скоро го извиква. Но това страстно изказване реферира индексично не само към ето този боклук сега (Вацов, 2016, с. 244), то е вписано в един курс на артикулация, който ео ipso го ре-идентифицира с минали индексични фокуси

(Вацов, 2016, с. 249, 2010а, 2010б, Тенев 2013, с. 25-43): нещата, с които тя декорира у дома, нейните неща, нещата от миналото, на които тя придава значение и пази, дреболии, бръмбазъци, всички онези бръмбазъци, всички онези буболечки, всички твои неща, куп неща, онзи куп неща навсякъде, просто твоите неща (Retzinger, 1991, pp. 206-207).

Веднага след това той ще прекъсне индексичното отпращане към нейните неща, защото иска да каже нещо:

И това не ме удовлетворява. И се оплаквах, и се оплаквах от това, и няма промяна, и продължава да е така от 15 години. (Retzinger, 1991, p. 208)

Но когато е казал боклук, той е направил нещо – отговорил е на нейния отговор на негов въпрос:

Удовлетворява ли те понятието за „каквото има“? С други думи да декорираш, с каквито материали имаш под ръка, дали са бутилки ИЛИ водорасли... (Retzinger, 1991, p. 204)

Този въпрос е елемент от втори курс на артикулация (Вацов, 2016, с. 248), очертан от точките, в които той подновява въпроса за удовлетвореността:

Просто казвам, казвам, ЗНАЕШ ли какво ИСКАШ? Защото няма да го ПОЛУЧИШ, ако не знаеш какво ИСКАШ... и другото е, защо след петнадесет години, ако ЗНАЕШ какво искаш, ако можеш да го ОПИШЕШ или да го визуализираш в главата си ... защо не си започнала да го правиш? (Retzinger, 1991, p. 205)

И беше ли удовлетворително? (Retzinger, 1991, p. 206)

И това е удовлетворително? (Retzinger, 1991, p. 206)

Тя опитвала да отговори на въпроса му. Първо като опише какво чувства. След това като опита да го разпръсне в серия малки въпроси, например дали има предвид психическа или обща удовлетвореност, или ако разполагаха с неограничено количество пари. След това като опита да каже 'ние' по начин, който да затвори или поне скрие разрива помежду им. Нали не би искал да харча неразумно, казва му тя, нали не би искал да харча тон пари (Retzinger, 1991, pp. 205-206).

Тъй като няма смисъл да пита в отговор дали това я удовлетворява, той прекъсва индексично курса на артикулацията на въпроса си, за да препрати реферирането към друг фокус (Вацов, 2016, с. 247):

Колко е тон пари? (Retzinger, 1991, p. 206)

На въпроса дали знам какво говоря мога да отговоря само със страст. Щом подновяват разговора, тя казва, че този куп неща са нейната история, историята на живота и с него, че

той е натрупан от пътуванията, ваканциите, празниците, радостите им заедно, от моментите на свобода, които са успявали да откъснат от всекидневието си. Знам, че тези неща нямат значение за теб, казва му (Retzinger, 1991, p. 207).

Ако сега отговори с 'не', той би казал 'не' на историята на живота им. Би сложил край на живота им заедно, дори да не го декларира експлицитно. При това пред психолог, който им помага да избегнат края и който би бил свидетел, че краят е негово решение, отговорност, вина. Така че той отговаря, че тези неща имат значение за него.

За първи път от началото на разговора е признал, че тя има право. Но вместо да увеличи или трансформира създадената от това асиметрия помежду им, тя препраща индексично към симетричното признание, че той също има право историята им да не е от значение за него (Вацов, 2016, с. 254). При това пред психолог, който би бил свидетел, че тя не е като него, че не го напада, както той нея.

Но след като курсът на артикулация, който не му е позволявал да каже 'не', който го е принуждавал да признае правото и, е прекъснат, той подновява въпроса за неудовлетвореността:

Работата е там, че трябва да се грижа да и трябва да се грижа да осигурявам място за съхранението на всички тези неща и се случва те да бъдат в средата ... в която живея и аз. И това е много неудовлетворително за мен. И понеже аз трябва да бъда този, който излиза и изкарва парите, за да купува ... материални неща, бих си помислил, че моят партньор, че моят другар ще е чувствителен към мен и към това, което изисквам от една комфортна среда. Би била ако просто давам парите и ги нося. Мислех, че би била отзивчива ... към нуждите ми, защото опитвам да се отзовавам на твоите. (Retzinger, 1991, p. 207)

Питането е илокутивен акт. То е правомерно, когато се основава върху конвенционално знание как се прави нещо с думи, което може да бъде сведено до следното: задаваме въпрос, за да получим отговор; ако отговорът не е достатъчен, задаваме нов въпрос; ако не си струва да продължаваме с въпросите, спираме да питаме. Но сега той е поставил въпроса за удовлетвореността в отговор на отговорите и, не за да получи отговор, а за да я постави в положението на някой, който не може да отговори. Блокирал е конвенционалното знание как се задават въпроси, за да произведе невъзможност да се отговори, отговорност, която не може да бъде понесена.²

² „Въпросите му са като тест, защото Д вече знае отговорите. Той проверява дали К знае „верните“ отговори. Вместо да изрази открито чувствата си, той ги проектира върху К с въпросите си – един вид разпит. Много голяма част от диалога между тях се състои от такива въпроси, на които К опитва да отговори правилно. Тя

Тъкмо сега той ще каже 'боклук'. Това страстно изказване ще е станало възможно в резултат на събирането, на сблъскването в един индексичен фокус на серия курсове на артикулация, основани върху различни конвенции – референциите към нейните неща, искането да каже, че не е удовлетворен, неговите въпроси дали е удовлетворена, нейните отговори, опитите и да артикулира едно 'ние', въпросът му дали знае какво говори, опитът и да му отговори с това, че не е като него.

Тя е опитвала да възстанови конвенционалните основи на разговора им, разклатени от този сблъсък на противодействащи курсове на артикулация, от това артикулационно земетресение. Първо е опитала да покаже, че той използва неправомерни думи, че думите му са прекалено неточни, прекалено силни и тъкмо затова се налага да бъде уточнявано дали става дума например за емоционална, обща или финансова удовлетвореност. После, че не е правомерно да и говори така, защото тя не е противник, защото е част от едно ние, също както и той, че да говори срещу нея означава да отрече историята на живота им. Накрая, че би било неправомерно да му отговаря, както и говори той, че това би означавало да го напада, както той нея.

Но в крайна сметка той е успял да направи страстното си изказване правомерно, блокирайки знанието как се говори, подновявайки прекомерните си, излишни въпроси, въпреки опитите и да подкопае правомерността им като върне разговора към неговите конвенционални основи. Не се ли състои тъкмо в това един пределен отчет (Вацов, 2016, с. 30)?

6. Истината на всекидневните спорове

Залогът на един спор е истината.

Но в един страстен спор въпросът за истината не може да бъде решен, като подложим на проверка твърденията или искреността на страните. Би било твърде странно да опитаме да верифицираме фрази от рода на 'средата ни е просто затрупана с боклук', 'това не ме удовлетворява', 'теб това удовлетворява ли те', 'не е нужно да има значение за теб'.

Въпросът за истината тук не може да бъде решен с верифициране, защото не може да бъде затворен в едно уталожено, обективизирано настояще. Истината е вкоренена в актуалността на

е връхлетяна от всеки въпрос, като че е първият и опитва добросъвестно да отговори на всеки; разбира се, отговаря „неправилно“. Нейното усещане за себе си е крехко и изглежда зависи от това, което мисли Д; тя трудно успява да поддържа идентичността си отделно от него. Д изглежда я тласка към раздяла, изолирайки се от К. Никой не може да прекрачи отвъд рамката и да коментира динамиката помежду им.“ (Retzinger, 1991, p. 100)

спора, разпъвана от напора на въпросите какво се е случило и какво ще се случи (Вацов, 2016, с. 60, 185, 244-245).

Същевременно никое от изказванията в анализирания разговор не може да бъде дописано с 'това е истината', без да прозвучи странно или да стане фигуративно. Ето няколко примера:

1. Боклук, това е истината.
2. Не съм удовлетворен, това е истината.
3. Оплаквах се и се оплаквах, това е истината.
4. Истината е, че мислех, че би била отзивчива.

В такива изказвания 'това е истина' лесно може да бъде заменено с 'честна дума' или 'казвам ти'. Поради това трудно можем да ги мислим като де-актуализирани и де-индексикализирани образци, които следва да бъдат повтаряни винаги по същия начин (Вацов, 2016, с. 43, 48), или дори като актуални актове на казване, намиращо се в мета-позиция спрямо казаното (Вацов, 2009, с. 135-136).

Въпреки това си струва да настояваме, че истината тук има перформативна природа. Защото ако я сведем до нещо, ако пренебрегнем това, че тя се прави с думи, бихме останали слепи за това, което правим с думите си.

Всъщност психологът прави тъкмо това. Той предполага, че когато клиентът му прави страстните си изказвания, когато казва 'боклук', 'ти удовлетворена ли си', 'това не ме удовлетворява', става въпрос за нещо. Но той вече неведнъж е казал какво има предвид, какво иска да каже, неведнъж е питал съпругата си дали е удовлетворена и е отвърщал, че не знае какво говори. След като независимо от това продължава да говори, психологът предполага, че става въпрос за нещо друго, за нещо, което не успява да каже, което не може да бъде казано, може би защото е трудно за осъзнаване. Психолозите следва да разбират от такива неща. Така че той анализира това, което двамата не могат да кажат и решава, че за разлика от него, тя непрекъснато се стреми да каже 'ние' и следователно не може да каже 'аз':

К се противопоставя на неговото „не“ с меко „да“ ... гласът и едва се чува, лицето и е унило и подпухнало; в реплика 4 тя е вече разстроена. ... Тя не може да отдели това, което харесва и не харесва, от предпочитанията на Д. Тя опитва да поддържа обща идентичност с Д; нейното чувство за себе си зависи от него. ... Връзката им е крехка и лесно може да бъде увредена. К чувства като изолация разделението, дори под формата на различни предпочитания. Д не може да приеме заедността. Идентичността на К е вкоренена в съгласието с Д, тя няма стабилно усещане за себе си; Д използва индивидуализма – изолацията – като защита.

(Retzinger, 1991, p. 157)

Психологът има право да знае и казва истината, с каквото двамата не разполагат. Правото му произтича от това, че той следва образци на истина, усвоени заедно с психологическите знания. Поради това опитва да каже истината за този случай, като повтори подходящ образец.

Преобладаващата емоционална динамика е едновременно срам и гняв, всеки от които стимулира емоционална възбуда, поддържана от липсата на уважение към другия и липсата на осъзнаване. Макар спорът им да започва с идеята за едно изолиране и срамът да не беше признат, последваха неуважение и гняв. Всеки момент от ескалирането им следваше същия модел: отчуждение – срам – неуважение и т.н. Макар по време на спора да бяха изразени и други емоции, срамът и гневът преобладаваха. (Retzinger, 1991, p. 115)

Според психолога едно семейство се основава върху сложно равновесие между дистанция и близост. Членовете му трябва да могат да казват не само 'ние', но и 'аз' и 'ти'. Ако равновесието бъде нарушено, ако дистанцията се свие прекомерно, ако 'ние' погълне 'аз' и 'ти', семейството би се разпаднало.

Но от друга страна равновесието не може да бъде наложено като норма, то трябва да бъде достатъчно гъвкаво, за да не се счути, когато се промени ситуацията (Donzelot, 1977). Поради това то трябва да бъде изработвано и преработвано от членовете на семейството в хода на техния всекидневен живот. Поддържането на равновесие между дистанция и близост изисква емоционална работа (Retzinger, 1991, p. 116). Членовете на семейството не биха могли да вършат тази емоционална работа, без да казват 'аз'. Ако не казват 'аз', те дори не биха могли да говорят за чувствата си. След като тя не може да казва 'аз', след като винаги се стреми да каже 'ние', тя не върши емоционална работа (Retzinger, 1991, p. 99). Той върши цялата емоционална работа, инвестирана в семейния им живот. Той е вече уморен от това, тя е изгубила увереност в себе си, изгубила е себе си, не е достатъчно зряла, за да му бъде партньор. Те няма да успеят да запазят връзката си. Ето какво нещо означава 'боклук'. Това е истината.

Като всеки самоуверен, уверен в своето знание човек, психологът е сляп. Но ако отчитаме перформативната природа на истината, ако не я свеждаме до нещо, което е налице или трябва да бъде открито с инструменти като тези на психологията, бихме могли да си дадем сметка, че значението на страстните изказвания се състои в актуалността им, че те блокират или

изкривяват конвенциите как се говори за неща, за да направят правомерно едно изказване, което не може да бъде експлицитно - 'сега'.

В крайна сметка актуалността е тъкмо едно сега, откъснато от обективизираното настояще, индексично препращащо към следващо сега, ре-идентифициращо минали сега (Вацов, 2016, с. 250-251). Но обикновено ние не можем да кажем сега, без да кажем какво. Поради това страстните изказвания блокират виртуозно знанието как се говори, за да придадат правомерност на казането сега. Тъкмо затова, когато са сполучливи, те упражняват върху нас властта да ни накарат да отговорим тук и сега (Cavell, 2006, p. 19).

В крайна сметка, отговаряйки на отговорите с въпроси, задавайки въпроси, създаващи невъзможност да се отговори, изисквайки обяснения, за да ги отхвърли, реферирайки с викове, той е постигнал тъкмо това. Направил е правомерно едно сега, което има властта да направи страст разума и, когато опитва да му отвърне спокойно, да направи отговор безмълвието и, когато опитва да мълчи, да накара психолога да го потвърди и допише в самоуверената си слепота до 'сега трябва да се разделите, това е истината'.

След като избухването на страстта е разкъсало тъканта на настоящето, след като е отворило в сърцевината му разлома на актуалността, след като те са отстъпили пред властта и, разговорът се връща към конвенциите. Той казва, че в крайна сметка това са нещата, които трябва да научим през живота си. Хитроумна формула. Като че с каквото и да се сблъскаме в живота си, каквото и да руши живота ни отвътре, негативността му може да бъде превърната в позитив, стига да си кажем, че се учим. Но той най-после заговаря, както трябва, най-после казва нещо, с което тя може да се съгласи, така че тя му отвръща:

Извинявай... И да научим кои сме ние... Добре е да излеем навън всичко това, знаеш ли. (Retzinger, 1991, p. 209)

Струва ми се, че бихме могли да усетим силата на актуалността, произведена от страстните му изказвания, ако опитаме да ги разсъблечем от виртуозността им, ако ги сведем до повторение на един образец. Тогава те биха се свеждали до това, че след двадесет години заедно, макар да му е дала, каквото може, най-добрите си години, той не е удовлетворен, иска друг живот, съвсем не защото тя вече не е млада, и не може да бъде обвинен за това. След като го потвърждава дори един психолог.

Впрочем не изглежда ли нечестно, че след определена възраст само мъжете могат да се заблуждават, че могат да започнат живота си отначало? След няколко години психологът ще продължава да се пита какво се е случило, дали е бил прав да следва практическия образец на

науката си, ще ги потърси отново и ще реши, че и двамата живеят по същия начин или може би по-зле - тя има връзка с чужденец и може би насилник, той редовно посещава семеен терапевт с новата си жена (Retzinger, 1991, p. 116). Тогава дали е трябвало да се разделят? Това е истината, ще заключи психологът.

7. Страст към истината

Ако обобщим, във всекидневни спорове изказвания от типа на 'това истината' са артикулирани като страстни изказвания, които не могат да бъдат експлицирани, защото имат за цел да произведат актуалност, блокирайки конвенционални знания как се говори.

Тези страстни изказвания не приличат на спокойните истини, утаени в резултат на деиндексикализиране, на неизменното им повтаряне като образци. Но тъкмо в тях би следвало да откриваме точките, в които във всекидневната реч актуално се ражда истината.

Намирам едно от предимствата на теорията за истината, изградена от Димитър Вацов в това, че тя ни дава инструменти, с които можем да анализираме всекидневното производство на истини. Мислейки истината със страст, като предмет на страст, тя обещава да ни върне страстта към истината.

ЛИТЕРАТУРА

- Вацов, Д. (2016). *Това е истина!*. София: НБУ
- Вацов, Д. (2010а). Перформативът: Насилие и демиургична власт. *Социологически проблеми* 42-1, с. 265-292.
- Вацов, Д. (2010б). Перформативът: Суверенна власт вместо съпротива. *Критика и хуманизъм* 32, с. 159-178.
- Вацов, Д. (2009). *Опити върху властта и истината*. София: НБУ.
- Вацов, Д. (2003). *Онтология на утвърждаването: Ницше като задача*. София: Изток-запад.
- Остин, Д. (1996). *Как с думи се вършат неща*. София: ИК „Критика и хуманизъм“.
- Тенев, Д. 2013. *Отклонения: Опити върху Жак Дерида*. София: ФХСИ/ Изток-запад.
- Cavell, S. (1996). *Philosophy the Day After Tomorrow*. Harvard: Harvard University Press.
- Donzelot, J. (1977). *La Police de Familles*. Paris: Minuit.
- McAleer, K. (2014). *Dueling: The Cult of Honor in Fin-de-Siecle Germany*. Princeton: Princeton University Press.
- Retzinger, S. (1991). *Violent Emotions: Shame and Rage in Marital Quarrels*. London: SAGE

Димитър Елчинов

ИСТИНАТА Е КОРЕСПОНДЕНЦИЯ С РЕАЛНОСТТА

Ще защитавам тезата, че едно изречение е истинно тогава и само тогава, когато кореспондира с реалността – така наречената кореспондентна теория за истината. Повод за това имам благодарение на наскоро публикувания труд на Димитър Вацов „Това е истина!“, който представлява подробно и ерудирано изследване на истината, до голяма степен разположено в парадигмата на философията на всекидневния език.

Критиките към кореспондентната теория са добре известни. Класическата критика „от сравнение“ на Кант (Кант 1800/1994, с. 50) е повтаряна в различни формулировки, като например в рамките на менталистка теоретична рамка от Франц Brentano, който обявява кореспонденцията за грешка, защото кореспонденцията изисква да се сравни съждението с обекта на съждението (Brentano 1915/2009, с. 79) – невъзможно сравнение, защото обектът на съждението е даден в съждението, само ако вече се *знае* истината (с. 79). Тогава сравнението се оказва псевдокритерий за истинност.

Въпросната критика е формулирана, макар и в нетипични за европейската класика философски подходи, като например:

„Веднага можем да видим и грешката на кореспондентните теории за истината: това, което те пропускат, е, че самото казване „е истина“ създава образа – взима го за образец. Образец сам по себе си не съществува. Образецът бива винаги – всеки път наново, ad hoc – перформативно утвърждаван.“ (Вацов, 2016, с. 137)

Централна теза на Д. Вацов в дискусиата върху истината е, че перформативите, приписващи „е истина“, са апели за следване на образец (Вацов, 2016, с. 65) – оригинална и същевременно изключително интуитивна теза. Въпреки огромната разлика в парадигмите, критиката на Вацов е аналогична на тази на Brentano, защото, подобно на „обекта на мисълта“, който се „съдържа“ в „мисълта“, перформативът „р е истина“ „създава образа“.

Без съмнение, кореспонденцията предполага дадено положение на нещата, което прави изречението р истинно.

Към тази по-скоро типична критика се добавят множество възражения от страна на влиятелни аналитични философи, които могат да се разглеждат като елиминативисти или примитивисти по отношение на истината – Г. Фреге и Д. Дейвидсън, например. Тук няма да се занимавам с реконструкцията им, защото тя е проведена по-подробно в друг текст – „Теории за истината“ (Иванов, 2016, с. 93-100).

На фона на тези критики обаче следва да се отчете един любопитен факт: в анализа на емпиричното си изследване върху съвременните философските нагласи, Д. Борже и Д. Чалмърс посочват, че от анкетираните лица „50.8% [подкрепят] кореспонденцията, 24,8 [подкрепят] дефлационната теория, 6.9% [подкрепят] епистемична теория и 24.2% посочват друго“ (Bourget & Chalmers 2013, p. 16). Защо, ако кореспондентната теория е толкова „сгрешена“, преобладаващата част от философите са нейни привърженици? Разбира се, преобладаващата част от философите би могла да „греша“, т.е., да не казва „истината за „истината““, по израза на Димитър Вацов (Вацов, 2016, с. 54).

Сега ще се опитам да покажа защо това не е грешка като използвам различен подход към проблема.

Отправен език

Сложността на дискусиата върху определението на истината се дължи на философията на ежедневиия език, но разбира се, това е сложност, която лесно може да се припише на дискусиата върху всеки термин от философски интерес. Причината за това е концепцията, например, на „късния“ Витгенщайн (срв. Витгенщайн, 1953/1988, стр. 174-175), както и тази на Куайн (1961/2004, с. 180-184), че синонимия за целия език е неустановима, или, казано по друг начин, „Истина е, че аналитичността в строг смисъл е илюзия“ (Вацов, 2016, с. 137). Тази концепция е преди всичко допускане, направено „от креслото“, но въпреки това е методологическа норма за философията на всекидневния език, а следствието от тази норма е отказът от дефиниции, доколкото дефиницията е установяване на синонимия, а установяването на синонимия за всекидневния език е невъзможно. Оттам всяка дефиниция е предмет на безбройни контрапримери, включително „ x е истина $\equiv x$ кореспондира с реалността“. При целия чар на този философски релативизъм, в последна сметка отказът от коректни дефиниции на свой ред води до разнообразни форми на методологически произвол.

Това обаче е по-малкият проблем за философията на всекидневния език (ако произволът въобще е проблем). По-сериозният проблем, породен от същата методологическа норма, е невъзможността за ясно формулиран теоретичен принос. Ще дам пример:

„Казването „е истина“ е сходно на:

„Помни!“

„Прави така!“

„Това е правилото!“

„Повтаряй винаги по същия начин!“

„Вземи като модел или образец!“

Казването на „това е истина“ прилича на *заповед за повторение*.“ (Вацов, 2016, с. 92).

Ясно личи отказът от дефиниция чрез употребата на двуместните предикати „е сходно на“ и „прилича на“, вместо стандартния вариант „е“. За сметка на това се отчитат „прилики“ между езикови действия, или перформативи, в традицията на Витгенщайн и Остин. С други думи, освен ако чета неправилно предиката „прилича на“, апелира се за възможността посочените изрази да бъдат „замествани“ в определени комуникативни практики. Но тогава „х е истина“ не е синоним на „х е образец“ и т.н., а „казването „е истина““ може да „прилича“ и на редица други изрази от типа на „казването „така стоят нещата““, „казването „това изказване е обосновано““ и т.н. Също така „Вземи за образец!“ може да не прилича на „Това е истина!“, ако например се опитам да прерисувам картина и в случай, че употребявам „е истина“ като предикат, който се приписва само на изречения. Защо да отчетем едните „замествания“, а не другите, когато се опитваме да обясним какво е значението на „е истина“?

Без да поставям това като специфична критика към труда на Димитър Вацов (който добросъвестно призовава за контрапримери към позицията си (Вацов, 2016, с. 64)), следва да отбележа, че в такива случаи преценката е произволна, защото е идиосинкратична. Нито един говорител не е всеговорител, дори да е философ. Ефектът от това е непълна концепция за перформатива „това е истина“, а ако установените прилики не отговарят на публичните практики (т.е., ако *не е истина*, че говорителите говорят по този начин), концепцията е и погрешна. При един по-стандартен запис като „за всяко x : x е истина \equiv x е образец“, разбира се, концепцията би била очевидно погрешна с оглед на методологическите предпоставки на философията на всекидневния език. Става ясно, също така, че една концепция за истината,

основана на ежедневен език, на всяка крачка е застрашена от проблема за самореференцията, добре описан (и решен) от Алфред Тарски (Тарски, 1944/1992).

Непълнотата на концепцията за „е истинно“ в естествения език се нуждае от допълнителен коментар, за да се отчете важноста ѝ. Тя не произтича просто от някакъв предразсъдък, че добрите теории са завършени теории. Проблемът е, че непълното обяснение на дадено езиково действие, или, в логически термини, некоректната дефиниция на един предикат, означава, че действието/предикатът не са онези, за които теорията претендира, че говори. Те са хомофонни на предполагаемите обекти на теорията, но значението им е различно, което по същество се равнява не на *обяснение/дефиниция* на актуална езикова практика/предикат, а на *конструкция* на такъв.

Всички тези проблеми обаче са лесно преодолими. Те могат просто да не се поставят, защото са парадигмално-обусловени и така съображенията, които водят до тяхното възникване, са напълно ирелевантни в случай, че изберем друг тип език, в рамките на който да изследваме „е истинно“, както и всеки друг предикат. Изборът на всекидневния език не е натрапен от никаква метанорма, освен може би неясно артикулираната нагласа на философи като Г. Райл, Дж. Остин, П. Стросън и Дж. Уиздъм за запазване на философските проблеми благодарение на това, че те обикновено се поставят на всекидневен език (което пък на свой ред се дължи на факта, че философите в общия случай тренират дейността си на всекидневен език). По-ранният проект на аналитичната философия, проектът за формален език, напълно елиминира проблемите с всекидневен характер около дефиницията на истината, тъй като в един формален език, или един език с уточнена структура, „е истинно“, както и всеки друг предикат, би бил синтактично дефиниран (Карнап, 1922/2008, с. 17, Тарски, 1922/1992, с. 107). Този ход не е възможен за всекидневния език, защото последният се *наследява* и *тренира* от говорител на говорител, поради което структурата му е неуточнена, докато формалният език се *конструира*. Любопитно е, че в това отношение ранната аналитична философия има по-малко претенции за „кореспонденция“ с „реалните“ езикови практики, докато философията на всекидневния език разчита именно на незащитеното допускане, че говорителите се държат така, както философите на всекидневния език смятат, че говорителите се държат. Тази критика би могла да се третира с отговора, че философите на всекидневния език не представят емпирични данни, а примери (или „случаи“ (Вацов, 2016, с. 50)), но, ако не са примери за/случаи на „реалното“ поведение на говорителите, примери за какво са примерите и случаи на какво са случаите?

„Е истина“ във формален език

Вероятно, от гледна точка на един философ на всекидневния език, проектът за идеален език се е провалил (срв. напр. Витгенщайн 1953/1988, стр. 141-142). Това обаче е предразсъдък на гледната точка, защото така или иначе философската работа обикновено е анализ на всекидневния език (независимо дали това е експлицирано, или не), което прави формалните езици неподходящи за философия (освен ако не допуснем една доста нехарактерна за България екстензия на предиката „е философия“). Несъвместимостта на формалните езици с философията се дължи на факта, че формалният език, следвайки Рудолф Карнап (Карнап, 1934/2008, с. 35-36), е изцяло синтактичен език, което означава, че в рамките на един формален език няма място за „философстване“, т.е., за „гадаене“ на семантиката. За целите на аргумента си ще използвам вече конструиран формален език (един от многото). Това е C# (или CSharp), обектно-ориентиран език за програмиране.

Да приемем, че говорим на метаезик, който служи за превод между български и C#. Един израз от C#, за който може да се претендира, че е превод на просто твърдение, в което се приписва предикатът „е истинно“ е, например, „bool a = true“, където „bool“ (от „Boolean“) е „тип данни“ (в случая с „bool“ - „true“ или „false“, като „bool“ може да се преведе доста точно като „стойност по истинност“), „a“ е променлива, а „true“ е стойността на съответния тип данни за променливата „a“. Ако се опитаме да изолираме само онази част от израза на C#, която може да се представи като предиката „е истинно“, получаваме „bool = true“ (което би било невалиден израз; записвам го само за яснота).

Какво общо има това с проблема за истината във философията? Първо, в C# типът данни „bool“, дори когато не е експлицитно приписан, съответства с класическата двузначна логика. Изразите (буквално „expressions“) могат да са истинни или неистинни. Също така, ако поискаме по-нататъшен превод на прагматиката/употребата на израза „bool a = true“ на естествен език, „bool a = true“ „означава“, че при следващите твърдения в кода „a“ може да се използва по определен начин за други операции, при това без стойността по истинност да се приписва експлицитно отново.

Например:

```
bool a = true // приписване на стойност по истинност на променливата „a“  
if (a == true) { b = false; } //проверка на стойността по истинност на „a“ и приписване на  
стойност по истинност на „b“
```

Стойността на „b“ благодарение на условната конструкция „if“ и зададената стойност на „a“ е „неистинно“. Така истината служи за извод на следващи изрази (и твърдения) и за техния по-икономичен запис (подобно на просентенциализма на Д. Гроувър (срв. Grover, 1992)). Освен експлицитната употреба на типа данни „bool“ и стойността „true/false“, всеки израз в C# има стойност по истинност, която може да се провери (например, с конструкцията „if“) и използва за извод на по-нататъшни изрази (и твърдения), като също така езикът включва булеви оператори, които съответстват на стандартните оператори в пропозиционалната логика. Накратко, функцията на истината в този формален език е *изводимост*, но не по подобие на алетичния кохерентизъм във епистемологията, защото при последния истинността се приписва в следствие на изводимостта. В C# „простите“ изрази (тези, които не включват булеви оператори), както, разбира се, в логиката, следва преди всичко да са истинни или неистинни, за да са възможни каквито и да било по-нататъшни операции с тях. Така, ако твърдим, че „bool = true“ в C# е превод на „е истина“, „x е истинно \equiv x е свойство на p, което позволява p да бъде изведено от p₀ и p₁ да бъде изведено от p“. Това обаче е превод само на употребата (или на прагматиката). Следващият въпрос би могъл да бъде за „семантиката“ на „bool = true“: „Какво *означава* този израз, така че да позволява изводимост?“. Отговорът на този въпрос обикновено изисква установяване на синоним, но за C# отговорът би бил просто повторно изписване на релевантния синтаксис, защото „зад него“ няма нищо, което да може да се анализира, или, в думите на Карнап, „[...] не можем да разполагаме и с още нещо, което бихме искали да „имаме предвид“ под думата“ (Карнап, 1922/2008, с. 12).

Но какво би станало, ако се опитае да отговорим на този въпрос така, че отговорът да е преводим на български? Може би на пръв поглед изглежда, че можем да отговорим със схемата на еквивалентност – „пропозицията, че p, е истина, тогава и само тогава, когато p“, защитавана от дефлационисти като Пол Хоруич (Horwich, 2005, с. 173), но този вариант очевидно отпада поради експлицитната употреба на „bool“ и двете стойности „true/false“ в синтаксиса на C#. При опит за заместване на „bool a = true“ с дефлационисткия вариант „bool a = a“, който пропуска „true“, компилаторът не би успял да преведе кода в бинарен код, или казано на програмистки жаргон – програмата би „гръмнала“. Нищо не пречи обаче алтернативният отговор да е стандартната Аристотелова кореспонденция, защото, за да може „p“ да участва във „вериги“ на извод, за „p“ следва да се допусне, че кореспондира или не кореспондира с реалността (или просто, че „p“ е истина или неистина). Ирелевантно е какво е

положението на нещата в реалността и епистемичният достъп до него, както и дали програмата „разбира“ истината като кореспонденция. Кореспонденцията е просто допускане, което позволява да припишем определена стойност по истинност на дадено твърдение и да извършваме определени операции с него, точно както може се очаква от реалистката нагласа на философите, които приемат кореспондентната теория. „Лошата“ метафизика около кореспондентната теория идва от нейното пределно буквалистично четене във всекидневните практики, както и от опитите това допускане да бъде епистемично гарантирано – *causa perdata*. Но така или иначе, реализмът е позиция, която разчита на допускания, а по проблема с истината това допускане е кореспондентната теория (а също така, при анализа на всекидневния език, не е ли отново допускане, че говорителите се държат по този, а не по друг начин?).

Впрочем именно поради реалисткия си характер кореспондентната теория върши чудесна работа – приписването на стойност по истинност е минималистично, независимо от всевъзможни епистемични и комуникативни практики във всекидневието, а това е условие за изграждане на формални системи и издигане на проверими хипотези (при спазване на набор от синтактични условия, разбира се).

Разликата със стандартните опити да се дефинира „е истинно“ или да се типологизира определено езиково действие, включващо думата „истина“ чрез „[...] несигурна и вървяща опипом процедура по отсяване на семейните прилики [...]“ (Вацов, 2016, с. 62), е че „извън“ всекидневния език не са възможни контрапримери срещу дефиницията, защото тя е конструирана и така или иначе за нея не се издига претенцията да е съвместима с всекидневната реч, от която стандартно произлизат контрапримерите. „ x е истина $\equiv x$ кореспондира с реалността“ в случая е твърдение от нашия метаезик; с това твърдение превеждаме и дефинираме превода на „bool a = true“ от C#. Както се изразява Куайн, „Тук дефиниендумът става синонимен на дефиниенса, просто защото е създаден нарочно да бъде синоним на дефиниенса“ (Куайн, 1961/2004, с. 179). Тази дефиниция не създава условия за анализ на всекидневните употреби, защото не се поставя претенцията, че „е истина“, „кореспондира с“ и „е реалност“ са предикати, чието значение зависи от това как бабите ги приписват при разискването на клюки пред къщите си. Най-малкото, това е претенция, която не може да бъде удовлетворена „от креслото“. Така изборът на отправен език се свежда до отговора на следния методологически въпрос: след като така или иначе конструираме дефинициите си, защо просто не елиминираме претенцията, че те са обосновани или

необосновани, приемливи или неприемливи, с оглед на начина, по който се говори във всекидневието?

Разбира се, ако не променим отправния си език, кореспонденцията си остава проблематична (както и всеки друг анализ на „е истина“). Всекидневните практики „смесват“ истината с основанията за приписване на знание и с какви ли не други епистемични и комуникативни действия. Когато някой оспори, например, изказването „р е истина“, понататъшният разговор би могъл да бъде изцяло посветен на основанията, които имаме за това, че знаем „р“. Това смесване на значенията на „е истинно“ и „е обосновано“ е просто поредният дефект на всекидневния език, който не позволява коректното дефиниране на предиката „е истинно“. Но, както, надявам се, стана ясно, това е дефект, който самите философи избират, когато изберат да използват всекидневното поведение като теоретична рамка на работата си.

ЛИТЕРАТУРА

- Вацов, Д. *Това е истина!* (2016). София: Издателство на НБУ
- Витгенщайн, Л. (1988). *Философски изследвания*. В: Панова, Е. (съст.) *Лудвиг Витгенщайн. Събрани съчинения*. София: Наука и изкуство.
- Иванов, Д. (2016). *Теории за истината*. София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски“.
- Тарски, А. (1992). Семантичката концепция за истината. В: Сивилов, Л. (съст.) *Теории за истината*, първа част. София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски“.
- Кант, И. (1994). *Логика*. София: Гал-Ико.
- Карнап, Р. (2008). Преодоляване на метафизиката чрез логически анализ на езика. В: Бешкова, А., Полименов, Т., Моллов, Б., Латинов, Е. (съст.) *Философия на логиката II*. София: Изток-запад.
- Карнап, Р. (2008). За характера на философските проблеми . Във: Бешкова, А., Полименов, Т., Моллов, Б., Латинов, Е. (съст.) *Философия на логиката II*. София: УИ „Св. Климент Охридски“.
- Куайн, У. О. (2004). Две догми на емпиризма . В: Карагеоргиева, А., Ангелов, В. (съст.) *Естетика на познанието*. София: Унипрес ЕООД.
- Bourget, D., Chalmers, D. (2013). *What do Philosophers Believe?*. Достъпно на <https://philpapers.org/archive/BOUWDP.pdf>[Посетена: 12/02/2017].

- Brentano, F. On the Meaning of “Veritas Est Adaequatio Rei Et Intellectus” (2009). B: Brentano, F. *The True and the Evendent*. Taylor & Francis e-Library.
- Grover, D. (1992). *A Prosentential Theory of Truth*. Princeton, NJ: The Princeton University Press.
- Horwich, P. (2005). *Truth*. B: Armour-Garb, P. B., Beall, JC, (eds.). *Deflationary Truth*. Carus Publishing Company.

Христо Гъшев

ЛИПСВАЩОТО ТРЕТО: ПЕРФОРМАТИВИСТКИ И ПРАГМАТИСТКИ АРГУМЕНТИ ЗА ИСТИНАТА

В следващите редове бих искал да проследя два ключови аспекта от анализа на проблема за истината, който може да бъде намерен в книгата на Димитър Вацов „Това е истина!“ (Вацов, 2016). В нея е защитен модел, в настоящия си вид представляващ цялостна, детайлно изложена и защитена концепция, в която за свой основен предмет Вацов взема изказванията от типа „това е истина“, изследвайки тяхната перформативна природа, както и ефектите им в този смисъл в речта.

Тук несъмнено става дума за оригинално философско изследване, което още преди излизането си от печат предизвика изразени реакции в две посоки, на ентузиазизирано одобрение и на твърдо противопоставяне. Наистина е трудно след прочита на тази книга човек да остане безразличен към нейната основна теза, която отправя сериозно предизвикателство към традиционното философско разбиране за истината като *съответствие* и към ежедневните интуиции, които, освен че в общия случай ръководят успешно мислите и поведението ни, застават повече или по-малко в основата на философското разбиране, гарантирайки неговата надеждност.

Последното, след дълго непроблематизирано съществуване, в рамките на двадесети век претърпява не едно и две премеждия в резултат на различни опити за теоретизиране – голяма част от които са отчетени в текста на Вацов - стремящи се да подхождат критически към идеята за съответствието и да я заменят с теоретично по-издържани модели на мислене за истината. Поради това дори за бегло запознатия с философския проблем за истината читател опитът за търсене на по-адекватен начин на говорене за нея отвъд онази идея не би бил сам по себе си нещо ново.

В случая с разглежданата концепция обаче предизвикателството се изразява не само в подобен опит, който несъмнено също присъства в аргументацията на Вацов. Тук то идва и от

това, че необичайните изводи, до които авторът достига, анализирайки определен тип езикови ситуации, утвърждават съществуването на “истината“, по начин, който взривява чрез начина на анализ самите общоприети условия за функционирането на това понятие в езикова среда. Този парадоксален ефект на теорията бих искал да поставя на дискусия сега.

Предизвикателството, за което става дума, има своето главно основание в един ключов аспект от представената в книгата аргументация. Основното поле на анализ и предмет на изводите на Вацов остава самият ежедневен език - не само като предметна област, но и като поле на функционирането на понятието „истина“, непосредствените ефекти от чието въздействие би следвало да могат да бъдат проследявани в същото това поле с цел формулирането на „примитивно значение“ (Вацов, 2016, с. 43) на актовете на утвърждаване на истинност в езика.

На какво се основава тази аналитична рамка? Обобщено казано, на допускането за наличие на себеутвърждаващ потенциал във всяко едно наше заявление от типа на „Това е истина!“¹. Такъв принцип на анализ се изразява в разбирането, че онези наши изказвания, които претендират за истинност, притежават характера на “перформатив“, благодарение на който те в действителност получават шанс за истинност не чрез търсено съответствие с каквото и да било външно на тях нещо, а чрез сила на утвърждаване, непосредствено налична със самото им формулиране. Основна опора на това разбиране е идеята на Остин, че нашите изказвания „не просто „описват“ или „констатират нещата в света, а ги *правят* – променят ги и в някои случаи дори ги създават“ (с. 39).

Основната теза, която бих искал да предложа тук като контрапункт на това разбиране, е че, разчитайки на принципното свойство на езика да поражда реални ефекти в социална среда, тази базова постановка същевременно оставя встрани неотстраним аспект от реалната комуникативната функция на утвърждаването на истината. Аспектът, който имам предвид, е свързан с обстоятелството, че ежедневният език притежава нормативна структура, правеща неговото функциониране възможно, като понятието за истина и съответно ефектите от употребата му в речта са зависими от посредничеството на тази структура. Разликата, която това съображение внася в перформативистката аргументация, се изразява в следното. Дори да приемем, че всички наши изказвания имат перформативна природа, подобна природа не е

¹ Такова обобщение е същевременно и малко огрубено, тъй като на практика според Вацов „перформативът „Това е истина!“ не е автореференциален“ (с. 99) – той винаги се прави на гърба на преди него осъществено изказване. Тук и по-долу под самоотнасяне и синонимни на него изрази имам предвид идеята, че дадено твърдение може да създава истинност непосредствено, т.е. без необходимостта да се отнесе към друга инстанция освен самото себе си.

дадена “природно” непосредствено, а се дължи на специфични условия на средата. Вземайки един нагледен пример с Остиновото перлокутивно езиково действие, за да може някой да ме обиди, наричайки ме „*raté*“, е неизбежно условие да познавам езика и да съм наясно към какво реферира изказването.

Как се отнася това съображение към предмета на изследване на Вацов? Основни негови аргументи сочат в посока, заобикаляща подобна предварителна структура от условия, когато става дума за истината. На мястото на такава структура идва идеята, че ефектите на изказвания от типа „Това е истина!“, определяни като „мета-перформатив“ (перформатив, „паразитиращ върху други изказвания“ (с. 40)) могат да се *пораждат* чрез самия акт на утвърждаващото ги изказване. В противовес на подобна позиция обаче един касаещ истината мета-перформатив, бидейки все пак перформатив, би имал за съществено условие на своята ефективност на първо място не предхождащия го перформативен акт, нито собственото си формулиране, а нормативните условия на съответната комуникативна среда; съответно и ефектите му ще са възможни едва при правилата, характеризиращи тази среда. Аналогията с илюстрирания по-общ случай е следната. Както обидата изисква познаване на езика и разбиране за реферирания предмет, така и истината изисква да бъдат спазени (мета-перформативът да бъде изпълнен според) някакви условия. Кои са условията, за да може перформативът „Това е истина!“ да изпълни успешно своята функция? Те се задават от спецификата на дискурса, която в случая се изразява в това, да бъде езиково формулирано състояние на нещата по начин, включващ съпоставяне с действителното състояние на същите тези (представени във формулировката) неща. Правейки възможно утвърждаването „това е истина!“, това условие предварително поставя ефективността на перформатива в зависимост от резултата на съпоставянето. Съответно, отричайки условието перформативът неизбежно се лишава от самата възможност за своето утвърждаване.

Възможно ли е да бъде заобиколена тази трудност? Две основни позиции, които имат отношение към справянето с този въпрос са вече описаната идея за перформативния характер на изказвания от споменатия вид и прагматисткият тип аргументация, на която ще се спра по-долу и която също дава иновативни предложения във връзка с проблема за истината. Целта е да отговорим, могат ли тези две аргументативни стратегии да покажат като излишни нормативните условия за функционирането на понятието истина, заменяйки ги ефективно с модел на директно порождаване на съответните ефекти или, иначе казано, на самопорождане на истината?

Едно важно съображение се крие в очертаването на периметъра на изследване. На пръв поглед скицираните горе перформативистки аргументи би следвало да засягат изключително голяма част от изказванията ни, доколкото масата наши твърдения относно факти от околния свят поне имплицитно носят претенцията за истинност. Както обаче отбелязва Вацов, изричното тематизиране истината на нашите изказвания е „твърде рядко събитие“ (с. 23). Ето защо, за разлика от постановката в повечето „теории“ за истината, които разглеждат истината като подразбиращо се свойство на твърденията, фиксираният от него като парадигмална форма на утвърждаване перформатив „Това е истина!“ от самото начало изключва от анализа онези случаи, в които ние не извършваме действителен акт на утвърждаване на нещо като истина чрез конкретно речево действие. С това и перформативистката основна теза получава по-добра възможност за защита, тъй като отпада необходимостта тя да се отнася към голяма част от изказванията, като например тези, чиято претенция за истинност не е ясно заявена или остава неопределена. Вероятно всеки би се съгласил, че повечето ни твърдения практически се вписват в последното описание.

Можем ли да приемем подобно ограничение като оправдаващо перформативисткото тълкуване на твърдения от типа „това е истина“? С други думи, има ли определен вид реалия, която самият акт на утвърждаване е способен да привнесе в една езикова ситуация, така че да замести и направи излишни горе обсъдените нормативни условия на истинността?

Няколко съображения се изправят пред подобен опит още в самото начало. Първото е следното. Как една толкова съществена разлика между перформативния начин на тълкуване на истината като резултат от действие на непосредствено утвърждаващи истинност изказвания, от една страна, и обичайното разбиране за истината като съответствие, актуално използвано в ежедневните процедури за установяване на истинност, *убягва* на компетентните участници в езиковата общност? Този въпрос става още по-належащ в случаите, специфицирани от въведеното от Вацов разграничение. Защото в обичайната езикова практика, която е основен предмет на анализ от страна на Вацов, именно ситуацияите, в които се налага истината за нещо да бъде изрично изтъквана, обичайно налагат подобно утвърждаване да не бъде разглеждано като самостоятелно утвърдено, а, напротив, да премине към по-задълбочено разглеждане чрез предвиденото по подразбиране съпоставяне. По-долу ще се спра на този въпрос, който опира до инстанции като авторитета или друг тип ирационални влияния, които заместват установяването на истината с директно утвърждаване на нещо под формата на „истина“.

Подобен проблем произтича и от споменатия нормативен аспект на дискурса за истината. Самата структура на този дискурс води до очакването истината на дадено твърдение да бъде достигната по определен начин, който съвсем не зависи от неявни механизми на утвърждаване, съдържащи се в самите изказвания, а, напротив, зависи от експлицитна „процедура“, ако можем така да я наречем, която може да бъде проследена от всички компетентни участници в конкретна езикова ситуация на утвърждаване. Тази процедура, нека повторим, предполага съпоставяне на утвърждаването на нещо като истина с това, за което утвърдението чрез самото си формулиране е предвидено да се отнася. Какво става, ако процедурата бъде отменена в полза на директно допускане на дадено твърдение като „истина“? В повечето случаи нищо не се променя. Обяснението за това е, че сравняването на *всяко едно* твърдение с онова, за което то се отнася, е безнадеждно, но за щастие и напълно ненужно начинание. Процедурата става необходима едва – но и именно – тогава, когато се налага истинността да бъде специално потвърдена. Както бе казано преди малко обаче, именно в подобни случаи директното утвърждаване не би следвало да сработва поради нормативните условия на дискурса. Но дори ако това стане факт, обяснението за този факт се намира не в наличието на дефект или заблуда в обичайното понятие за истината, а единствено в поведението на участниците в ситуацията.

На трето място, изключителността на един разграничен по описания начин вид изрази предполага да се отрече, че и останалите наши изказвания се подчиняват на същия „механизъм“ за получаване на истинност, на който се подчиняват експлицитно утвърдените чрез перформативен жест. Но не се ли ползват на практика не само последните, но и въобще всички направени изказвания, от една и съща споделена предпоставка, а именно, че, малко или повече, отговарят на истината? Ако в рамките на езика би следвало да се постави подобна рязка граница между различни видове твърдения по отношение на тяхната истинност, то да бъдат специално отделени по признака на една предпоставена претенция за истинност заслужават най-много онези изказвания, които са придружени с жест на отказ от такава претенция. Защото лесно биха могли да бъдат погрешно взети за утвърждаващи определено съществуващо състояние на нещата, когато не включват в себе си подобно намерение. Разбира се, това отново не е нужно да бъде винаги предприемано (понякога целта ни е единствено да следим сюжета на книгата, без да ни интересува дали приликата с действителни лица и събития е случайна или не).

Разликата е, че в двата случая утвърждаването има различни последствия за разбирането на

речта: при изричното заявяване: „Това е истина!“ ние експлицираме нещо, което вече имплицитно присъства в правенето на самото твърдение, за което се отнася заявлението; в този смисъл не се създава утвърждаване и съответно „Това е истина!“ би трябвало да се нарича жест не със създаващ, а по-скоро с преутвърждаващ истината характер, който да сменя неопределеността от предходно наше изказване; докато във втория случай мета-изказването добавя нещо различно от даденото със самото изказване и би могло да бъде разграничено като отделно твърдение.

Тъй като подобен анализ излиза извън поставената от Вацов рамка на изследване, нека се върнем към основния случай, предполагащ „да изясним какво представлява казването на истината като практически жест: какво правим, когато казваме за нещо, че е истина (или „истинско“, „истинно“ и т.н.)?“ (с. 24). Действително, дори в случай че приемем, че изричното утвърждаване е по същество преутвърждаване на имплицитна в твърдението претенция за истинност, ние пак можем основателно да питаме какви са ефектите от намесата в речта на тази специфична форма на изразяване. За да разгледам последните, ще се спра по-долу на тезите на Вацов относно относно два генерални аспекта на очертаната дотук подход: „образца“ и „интерактивността“. Първият от тях води към споменатото вече „примитивно значение“, а вторият има важно отношение към отстраняването на съпоставянето с независима инстанция, характерно за традиционното разбиране за истината.

Примитивното значение на обосновавания от Вацов тип мета-перформатив се свежда, обобщено казано, до разбирането на автора за вземане на твърдението „като образец“, което има перформативната цел „обявеното за истина да бъде буквално и тривиално повтаряно“ (с. 94). Важният момент, отговарящ на подобна дефиниция, е че истината е поставена в зависимост от едностранно действие в рамките на определена ситуация, в която авторитетът, влиянието и други фактори излизат на преден план. Такива фактори биха могли да станат критерий за различната степен на убедителност при утвърждаване на истини, която действително често зависи от подобни фактори. Предвид изтъкнатите нормативни правила на дискурса обаче те си остават странични: качеството истинност е налице само при условия, които имат статут независим от авторитета или по-общо казано от *успешността* (с. 57) на отделни личности, позиции, твърдения и пр. Поради споменатата ситуативност истината, която Вацов защитава, може да съществува – по силата на своята описана по този начин природа – само „на парче“. Истинното става тогава самоотнесен продукт, който представя себе си под формата на „образец“, една представа за акта на утвърждаване като основан на

„прекъсване на съмнение“ и свързаното с него тривиализиране, откъсващо акта от нормативните му предусловия.

Този ход има заслужаващи внимание следствия. Първо, фактът, че претендиращото за истинност твърдение се свързва с претенцията за „образцовост“, предполага, че на практика твърдението и условията за истинност на твърдението са едно и също нещо: нещото, което играе ролята на „образец“ не само не се отнася към нещо друго за сравнение, а самото то става база, с която да се съотнасят други твърдения. Второ, представената идея за образцовост предполага, че твърдението притежава подобни условия за истинност не априори, а защото ги *произвежда*, т.е. те са налице в резултат на извършване на определена работа по утвърждаване на собствените си условия за истинност.

Могат ли да бъдат произведени подобни условия, без това да влиза в разрез с правилата на езиковата интеракция *на нивото на самата практика*, където, както бе посочено, истината предполага съотнасяне на твърдението с независима от него база за съпоставка? Трябва да кажем, че дори в традиционната трактовка твърдението следва да съдържа в самото себе си известни условия за истинност, но те могат да бъдат наречени по този начин само в смисъл, че твърдението удовлетворява необходимите условия за това, да може един езиков конструкт да бъде истинен. Същите тези условия правят твърдението езиков конструкт, който е напълно годен да бъде и неистинен. Именно това важно качество обаче е трудно да се възпроизведе в логиката на самоутвърждаването, която се стреми да направи дихотомията истинност/неистинност, по израза на Джон Остин, „на пух и прах“ (с. 40). Ако обаче подобно възпроизвеждане не се случи, няма как да се разбере и скокът от условието, че истинността по дефиниция предполага съотнасяне с нещо независимо от претендиращото за истинност твърдение, към възможността все пак истинността, утвърждавана с твърдението, да е негов собствен продукт – и като резултат „прекъсването на съмнението“ автоматически ще осуетява утвърждаващия резултат.

Тук може да се приведе в качеството на аргумент и споменатата „тривиализация“, тя обаче също не излиза от границите на самото твърдение, което, в случай че бъде успешно тривиализирано под формата на *образец*, не дължи статута си на нищо друго освен на собственото си преповтаряне. Продължавайки тази тема още малко, бих искал да отбележа, че трудно разбираем момент в този перформативен анализ е изтъкнатото от Вацов допълнително условие, че „образецът“ трябва да се преповтаря „винаги по същия начин“ (с. 43). Невъзможно изглежда да се защити необходимостта на това условие предвид несъмнената

способност на естествения език да изразява едно и също съдържание по най-разнообразни начини. Не виждам причина тази динамичност на живия език, която иначе Вацов последователно отстоява, да бъде в този случай изключена. Изключването по-скоро е продиктувано тук от предпоставката, че говоренето за истината не е възможно без спиращите хода на актуалната езикова интеракция процедури по „де-актуализация“ (с. 97) и „де-индексикализация“ (с. 104). Именно поради тази причина обаче въпросната предпоставка изглежда догматична и би трябвало да се преразгледа.

Подобно съображение за догматичност касае и вече обсъдената граница между обикновени изказвания и такива, които изрично тематизират истината. Утвърждавайки приоритета на актуалната езикова интеракция в процеса на формулиране на нашите твърдения, ние нямаме основание да допуснем, че има предзададени (в случая от перформативната природа на изказванията) условия, които да определят кога употребяваме или ще употребим изказвания от типа „това е истина!“ или да правят от тези изказвания качествено различен вид перформативи в сравнение с останалите изказвания. Самата форма на изказването далеч не детерминира иманото предвид в един жив език. За да прибегнем до кратък илюстративен въпрос: какво в природата на езиковата интеракция ми пречи да кажа „това е истина!“, без ни най-малко да очаквам това да бъде взето като образец и съответно разбрано в стабилизираното за него от перформативната теория „примитивно значение“ на заповед? Такава липса на детерминираност подсказва и че предполагаемата перформативна природа на твърденията съвсем не може да бъде основа за систематизиране на процедурите, през които се достига до произвеждането на истина в смисъла, влаган от Вацов в подобен процес.

Връщайки се на горния въпрос за търсеното непосредствено утвърждаване на собствените условия на истинност, вариант за достигане до подобно нещо би бил също да се търси начин твърдението само да произвежда достатъчно независима от самото себе си инстанция. Това обаче е трудно представимо, при положение че твърдението вече произвежда подобно нещо със самото си формулиране, а именно непосредствената си претенция за истинност. Все пак един вариант, който хипотетично би могъл да разрешава проблема по този път, е да приемем, че твърдението създава *контекста* на своята истинност. Такъв подход обаче не би бил достатъчен да оправдае концепцията за самоутвърждаването, тъй като казвайки, че контекстът може да направи едно твърдение истинно, ние можем да имаме предвид най-много това, че контекстът може да е конститутивен за значението на дадено твърдение и оттам да утвърдим неговата истинност като функция на контекста – в противовес обаче на

неговата неистинност, която остава също така възможна в същия този контекст. Втори вариант е *интерактивното* формиране на подобно нещо. Този вариант ще разгледам след малко.

Ние можем да слезем и на нивото на конкретни контексти, в които това принципно ограничение на контекстуалността изглежда отстранено, след като приемем например, че истинността на твърдението може да бъде функция от специални фактори, които му позволяват да произвежда собствената си истинност. Но и тази постановка би означавала не нещо друго, а отнасянето на твърдението към неща, които не са дадени със самото него и не могат да се определят като самоутвърждаване.

Авторитетът, за който стана дума, доверието към някоя личност, фанатичната вяра и т.н. са все фактори, които могат да създадат условия, способстващи налагането на дадено твърдение в даден контекст. Но те нямат общо със самото твърдение, а действат в мрежа от много и сложни отношения, които правят възможна не истинността, а убедителността, както и влиянието и др. под., свързани с дадено твърдение. Дори напълно противоположни твърдения на един авторитет в дадена област например биха се радвали на еднакво одобрение поради авторитетността му при подходящи условия като липсата на независим критерий за преценка на твърденията или твърде висок респект към лицето в съответната общност, или нещо друго от този род.

В подобни случаи налагането и съответно вземането на дадено твърдение за утвърждаващо една истина е правилно да се определя не като твърдение на истинността му, а по-скоро като успешно избягване на самия въпрос за истинността. Тогава твърдението би могло да се възприема като *поначало* истинно, което ще рече не заради негово качество, а заради някакво качество на контекста или на този, който го прави. Съответно твърдението, макар и да може да е формално годно да притежава стойност по истинност², на практика не подлежи на анализ по причини без връзка със съдържанието на самото твърдение. По такъв начин са истинни твърденията на един пророк или на личност с божествена природа в рамките на една религиозна система. Тук „истинни“ има номинално значение, по-точни биха били определения като „безусловно признати“ или „неподлежащи на съмнение“ например.

По-обобщаващо казано, релевантен на тезата на Вацов вид случаи са онзи тип ситуации (без претенция за изчерпателно изброяване), в които истината става следствие от дадено утвърждаване или защото ситуацията не е достатъчно определена, или защото истината в нея

² Но в този контекст съвсем не е изключение и да не е такава: как можем да установим, приближило ли е небесното царство?

е принципно недостъпна, или защото въпросът за истината е формулиран по неприсъщ за буквалното значение на това понятие начин, пример за което е употребата му в контекста на ценностни съждения. В подобни случаи истината става резултат от директно утвърждаване поради неопределеността или на самия контекст, или на мястото на „истината“ в него. В такива случаи, образно казано, правото на истина може да бъде оспорвано, получавано и дори завземано чрез описания от Вацов процес на наслагване и противопоставяне на различни възможни интерпретации чрез „по-широката речева интеракция... на предшестващи, на-срещни или последващи перформативи, провокиращи, признаващи или отхвърлящи казването „Това е истина!““ (с. 77). Например възможно е дадена интерпретация да започне да се приема за истина не поради конкретни налични за съпоставка факти, а просто поради всеобщо споделена убеденост, както и обратно. Айнщайновата *Обща теория на относителността* е била смятана за неистинна хипотеза, при липсата на потвърждаващи наблюдения, просто защото е изглеждала неубедителна. Истината на твърдението „костюмът ти стои смешно“ може да „се лепне“ веднага след като някой е подхвърлил репликата. „Той е лош управник“ може да се трансформира в успешно утвърждаващ истината перформатив поради липса на достатъчно навреме приведени свидетелства за противното и твърдението, че дадена партия е най-голямата политическа сила в страната може да стане истина благодарение на масовото публично преутвърждаване на този предполагаем факт, например чрез умело използване на медийни инструменти за „тривиализация“. В подобен случаи ще е възможно истината на твърдението да се свързва директно с нейното речево утвърждаване.

Този тип случаи са интересни с оглед на един по-обстоен анализ на различните възможни ефекти от утвърждаването на истина в речта, не трябва да забравяме обаче, че те далеч не са представителни за начина, по който понятието истина функционира в езика, а са по-скоро употреби, паразитиращи върху основната употреба в рамките на отделни контексти. Да не се ограничаваме единствено с подобни постановки при анализа на истината е важно, тъй като иначе рискуваме да подменим действително определящите това понятие условия със случайни фактори³.

Невъзможността да заобиколим нуждата от формулирана със самото утвърждавано съдържание, но независима от него инстанция, с която то да може да бъде съпоставяно, ни

³ Изследването на конкретните условия на такъв процес може би би водило до интересни резултати, но нещо може да се утвърди в дадена ситуация като „истина“ например защото аудиторията е вече разсеяна; но нямаме основание да твърдим, че установяването на това обстоятелство ще бъде анализ на възникването на неговата истинност.

отправя към въпроса, дали ролята на отреченото от Вацов обичайно съответствие не се поема от някой друг аспект на концепцията. Липсващото в очертания дотук модел ние можем да видим според мен като задача, възложена на вече споменатата интерактивна природа на интерпретацията, по силата на която истината се получава в резултат от успешност/неуспешност на перформативното заявяване на дадена „истина“, което от своя страна става чрез съотнасяне с насрещни перформативи и чийто изход е актуалното условие за истинност на определена, винаги също така актуална и несигурна позиция поради възможността от бъдещи насрещни, намиращи се спрямо нея в „мета-позиция“ тълкувания (с. 99). Нека се замислим какво означава подобен иманентен арбитраж. При липсата на третата, независима инстанция между две (или повече) противопоставящи се позиции, ако не трябва да се лишаваме от нейната легитимираща функция, тя трябва да бъде произведена по начин, който да може да поеме убедително ролята на съответствието в обичайното разбиране за истината.

Интерактивното обяснение обаче изглежда не може да поеме (или иззме) тази функция, защото поради самата природа на нормалната езикова интеракция винаги остава възможно изходът от дадено засрещане на интерпретации да бъде сравним със състояние на нещата, което се отнася по независим начин към отделните интерпретации. В този пункт интересна перспектива предлага прагматистката философска традиция, която е втората ключова стратегия, използвана за аргументиране на предлагания от Вацов обрат в мисленето за истината. Тъй като в прагматистката позиция, принос към която има и книгата на Вацов с идеята за „пост-прагматистка“ философия, ориентирана около въпросите как „артикулираме“ и как „конструираме“ нещата (с. 158), не е необичайно изцяло да се отричат по подобен начин обективните познавателни основания на истината в полза на взаимодействието със средата, едно по-нататъшно пояснение не ще бъде излишно. Нека продължим с подобен на предходния пример. Споровете около една иновативна научна хипотеза обичайно разделят съответната общност на противоположни позиции, което естествено поражда ситуация на противоборство. В това отношение анализираният тук модел правдиво представя също и една подобна ситуация. Несъвместимостта на такава хипотеза с общоприетите схващания обаче съвсем естествено може да доведе до консенсус за нейната неистинност, който, ако теорията бъде експериментално потвърдена, разбира се трябва да бъде преразгледан. Иманентизмът в предлагания модел - тук отново предписвайки твърде категорично определени стабилизирани значения на интеракцията - предполага, че тези два етапа се случват *на едно ниво* – утвърждаване, отричане, ново утвърждаване (в реда, в който тези неща се случват на теори-

ята актуално във времето, тъй като друг същински принцип на структуриране не се предвижда). В действителност обаче предварителната оценка, която е резултат от вътрешната динамика в научната общност, идва в резултат на съвсем различни причини от последната, която е плод на емпирично доказателство, напълно независимо от конкуриращите се позиции и съответно водещо до съвсем различен вид “истинност“. Как може резултатът от интеракцията тук да се постави на едно ниво на утвърждаване с независимото доказателство?

В този случай прагматистката аргументация предлага стратегически изход, идентифицирайки истината с *истините*, т.е. с генерални положения, които би трябвало сами да стоят зад своята истинност и да я удостоверяват – в противовес на прагматисткото разбиране, което мери истината чрез ефектите в света и ползотворната им употребимост в споменатото взаимодействие със средата. Понеже именно в контекстите на науката и на философията, в които силно се акцентира върху истината, е изключително трудно да се изтъкнат положения, истинни във всяко едно отношение и извън всяко съмнение, се стига до привидно логичния извод, че химеричното обективистично говорене за истината трябва да бъде заменено с поподходящия прагматистки подход. По този начин прагматистката аргументация извършва субстантивизиране на понятието истина и създава предпоставката за неговото отричане: ако няма никакви обективни, стопроцентови истини, защо изобщо да говорим за истинността на нашите твърдения чрез независима от тях инстанция?

Тук има уловка, въвеждаща прагматисткото мислене в капана на метафизичното, с което иначе в този случай се свързват проблемите относно обективността. Уловката се състои в приравняването на истината до „истините“ и съответно до задачата да се „произведат истини“ (с. 23). Проблемът пред подобна интерпретация е, че истините не са продукт. Продуктът може да бъде третиран като нещо цялостно, докато истината, ако приемем неизбежността на изтъкнатите нормативни рамки на употребата на това понятие, не може да притежава подобен субстантивен характер. Ако държим сметка за общоприетото разбиране, че тя съществува чрез отнасянето на нещо (твърдение), към друго нещо, способно да направи първото истинно, лесно ще видим защо е така: защото съответното значение предполага пораждаване на истината не от отделни неща, а едва от съпоставянето между тези неща. Дори да приемем догмата на прагматизма, че никога не е уместно да се говори за независим начин за установяване на истинност по чисто интелектуален път, ние не можем със самото това да оправдаем определянето на истината иначе освен пак като отнасяне на претендиращото за истинност твърдение към нещо друго, процесуалната свързаност с което няма нищо общо с

истинността на първото.

По-генералната причина за неспособността на прагматизма да се справи с проблема за истината по пътя на субстантивиранието е, че с такъв вид на тълкуване на съответствието самата прагматистка аргументация е ефект от прагматистки конструирания метафизичен обект на своята критика. Как се стига до това на пръв поглед парадоксално следствие? Чрез формулирането на прагматисткото разбиране като по-адекватен заместител на “невъзможното” обективно или метафизично разбиране. Прагматисткото разбиране се защитава по този начин на фона на собствената си реконструкция за „традиционното“ или рационалистично разбиране за истината като нещо “непроменливо“ (Джеймс, 1994, с. 110). Следствието от така конструирания аргумент не е валидно, тъй като то е възможно само при твърдение между два проблема, които на практика са съвсем различни. Единият е епистемологичният проблем дали има реалност, абсолютно независима от – и по този начин съответстваща на - нашите познания. Другият е проблемът за истината като съответствие, който не изисква нищо повече от формулирано отношение между твърдението и това различно от него нещо (факт, друго твърдение и т.н.), което може да го направи истинно. Съвсем удачен в това отношение е предлаганият от Джон Остин термин „конвенция“ (Остин, 2018, с. 9). Именно неразличаването на двата независими един от друг проблема води до преплитането на прагматисткото разбиране с т. нар. метафизично, при което обичайно определяното като истина, което разбираме и прилагаме по съвсем недвусмислен начин в ежедневието, се прави зависимо от непостижимия епистемологичен идеал за „истината“, срещу който именно се обявяват и прагматистки разсъждаващите мислители. Отмяната на тази реконструкция, която изисква единствено да направим споменатото различаване, води както до разсейването на химерата „Истина“, която прагматистите обявяват за невъзможна, така и на самия аргумент, че прагматизмът предлага разбиране за истината, по-продуктивно от тази химера.

Така от философската дискусия се връщаме към ежедневния режим на функциониране на истината. Най-добрият начин едно твърдение да удовлетворява прагматистките критерии, е просто то да съответства на утвърждаването от него състояние на нещата. Именно съответствието е специфичната и най-полезна форма на адекватност спрямо нашия опит и действия, която едно утвърждаване на истинност може да постигне. А извършеното с правенето на едно твърдение действие трябва да се разбира съответно като издигане на претенция за истинност.

Самата истинност остава задача за извършване на нещо отделно – съпоставянето с *това*

нещо, за което претендиращото за истинност твърдение се отнася, за да получи своя шанс за истинност. Въпросното *нещо* може да бъде предмет, езиков израз или нещо друго. По-важно е не това, а неговото концептуално позициониране в нормативния контекст на говоренето за „истина“, където то представлява *иманото предвид*. Иманото предвид е това, което претендиращото за истинност твърдение формулира смислово, за да може да бъде след това съпоставено с него. Едва чрез такова смислово конституиране то може да бъде поставено на тест за истинност, защото едва тогава може да има съпоставяне, засягащо всички елементи, както и всички участници в конкретната езикова ситуация. Но и само толкова може да бъде направено, ако искаме да останем в нормативните рамки на функциониране на понятието истина.

Така разбрани, нормативните условия на истината показват и – в може би още по-прагматичен план - една от ползите на критическото мислене, която се изразява именно в отнасянето на нещо изказано към истината (макар и тук това да става преди всичко в негативен смисъл: критично осмисляйки утвърждаваната истинност на твърденията), независимо от изказаните от участниците в дадена ситуация мнения относно иманите предвид неща. Дори в една заплетена ситуация няма необходимост да се прибегва до прагматисткия субстантивиращ аргумент, тъй като няма фундаментални пречки пред разграничаването на истината от неистината с помощта на независима от изказванията база за съпоставяне, чрез което и идеята за критическото мислене запазва уместността си с възможността да се говори в термините на истината: минимумът тук се определя от онези неща, които не са способни да минат летвата на истинността, каквито очевидно са недоказаните с факти твърдения. Когато говорим за истината в този смисъл, би следвало да утвърждаваме нейната автономност дори когато тя се оказва на практика удавена във фалшиви твърдения и заобикалящи критичните въпроси лозунги. Където дори това се окаже неприложимо, в един практически контекст губи мястото си и самото говорене за истината.

ЛИТЕРАТУРА

Вацов, Д. (2016). *Това е истина!*. София: НБУ.

Джеймз, У. (1994). *Прагматизмът*. София: Арета.

Остин, Д. (2018). Истина. *Език и публичност*, бр. 7, с. 9-24.

Кристина Зарева

КЪМ УЧЕНИЕТО ЗА ОТНОСИТЕЛНОСТТА НА ИСТИНАТА: КОМЕНТАР ВЪРХУ ДИМИТЪР МИХАЛЧЕВ

В своята публикация „Към учението за относителността на истината“ Димитър Михалчев критикува „теорията за образите“ в познанието, за която казва, че е възникнала от релативизма и субективизма на древните гърци, като едновременно с това разглежда и проблема за истината. Той се спира на някои основни момента в разглеждането си за истината, като започва с това, че нито една теория дотогава не е успяла да отговори на вечния въпрос: *Що е истина?*

Михалчев се пита в какво се състои истината и какво е нейното отношение към действителността. Пита се също за притежаването на истината и дали тя е относителна, дали е зависима от познаващият я човек или е вечна и неизменна, независима от познаващото и притежаващото я съзнание? Но главният въпрос, който го интересува и на който набляга в текста си, е дали истината е относителна или е абсолютна?

Михалчев заявява, че средище на неговия анализ ще бъде гръцката древност, защото главната му цел е да докаже, че софистическите теории за истината са изградени на базата на „теорията за образите“ и че според тази теория за древногръцките философи истината е била нещо относително.

В началото на своето проучване Михалчев отбелязва кои са условията, при които може да се говори за истина. Едно от условията, на които той се спира, е, че истината може да се търси само там, където е налице някакво твърдение или изречение, което е изпълнено със смисъл. Това е необходимо условие, защото когато изричаме дадено изречение, с него ние изразяваме нещо, изказването ни се отнася до точно определено нещо. И само при тези изпълнени със смисъл изречения може да се говори за истинност или неистинност на изречението. Както казва Михалчев, не може да се твърди сериозно, че дървото, камъкът и планината са „истина“, понеже това са само слухови възприятия, които взети сами по себе си, не можем да определим дали са истини или неистини. Истинност може единствено да се

търси в изречение от рода на: „Черни връх е висок 2285м.“ „Защото, когато изричаме нещо, когато го изразяваме, ние го съзнаваме, мислим го и имаме точно това изречено нещо предвид. С други думи, за истинност на едно изречение може да се говори, само когато то е израз на изразяващо нещо съждение.

Следвайки трите точки от стоическата теория за истината¹, Михалчев заявява, че „за истина или неистина може да става дума само там, където боравим с изречения, при това с изречения имащи смисъл“, като казва, че това е и първото основно положение в учението за истината. Защото в изказване, в което не е налице смисъл, никой не би могъл да разбере какво се иска да се изрази чрез него. Такова изречение се превръща в безсмислено словосъчетание, а щом е лишено от смисъл, за него не може да се говори като за истинно или неистинно, за вярно или невярно, защото то не означава нищо.

След това Михалчев изброява още няколко важни обстоятелства за истината, като казва, че тя е нещо независимо от съзнанието, което я изразява, и от съзнанието, което я регистрира. С други думи, истината е независима от нас, защото когато изричаме, че разстоянието от Черни връх до Мусала, по-въздушна линия е 50 километра, то си е истина, независимо дали го признаваме и дали го знаем, то си остава вярно. То си остава истина, каквото и да се случи занаяпред, защото след като е било веднъж истинно, то не може да бъде променено. Възможно е в бъдеще истината да е друга, но това, което е било, си остава истина. В този случай на истината се предпоставя нещо обективно, което важи, независимо от съзнанието и по този начин истината си остава вечна и независима от времето, защото тя не може да изчезне.

Оттук следва, че истината е нещо свръхиндивидуално, защото не зависи нито от човека, който я изрича, нито от този, който я възприема, тя е нещо надвишаващо своеволието на личността, тя е обективна. След като истината не зависи от нас и е нещо обективно, тя важи за всички. Независимо от това, че не се признава от всички, истината е нещо обективно, следователно е нещо общовалидно. По този начин, когато изказваме някакво изречение, ние предпоставяме в него обективността на истината. След като истината е обективна и общовалидна, отпада и вероятността тя да бъде индивидуална истина. Михалчев заявява, че не може да се говори за истина там, където нещо се смята за истина от един-единствен човек, т.е. няма индивидуална истина. По същия начин има и много истини, които не са признати и осъзнати от много хора, но те продължават да бъдат истинни.

¹ 1. означаващото, 2. това за което се говори и 3. означаваното.

Михалчев отбелязва връзката между истина и действителност, като определенията, които дава за истината, той приписва и на действителността. Действителността е нещо, което се определя независимо от съзнанието, тя е обективна и общовалидна. За него връзката между истина и действителност е нещо, което не може да бъде подложено на съмнение, независимо че не е еднозначно определена и добре изяснена. Така когато казваме, че нещо е истина, ние имаме предвид, че то действително е такава.

Според Михалчев, когато говорим за придобиване или притежаване на истината, ние говорим само и единствено за това, че съзнанието ни е добило някаква истина. Защото съзнанието е това, което „идва“, „добива“ или „усвоява“ истината, то притежава селективна дейност, от което следва, че истината е предхождана от дейността на съзнанието, която представлява познанието. Така чрез познанието съзнанието идва до притежаването на истината, от което следва, че истината не може да бъде разбрана извън познанието.

Това заключение кара Михалчев да изясни какво е познанието преди да изясни какво е истината. Така, задавайки си въпроса, в какво се състои познаването, Михалчев обяснява, че още първите мислителци са смятали, че за да може да се говори за познание, трябва да е налице едно познаващо, каквото е човекът и едно познавано, каквото е дадена особена част от действителността. За да познаеш нещо, трябва преди всичко да го съзнаваш, което ще рече, че трябва съзнанието да притежава по някакъв начин дадения предмет, което автоматично свързва познанието, знанието за някой предмет с дадения индивид, който притежава съзнанието за него. Така придобиването на познание за нещо означава преди всичко то да стане притежание на съзнанието. По този начин където се намира индивидът, там ще се намира и познанието за дадения предмет.

След това заключение Михалчев се пита как е възможно нещо, което се намира вън от него, да стане част от него, да бъде у него? И той си дава отговор в „теорията за образите“, според която познаващият субект не притежава самия предмет, а копие на дадения действителен предмет на познанието. Така това, което нашето съзнание притежава, е копие на предмета, който сме познали и този предмет се намира едновременно вън от нас и вътре в нас.

Този образ на действителността или това „копие“ на действителността е било наричано от философите „идея“, „впечатление“ или „възприятие“, това са неща, които се намират в съзнанието ни, те са вътрешни за нас, а действителността, която е вън от нас и е независима от съзнанието ни, е мястото, от което добиваме впечатленията си. Така според теорията за

образите нашите „идеи“, „мисли“ или „впечатления“ са следствие от въздействие, от „външния свят“.

Михалчев заявява, че теорията за образите е първоначалният вид, в който намираме учението за човешкото познание, а при всяко познание нашето съзнание се насочва към овладяване на действителността. Така за него целта на познанието е да се овладее и да се притежава действителността и да се добие истината. Според теорията за образите да притежаваш истината е същото като да притежаваш действителността.

Михалчев прави един анализ на действителността и на възприятията и представи, които получаваме от нея, като казва, че щом нашите представи не могат да ни бъдат дадени непосредствено, то тогава те могат да ѝ съответстват в по-голяма или по-малка степен, но те си остават нещо, което е съвсем различно от действителността. От което следва, че не всеки образ може да изразява точно действителността. Точни и верни образи ще са тези, които точно съответстват на действителността. Оттук действителността, респективно истината могат да бъдат познати само от това съзнание, което е добило възприятия и представи, напълно съответстващи на действителността. Така истината се явява хармония между съзнанието и битието.

Но Михалчев се противопоставя на теорията за образите, на идеята, че истина и действителност могат да бъдат едно и също нещо. Той заявява, че ако това е така, ще е едно и също да се каже, че „Витоша е действителност“ и „Витоша е истина“. Михалчев напомня, че за истина може да се говори само там, където е налице един смислен израз или верни изречения, а е очевидно, че във второто изречение, не се среща никакъв смисъл, от което следва, че истина и действителност не могат да бъдат едно и също нещо. Истината е нещо неизменно и вечно, а действителността е нещо, което се променя непрекъснато. Тя се отнася до нещо, което сега може да съществува, а след малко да я няма. При истината нещата не стоят по този начин. Истината е нещо вечно и никакви промени не ѝ влияят.

Михалчев разглежда и математиката във връзка с действителността. Според него в математиката не може да се говори за истина и неистина, защото тя не се отнася до действителността. Това е така, защото в действителността няма никакви геометрични фигури и не може да бъде начертана каквато и да е точна фигура, защото всяка фигура, подложена под микроскоп, ще бъде несъвършена. Оттук той заявява, че и дума не може да става за съществуването на еднакви диагонали. Всички геометрични фигури могат само да се доближават до геометричното определение, но не и да са точни фигури. Така той заявява, че

математиката работи с истината, независимо че нейните обекти не могат да бъдат реализирани и не съществуват в действителността.

Това негово заключение за действителността на математическите образи и за невъзможността да се изтълкува задоволително обективността на истината е следствие от преобразяване на традиционното понятие за действителността и за скъсването ѝ с истината. Тези два резултата са и отправната му точка за сравнение на истината с древногръцката теория за истината.

Михалчев разглежда теорията за действителността на елейците, спирайки се преди всичко на най-видния от тях, Парменид. Михалчев набляга на неговата теория за противоположностите между битие и небитие и за промяната на действителността. Въпросът, около който се върти теорията, е как е възможно от нещо да възникне нищо? Когато една действителност се е променила (например една ябълка си е променила цвета и е станала от зелена жълта), тя е придобила ново качество, което до преди промяната не е съществувало. Въпросът тук е откъде се е появило това ново качество, дали е възникнало от нищото и какво е станало с предишното качество на дадената действителност, дали е възможно нещо да се превърне в нищо? Това се явява като закон на променящата се действителност. Нещо съществуващо да се превърне в несъществуващо, това е законът на противоречието. Оттук следва, че промяната обгръща и двата случая, и съществуващото, и несъществуващото. Така според елейците действителността е нещо, което не може да се превърне в недействителност, тоест не може нещо реално да се промени. Според тях истинската действителност може само да бъде мислена, защото ако светът около нас се променя, то той е някакъв недействителен свят, от което следва, че истинският свят може да бъде само и единствено мислен. Така единствената мислима действителност се явява непроменлива.

Следвайки закона на противоречието, че не може да се мислят противоречиви неща, Парменид заявява, че мисълта е винаги мисъл за нещо съществуващо. Така само действителното може да бъде предмет на мисълта, тоест необходимо е мисленето да бъде нещо биващо. Оттук според Парменид действителното е нещо обективно и всяко мислене изразява нещо обективно. В това се изразява и премахването на промяната от понятието за действителността или, може да се каже, премахването на предметите и индивидите от действителността. Това премахване довежда и до отстраняването на идеята за пространство и

време, защото без промени не може да се говори за време. Така съществуващото за него е вечно и непроменливо, то е еднородно.

Михалчев критикува теорията на Парменид, като казва, че ако се приеме съществуващото за единно и вечно, от него няма как да се обясни многообразието от истини.

След теорията на елейците Михалчев разглежда тази на софистите, за които истината е нещо относително, тя зависи от условията на възникването и от субекта, който я възприема. Трудно би било да се говори за някаква абсолютна и обективна истината, тъй като тя зависи от няколко фактора. Затруднение има поради това, че за един човек нещата стоят по един начин, а за друг по съвсем различен, даже един и същи човек може да възприема едно и също нещо по два различни начина. Освен това може да се каже, че само от възприемащия субект зависи какви свойства ще препише на възприеманите от него предмети.

Това софистично схващане се обяснява добре с теорията на Протагор, че мяра за всички неща е човекът. Един далтонист например ще възприема картината на света с по-бледи и сивкави нюанси, отколкото един изцяло нормално възприемащ човек. От което следва, че знанието ни се дава чрез възприятията и зависи от начина, по който възприемаме действителността.

Теорията на Протагор е поставена изцяло върху теорията за образите, според която всяко възприятие е изградено от взаимовръзката между възприемащия субект и възприемания от него предмет. Оттук според Протагор би следвало, че няма знание извън възприятията. Така Протагор приравнява даденото чрез възприятията със съществуващото, с действителността (Михалчев, 1992, с. 78). По този начин не може да се говори за действителността като за някаква обективна истина, от което следва, че няма как да се отличи „истина“ от „неистина“, защото „истината“ изгубва всякакъв разумен смисъл. Следвайки теорията на Протагор, трябва да се каже, че истината е винаги относителна и всичко е субективно, с което се потвърждава неговата теория, че мяра за всичко е човекът.

След Протагор Михалчев продължава своето изследване върху теорията за образите, като разглежда трите философски тези на софиста Горгий, които се изразяват в следното: „**не съществува нищо**, пък и да съществува, **не бихме могли да го познаем**. Но и да съществува нещо, дори да можем да го познаем, **не бихме могли да предадем на друг** своето знание“.

Според Михалчев, първата от теориите на Горгий няма общо с теорията за образите, в нея само се наблюдава премахването на противопоставката „съществуващо-несъществуващо“. Това е така, защото, ако нещо е несъществуващо, то все пак се явява като „нещо“,

следователно трябва да е съществуващо, защото е нещо съзнавано. Оттук следва, че съществуващото, действителността, е нещо, което е действително и съществува независимо от възприемащия субект.

Втората теза на Горгий гласи, че дори да съществува нещо, ние не можем да го мислим, от което следва, че не можем и да го познаем. Според него мисленето не е нищо действително, защото ако можем да мислим, да видим или чуем нещо, от това не следва, че то е нещо действително. С това теорията на Горгий се опитва да докаже, че действителността не може да бъде и нещо мислено. Той се опитва да докаже това, като използва така наречения по-късно „коперников обрат“, а именно, че мисленето не е действително. Така ако мисленето не е действително, то и действителното не е мислено (Михалчев 1992, с. 87), от което следва, че щом не може да бъде съзнато нещо действително, то не може да има никакво познание за действителността.

С това Михалчев заявява, че втората теза на Горгий е явен извод от теорията за образите, т.е. че мисленето е едно, а действителното е съвсем друго. Но Михалчев критикува тази част от теорията на Горгий, като казва, че не може да следва, „че мисленето не може да бъде действително“, защото има мислени неща, които са недействителни, но има и такива, които са действителни. Примерът, с който си служи, за да подкрепи своята теза, е, че не всеки българин е православен, но от това не следва, че ако някой е българин, той не може да бъде православен. От всичко приведено по-горе следва, че мисленето или съзнаваното може да бъде както действително, така и недействително.

Михалчев разглежда и третата теза на Горгий, според която дори и да познаем нещо, то ние не можем да го предадем на някой друг, защото, казва той, дори и да познаваме червеното и червенината на даден предмет, ние няма как да я съобщим на другите, тъй като слуховото възприятие и червенината са две различни неща.

Допуска се възможността да се посочи на възприемащия субект какво е червеното в самия червен предмет, обаче тогава нищо не ни гарантира, че той ще има същото впечатление от червенината на предмета, която имаме ние.

Особеното в тази трета част, на което обръща внимание Михалчев, е, че според Горгий, освен че не можем да предадем познанието си за даден предмет на някой друг, също така невъзможно е в два субекта да се съдържа едно и също нещо: за да бъде нещо еднакво възприемано от два отделни субекта, то трябва това нещо да бъде дадено два пъти.

За по-голяма яснота по тази трета част Михалчев напомня за теорията за образите, според която действителният предмет се проявява чрез своите действия във възприемащия субект и само чрез своите усещания той възприема това, което му е дадено. От което следва, че всеки възприемаш субект (понеже всяко възприятие е печат на личната сетивна природа на човека (Михалчев, 1992, с. 91)) ще има различно възприятие за предмета. Така за един предмет, ще има толкова възприятия, колкото хора са го възприели, като възприятията могат да си приличат, да си хармонират, но не и да са едни и същи.

Така според Михалчев теорията за образите индивидуализира знанието, като срещупоставя множество копия, дадени на различни субекти, на един и същи оригинал (Михалчев 1992, с. 92).

От всичко изложено по-горе става ясно, че според софистичните теории за истината всичко е субективно и няма критерий за вярно и невярно, защото той е произволен при всеки отделен човек, от което следва, че няма и точен критерий за истината.

С това Михалчев показва, че субективността на сетивните качества е давала и дава повод за спекулиране с относителния характер на истината, доколкото различните качества, които всеки възприема за даден предмет, не са свойствени на предмета, а са зависими от нашето съзнание.

Михалчев критикува теорията за субективността на сетивните качества като казва, че тези качества не зависят от съзнанието, а от тялото. От тялото ни, от неговото положение и състояние, ние получаваме субективните качества.

Последната критика на Михалчев е отнесена към теорията, че ако сетивните качества са субективни и съществуват в съзнанието, те трябва да са психични елементи, да са нещо нематериално. Това е така, защото не може в нещо невеществено, за каквото се смята от психологията съзнанието, да се съдържа нещо веществено.

Според Михалчев всичко това показва недостатъците на дотогавашните учения за истината, което е и причината през 1918 да се направи преразглеждане на теориите за истината от страна на Йоханес Ремке.

В заключение Михалчев казва, че в науките често се случва различни теории да се смятат доста дълго време за истинни, а по-късно да бъдат преодолявани и да изпаднат от листата на валидните и истинни теории. С други думи можем да кажем, че, подобно на Джеймс, Михалчев заявява, че теорията за истината е с темпорален характер. Михалчев и Джеймс не отричат също така, че има и такива теории, които са вечни и не умират.

ЛИТЕРАТУРА

Михалчев, Д. (1992). Към учението за относителността на истината. В: Сивилов, Л. (съст.). *Теории за истината*, Т. 1. София: УИ „Св. Климент Охридски“, с. 52-99.

Krasimira Georgieva

FOR AND AGAINST RELIGION

William James: "The will to believe", "The varieties of religious experience" and John Dewey: "Human Nature and Conduct: An Introduction to Social Psychology"

In the following paper, I have gathered together some key viewpoints on the subject of religion as discussed by William James and John Dewey - two of the main figures of the Pragmatism movement in the American philosophic tradition. James precedes Dewey in time in the development of the Pragmatism from its original form given by Charles Sanders Peirce, later redefined by James and distorted further to Instrumentalism by Dewey. For this reason, James may be seen as a 19th-century thinker, while Dewey echoes with a more modern sound in my ears. In spite of this, I chose the topic because I find the work of both of them still relevant today. My analysis is short and glimpses briefly over the topic, pointing out only the basic line.

William James on the role of religion

According to James, the religious phenomenon is a product of the individual's realisation of his own weakness, fear, need for help and understanding. If it would be a purely intellectual being contemplating the Universe, it would not need the thought of God (Saryiliev, 2002, pp.108-109). Referring to this Supreme Being, the individual experiences something that could be called mystical. This experience is highly specific, personal and diverse so as to satisfy each of its practitioners needs. Therefore, as many the practitioners as many the resulting religions would be. Unlike scientific results which replicate if attained under the same conditions. What is in common among these different ways of religious practice is the positive influence on the practitioner:

'Inflow of spiritual energy occurs, elevation and expansion of the spirit, life is in blossom. The soul is transformed, filled with exaltation, happy, triumphing and ready

to perform feats. The emotional centre is moved to feelings of love. The believer feels as if participating in a life greater than the one of casual, petty, egoistic worries and interests; he has one not only intellectual but sensual conviction in the existence of an ideal and friendly power, conscious and personal just as much as we are. The believer has the consciousness that he is in a mental contact with this power. At times, it seems to him that his personality is its continuation and is pouring itself into it. He devotes himself to it voluntarily, obeys its control and feels that under its influence his life is transformed, purified, uplifted and ennobled, a new identity is being created from within. This is what the religious experience is like at the core of which stands the feeling of presence or direct perception of a supernatural spiritual realm, a sense and perception which bring peace to the soul and fill it with love and joy. To this state some arrive without pains, others only after deep and often dramatic crisis.' (p. 110).

This friendly help offered to the mortal man by a supreme source is only possible if it is not indifferent to our suffering and is manlike in order to be able to understand and to be compassionate. As a doer of good, this supernatural being is moral and supportive of the misfortune, weak and isolated. What is more, this power is not responsible for the existence of evil but fights against it together with its supporters – believers. Although surpassing the capacity of man, the God that man 'contacts' with is not powerful enough to have total control over evil. For James, it is more important God to be seen as moral than God as omnipotent. In this situation, only he could be trusted and our actions could make a difference. Moving a pile of bricks from one corner to another in an empty room under the instruction of God does not contain enough sense to justify the value and need of religion.

The spreading of God's instructions and the revelation of the strategy for the fight against evil flows like a campaign-shower on top of which is a '*religious genius*' – a person with extreme sensitivity to the concrete revelation:

'in their soul religion is been created: from there like a fountain it flows [and spreads] among mankind' [...] their experience [of the religious geniuses] are been repeated and imitated from others: to them [these experiences] later are been added [all] the intellectual validations, theological dogmas, the conceptions of philosophers; around them [the experiences or the religious geniuses] institutions are been gradually formed.' (p. 109).

If the mystical experience is the core of all this later development, it is of crucial importance these experiences to be categorised in relation to the psychological phenomena and their explanation. In the fashion of the 19th century this explanation, James suggests, to be the subliminal consciousness/ subconsciousness/ psychic field that is been 'enabled' in the course of the human contact with this super-human being and its realm, which our individual consciousness is part of. (p. 119).

In spite of this quite spiritually oriented understanding of the source of institution's genesis – the individual's believes, James stay true to the pragmatic concept of truth and experience. He does not engage himself in giving proves of the existence of manlike God in a logical, mathematical or rational way because the persuasiveness of the religious experience is 'immediate' – attained throughout personal experience and test:

*'Proves for the existence of God that have been offered for ages by philosophers, are convincing only for those who have been convinced already **in a different way** – personal experience. They are of no influence on the rest [they are death options]. Strictly speaking, they do not prove anything. They only strengthen our understandings that have been created in a different way'* (p. 127).

All the above review of religion as done by James can be summarized in the following sentence by St. Anselm: *'Faith does not need the support of reason but it will be negligence to do not use reason to support faith.'* (p. 127).

Why 'For' religion according to James

As seen by James, the unity of all beings within the divine that every believer accepts as the natural state of things is helpful for the society, its cohesion and better performance of common duties:

*'Indifferent to whether it was painless, in the case of the optimist, or after a cataclysm, in the case of the pessimist, once the religious state has been achieved consequences of great importance are prompt to follow benefitting both the individual and society. **The religious state is presented as having great social value** due to the favour-disposed soul of the believer and his altruistic feelings. It contributes to the happiness of the individual and **for the strengthening and development of social life.** [...] The fraternal love and compassion are also common fruits of the religious experience. They follow logically from the confidence*

in God's love and mercy and his role of father to all people. The religiously uplifted soul is filled with love towards God and towards the whole of humanity. The usual barriers separating people are melted by this love. This [loving] soul is closed for envy, spite and revenge. The religious one loves even his/her enemies and sees a brother even in the repellent beggar.' (p. 114).

This is a more holistic effect of religion on society. A more specific one is observed when dealing with day-to-day problems when no plan for action is available. Then is the time for the believer to test the reliability of his beliefs. (as he/she may not be alive or in a position to see the result of the holistic effects, it is history that speaks to man instead of his own memory) Whatever this belief is like, it is either confirmed or rejected by the result of his/her actions that have been motivated by the belief in question:

'Evidently, then, our non-intellectual nature does influence our convictions. There are passional tendencies and volitions [...] Our passional nature not only lawfully may, but must, decide an option between propositions, whenever it is a genuine option that cannot by its nature be decided on intellectual grounds; for to say, under such circumstances, "Do not decide, but leave the question open," is itself a passional decision,—just like deciding yes or no,—and is attended with the same risk of losing the truth.' (James, 1897, p. 11).

'We must know the truth; and we must avoid error' (p. 18) - it is up to our will to decide and *'are in any case only expressions of our passional life'*. We choose the quest for the truth to come first and the avoidance of error – second, or vice versa but *'what proof is there that dupery through hope [in the truthfulness of religion] is so much worse than dupery through fear?'*(p. 27). [fear of the untruthfulness of religion] It is thus obvious that to James faith and hope are prerequisites for the beginning of any activity contributing to the collection of evidence for and against a concrete hypothesis. In this sense, will, hope and faith are closely related and together precondition the development of every (scientific) re-search.

What is important to James that has been derived from the above is that will is crucial because both the believer and the sceptic risk the obtaining of truth equally but the first makes use of hope while the second lives in fear of being cheated. In this situation the believer is more likely to take action and if truth is to be traced in practise than he takes for certainty precedence over the sceptic. As a pragmatist, James does not have any doubt about it but what is specific, according to him, is that the pragmatist depends on the presence of faith in order to start his quest. He has accepted the

impossibility of objectivity but does not reject the possible existence of truth. This suggests that faith is not related to truth directly but via the probation of action, unlike all a priori concepts. It is interesting that even when James gives credibility to the mystical experience it is not a direct revelation of the final truth but a suggestion, inspiration to give direction for the realization of the potential of the inner thirst for knowledge. Religion and the religious feelings are not The Truth but a motor-generator for the undertaking of action towards its illumination. For the empiric and pragmatic the 'protectionism' of the sceptic is restrictive and useless.

In addition to 'inspiration' for experiments, religion is truthful not because it tells the truth but because it fulfils the pragmatic requirement for truthfulness – to have satisfactory results:

'according to the pragmatic theory for truthfulness, every belief which has happy consequences, which fulfils, in the broadest sense, is a truthful belief. 'According to the pragmatic principles - James says – if the hypothesis for God works satisfactory, [...] it is truthful ... And experience [history] shows that it works satisfactorily' (James: Pragmatism pp. 299 in Саръилиев: Прагматизъм стр. 116); every individual credo is truthful if it satisfies the moral and intellectual needs of the one who is professing it.' (Saryiliev, p. 128).

Of course, this final argument trying to defend religion is subjective because neither James nor anyone can have the retrospective view of own memory to judge first-hand feelings like happiness and satisfaction (that are quite personal) but bases its judgment on other people's chronicles and this is what makes the results evaluation quite partial, subject to place and time in history and not having the universal beneficial character as James presents it from his position. Anyway, according to him, history proves the fruits of religion edible, so to speak, maybe due to the fact that it is still in exploitation and neither scientific innovation nor progress has managed to let its traces disappear possibly because some people find it is just as practical and for James this is enough of an argument.

John Dewey against religion

As it has been discussed above, according to James personal religious experience is in the core of the transformation of society towards better days because this religious experience inspires and ignites the desire for testing it in practice which in time accumulates greater understanding. But according to Dewey at the core of this accumulation of understanding it is education and democracy in the place of religion because man is a social being the existence of which is impossible outside a

social group. Therefore, he gives priority to the external over the internal factors and, in fact, to him something as an internal **factor** does not exist. He calls impulse what is the energetic source of all action but by being solely energetic, this 'battery' is **not** independent, self-conscious, God-like element within the individual and cannot be observed in pure form but always as modified in the shape it takes after elaboration. This cultivation Dewey suggests is most efficient when using the instruments of education in the climate of democracy. If impulses are not observable but, more importantly, **they are indifferent** (energy is energy, there is no good energy and bad energy), there is no need to ponder upon them. All it matters for the individual is his interaction in/with/against the social and natural environment where every action is a reaction in relation to existing objects that cannot be dictated by individuals' purity of heart: *'We must work on the environment not merely on the hearts of men'* (Dewey, 1922, p. 22).

In this context, the individual religious feeling as understood by James has no place but only religion - the social institution. On the negative impact of institutionalised religion both James and Dewey agree. They see the church as a dogmatic institution which operates through implanting ready-made ideas into its members' heads rather than through feedback. This conduct of transferring one-way recipes for good life takes away from the person his/her authentic aspirations and initiative and makes the person a manipulated and paralyzed by a transcendental moral slave that is left with no instruments for the manifestation of activities, no chance for exploration of reality. As a final consequence, the fixed ideal moral of religion isolates man from his own social and interactive nature. It is freedom that should be guaranteed so that man has a chance to attain true experience and knowledge. Neither the supremacy of inner strength nor the passive surrender to environment can do this. It is the clever use of reasoning that supports the fragile particle so that it can survive in dignity:

In short, there are two schools of social reform. One bases itself upon the notion of a morality which springs from an inner freedom, something mysteriously cooped up within personality. It asserts that the only way to change institutions is for men to purify their own hearts, and that when this has been accomplished, change of institutions will follow of itself. The other school denies the existence of any such inner power, and in so doing conceives that it has denied all moral freedom. It says that men are made what they are by the forces of the environment, that human nature is purely malleable, and that till institutions are changed, nothing can be done. Clearly this leaves the outcome as hopeless as does an appeal to an inner

*rectitude and benevolence. For it provides no leverage for change b environment. It throws us back upon accident, usually disguised as a necessary law of history or evolution, and trusts to some violent change, symbolized by civil war to usher In an abrupt millennium. There is an alternative to being penned in between these two theories. We can recognize that all conduct is interaction between elements of human nature and the environment, natural and social. Then we shall see that progress proceeds in two ways, and that freedom is found in that kind of interaction which maintains an environment in which human desire and choice count for something. There are in truth forces in man as well as without him. While they are **infinitely frail in comparison with exterior forces, yet they may have the support of a foreseeing and contriving intelligence.** When we look at the problem as one of an adjustment to be intelligently attained, the issue shifts from within personality to an engineering issue, the establishment of arts of education and social guidance.*
(pp. 9-10)

Why 'For' education and democracy according to Dewey

According to Dewey, a moral in action is not perfect but is real and is been shaped under the constant moral corrections made by the group it serves to. This means that the individual will maintain the same course of action that satisfies them as long as it is not against the wellbeing of the rest of the group's members. Therefore, the best regulator of moral and the social structure is not the individual inspired by the thought of helping God in the fight against evil who self-assess themselves in terms of satisfaction but the group assessing the individual. This happens most evidently under democratic conditions. Democracy is more important than the religious feeling in the regulation of social moral because moral conduct is a product of habits formed by environment:

*All habits are demands for certain kinds of activity; and **they constitute the self.** In any intelligible sense of the word will, **they are will.** [i.e. there is no internal will but habit, unlike the concept of James where 'will' stems from within rather than composed by external events] *They form our effective desires and they furnish us with our working capacities. They rule our thoughts, determining which shall appear and be strong and which shall pass from light into obscurity* (p. 25).*

What comes from Dewey's definition of will is the conclusion that religious feeling as un-socially formed does not form habits. Will and habits are both social functions compared to the

physiological (functions breathing, eating etc.) because **they are engaged with the environment** like there is no breathing in vacuum and we need more agents. We are not self-sufficient but connected in the same way as breathing - to air, eating - to food, drinking - to water and so on: '*We cannot change habit directly [through revelation, mystical experience or else]: that notion is magic. But we can change it indirectly by modifying conditions, [-]by an intelligent selecting and weighting of the objects which engage attention and which influence the fulfillment of desires.*' (p. 20)

The power of man lies in the intellectual choice when enabled to make one. It is the science of the human nature that advises man towards wiser choices of food, for example. Even when environment presents options, man needs to know himself first to be truly free:

What cannot be understood cannot be managed intelligently. [...] a decline in the authority of social oligarchy [church or another institution] was accompanied by a rise of scientific interest in human nature. This means that the make-up and working of human forces afford a basis for moral ideas and ideals. Our science of human nature in comparison "with physical sciences is rudimentary, and morals which are concerned with the health, efficiency and happiness of a development of human, nature are correspondingly elementary. (p. 8)

Conclusion

The most general conclusion that could be derived is directly related to the use of the word *will*. According to James *will* is a personal/individual 'product' and is exercised outwardly from the inside. 'The will to believe' opens the door to all knowledge accumulation. From there it starts the development of society and environment. Dewey finds this process impossible due to the fact that *they* [inner forces] are ***infinitely frail in comparison with exterior forces***. According to Dewey *will and habit* is the same thing - 'product' of external influences. They shape the individual and not vice versa.

Nevertheless, both men support that the freedom of mind from transcendental implants: '*any a priori fixed reference point outside of conduct, such as in God's commands, Platonic Forms, pure reason, or "nature," considered as giving humans a fixed telos*' (Anderson, 2014), is necessary precondition for the conduct of research or any other activity of real value to man and his development.

REFERENCES

- Dewey, J. (1922). *Human nature and conduct*, New York: Henry Holt and Company.
- James, W. (1897). '*The will to believe*' and other essays in popular philosophy, [online].
Champaign, Illinois: Project Gutenberg. [online] Available at: <<https://www.gutenberg.org/files/26659/26659-h/26659-h.htm#P1>>. Accessed: 27.01.2016.
- Anderson, E. (2014). Dewey's Moral Philosophy. In: *Stanford Encyclopedia Of Philosophy*. [online]
Available at: <<http://plato.stanford.edu/entries/dewey-moral/>>. Accessed: 27.01.2016.
- Saryiliev, I. (2002). *Pragmatism*. Sofia: NBU (in Bulgarian language).

Мартин Канушев

РЕЦЕНЗИЯ

на дисертационния труд на Симеон Кюркчиев „Психологически експертизи и неолибералната управляемост на себе си”

Дисертационният труд на Симеон Кюркчиев представлява сериозно, оригинално, значимо и извънредно актуално изследване, и то с висока научна претенция по отношение на многомерността и фокусираността на анализа и валидността на изводите, обобщенията и заключенията, които, в крайна сметка, имат за стратегическа цел постъпателно да изградят една мащабна и динамична, при това, консистентна социологическа диагноза на нашата съвременност. Общият обем на изложението, според автореферата, е 215 стандартни страници, а хартиеният вариант е от 176, разделен на шест отделни части – въведение, структура на изследването, три „теоретично-емпирични“ глави, заключение и използвана литература, която включва 41 публикации на български език и 27 публикации на английски език. Бележките под линия са 105 на брой.

Още тук трябва да подчертая, че дисертационният труд демонстрира цялостно, системно, кохерентно, включително и детайлно познаване, както на критическата проблематика, в която се разгръща аналитичното движение на изложението, така и на актуалното състояние на научните изследвания, изграждащи съдържателния корпус от акумулирано знание в релевантното поле. Но заедно с това трябва да подчертая, че в използваната литература отсъстват няколко надеждни монографични източника, чието рефлексивно преосмисляне от една страна би спомогнало за още по-доброто разграфяване на социално-познавателния контекст, в който се намира аналитично конструирания предмет, а от друга – за прецизиране на обхвата или границите на поставената задача, удържане на нивото на мисловното движение и „измерване“ на дълбочината на самото изследване. Ще посоча само последните два цикъла от лекции, изнесени от Мишел Фуко в Колеж дьо Франс: *Херменевтика на субекта* (1981-82) и *Управляването на себе си и на другите* (1982-83), и извънредно важните

книги на Жил Делюз: *Различие и повторение* (Deleuze, 1968) и *Логика на смисъла* (Deleuze, 1969).

Именно сега трябва да бъде повдигнат и един генерален въпрос: какъв точно е статутът на отношението „теоретично – емпирично“ в дисертационния труд. Защо? Защото от една страна в заключението открито и недвусмислено се обявява, че „този труд си остава предимно теоретичен... избраният подход към темата цели... – теоретично изграждане на възможни понятийни осмисляния на голяма част от практиките, които опосредстват съвременната субективност, тяхното историческо разгръщане, генеалогично полагане и открояване на тяхното специфично отношение със съвременната неолиберална рационалност“ (Кюркчиев, 2018, с. 172-173). От друга страна, още в самото начало на автореферата категорично е заявено, че трите съдържателни глави са „теоретично-емпирични“ (с. 2), а на страница 6 от изложението се твърди, че – една очевидно повдигната претенция за дисциплинарна иновация – „структурата на този текст няма да бъде класически разпределена на теоретична и емпирична част, а ще следва една друга логика, която, ако е успешна, надявам се, че ще произведе по-плътено разбиране на отношението теория – емпирия и по-точно казано отношението между теоретично осмисляне на обекта и емпиричната му реализация. В този смисъл емпиричните наблюдения и анализа на интервютата ще бъдат внедрени в основния текст в опит да се постигне теоретично-практически синтез“ (с. 6). Според мен въпросът не се отнася до формална аналогия между „теоретично“ и „емпирично“ или до елементарна симбиоза на „емпирично“ и „практическо“, а до апробирането на нестандартен социологически опит за пълноценно удържане на взаимните преходи между двете равнища на изследването. И той е успешен минимум в една много важна посока – тактическата употреба на емпиричният материал за верификация на дадена, една или друга, логически предхождаща теренната проверка, аналитична теза. Но по-важния въпрос е различен – защо при опита за системно изграждане на подобен теоретично-практически синтез, данните от дълбочинните интервюта, освен като постоянно пре-потвърждаващ „теорията“ източник, не са използвани и в познавателното им качество на валиден критически инструмент – проблематизиращ и фалшифициращ. В крайна сметка, по протежението на целия тационен труд, като че ли не съществува значима работна хипотеза, която категорично да е отхвърлена, като непотвърдена от и незащитена с емпирични ресурси.

Нетрадиционната формална структура, която организира съдържателната композиция на това изследване ми дава достатъчно основание да не разгръщам своята рецензия според

логическата последователност на изложението, а да се фокусирам върху критическата проблематизация на централните елементи и връзките между тях.

На първо място, в системата от отношения между „власт“ и „субект“, където, както много добре знаем от неklasическите методологически образци на Мишел Фуко съществува и един трети, при това задължителен, елемент. Този неотменим елемент, който превръща индивидите в непосредствени обекти на познание, динамично опосредства функционирането на властовите отношения и формите на субективация, обобщено наричаме „знание“. Това генерализирано е препотвърдено на 8 страница от дисертационния труд, където експлицитно е заявено, че обектът на настоящето изследване са „съвременните психологически експертизи като цялостния апарат, цялото поле на “psy” дисциплините, които произвеждат знание за човешката душевност“ (с. 8). И е допълнено, че аналитичното движение, фокусирайки се върху „проблема за управляемостта в настоящето“, ще обхване „цялото поле на психологически знания/ практики/ техники, които присъстват активно в нашата съвременност“ (с. 8). Оттук и моя въпрос: каква е специфичната функция на „академичната психология“ в нейната социална роля на властови елемент от разгръщането на неолибералното управление, знаниеви производител на технологии за управление на човека, и вероятно, епистемологичен обединител и легитимен гарант за „научната“ приемливост на останалите психологически експертизи. Тя ли е своеобразния център и концентрираното ядро на въпросното “psy” поле, от което периодично се излъчват знаниеви импулси или по-скоро служи за трансмисия, която не само препредава информация между различните властови елементи, но и координира тяхната управленска активност. Или точно обратното: тук и сега „академичната психология“ се намира в подчинена, допълнителна или производна роля спрямо алтернативните психологически практики, които в действителност са истинските производители на власт и знание за човешката душевност, а тя постъпателно е изчерпала своя епистемологичен ресурс и парадигмално влияние, въпреки че все още продължава да бъде легитимирана с институционалните средства на образователната система.

Второ, трябва да подчертая, че предметът на изследването е ясно, точно и коректно дефиниран на 9 страница – „отношението между формите на практикуване на свобода – претенция и цел в повечето психологически подходи, и това, което, следвайки изследванията на Мишел Фуко, можем да наречем режими на управляемост“. Или накратко и строго казано: „отношението между свободата и управляемостта на индивида, т.е. самоуправляемостта“ (с.

9). Няма съмнение, че подобен предмет-проблем е от фундаментално значение както за исторически специфичния начин на човешко съществуване в съвременните общества, така и за критичната способност на науката социология да поставя и разрешава социални проблеми. Но именно тук възниква един извънредно важен въпрос: в консистентните рамки на фукоянската методология системната връзка „власт – свобода“ винаги е опосредена от „съпротива“; в качеството си на конститутивен елемент от упражняването на властта съпротивата представлява своеобразен начин да бъде практикувана свободата. Тук проблемът за стратегиите на противопоставяне е основополагащ, а свободата е неотменимо условие за възможност на управлението. Следователно, властовите отношения съществуват само като функция на множество точки на съпротива. Да повторим заедно с Фуко: „Не съществува едно място на голямо Отхвърляне – душа на бунта, средище на всички непокорства, чист закон на революционността. Съществуват различни видове съпротиви: възможни, необходими, невероятни, спонтанни, диви, самотни, обмислени, пълзящи, необуздани, непримирими, забързани в постигане на споразумение, користни или пожертвувателни; по дефиниция те могат да съществуват единствено в стратегическото поле на властовите отношения“ (Фуко, 1993, с. 130). И ако мрежата на властта постепенно довежда до формирането на структурни и институционални образувания, то роенето на съпротивите пронизва груповите стратификации и индивидуалните траектории; стратегическото кодиране на ключовите точки на съпротива прави възможна всяка една макросоциална трансформация. Оттук и моя въпрос: кои са формите и местата на съпротива срещу упражняването на психологическите експертизи като политическа технология за управление на човешкото същество и техническо средство за конструиране на неолибералната субективност? Подобни места и форми би трябвало да съществуват, доколкото става въпрос за динамично съотношение на сили, които във всеки отделен момент стратегически целят да се победят.

Трето, да пренасочим своето внимание върху ключовите отношения в плоскостта „технология – истина – свобода“ чрез критическо проблематизиране на първата работна хипотеза на дисертационния труд, въведена на страница 10: „Съвременните психологически експертизи постепенно изместват „стария“ режим на психологическа намеса, режима на катарзиса, който идва от признанието (Фуко, 1993, с. 81-82), и го заместват с един „нов“ режим – този на постоянната себе-промяна, на себе си, лишен от същност, която да бъде призната, разпозната и приета“ (Кюркчиев, 2018, с. 8). Тази хипотеза е от изключително

значение, тъй като тя не само пронизва от край до край цялото изложение, но и представлява неговия социологически, и дори политически залог. И тя наистина изглежда логически обоснована и, вероятно, емпирично доказана: технологията на признанието като „автоматичен“ производител на дискурси, не чисто и просто е властови инструмент за извличане и закрепване на истината за субекта, откриване на себе си чрез формулиране на изчерпателна истина, но и ритуален акт на освобождаване, откриване и преживяване на свободата. Или както е заявено на страница 26-27: „Следователно, тук имаме сдвояване, дори строяване на признанието с установяването на истината за себе си, но и със свободата да бъдеш себе си, след като изкажеш истината за себе си“ (с. 26-27). Оттук и следващия аналитичен ход изглежда очевиден: признанието наистина е „един от основните механизми на почти всички психологически експертизи. То е основен инструмент, който обещава достигане до „себе си“ и последвалото от това „щастие“. Признанието е актът на катарзис, трансформация, промяна – все неща, които често биват обещавани. Но при съвременните психологически практики това би могло да бъде донякъде проблематизирано“ (с. 27). И точно това е ключовия въпрос: какво се случва в тази нова и различна ситуация, тогава, когато технологията на признанието бива допълнена, дублирана, трансформирана, а защо не и напълно подменена от технологията на себе-промяната? Защо? Защото ако контекстът на властово-знаниево функциониране на признанието е пространството „истина – свобода“, то коя в действителност е матрицата на разширеното възпроизводство на постоянната себе-промяна, на безкрайното ставането-друг, на перманентната другост, накратко, на „бързото и ефективно прекрояване на личността“. В дисертационния труд като че ли няма еднозначен и категоричен отговор на този въпрос: от една страна, доколкото технологията на признанието продължава да „работи в пълна сила в момента“, макар и постъпателно деконструирана, то това все още е „стария“ контекст на „истината“ и „свободата“, но – от друга страна – той вече превърнал се в „проводник на императива опознай себе си“, който на свой ред се оказва „директно скачен с възможните освобождавания и възможните изказвания на истината за себе си при повечето психологически експертизи, които оперират в съвременността“ (с. 34). Ключовият въпрос обаче остава: как, при какви условия за възможност и чрез какви инструментални модалности, са се свързали в цялостен, единен и неделим сноп от отношения истина, свобода и себе-промяна. Обобщеното твърдение, че „психологическите експертизи се оказват нещо като наследници на технологията на признанието, като вече целта не е признаване на греха, а признаване на всички важни моменти от моята биография,

които биха били значими за моето разбиране тук-и-сега“ чрез постоянно търсене и намиране на „истината за себе си“ с крайна цел постигане на „една автентична визия за себе си“ (с. 35), според мен е по-скоро прието на доверие решение, отколкото доказано-валиден отговор. Нещо повече, подкрепящите го обяснения – както условията за възможност (необходимостта от „прекрояване на личността спрямо изискванията на пазара“ чрез изграждане на адекватност, гъвкавост и адаптивност, изцяло релевантни на типа субективност, налагана и изисквана от неолибералния капитализъм), така и инструменталните модалности (навлизането на „бързи и краткосрочни терапии“, целящи моментални ефекти-резултати, които „не изискват дълбаене в себе си“, а представляват техники на специфични „игри“, в които „ставането-друг се опосредява именно през леката и незатормозяваща стратегия на влизането и излизането от роли“ (с. 31) – успяват само частично, незавършено и несигурно, но не и напълно обосновано да концептуализират специфичния исторически генезис, довел до социалното раждане на политическата технология на себе-промяната, респективно на социалната неефикасност на императива „познай себе си“ и неговото изместване от императива „промени себе си“. Да бъдеш „стабилно автентичен на себе си“ и да бъдеш „постоянно променящ себе си“ не означава единствено да водиш един ризоматичен начин на живот, но и трайно да пребиваваш в една шизофренна жизнена ситуация. Как, на всекидневно ниво, е възможна подобна „биполярна“ идентичност?

Четвърто, да префокусираме своя аналитичен интерес чрез критическа проблематизация на системата от връзки между понятията „управляемост – самоуправляемост“. И то най-вече с цел внимателно да разпитаем една от фундаменталните тези на дисертационния труд: „Съвременните форми на управляемост се възпроизвеждат именно през технологиите на себе си“ (с. 31). И още: „Съвременната само-управляемост минава именно през логиката на „грижата за себе си“ (с. 31). Въпросната теза е с максимално висока степен на генерализация; тя претендира за пределна всеобхватност и се стреми към тотална концептуализация на актуалната трансформация в архитектурата на властовите и познавателните отношения, характерни за нашата съвременност. Никак не е случайно, че процесите на само-конституиране на собствените граници на субекта, на мен едва ли не „като“ самосътворен, чрез специфични техники на отнасяне към себе си, се оказват централното място на свободата; място, едва ли не „напълно“ недокоснато от властовото действие на техниките на управляемост под формата на суверенни решения, дисциплинарни практики и биополитически регулации. А какво да кажем – като критически контрапункт срещу тази

дисертационна теза – за „ултрабързите форми на контрол в свободно състояние“, въведени и обяснени не от кого да е, а от самия Жил Делюз в *Посткриптим към обществата на контрола* (с. 2), където властовият захват върху отделния индивид е краткотраен и с бърза ротация, но също както при дисциплината е непрестанен и неограничен, и които носят със себе си една поредица от нови подчинявания, защото са всичко друго, но не и механизми за самоизграждане на субективна конституция или средства за самоуправление на самоизградени субекти. Става дума за социалното раждане на нов режим на господство, наследил обществата на суверените, а също и все още не напълно разградените общества на дисциплините и биополитиките, при които „няма нужда от научна фантастика, за да се замисли един механизъм на контрол, който определя във всеки момент позицията на даден елемент в отворена среда, бил той животно в резерват или човек в компания“ (с. 5). Следователно, съвременните технологии на себе си, процесите на само-конституиране на субекта, формите на само-управление на индивида трябва да бъдат разбирани и интерпретирани като съвкупен, кодифициран и практикуван под формата на психологически експертизи, ефект-резултат от новата историческа констелация на структурите на принуда в обществата на контрола.

Пето, отгук и рефлексивното питане по отношение на единния, цялостен и неделим „неолиберален субект“, социално конструиран чрез разширеното възпроизводство на политическата технология на постоянната себе-промяна, инкорпорирана във и експанзираща чрез нарастващото обществено влияние на съвременните психологически експертизи. Трябва да подчертая, че тази – недвусмислено дефинирана в дисертационния труд именно като „съвременната субективност“ (с. 9) – на идеологико-нормативното ниво на предприемаческия дискурс се характеризира с максимално-достатъчна самоуправляемост; тя е само-конституирана, но „лишена от същност“, без стабилизирана идентичност и индивидуално признание, а с всеобхватна адекватност, ежеминутна гъвкавост, тотална адаптивност, нулева ригидност, пълна разтвореност в трудовата ситуация, постъпателно респонсублизирана, безотказно приемаща своята работна среда, с хлабави междуличностни отношения, постоянно играеща и влизаща-излизаща в роли; типологично произхождаща от средната класа, „с прекроена личност спрямо изискванията на пазара“, релевантна към принципите на съвременната офис култура, с модулирано поведение и коригирано развитие, подложена на бърза, краткосрочна и резултатна терапия, копнееща, изпитваща удоволствие и откриваща истински смисъл в това, което извършва, неизпитваща грях, свян, вина,

съжаление, скромност или малоценност, „отворена към чуждото и не-срамежлива“, „обичаща“ несигурността и риска, но и жадуваща свободата, неизменно и невъзможно преследваща щастието; а аз бих допълнил, една безгранично блуждаеща ризома, която всекидневно напуска стари и влиза в нови мрежови отношения; една абсолютна включено-изключена подвижност спрямо всички социални редове; накратко, една неолиберална субективност, постоянно променяща себе си с цел никога неприключващо и незавършващо личностно самоусъвършенстване, но и никога не можеща да постигне пълна и окончателна личностна промяна, привързана единствено към идеята-практика на безкрайна трансформация, без точно и трайно място в социалната реалност. На пръв поглед подобна аналитична логика е ясна и строга – психологическите експертизи са онази властово-знаниева инструментална модалност, която от една страна представлява познавателна технология, носеща нови и различни технически методи, променящи глобалната епистема на науките за човешката душевност, а от друга – тя изпълнява обобщената функция на генерализиран посредник между принудителните изисквания на съвременния капитализъм и неолибералната модулно-гъвкаво-адаптивна субективност. Но дали въпросният постоянно себе-актуализиран и постоянно себе-нормализиран, накратко, само-управляващ се и саморегулиращ се субект е универсален, и в този смисъл цялостен, единен и неделим, неизменно поне минимално респонсублизиран, и следователно, „индивидуализиран през отговорност“; тази политическа технология, както открито се заявява в дисертационния труд, е „сърцевината на съвременния капитализъм“ (с. 41) – тя представлява едно безкрайно „правилно“ калкулиращо самосъзнание за направените избори и поетите рискове; един „приемачески дух“, напълно свободен да избира, но винаги срещу съответната цена, която задължително трябва да бъде платена; една „култура на самоуправление“, в чието напрегнато ядро е констелацията между свобода и управление, произвеждаща всеобхватна и изчерпателна лична отговорност. Но на другия полюс сме свидетели на точно противоположния процес: на социална ситуация, която бих нарекъл „нулева степен на субектност“, на разлагане на каквато и да е субективност, на бягство от каквато и да било идентичност, на отказ от каквато и да е устойчива саморефлексивна единичност, на постоянно изплъзване от собствения Аз, на разидентифициране чрез премахване на себе си като цялост и на самоактуализиране на безкрайното ставане-друг; на процес на „пълно освобождаване“, постигано чрез „пълно премахване на субективността“, и следователно, на абсолютна свобода с отрицателен субект или на свобода без субект. Оттук и моя въпрос: за

какво в действителност става въпрос в тази претендираща да бъде централна теза – за неолиберална респонсублизирана субективност или за невъзможността да съществува субектност. Или казано с оригиналните автори думи: коя е онази „максимална точка на свобода, която запазва субективността, но и едновременно позволява максимално движение на самата субективност“ (с. 74). Отговорът от страница 75: „Свободата на субекта ще се мисли като самия процес на ставане-друг, доколкото самият процес е възможност за множество потенциални актуализации. Свободата е в процеса, доколкото в процеса е потенциалността“ от една страна, а от друга: „Трудно може да се определи дали всяка последвала актуализация е свобода или не, доколкото е вече потенциално в полето на управляемостта и оттам – потенциално скачена със социални технологии на власт“ съдържа в самия себе си напрежение, двузначност, противоречивост и следователно е социологически проблематичен.

Накрая, бих желал да обърна специално внимание на съвкупността от връзки в плоскостта „съвременен капитализъм – неолиберална рационалност – социална критика – психични разстройства“. Изходна точка тук е третата хипотеза на дисертационния труд: „Част от психологическите намеси в офиса (...) в крайна сметка прокарват неолиберални предприемачески дискурси и идеологии – тези на риска, на адаптивността, гъвкавостта и други, и по този начин овладяват симптомите, които са се появили именно от тези изисквания на икономическата среда. Това, което предизвиква симптомите, бива употребено за тяхното овладяване, което означава, че няма опит за поправяне на средата, а единствено усилие за нейното „приемане“. Т.е. тези практики могат да се мислят като технология, операция, целяща прекъсване, премахване на критическата интуиция, реализирана като тревожност и оттам – като опит за опитомяване на тази спонтанна критическа позиция през концепциите не само за „приемане“, но и „удоволствие“, „смисъл“ и т.н.“ (с. 10). Какво виждаме в това аналитично движение, чрез което трябва да бъде верифицирана въпросната хипотеза. Първо, виждаме едно универсално означаващо, една „абстрактна логика“, постоянно адаптираща се спрямо всички заплахи-предизвикателства, и притежаваща „тотализираща функция“, която „устоява на всички опити за промяна, доколкото апроприира самите промени“ – това е капитализмът, а „единственото нещо, което може да го преодолее, е самата история“. Второ, абсолютният и безотказен двигател на капитализма, нещо като перпетуо мобиле, е логиката на желанието, което винаги постига себе си, но и винаги надхвърля себе си. Защо? Защото обектът на това желание е „превърщането на капитала в

повече“ (с. 78). Трето, ако все пак капитализмът има някакви собствени граници, то те винаги са „вътрешни“; възпроизвеждащи се, но и разширяващи се, защото те се намират в „специфичните условия на капиталистическото производство и обръщение, тоест в самия капитал, но функционира като възпроизвежда и разширява тези граници във винаги нарастващ мащаб“ (с. 79). Накратко, капитализмът постоянно премества своите граници „навън“, които съществуват единствено, за да обозначат неговата поредна експанзия. Четвърто, капитализмът „анулира“ всяка възможна критика, като я инкорпорира в своята абстрактна логика, защото тя може да бъде социална проблематизация само в рамките на неговите граници, но никога създадена от трансцендентна гледна точка. Нещо повече, историческото разгръщане на капитализма представлява постоянно анексиране на непознати преди територии, тъй като от една страна „вътрешните противоречия, кризите му, позволяват да се създават места на иманентна критика, които удържат и възпроизвеждат критично познание“. От друга страна „всяко критично знание рискува не само да бъде впоследствие овладяно и неутрализирано със сила, но и по-лошо – рискува да се окаже успешно“. Не нещо друго, а именно „успехът на критиката“ се оказва основният аргумент за социалната ефикасност на тотализиращата функция. Следователно самата критика е механизъм за разширяване на границите на капитализма и инструмент за колонизация на територии от капитала (с. 79). Пето, при прехода от либерален към неолиберален капитализъм сме свидетели на значима промяна в политическата мишена на социалната критика: от класовата принадлежност и икономическите неравенства към защитата на индивидуалните права и „микро-борбата“ за лично освобождаване, а не много по-късно – в битката за групови малцинствени права. Тези борби са практическа реализация на един „успешен проект“, довел не просто до „множество освобождавания“, но и до поредната, при това радикална фаза, в историческия процес на разгръщане на модерния индивидуализъм – свръх-индивидуализация, без наличието на каквито и да било колективни субекти, съчетана с интензивна респонбилизация. Шесто, „новият тип индивидуализъм“ закономерно променя посоката на фокусирано внимание-наблюдение на субекта, защото конструира социален ефект на „обръщане към себе си“ – първоначално към „индивида и неговата свобода“, а не много по-късно – изцяло, завършено и самодостатъчно към „вътрешния живот на себе си“ (с. 83). Седмо, като един конкретен пример, капитализмът не просто е успял да овладее и подчини, а след това да капитализира, разгъне и размножи различните психологически експертизи, но и неразривно да ги привържи към съвременните форми на субективност, в

качеството им на производни от и релевантни на неолибералната рационалност. Накратко, критиката за пореден път е усвоена и превърната в капитал, а субектът – преоблечен от либерални в неолиберални дрехи. Осмо, налице е изначално „родство по дух“ между либералните форми на управление и психологическата форма на рационалност. И поради това тяхната синхронна история представлява успоредна хомология на „различни опити за овладяване на работното място чрез технологии на себе-познание“ (с. 83): в първата фаза целта е дисциплинирането на работника и превенция на лудостта му, психологията е „превантивна ментална хигиена“; във втората фаза задачата се свежда, в резултат на „преформулирането на работното място“ и появата на проблема за сигурността в множество измерения, до психологическа грижа за системата от връзки между лоялността на работника и оптимизацията на труда – появила се е неговата личност, която вече не е просто работна сила, а особен набор от специфични характеристики; третата фаза или съвременната ситуация се определя от една „модулираща“ психология, която трябва да бъде извънредно внимателна, деликатна, примерена, „диалогична“ и „рефлексивна“, тъй като от нея преди всичко се изисква да „моделира работника“, като го насочва към „определени модели на поведение“, и която носи със себе си нова парадигмална матрица, тъй като се изгражда чрез познавателна констелация от неklasически понятия – адаптивност, креативност, асертивност, проактивност, гъвкавост. И накрая девето, разширеното възпроизводство на капитализма във всеки един етап от своето историческо развитие конструира и утвърждава специфична форма на „психична проблематичност“, която в неговата неолиберална фаза е белязана чрез значима трансформация: прехода от хистерична към невротична субективност. Всеобщото „производство на несигурност“ (на всекидневно ниво – разпокъсаност на преживяването и дезориентация в поведението) генерира и поддържа „всеобщо“ масово безпокойство, което насложено върху привидната индивидуална свобода и вменената личната отговорност, закономерно води до възникването на най-разнообразни тревожни разстройства. Все пак, от стратификационна гледна точка въпросната епидемия е концентрирана върху средната и високите класи, защото именно те имат какво да губят – капитали, позиции, връзки, шансове, хоризонти, накратко, жизнени възможности – докато „при най-бедните тази тревожност я няма, доколкото няма какво да се удържа – нито културен, нито образователен, нито социален, нито какъвто и да е капитал“ (с. 86). И следователно, колкото си пореспонсibiliран, привързан към своята съвест и дълга да бъдеш свободен, лоялен и сигурен в свят, който не гарантира никаква сигурност, толкова си „по-оголен“, предразположен и

пряко изложен да бъдеш психологически обективиран и невротично субективиран. Овладяването на критическия потенциал на новите духовни техники и трансформирането им в прагматични психологически дискурси, както и подчиняването с тяхната помощ на самите тревожни субекти се съпътства от изработването на една нова трудова етика, в чийто център е принципа: работата е постоянна личността изява, където се реализира моята истинска същност, т.е. „Работата – това съм аз“ (с. 88). В подобен социален контекст, имащата за фундаментална предпоставка логиката на безкрайно незадоволеното желание и историята на безкрайното калкулиране на рискове, тревожно-невротичната субективност не е безумна лудост, душевна болест или патологично състояние, а „самата нормалност“, конструирана от автентичните отношения, в които индивидът обективно е потопен. Само така неврозата ще може да се окаже „подсъзнателното интериоризиране на външните сили на натиск за интензивност“ (с. 92). Какво днес означава да бъдеш невротичен субект – едно нецялостно тревожно същество, мъчително разпокъсано и болезнено незавършено, с катастрофично съзнание, всекидневно разтърсвано от безпокойство и постоянно бленуващо за спокойствие, на което генерално е обещано и ежеминутно е обещавано да бъде освободено от тревогата, за да постигне най-накрая своето собствено щастие. Но доколкото инструменталните модалности и техническите средства, които най-често са използвани – психологическите експертизи – в действителност привиждат и прилагат условието за възможност, или както еднозначно е заявено на страница 87, „причината“ за тревожността – интензивната респонсибилитация – за истинското, при това обобщено решение на проблема („принципът, че случката, болката, трагедията, паниката, неврозата е симптом на нещо, което трябва да промениш“ (с. 87), то се изправяме пред един омагьосан и неразрушим кръг, от който, поне по принцип или според логиката, действителната трансгресия е немислима. Социалните ефекти от тази изчерпателна отговорност за собствения живот, минало, настояще и бъдеще, са фалшиво преодолявани чрез една „вечна трансформация“, т.е. чрез постоянно реактуализиране на самата „грижа за себе си“. Следователно, тревожността, вместо да бъде реално намалявана, за да стане наистина човешки приемлива и екзистенциално поносима, бива постъпателно интензифицирана; свободата, целостта или завършеността на субекта за пореден път се оказват невъзможни, а личното щастие – завинаги непостижимо.

Оттук и заключителния въпрос: за мен няма никакво съмнение, че този дисертационен труд, който, освен че представлява професионално реализирано изследване със съществен принос за социологическата концептуализация на съвременните форми на субективност,

притежава и особен политически залог; той има претенцията да бъде своеобразна „нова“, „млада“ и „лява“ познавателна критика на неолибералния капитализъм. Но ако социално-историческата логика на разширеното възпроизводство на капитала е точно тази, описана аналитично и детайлно в предходните пунктове, то неговата съдба ще бъде незавидна, дори нещастна; макар и наистина успешен, той ще бъде поредното доказателство за инкорпорирането на една критическа перспектива в новата територия, завзета от иманентно разширяващите се граници на капитализма. Освен ако не е направен от някаква привилегирована (например, абсолютна, трансцедентна, утопична или идеологическа), но непроблематизирана и нетематизирана гледка точка със свои специфични условия за възможност. И въпросът е: коя е, съществува ли позиция, от която капитализмът може да бъде ефикасно критикуван, без самият той да неутрализира, овладее и подчини на себе си самата тази критика.

Накрая трябва да посоча, че Симеон Кюркчиев коректно и прецизно се позовава на научната литература, която е релевантна на аналитичните въпроси от изследваната социална проблематика. Текстът на дисертационния труд, както и подборът, провеждането, обработката и интерпретацията на дълбочинните интервюта са негово лично дело. Авторефератът и приносите точно отразяват научните постижения на дисертационния труд. Публикациите по темата са общо четири, на български език, две от които под печат.

С несъмнено и безусловно вътрешно убеждение ще гласувам „ЗА“ присъждането на Симеон Калинов Кюркчиев на образователно-научната степен „Доктор“ в професионално направление 3.1. „Социология, антропология и науки за културата“ за създадения от него дисертационен труд на тема: „Психологически експертизи и неолибералната управляемост на себе си“.

ЛИТЕРАТУРА

- Кюркчиев, С. (2018). „Психологически експертизи и неолибералната управляемост на себе си“. Докторска теза, СУ „Св. Климент Охридски“, София.
- Deleuze, G. (1969). *Logique du sens*. Paris: Editions du Minuit.
- Deleuze, G. (1968). *Différence et répétition*. Paris: PUF.
- Фуко, М. (1993). *История на сексуалността, Т. 1. Волята за знание*. Плевен: ЕА.