

Άρθρο στο επιστημονικό περιοδικό με κριτές
Filosofska Misal (Φιλοσοφική Σκέψη),
τεύχος 6/1990, σελ. 110-121,
Σόφια: Bulgarian Philosophical Association
(Bulgarian Academy of Sciences).

АЛЕКСАНДРОС БАЛДЗИС

Ρационалност, субект, познание между модерно и постмодерно

Достатъчно е да припомним измененията, които предизвиква революцията на Коперник, промените в науката през миналия век, които намериха адекватно обяснение от марксизма, както и промените благодарение на квантовата теория, за да констатираме, че всяка крачка напред към опознаването на обективната действителност от човека предизвиква малко или много промени в начина, по който се подхожда към проблемите на познанието. Тези промени бавно или бързо биват последвани от изменения в различните ценностни системи, които регулират човешката дейност. Приемането на диалектиката на теоретичното и на практическото отношение на човека към обективната действителност, както и признаването на диалектичното отношение между взаимодействията на човека с природата, от една страна, и взаимодействията между хората, от друга, са според нас основни методолоγични предпоставки за разкриването на същността на тези процеси. Известно е, че върху основата на реалните явления и процеси, които се разгръщат в природната и в социалната действителност, могат да бъдат направени най-различни обобщения както от диалектикоматериалистическа гледна точка, така и от позициите на каквато и да било друга методология. Φιλοσοφската рефлексия, която се интересува от разкриването на същността на явленията „в себе си“, както и от разкриването на взаимоотношенията между тези явления, не може да тръгне от надисторически, формално-аналитични идейни конструкции, поради това че за нея критерият за познавателната и практическата

стойност на получените резултати е адекватността им спрямо обективната действителност, доказуема и констатируема чрез практическото взаимодействие между човека — субект на познанието, и обективната действителност. Тези методологически предпоставки са общоизвестни, но не и общопризнати, поради което предшествуват разглеждането на разгърналата се през последното десетилетие в средите на немарксистката философия дискуссия около т. нар. постмодернизъм.

Обективната основа, върху която се развива теорията на постмодернизма, се образува от дълбоките социално-икономически промени, които се наблюдават вследствие на научно-техническия прогрес — информационния взрив, промяната в статута на познанието, икономическите структурни промени вследствие на преориентирането спрямо смятаната за стратегически отрасъл и най-вече промените, които се наблюдават в сферата на политиката. Върху тази основа се наблюдават и промени в различните ценностни системи, напр. в естетиката и в морала. От друга страна, не могат да се пренебрегнат отрицателните насоки на тези процеси, които се заключават в глобалните промени: енергийния проблем, опасността от термоядрена катастрофа и опасността от екологична катастрофа. В немарксистката философия рядко се обръща внимание на това, че установеният тип на отношението на човека към природата се разгръща чрез и се определя от даден тип на междучовешките отношения, поради което често изглежда, че този тип на отношението на човека към природата води към самоунищожаване на човечеството, без обаче да може да се намери надежден изход.

В този дух се поставят въпросите относно Разума и рационалността в днешната немарксистка философска мисъл, въпросите относно програмата на Просвещението. Такива въпроси са: „Живеем ли още под констелацията на съвременната епоха, или сме прекрачили прага на една нова епоха, на едно ново условие, на постмодерното условие? Съвременната епоха като историческа фаза в развитието на Духа, в Хегеловия смисъл на термина, достигнала ли е точката, отвъд която не може да бъде продължена, или остава недовършена като историческа програма? Има ли възможности да бъде предотвратен самоунищожителният ход на съвременната епоха и в коя социална среда трябва те да бъдат потърсени? Представяват ли изкуството и естетическото явление изобщо един друг път за модерното? Може ли естетическата рационалност да замести или поне да внесе някакви подобрения в инструменталната рационалност на модерното условие?

И ако се приеме, че модерното е едно довършено дело, тогава постмодерното нещо, което последва модерното ли е, или тяхното отношение е различно от онова на времевата последователност? Ако пък приемем, че „смъртта на модерното“ е една несъмнена реалност, тогава тази смърт означава ли края на някаква колективна параноя, освобождаването на човека от „тероризиращото цяло“, или довежда до непреклонното изгубване и на последната опора, с която разполага човекът, до изчезването на смачкания инструментален Разум?“¹

Смятаме за необходимо привеждането на този дълъг пасаж, понеже в него се обобщават най-важните въпроси, които се поставят от

¹ Теодорос Георгиу. Разговорът относно постмодерното условие. — Jean-

— François Lyotard: La condition post-moderne. Rapport sur le savoir. Атина, Гноси, 1988, 10—11.

участващите в разговора относно постмодернизма. Обективната основа, върху която възникват горепосочените въпроси, оправдава тяхното поставяне, ако човек се абстрахира от методологичните принципи, които стоят зад тях. Тя обаче, както ще се опитаме да покажем, не оправдава обобщенията нито на привържениците на програмата на Просвещението, нито на привържениците на анти- или пост-Просвещението именно поради пренебрегването на методологичните принципи, които изложихме накратко.

• • •

От горепоставените въпроси става ясно, че под „модерно условие“ се разбира епохата на господството на Логоса върху Мита, която започва с теоретиците на Просвещението и стига до наши дни. Хабермас изтъква, че понятието „модерно“ се е използвало всеки път когато чрез някакво възобновяване на отношението към античността — когато тя все още е била смятана като модел, — и следователно чрез някакво нейно подражание в Европа е била осъзнана всяка нова епоха. Според него под „модерно“ вече се разбира всичко, което „помага каквото и да било актуално, стихийно възобновено действие да изрази обективно на епохата“². Юрген Хабермас, както и Валтер Бениямин смятат, че в областта на изкуството модерното започва с Бодлер³. Според Рево д'Алон „модерно“ във философията означава онова, което възниква още от Декарт и е валидно до наши дни, т. е. Просвещението⁴. Лиотар също смята, че модерното условие започва с Просвещението. Според него при това условие е характерна легитимацията на науката чрез философските системи, които той разглежда като „велики разкази“⁵. Независимо от различията в подробностите, изглежда, че почти всички са съгласни, че модерното условие е онова, което се изгражда върху основата на програмата на Просвещението: еманципираният от господството на природните сили рационален субект, който изгражда едно по-справедливо и по-етично общество. Известно е обаче, че спорът относно историческата съдба на тази програма не е нов. Очевидното разногласие между провъзгласените от нея цели и постигнатата социална действителност е занимавало теоретиците още от времето на утопичния социализъм. Именно това разногласие предизвиква разнообразните реакции спрямо тази програма, която издига на първо място рационалността колкото в отношението на хората към природата, толкова и в отношенията между тях и следователно и в организацията на обществото. Тези реакции започват от напълно негативното отношение към рационалността, което се изразява например в романтичния ирационализъм от XIX век (главно при Шпенглер и Ницше), продължават с екзистенциализма и по-късно с т. нар. критична теория на Хоркхаймер и Адорно, за да стигнат до разглеждането на програмата на Просвещението като „недовършен проект“ или до нейното отхвърляне от теоретиците на постмодернизма, главен представител на които е Жан-Франсоа Лиотар.

Понятието „постмодерно“, което се определя във връзка с понятието „модерно“, възниква през 1975 г. в някои списания в областта на архитектурата в СА. Една година по-късно това понятие се използва вече за означаването не само на реакцията срещу господството на

функционализма в архитектурата (особено в градоустройството), но и за означаването на различни тенденции в изобразителното изкуство (предимно в скулптурата и живописа). По-късно това понятие се разширява и вече обхваща съвкупност от концепции и в областта на философията⁶. Инициатор на по-разширеното разбиране на това понятие в Европа е Жан-Франсоа Лиотар, който с произведението си „Постмодерното условие. Рапорт върху познанието“, издадено през 1979 г., предизвиква участието на други мислители, като Ю. Хабермас, Р. Рорти, А. Хелер, Д. Бел, Р. Кинонес и др. Теоретиците на постмодернизма се опитват да отговорят на въпросите, които изложихме, като по този начин продължават разговора около програмата на Просвещението и се опитват да обобщат историческия опит, особено от ХХ в. и промените, които настъпват в обществото през последните две десетилетия. От тази гледна точка постмодернизмът се стреми да рефлектира върху досегашното развитие и днешното състояние на буржоазната социална действителност. Методологичните недостатъци на този опит обаче, които започват с изначалното отхвърляне на материалистическата диалектика, се отразяват върху резултата — самата рефлексия, — вследствие на което се получава една известна вече формула: да се откажем от философията и от рационалното познание и да се обърнем към ирационализма. В това се заключава призивът на „Постмодерното условие“. Така постмодернизмът е свързан със съживяването на „духа на Ницше“ през 70-те години и е основателно линията на новия ирационализъм да свързва Жорж Батайг, Мишел Фуко, Дерида и Лиотар⁷.

В САЩ понятието „постмодерно“ под влиянието на Фредерик Джеймсън е свързано с всичко, което се обръща срещу установените вече ценности, като под това се разбира преминаването на буржоазното общество в нова фаза на развитие, която се характеризира от изключителното господство не на производството и на натрупването на материални и духовни ценности, но на размяната, „която сгъстява „консумирането“ във възможно най-късия му маршрут: от завода до сметта“⁸. И тук под постмодерно се разбира всичко ирационално не само в областта на философията, но и в областта на изкуството и във всекидневния живот, дори и в най-ярко проявяващата рационална човешка дейност — научната.

Постмодерно се смята връщането към митологията, към света на приказката, въпреки че Лиотар се стреми към освобождаването от митологията на „великите разкази“. Не става дума за онова синкретично усвояване на обективната действителност, чрез което се е споявала общността, нито за морално-естетическо и възпитателно функциониращата приказка с оглед на социализирането на възприемащия я субект. Същността на имажинерната реалност на мита и на

⁶ J. Habermas. Die Moderne — ein unvollendetes Projekt. — Левиатан, Атина, кн. 1, 1988, с. 84. Статията е прелечатана от списанието New German Critique, 1981, кн. 22.

⁷ J. Habermas. Пак там, с. 85.

⁸ O. Revault d'Allonnes. Кратка история на думата „постмодерно“. — Модерно-Постмодерно. Материали от проведения в Атина научен симпозиум, посветен на

тема „Модерно-Постмодерно“, 26—28. II. 1988 г., Атина, Смили, 1988, с. 13.

⁹ J.-F. Lyotard. La condition postmoderne. Rapport sur le savoir. Атина, Гноси, 1988, с. 25.

¹⁰ O. Revault d'Allonnes. Цит. съч., 11—12.

¹¹ J. Habermas. Цит. съч., с. 97.

¹² O. Revault d'Allonnes. Цит. съч., с. 12.

¹³ J. Habermas. Цит. съч., с. 83.

приказката, разгледана в социално-историческата конкретност и функционалност на тези духовни образувания, не е лишена нито от целесъобразност, нито от рационалност. В случая с постмодернизма обаче става въпрос за отказ от каквато и да било рационалност и основателно може той да се характеризира като бунт срещу рационалността или като едно „направление, което е навлязло във всички области на духовния живот и постави на авансцената теории на постпросвещението, на постмодерното, на постисторията, т. е., с една дума, един нов консерватизъм“⁹. Така постмодерен се смята всеки религиозен фанатизъм и, общо взето, както е отбелязано¹⁰, всичко, което подчертава отказа от ценностната система, според която прогресът на човечеството се осъществява чрез господството на Логоса върху Мита, чрез образованието и възпитанието, т. е. всичко, което подчертава отказа от програмата на Просвещението.

Ако отказът от програмата на Просвещението се свързваше с позитивната ориентация към друг тип рационалност, тогава би било неоснователно да се характеризират идеите на постмодернизма като „бунт на ирационалността“. Лиотар обаче не се обръща срещу определен, конкретно-исторически и социално обусловен тип на рационалност, а срещу рационалността изобщо, като постулира легитимацията на научното познание чрез ирационалността¹¹. Според нас nihilистичното отношение към рационалността, ако се абстрахираме от това, какво представлява според тази концепция познанието изобщо и в частност научното познание, възниква неизбежно, поради това че рационалността се разглежда на формално-аналитично равнище. От друга страна, дихотомията между рационалното и ирационалното може да бъде снета само ако те се разглеждат в диалектичното им единство: у човека при процеса на познанието се проявяват както моменти на рационалност, така и моменти на ирационалност (напр. интуиция). Всъщност подобно преплитане на рационалното и ирационалното с различна степен на преобладаване на едното или на другото може да се открие във всеки творчески процес и особено в сферата на изкуството. Смятаме, че същите забележки са валидни и за концепцията на Хоркхаймер и Адорно относно рационалността, поне както тя изпъква в някои техни произведения¹².

Отказът от програмата на Просвещението и nihilистичното отношение към рационалността (разбрана формално-аналитично) се свързват също и с отхвърлянето на всяка програма, която споява хората и координира тяхната дейност за постигането на по-обща цели. Този извод се основава на провъзгласяването от Лиотар на философските системи на „диалектиката на Духа, на херменевтиката на смисъла на еманципацията на рационалния или на трудещия се субект, на развитието на богатството“¹³ като „велики разкази“, както споменахме вече, и като митологично познание. Така според Лиотар програмата на Просвещението и марксизмът се оказват митове в перспективата на съвременната криза на формално-аналитично разбраната рационалност. От тази гледна точка са сполучливи коментарите на Агнес Хелер, според която „постмодернизмът като културно движение (а не като идеология, теория или програма) се заключава в един много прост лозунг: всичко е позволено“¹⁴. Това се разбира в смисъл че, без да се признава някаква „централна по-голяма цел, за една колективна и обособена дейност“¹⁵, всеки е свободен да избере дали ще се

противопостави или не на дадената действителност, но без с това да пречи на другите да изберат своята позиция. Освен че отказът от всяка „по-голяма цел“ се предлага като програма за колективна дейност и като всеобща цел, ако тези постановки се прочетат с очилата на марксизма, тогава ще изглеждат така: всеки може да действа, както предпочита, но хората не бива да се обръщат колективно срещу дадения status quo. Според нас опитът да се намери изход за обществото, което е доведено до безизходица поради господството както на буржоазната, така и на тотализиращата институционална рационалност, не може да бъде успешен, ако рационалността се разглежда формално-аналитично. Такова разглеждане е свързано с мнимата дихотомия и противопоставяне между рационалното и ирационалното и както се вижда, с отказа от излизането извън пределите, които очертава логиката на дадения status quo.

Основата, върху която се развиват концепциите на Хоркхаймер, Адорно, Хабермас и Лиотар, е същата: абсолютизирането на отрицателните страни от историческия опит на ХХ в. Става дума за трагичните крайности от типа напр. на фашизма в каквато и да било негова форма или от типа на сталинизма; за нарастващата опасност от глобална екологична катастрофа; за манипулирането на хората чрез използването на новите комуникационни технологии и чрез комерсиализирането и индустриализирането на художествената култура и на познанието — две форми на тотализиращия институционален разум. Всичко това според Адорно и Хоркхаймер показва, че, първо, рационалността се разбира и се прилага в абсолютно инструментален смисъл. Това се дължи на господстващия позитивизъм: „Просвещението отъждествява a priori истината с математизирания и напълно организирания от мисълта свят; така той смята, че се освобождава от мита. Приравнява мисълта с математиката.“¹⁶ „Подчинението на цялата действителност на логическия формализъм се е постигнало благодарение на робската подчиненост на Логоса на непосредствено даденото.“¹⁷ Второ, показва, че Просвещението, вместо да създаде едно по-добро общество, като отчуждава човека от природата, поради строгата инструментална рационалност, която го характеризира, накрая довежда до разпространето на господството върху природата в сферата на междучовешките отношения, като по този начин се превръща в механизъм на манипулиране и измама на масите. Трето, оказва се, че Просвещението превръща субекта в изцяло подчинено съществуване на тотализиращата институция на индустриалната култура. Субектът се разбира от Хоркхаймер и Адорно като манипулиран субект, критериите на който са самосъхраняването¹⁸ и успешното или неуспешното му приспособяване към обективността на неговия дълг и към моделите, които му се предлагат. Хабермас по-късно

¹⁶ O. Revault d'Allonnes. Цит. съч., с. 14.

¹⁷ J.-F. Lyotard. Цит. съч., 143—156.

¹⁸ M. Horkheimer. *The End of Reason*. Атина, Ерасмос, 1984; T. W. Adorno, M. Horkheimer. *Dialektik der Aufklärung*, Атина, Ипсилон, 1986.

¹⁹ J.-F. Lyotard. Цит. съч., с. 25.

²⁰ A. Heller. *Existentialism, Alienation, Postmodernism: Three Cultural Movements*, that

changed the Everyday Life. — *Левиятан*, Атина, 1989, кн. 3, с. 114. Статията е препечатана от: *Postmodern Conditions*. Australia, Monash University, 1988.

²¹ A. Heller. Пак там.

²² M. Horkheimer, T. W. Adorno. Цит. съч., с. 42.

²³ Пак там, с. 44.

²⁴ Срв. с концепцията, която развива по този въпрос Horkheimer, цит. произв.

ще направи разлика между инструменталния и комуникативния Разум и ще изтъкне, че докато първият се прилага в сферата на човешкото отношение към природата, вторият се прилага в сферата на между-човешките отношения. Така, докато за Хоркхаймер и Адорно самоунищожаващият се Разум, ходът на който е достигнал своя край¹⁹, може да бъде спасен чрез самоосъзнаването на Просвещението, което ще препятства „деградирането на теоретичното съзнание“, за Хабермас проблемът се заключава във възобновяването на комуникативната същност на Разума с оглед на „осъществяването на надеждите на миналото“²⁰. Според Хабермас разногласията по проблемите на ценностите могат да се решат чрез разговора, който цели постигането на consensus. Той смята, че „вместо да се откажем от модернизма и неговата програма, би трябвало да се научим от отклоненията, които са оставили своя знак върху този ход, и от грешките, които се дължат на злоупотребата на програмите на трансцендирането“²¹. Тук Хабермас има предвид, че върху основата на програмата на Просвещението се е получило отделянето на сферите на науката, етиката и изкуството, които вече се „институционализират като дело на специалистите“²², и следователно се създава културата на специалистите, която се различава и се дистанцира от културата на останалите хора, или, както той я нарича, „културата на преживявания свят“. Трансцендирането, за което стана дума, се отнася към трансцендирането на тази дистанция.

Смятаме, че накратко изложените концепции на представителите на франкфуртската школа очертават рамките, от които тръгва критиката на Лиотар на рационалността и на програмата на Просвещението, от гледна точка на вътрешните детерминанти на развитието на немарксистката философска мисъл. Няма да изследваме влиянията на Кант и на Ницше (които са видими за нас) върху концепциите на Хоркхаймер, Адорно, Хабермас и Лиотар. Нашето внимание е обърнато към онова, което смятаме, че е съществено, а именно концепцията за рационалността. Изложените дотук концепции поддържат извода за формално-аналитичното разбиране на рационалността като методологична предпоставка както на негативизма на Хоркхаймер и Адорно, така и на опита за „спасяване“ на програмата на Просвещението от Хабермас и на нейното разглеждане като нещо „изживяно“ от Лиотар. Както показва Маркс, тенденцията на буржоазната рационалност към самоунищожаване ѝ е иманентно присъща. От тази гледна точка, както и върху основата на това, че според нас кризата на рационалността се отнася към определени, исторически-конкретни и социално обусловени типове рационалност, проблемът не е нито да се отхвърли тя, нито да се правят опити да бъде „спасена“. Смятаме, че проблемът е да се открие онзи тип рационалност (разгледана вече не на формално-аналитично и абстрактно-теоретическо равнище, а на диалектическо-съдържателно и конкретно-историческо), който ще може да доведе обществото до надежден изход. Може би това е предизвикателството на нашата епоха към марксизма. От друга страна, ако се абстрахираме от „снопа“ от проблеми, които се поставят в изложените концепции на модернизма и постмодернизма, на тази основа се сменя дилемата „за“ или „против“ програмата на Просвещението и поставеното от Лиотар „против и след“ се превръща в позитивно или по-точно в диалектическо отрицание на буржоазния и на тотализиращия тип институционална рационалност в перспективата на посочената вече диалектика между рационално и

ирационално. Проблемът за трансцендирането на тези типове рационалност според нас не е проблем на тяхното етическо оценяване, колкото проблем за разкриването на техните вътрешни противоречия, които пораждат движението им към самоотрицанието.

Според нас не само формално-аналитичното понятие за рационалността е онова, което не може да бъде използвано за откриването на надеждни отговори на поставените въпроси. Между другото трябва да бъде отбелязано, че въпреки използването на понятието „инструментално“ все пак не се разкрива онова, което според нас е същественото, а именно качествената характеристика на отношенията между хората предимно в сферата на производството, разпределението, размяната и потреблението на материални и духовни блага, която би позволила да се анализира на съдържателно-диалектическо и конкретно-историческо равнище понятието за рационалността. Ако се върнем отново към програмата на Просвещението за изграждането на едно по-справедливо и по-етично общество от еманципирания от господството на природните сили рационален субект, можем да констатираме, че субектът не се разглежда като практически, дейностен, конкретно-исторически субект. Още от самите теоретици на Просвещението хората не се разглеждат като „действителни индивиди“²³, тяхната дейност и „материалните условия на техния живот“²⁴, както и отношенията, в които влизат помежду си тези хора по повод на тези условия, остават отвъдни спрямо теоретичната мисъл не само на представителите на Просвещението, но и на съвременните привърженици или опоненти на тяхната програма. В този смисъл разглеждането на субекта извън неговите диалектически отношения към природата и другите субекти — отношения, които са обективни — има като последствие известните абсолютизации, които се наблюдават в концепциите както на екзистенциализма, така и на франкфуртската школа: в първия случай се подчертава „бунтът на субективността“²⁵, като субектът се разглежда абстрактно и освободен от социални зависимости в духа на индетерминизма и на независимостта от закономерностите и причинните зависимости²⁶; във втория случай субектът се смята като напълно зависим, винаги манипулиран от механизмите на господстващата масова култура²⁷. За Лиотар обусловеността на субекта е езикова обусловеност и неговата свобода се изразява във възможностите му за избор в рамките на дадените езикови игри, в които участва. Социално-историческата обусловеност на субекта е прехвърлена на равнището на материалния носител на мисълта. Същото е валидно и за социалните отношения. Така Лиотар, въоръжен с методологичен заряд от Л. Витгенщайн, разглежда социалната връзка като езикова игра²⁸ и субекта като „поставен на места, през които минават послания от различно естество“²⁹. Активността на

¹⁹ М. Horkheimer. Цит. съч., с. 47.

²⁰ М. Horkheimer, Т. W. Adorno. Цит. съч., с. 15.

²¹ J. Habermas. Цит. съч., с. 95.

²² Пак там, с. 89.

²³ К. Маркс, Ф. Енгелс. Немската идеология. Т. I, Атина: Гутенберг, 1979, 60—61.

²⁴ Пак там.

²⁵ А. Heller. Цит. съч., с. 112.

²⁶ Съвременна буржоазна философия. С., Наука и изкуство, 1977, с. 645.

²⁷ Тази теза на М. Horkheimer и Т. W. Adorno, изразена ясно в онази част на *Dialektik der Aufklärung*, която носи характерното заглавие: *Kulturindustrie, Aufklärung als Massenbetrug*. Цит. съч., 141—193.

²⁸ J.-F. Lyotard. Цит. съч., 56—59.

²⁹ Пак там.

субекта (или, както го нарича Лиотар, „себе си“³⁰) се определя от неговата възможност да се премести по отношение на мястото, в което е попаднал („по отношение на тези резултати на езиковите игри“³¹). От друга страна, това преместване е търпимо „поне в някакви граници (въпреки че те са нестабилни) и дори следва от регулациите и особено от ре-адаптациите, които системата предизвиква, за да подобри своята резултатност“³². От тази гледна точка може основателно да се твърди, че субектът според Лиотар е „резултатна“ от всички езикови игри, в които той е попаднал и в които участва, като неговата активност е предопределена от рамките, които са поставени от системата. С горепосочената постановка по отношение на субекта и социалните отношения Лиотар се е стремил да преодолее едностранчивостта на функционализма³³. За тази постановка обаче са характерни прагматизмът, абсолютизирането на ролята на езика, като социалните отношения се отъждествяват с нея, и разбирането на социалната система в духа на по-старата Спенсерова и по-новата Парсънзова абсолютна хармония. Основателно е отбелязано следователно, че постмодернизмът е свързан с отказа от разглеждането в историята (не само на изкуството) на дълбоките идеологически и социални сътресения³⁴. По въпроса за ролята на езика не виждаме по какво се различава позицията на Лиотар от тази на Хабермас, след като последният провъзгласява, както вече споменахме, възобновяването на комуникативната същност на Разума като панацея за решаването на иманентно присъщите в програмата на Просвещението структурни недостатъци.

Няма съмнение относно значението на езика и ние в никакъв случай не си поставяме като цел неговото подценяване. Известно е, че съществуват такива структури в езиковото изразяване, които в по-голямата част на всекидневния език не представляват съзнателни представи и убеждения, а подсъзнателно изградени представи, върху основата на които се гради част от нашето отношение към социалната и природната среда и към самия себе си. Тези структури, създадени в продължение на много години, кристализират в социално-исторически обусловени отношения. Така една част от социализацията на субекта се осъществява чрез изучаването на езика, чрез което се постига овладяването на определени способности на мисленето. Не по-малко важна е ролята на съзнателното равнище на усвояването и на използването на материалния носител на мисълта. Не можем обаче да се съгласим с абсолютизацията на функциите на езика, като тази на Лиотар, която по-скоро разглежда субекта като пасивен обект, интегриран в езиковите рамки, които са поставени от системата. Без да навлизаме в подробности, ще прибавим, че не по-малко проблематична изглежда позицията на Хабермас за постигането на *consensus* чрез разговора, която е основателно критикувана както от М. Ландман³⁵, така и от Лиотар³⁶. Докато Ландман акцентира върху това, че *consensus* може да не бъде постигнат поради това, че разговорът може да се води между различни форми на Логоса или че различните цели на разговора могат да бъдат обусловени от управляващите, Лиотар смята, че трябва да се признае и да се приеме разнообразието на езиковите игри и да се изостави всеки опит за постигане на някакъв „универсален метаезик“³⁷. Тези критики на Ландман и на Лиотар според нас не могат да покажат по какъв начин е възможно да се избегне редукцията на субекта и на отношенията, в които се намира той с действителността, до езиковите явления.

Всъщност този е според нас проблемът с метода на Лиотар, който очевидно се очертава при разглеждането на онова отношение на субекта към действителността, което се нарича познание, и при разглеждането на легитимацията на познанието.

Проблемите на познанието, както и проблемите за неговата легитимация се оказват проблеми на равнището на езика, когато Лиотар разглежда прагматиката³⁸ на научното и на наративното познание. Както е изтъкнал Р. Рорти³⁹, ако се абстрахира човек от промените в естеството на науката, които Лиотар излага, и обърне вниманието си към противопоставянето между научното и наративното познание, тогава се оказва, че тук става дума за традиционното позитивистко противопоставяне между „приложение на научния метод“ и „антинаучния“ политически, религиозен или общо разбиращия Разум. Ние ще допълним, че при същите условия се оказва, че това е традиционното противопоставяне между рационализма и антирационализма или ирационализма, както и традиционният отказ на позитивизма от философията. Така според Лиотар познанието е съвкупността от изказванията за определени предмети или обекти, които могат да бъдат подложени на верификация или опровергаване⁴⁰. Според него това разбиране трябва да бъде допълнено от разглеждането на познанието като „онова, което прави някой способен за „добри“ декларативни изказвания, но също така и за „добри“ повелителни и ценностни изказвания“⁴¹. От друга страна, онова, което различава наративното от научното познание, е начинът, по който се легитимират, докато всяко изказване се разглежда като определен ход в рамките на дадената езикова игра (на научното или на наративното познание). Според Лиотар съвременната криза на легитимацията на познанието чрез споменатите вече „велики разкази“ поставя въпроса за легитимацията на научното познание чрез ирационалността и едновременно с това въпроса за разглеждането на consensus, чрез който се е легитимирало модерното познание като „принцип съмнителен и безполезен“⁴². Онова, което трябва да бъде признато, както споменахме, е разнообразието на езиковите игри. От тази гледна точка постмодерното условие на познанието „променя смисъла на думата „познание“ и казва как може да се случи тази промяна. Поражда не познатото, а непознатото. И предлага един модел на легитимация, който не е моделът на най-добрата резултатност, а на различието, разбрано като ирационалност“⁴³.

В накратко изложената концепция на Лиотар за познанието се чувствава духът както на К. Попър, така и на прагматистите, които обаче

³⁸ J.-F. Lyotard. Цит. съч., 56—59.

³⁹ Пак там.

⁴⁰ Пак там.

⁴¹ Пак там, с. 54.

⁴² O. Revault d'Allonnes. Цит. съч., с. 23.

⁴³ M. Landmann. Критиките на Разума от Max Weber to Ernst Bloch. — Левиатан, Атина, 1988, кн. 1, с. 22. Този текст е част от книгата *Entfreundende Vernunft*. Stuttgart, 1975. Препечатан е от списанието *Telos*, 1976, 29.

⁴⁴ J.-F. Lyotard. Цит. съч., 153—154.

⁴⁵ Пак там, 110—111.

³⁸ Това понятие се използва от Риотар в смисъла, който се влага в него от Ch. Morris. *Writings on the General Theory of Signs*. — The Hague, Paris, Mouton, 1971, с. 43: С „прагматика“ се означава науката за отношението на знаците към техните интерпретатори.

³⁹ R. Rorty. *Habermas and Lyotard on Postmodernity*. — Левиатан, Атина, 1989, кн. 3, с. 61.

⁴⁰ J.-F. Lyotard. Цит. съч., с. 62.

⁴¹ Пак там, с. 63.

⁴² Пак там, с. 154.

⁴³ Пак там, с. 142.

са критикувани в случая. Обвинението, което се насочва срещу модерното условие на познанието, е именно това, че то се оценява и се легитимира чрез резултатността. Според нас тук се получава някакво недоразумение: познанието се оценява чрез адекватността към обективната реалност, както казахме в началото, констатируема и доказуема чрез практиката. Ние можем да приемем, че действително в някои случаи може да се получи уравниване между властта, истината и познанието, но смятаме, че това не може да се приеме като общовалидно условие. Както е изтъкнал Рево д'Алон⁴⁴, онова, което е досадно в опита на постмодерното, а и в някои други съвременни философски направления, не са толкова изводите, до които стигат, колкото методите, които използват. Много често се стига до затварянето и ограничаването на различни „действителности“ или по-точно тенденции в една-единствена формула. Много често се стига до мисълта, че цялата действителност може да се помести в рамките на един-единствен модел. По този начин обаче в опита си да критикуват тоталитарните идеологии тези мислители много често се впитват в онова, от което справедливо искат да се откажат. От една страна, не може да се отрече фактът, че в обществото, в което отношенията между хората са отношения между вещите, съществува действителна опасност за възникването на горепосоченото уравниване като тенденция. От друга страна, трудно можем да приемем, че това е една-единствена тенденция, която се налага. Иначе постиженията на редица науки (в т. ч. и на т. нар. обществени), които не само се отделят, но и се обръщат срещу дадена власт, остават необясними. При Лиотар споменатото уравниване е между богатството, резултатността и истината⁴⁵. В перспективата на изложените съображения обаче става ясно защо не може да бъде съвсем приемлива предложената от Лиотар интерпретация на модерното условие на познанието. Ще допълним, че не винаги може да се постави знак на равенство между власт и богатство, а онова, което е необходимо за легитимацията на дадено знание, в някои случаи може да зависи от властта, а в други — от икономическите отношения. Понятието „богатство“ изглежда по-скоро като опростено разбиране на взаимоотношенията между сферата на икономическите отношения и процесите колкото на „производството“, толкова и на разпространението на знанията.

Според нас абсолютизиациите, които се наблюдават в разглежданата концепция за познанието, са следствие на методологичните ѝ предпоставки: първо, на редуцията на познанието до езикова игра, която има като следствие то да бъде разгледано откъснато от практическото отношение на познаващия субект към обективната действителност; второ, същата редуция има като следствие да се пренебрегва отрицателната същност на познанието и следователно то да се разглежда като нямащо нищо общо с обективната действителност и като въпрос на конвенция между специалистите; трето, елиминира се въпросът за истинността на познанието, като последното се третира в рамките на конвенционализма и се разглежда като „добро“ изказване или като способност за „добри“ изказвания. Понятието „добро“ има по-скоро етичен, отколкото гносеологичен смисъл, но може да се разглежда и от гледна точка на целта. Тогава се откриват възможности за свързването му с „резултатността“, а именно този е подходът на Лиотар при описанието на модерното условие на познанието. Така се

получава един трудно приемлив извод: познанието е изцяло подчинено на прагматизма на властта и на богатството.

• • •

Както вече изтъкнахме, смятаме, че проблемите, които се поставят от теоретиките на постмодернизма и от техните опоненти в рамките на немарксистката философска мисъл, намират своята обективна основа в дълбоките промени, които настъпват в обществото през последните години. Ние разгледахме част от тази проблематика на повърхността на един нов тип рационалност, който възниква като диалектическо отрицание на буржоазната и на тотализиращата институционална рационалност. Ще се съгласим с мисълта, според която „понятието „постмодернизъм“ принадлежи към комплекса на „мета“ понятия и мисли... в който, както изглежда, съзнанието за началото на една епоха търси да сглоби себе си, докато очертанията на тази епоха все още са неопределени“⁴⁶. От друга страна, концепциите на постмодернизма, но и на неговите опоненти, начело на които стои Хабермас, от наша гледна точка трудно могат да предложат надеждни отговори с методологичните принципи, от които тръгват. Резултатът е изпадането в абсолютизации и редуccionизъм въпреки стремежа си да критикуват тъкмо концепциите, които се градят върху абсолютизации и редуccionизъм. Така според нас тежестта за такова поставяне на сериозните проблеми, които занимават нашата съвременност, което ще може да доведе до надеждни решения, пада върху плещите на материалистическата диалектика. Тази задача е актуална особено днес, двеста години след Френската и седемдесет и три години след Октомврийската революция.

⁴⁶ O. Revault d'Allonnes. Цит. съч., с. 24.

⁴⁷ J.-F. Lyotard. Цит. съч., с. 113.

⁴⁸ A. Wellmer. Zur Dialektik von Moderne

und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno. — Левиатан, Атина, 1988, кн. 2, с. 31.