

Ричард Рорти

ФЕМИНИЗМОТ И ПРАГМАТИЗМОТ

Кога две жени напредуваа до Врховниот суд на Минесота, Кетрин МекКинон (Catharine MacKinnon) праша, „Дали тие ќе ги користат инструментите на законот како жени, за сите жени?“ И продолжи:

Сметам дека вистинското феминистичко прашање не се состои во тоа дали биолошките мажјаци или биолошките женки ги запоседуваат позициите на моќта, иако е мошне суштествено жените да бидат таму. Јас не велама дека гледните точки поседуваат гениталии. Моето прашање е што се нашите идентификации, нашите лојалности, која е наша заедница, кому сме му одговорни. Доколку изгледа дека ова не е многу конкретно, тоа, сметам, е затоа што ние воопшто немаме идеја што жените како жени би имале да кажат. Јас за жената ја привикавам улогата којашто допрва треба да ја создадеме, во името на еден глас кој, незамољчан, би можел да каже нешто што никогаш не било слушнато.¹

Залагањето судиите „да ги користат инструментите на законот како жени, за сите жени“ ги алармира универзалистичките философи. Тоа се философите кои сметаат дека теоријата на моралот треба да исходува со принципи кои не споменуваат ни една група помала од „личности“ или „човечки суштества“ или „рационални агенти“. Таквите философи би биле посреќни доколку Мек Кинон помалку зборуваше за одговорноста на жените како жени, а повеќе за една идеална Минесота или идеални Соеди-

Richard Rorty

FEMINISM AND PRAGMATISM

When two women ascended to the Supreme Court of Minnesota, Catherine MacKinnon asked: "will they use the tools of law as women, for all women?" She continued as follows:

I think that the real feminist issue is not whether biological males or biological females hold positions of power, although it is utterly essential that women be there. And I am not saying that viewpoints have genitals. My issue is what our identifications are, what our loyalties are, who our community is, to whom we are accountable. If it seems as if this is not very concrete, I think it is because we have no idea what women as women would have to say. I'm evoking for women a role that we have yet to make, in the name of a voice that, unsilenced, might say something that has never been heard.¹

Urging judges to "use the tools of law as women, for all women" alarms universalist philosophers. These are the philosophers who think that moral theory should come up with principles which mention no group smaller than "persons" or "human beings" or "rational agents". Such philosophers would be happier if MacKinnon talked less about accountability to women as women and more about an ideal Minnesota, or an ideal America, one in which all human beings would be treated impartially. Universalists would prefer to think of feminism as Mary

нети Држави, во кои сите човечки суштества ќе бидат третирани непристрасно. Универзалистите би претпочитале да мислат за феминизмот онака како што тоа го правеа Мери Волстонкрафт (Mary Wolstonecraft) и Олимп де Гуж (Olympe de Gouges), како за подрачје на права кои веќе се препознатливи и опишливи, иако сè уште не се прифатени. Оваа опишливост, според нивното чувство, ја претвора надежта на МекКинон за гласот кој кажува нешто коешто никогаш порано не било слушнато, во излишна, претерано драматична, хиперболична надеж.

Универзалистичките философи претпоставуваат, заедно со Кант, дека целиот логички простор неопходен за морално промислување е веќе расположлив - дека сите важни вистини за исправното и погрешното не само што можат да бидат искажани, туку и да бидат направени плазибилни, во јазикот кој веќе ни е при рака. Сметам дека МекКинон е на иста страна со историцистите како Хегел и Дјуи, и дека вели оти моралниот напредок зависи од проширувањето на овој простор. Таа ја расветлува потребата од такво проширување кога одбележува дека постојниот закон за сексуална дискриминација претпоставува дека жените „треба да ги задоволат или машките стандарди за машките или машките стандарди за женските... Сходно законот за сексуална дискриминација, да се биде жена значи да се биде или налик на маж или налик на дама.“² Кажано на мој начин, МекКинон вели дека доколку жените не се вклопат во логичкиот простор подготвен за нив од тековните јазички и други практики, законот не знае како да се справи со нив. МакКинон го наведува примерот на една судиска одлука која овозможила жените да бидат исклучени од вработувањето како затворски чувари бидејќи се толку подложни на силување. Судот, продолжува таа, „ја заземал гледната точка на разумен насилник во поглед на можностите за вработување на жените.“³ „Условите кои ја создаваат женската подложност на силување како дефиниција на женскоста, дури и не беа согледани како подложни на промена.“⁴

МекКинон смета дека ваквите претпоставки за непроменливоста ќе бидат надминати единствено откако ќе

Wollstonecraft and Olympe de Gouges did, as a matter of rights which are already recognizable and describable, although not yet granted. This describability, they feel, makes MacKinnon's hope for a voice saying something never heard before unnecessary, overly dramatic, hyperbolic.

Universalist philosophers assume, with Kant, that all the logical space necessary for moral deliberation is now available—that all important truths about right and wrong can not only be stated, but be made plausible, in language already to hand. I take MacKinnon to be siding with historicists like Hegel and Dewey, and to be saying that moral progress depends upon expanding this space. She illustrates the need for such expansion when she notes that present sex-discrimination law assumes that women "have to meet either the male standard for males or the male standard for females...For purposes of sex discrimination law, to be a woman means either to be like a man or to be like a lady."² In my terms, MacKinnon is saying that unless women fit into the logical space prepared for them by current linguistic and other practices, the law does not know how to deal with them. MacKinnon cites the example of a judicial decision that permitted women to be excluded from employment as prison guards, because they are so susceptible to rape. The court, she continues, "took the viewpoint of the reasonable rapist on women's employment opportunities".³ "The conditions that create women's rapeability as the definition of womanhood were not even seen as susceptible to change."⁴

McKinnon thinks that such assumptions of unchangeability will only be overcome once we can hear "what women

го слушнеме „она што жените како жени би имале да го кажат“. Јас мислам дека нејзината поента е во тоа што претпоставките стануваат видливи како претпоставки единствено доколку можеме да направиме претпоставките кои им противречат да прозвучат плаузибилно. Така, неправдите можат да не бидат перципирани како неправди, дури и од страна на оние кои страдаат од нив, сè додека некој не измисли дотогаш неиграна улога. Единствено ако некој има сон, и глас да го опише тој сон, она што изгледало како природа почнува да изгледа како култура, а она што изгледало како судбина започнува да изгледа како морална одвратност. Имено, сè дотогаш е достапен единствено јазикот на угнетувачите, а повеќето угнетувачи беа доволно итри за да ги научат угнетените на јазик во кој угнетените би звучеле налудничаво - *дури и за самите себеси* - кога би се опишале себеси како угнетени.⁵

Поентата на МекКинон дека логичкиот простор можеби треба да биде проширен пред да се соочиме со прашањето на праведноста, во значително помалку елаборирана форма, може да се преформулира во смисла на тврдењето на Џон Роулс (John Rawls) дека моралното теоретизирање е дејност на постигнување рефлексивна рамнотежа помеѓу генералните принципи и партикуларните интуиции - партикуларните реакции на одвратност, ужас, задоволство или наслада од реалните или замислените ситуации или дејства. МекКинон ги согледува моралните и правните принципи, особено оние искажани во категориите на еднакви права, како немоќни да ги променат овие реакции.⁶ Така, таа смета дека на феминист(к)ите им е потребно да ги изменат даденостите на моралната теорија, наместо да ги формулираат принципите кои подобро се вклопуваат во претходно постоечките дадености. Феминист(к)ите се обидуваат да ги наведат луѓето да почувствуваат рамнодушност или задоволство од она од коешто некогаш отстапувале, и одвратност и бес за она за коешто некогаш чувствувале рамнодушност или резигнација.

Еден начин да се променат инстинктивните емоционални реакции е да се обезбеди нов јазик кој ќе ги олесни новите реакции. Под „нов јазик“ јас ги подразбирам

as women would have to say." I take her point to be that assumptions become visible as assumptions only if we can make the contradictories of those assumptions sound plausible. So injustices may not be perceived as injustices, even by those who suffer them, until somebody invents a previously unplayed role. Only if somebody has a dream, and a voice to describe that dream, does what looked like nature begin to look like culture, what looked like fate begin to look like a moral abomination. For until then only the language of the oppressor is available, and most oppressors have had the wit to teach the oppressed a language in which the oppressed will sound crazy-even to themselves-if they describe themselves as oppressed.⁵

McKinnon's point that logical space may need to be expanded before justice can be envisaged, much less done, can be restated in terms of John Rawls' claim that moral theorizing is a matter of attaining reflective equilibrium between general principles and particular intuitions-particular reactions of revulsion, horror, satisfaction, or delight to real or imagined situations or actions. McKinnon sees moral and legal principles, particularly those phrased in terms of equal rights, as impotent to change those reactions.⁶ So she sees feminists as needing to alter the data of moral theory rather than needing to formulate principles which fit pre-existent data better. Feminists are trying to get people to feel indifference or satisfaction where they once recoiled, and revulsion and rage where they once felt indifference or resignation.

One way to change instinctive emotional reactions is to provide new language which will facilitate new reactions. By "new language" I mean not just new words but also creative

не само новите зборови, туку исто така и креативните злоупотреби на јазикот - вообичаени зборови употребени на начини кои во почетокот звучат налудничаво. Нешто кое традиционално се согледува како морална одвратност може да стане објект на општо задоволство, или обратно, како резултат на зголемената популарност на еден алтернативен опис за она што се случува. Таквата популарност го проширува логичкиот простор, на тој начин што придонесува описите на ситуациите кои изгледале налудничаво, да изгледаат здраво. На пример, некогаш би звучело налудничаво хомосексуалната содомија да се опише како трогателен израз на посветеност, или жена која манипулира со елементите на причеста да се опише како предочување на релацијата на Девицата кон нејзиниот Син. Но, таквите описи денес се здобиваат со популарност. Во повеќето епохи, да се опише деградацијата и истребувањето на беспомошните малцинства како прочистување на моралниот и духовниот живот на Европа, звучи налудничаво. Но во извесни периоди и на извесни места - под Инквизицијата, за времето на религиските војни или под нацистите - тоа не е така.

Универзалистичките морални философи сметаат дека поимот на „повреда на човековите права“ обезбедува доволно концептуални ресурси за да се објасни зошто некои традиционални поводи за одвратност навистина претставуваат морална одбивност, а други само изгледаат такви. Тие го сметаат моралниот напредок за растечка способност да се согледа реалноста зад илузиите создадени од суеверјето, предрасудите и непромислените обичаи. Типичниот универзалист е морален реалист, некој кој мисли дека нешто таму надвор во светот ги прави моралните судови вистинити. Универзалистите сметаат дека она што ја прави вистината се интринсичните белези на човечките суштества *qua* човечки. Тие мислат дека вие можете да ги различите реалните од илузорните одвратности, сфаќајќи кои се овие интринсични одлики, и дека сè што е потребно да се сфати ова е цврста, јасна мисла.

Наспроти нив, историчистите сметаат дека доколку „интринсично“ значи „историско, негибнато од историс-

misuses of language-familiar words used in ways which initially sound crazy. Something traditionally regarded as a moral abomination can become an object of general satisfaction, or conversely, as a result of the increased popularity of an alternative description of what is happening. Such popularity extends logical space by making descriptions of situations which used to seem crazy seem sane. Once, for example, it would have sounded crazy to describe homosexual sodomy as a touching expression of devotion, or to describe a woman manipulating the elements of the Eucharist as a figuration of the relation of the Virgin to her Son. But such descriptions are now acquiring popularity. At most times, it sounds crazy to describe the degradation and extirpation of helpless minorities as a purification of the moral and spiritual life of Europe. But at certain periods and places--under the Inquisition, during the Wars of Religion, under the Nazis--it did not.

Universalistic moral philosophers think that the notion of "violation of human rights" provides sufficient conceptual resources to explain why some traditional occasions of revulsion really are moral abominations and others only appear to be. They think of moral progress as an increasing ability to see the reality behind the illusions created by superstition, prejudice, and unreflective custom. The typical universalist is a moral realist, someone who thinks that true moral judgments are *made* true by something out there in the world. Universalists typically take this truth-maker to be the intrinsic features of human beings *qua* human. They think you can sort out the real from the illusory abominations by figuring out which those intrinsic features are, and that all that is required to figure this out is hard, clear, thought.

Historicists, by contrast, think that if "intrinsic" means "ahistorical, untouched by historical change", then the only in-

ките промени“, тогаш единствените интринсични одлики на човечките суштества се оние кои тие ги споделуваат со животните - на пример, способноста да трпат и да нанесуваат болка. Секоја друга одлика е превисок влог. Историцистите велат, според зборовите на Сузан Харли (Susan Hurley), дека „постоењето на извесни споделени практики, од кои секоја можела и да не постои, е сето она врз коешто почива нашето располагање со определени разлики ... да сториме нешто“. ⁷ Така, тие мислат дека ние сè уште не сме во позиција да знаеме што се човечките суштества, бидејќи сè уште не знаеме кои практики тие би можеле да почнат да ги споделуваат. ⁸ Универзалистите зборуваат на таков начин како секој рационален агент, во која и да било епоха, некако да може да ги предочи сите можни морално релевантни разлики, сите можни морални идентитети кои запостојуваат при ваквите споделени практики. Но, за МекКинон, како и за Хегел и Дјуи, ние, во најдобар случај, ги знаеме единствено оние можности кои историјата досега ги има актуализирано. Клучната поента на МекКинон, онака како што јас ја читам, е дека „жена“ сè уште не е име за еден начин на бидување човек - ниту име за морален идентитет, туку, во најдобар случај, име за онеспособеност. ⁹

Доколку ја сфатиме сериозно идејата дека сè уште нереализираните можности и сè уште непрепознаените морални одбојности произлегуваат од неуспехот да се предочат со овие можности, тоа изискува да ја сфатиме сериозно и сугестијата дека сега засега не го поседуваме логичкиот простор неопходен за адекватно морално промислување. Единствено доколку ваквите сугестии се сфатат сериозно, пасусите како оној кој го наведов од МекКинон, можат да бидат читани како пророштво наместо како празна хипербола. Но, ова значи ревидирање на нашата концепција на моралниот напредок. Треба да престанеме да зборуваме за потребата да напредуваме од изобличената кон неизобличената перцепција на моралната реалност, и наместо тоа, да зборуваме за потребата да ги модификуваме нашите практики со цел да ги земеме предвид новите описи на она што се случува.

trinsic features of human beings are those they share with the brutes--for example, the ability to suffer and inflict pain. Every other feature is up for grabs. Historicists say, with Susan Hurley, that "the existence of certain shared practices, any of which might not have existed, is all that our having determinate reasons...to do anything rests on."⁷ So they think that we are not yet in a position to know what human beings are, since we do not yet know what practices human beings may start sharing.⁸ Universalists talk as if any rational agent, at any epoch, could somehow have envisaged all the possible morally relevant differences, all the possible moral identities, brought into existence by such shared practices. But for MacKinnon, as for Hegel and Dewey, we know, at most, only those possibilities which history has actualized so far. MacKinnon's central point, as I read her, is that "a woman" is not yet the name of a way of being human--not yet the name of a moral identity, but, at most, the name of a disability.⁹

Taking seriously the idea of as yet unrealized possibilities, and of as yet unrecognized moral abominations resulting from failure to envisage those possibilities, requires one to take seriously the suggestion that we do not presently have the logical space necessary for adequate moral deliberation. Only if such suggestions are taken seriously can passages like the one I quoted from MacKinnon be read as prophesy rather than empty hyperbole. But this means revising our conception of moral progress. We have to stop talking about the need to go from distorted to undistorted perception of moral reality, and instead talk about the need to modify our practices so as to take account of new descriptions of what has been going on.

Here is where pragmatist philosophy might be useful to feminist politics. For pragmatism redescribes both intellectual and moral progress by substituting metaphors of evolutionary development for metaphors of progressively less distorted perception. By dropping a representationalist account of knowl-

Токму тука прагматистичката философија може да биде полезна за феминистичката политика. Имено, прагматизмот ги преопишува како интелектуалниот, така и моралниот напредок, заменувајќи ги метафорите на сè помалку изобличена перцепција со метафорите на еволутивниот развиток. Отфрлајќи го репрезентационалистичкото објаснување на знаењето, ние прагматистите ја отфрламе дистинкцијата појава-реалност во полза на дистинкцијата помеѓу верувањата кои им служат на некои цели и верувањата кои им служат на други цели - на пример, целите на една и оние на некоја друга група. Ние ја отфрламе замислата дека реалноста е она што ги прави верувањата вистинити, како и дистинкцијата помеѓу интринсичните и акциденталните одлики на нештата. Така, ние ги отфрламе прашањата за (според фразата на Нелзон Гудмен (Nelson Goodman)) Начинот на кој Светот Е. Оттаму, ги отфрламе и идејата за Природата на Човештвото и за Моралниот Закон, сфатени како објекти кои истражувањето настојува точно да ги претстави, или како објекти кои вистинитите морални судови ги прават вистинити. Така, треба да се откажеме од удобното верување дека ривалските групи секогаш ќе бидат способни да расудуваат заедно врз основа на плаузибилни и неутрални премиси.

Од прагматистички агол, ниту христијанството, ниту просветителството, ниту современиот феминизам, не се случаи на когнитивна јасноста која го надраснува когнитивното изобличување. Наместо тоа, секој од нив е пример на еволутивна борба - борба којашто не е раководена од никаква иманентна телеологија. Историјата на човечките социјални практики е во континуитет со историјата на биолошката еволуција, а единствената разлика е во тоа што она коешто Ричард Докинс (Richard Dawkins) и Даниел Денет (Daniel Dennet) го нарекуваат „меми“ постепено ја презема улогата на Менделовите (Mendel) гени. Мемите се нешта како јазични обрти, изрази на естетичка или морална пофалба, политички слогани, пословици, музички фрази, стереотипски икони и слично. Мемите меѓусебно се натпреваруваат за расположливиот културен простор како што гените се натпреваруваат за располож-

edge, we pragmatists drop the appearance-reality distinction in favor of a distinction between beliefs which serve some purposes and beliefs which serve other purposes-for example, the purposes of one group and those of another group. We drop the notion of beliefs being made true by reality, as well as the distinction between intrinsic and accidental features of things. So we drop questions about (in Nelson's Goodman phrase) The Way the World Is. We thereby drop the ideas of The Nature of Humanity and of The Moral Law, considered as objects which inquiry is trying to represent accurately, or as objects which make true moral judgments true. So we have to give up the comforting belief that competing groups will always be able to reason together on the basis of plausible and neutral premises.

From a pragmatist angle, neither Christianity nor the Enlightenment nor contemporary feminism are cases of cognitive clarity overcoming cognitive distortion. They are, instead, examples of evolutionary struggle-struggle which is Mendelian rather than Darwinian in character, in that it is guided by no immanent teleology. The history of human social practices is continuous with the history of biological evolution, the only difference being that what Richard Dawkins and Daniel Dennet call "memes" gradually take over the role of Mendel's genes. Memes are things like turns of speech, terms of aesthetic or moral praise, political slogans, proverbs, musical phrases, stereotypical icons, and the like. Memes compete with one another for the available cultural space as genes compete for the available *Lebensraum*.¹⁰ Different batches of both genes and memes are carried by different human social groups, and so the triumph of one such group amounts to the triumph of those genes

ливиот *Lebensraum*.¹⁰ Ниеден ген или мем не е поблизок до целта на еволуцијата или до природата на човештвото одошто кој и да било друг - бидејќи еволуцијата нема цел, а човештвото нема природа. Така, моралниот свет не се дели на интринсично пристоен и интрисично одвратен, туку поскоро на добрата на различни групи и различни епохи. Како што тоа го изразува Дјуи, „Полошото или злото е отфрлено добро. При промислувањето и пред изборот ниедно зло не се прикажува себеси како зло. Сè додека не биде отфрлено, тоа е натпреварувачко добро. По отфрлањето, тоа не фигурира како помало добро, туку како лошото на таа ситуација.“¹¹ Според едно дјуиевско гледиште, заменувањето на еден вид со друг во дадена еколошка ниша, или поробувањето на едно човечко племе или раса од друга, или на човечките жени од човечките мажјаци, не е интринсично зло. Последново е отфрлено добро, отфрлено врз основа на поголемото добро коешто феминизмот сега го прави замисливо. Тврдењето дека ова добро е поголемо наликува на тврдењето дека цицачите се пожелни од рептилите, или Ариевците од Евреите; тоа е едно етноцентрично тврдење направено од гледната точка на даден грст гени или мими. Не постои поголем ентитет кој стои зад овој грст и го прави тврдењето (или некое на него противречно тврфзбгфсдење) вистинито.

Прагматистите како што сум јас сметаат дека ова дјуиевско објаснување на моралната вистина и моралниот напредок подобро се согласува со пророчкиот тон во современиот феминизам, одошто тоа го прават универзализмот и реализмот. Прорекувањето, како што ние го согледуваме ова, е сето она на коешто можат да се потпрат ненасилните политички движења кога аргументите ќе потфрлат. Аргументот за правата на угнетените ќе потфрли само доколку единствениот јазик во кој можат да се формулираат релевантните премиси е оној во кој релевантните еманципаторски премиси звучат налудничаво.

Ние прагматистите ги согледуваме универзализмот и реализмот како приврзани кон идејата за една способност за откривање на реалноста наречена „разум“ и една непроменлива морална реалност којашто треба да биде

or memes. But no gene or meme is closer to the purpose of evolution or to the nature of humanity than any other-for evolution has no purpose and humanity no nature. So the moral world does not divide into the intrinsically decent and the intrinsically abominable, but, rather into the goods of different groups and different epochs. As Dewey put it, "The worse or evil is a rejected good. In deliberation and before choice no evil presents itself as evil. Until it is rejected, it is a competing good. After rejection, it figures not as a lesser good, but as the bad of that situation."¹¹ On a Deweyan view, the replacement of one species by another in a given ecological niche, or the enslavement of one human tribe or race by another, or of the human females by the human males, is not an intrinsic evil. The latter is a rejected good, rejected on the basis of the greater good which feminism is presently making imaginable. The claim that this good is greater is like the claim that mammals are preferable to reptiles, or Aryans to Jews; it is an ethnocentric claim made from the point of view of a given cluster of genes or memes. There is no larger entity which stands behind that cluster and makes its claim true (or makes some contradictory claim true).

Pragmatists like myself think that this Deweyan account of moral truth and moral progress comports better with the prophetic tone in contemporary feminism than do universalism and realism. Prophecy, as we see it, is all that non-violent political movements can fall back on when argument fails. Argument for the rights of the oppressed *will* fail just insofar as the only language in which to state relevant premises is one in which the relevant emancipatory premises sound crazy.

We pragmatists see universalism and realism as committed to the idea of a reality-tracking faculty called "reason" and an unchanging moral reality to be tracked, and thus unable to make sense of the claim that a new voice is needed. So we

откриена, и оттаму, неспособни да го разберат тврдењето дека е потребен нов глас. Така, ние се препорачуваме себеси на феминист(к)ите врз основа на тоа што релативно лесно можеме да го вклопиме ова тврдење во *нашето* гледиште за моралниот напредок.

Сметаме дека е неповолно тоа што многу феминист(к)и ги мешаат прагматистичката и реалистичката реторика. На пример, МекКинон на едно место го определува феминизмот како верување „дека жените се навистина човечки суштества, но не во социјалната реалност“. ¹² Фразата „навистина“ тука може да значи единствено „во една реалност која е различна од социјалната реалност“, онаа која што е таква каква што е без разлика дали жените некогаш ќе успеат во искажувањето на она што никогаш не било слушнато. Таквите привикнувања на еден аисторичистички реализам го оставаат нејасно прашањето дали МекКинон смета дека жените, од една лоша социјална практика повикуваат кон нешто што ја трансцендира социјалната практика, дека повикуваат од привидот кон реалноста, или наместо тоа, смета дека тие го прават истото нешто како раните христијани, раните социјалисти, албигенците, и нацистите: се обидуваат да ги актуализираат можностите за коишто дотогаш не се сонувало воведувајќи ги во игра новите јазички и други практики и изградувајќи нови социјални конструкции. ¹³

Некои современи феминистички философи се наклонети кон вторава алтернатива, бидејќи тие експлицитно ги отфрлаат универзализмот и реализмот. Тие го прават ова бидејќи обата ги согледуваат како симптоми на она што Дерида го нарекуваше „фалогоцентризам“ - она што МекКинон го нарекува „епистемолошко стојалиште... чија машка надмоќ е политиката“. ¹⁴ Сепак, други такви философи предупредуваат против прифаќањето на критиките на универзализмот и реализмот заеднички за Ниче, Хајдегер и Дерида - против пронаоѓањето сојузник во она што понекогаш се нарекува „постмодернизам“. Сабина Лавибонд (Sabina Lovibond), на пример, предупредува против отфрлањето на просветителскиот универзализам и реализам. „Како може некој да бара од мене да се простам

commend ourselves to feminists on the ground that we can fit that claim into *our* view of moral progress with relative ease.

We see it as unfortunate that many feminists intermingle pragmatist and realist rhetoric. For example, MacKinnon at one point defines feminism as the belief "that women are human beings in truth but not in social reality."¹² The phrase "in truth" here can only mean "in a reality which is distinct from social reality", one which is as it is whether or not women ever succeed in saying what has never been heard. Such invocations of an ahistoricist realism leave it unclear whether MacKinnon sees women as appealing from a bad social practice to something which transcends social practice, appealing from appearance to reality, or instead sees them as doing the same sort of thing as the early Christians, the early socialists, the Albigensians, and the Nazis did: trying to actualize hitherto undreamt-of possibilities by putting new linguistic and other practices into play, and erecting new social constructs.¹³

Some contemporary feminist philosophers are sympathetic to the latter alternative, because they explicitly reject universalism and realism. They do so because they see both as symptoms of what Derrida has called "phallogocentrism"-what MacKinnon calls "the epistemological stance...of which male dominance is the politics."¹⁴ Other such philosophers, however, warn against accepting the criticisms of universalism and realism common to Nietzsche, Heidegger and Derrida-against finding an ally in what is sometimes called "postmodernism". Sabina Lovibond, for example, cautions against throwing Enlightenment universalism and realism overboard. "How can any one ask me to say goodbye to 'emancipatory metanarratives'", she asks, "when my own emancipation is still such a patchy, hit-or-miss affair?"¹⁵ Lovibond's universalism comes out when

од еманципаторските метанаративи“, прашува таа, „кога мојата сопствена еманципација е сè уште прикрпена, непредвидлива работа?“¹⁵ Универзализмот на Лавибонд се покажува кога таа вели „би било произволно да се работи во прилог на сексуалната еднаквост доколку не веруваме дека човечкото општество било изобличено од нееднаквоста како таква“. Нејзиниот реализам се покажува во нејзиното тврдење дека феминизмот има „примарна посветеност... кон елиминацијата на (себичното) когнитивно изобличување“.¹⁶

Јас ги споделувам сомнежите на Лавибонд во поглед на апокалиптичниот тон и реториката на демаскирањето што преовладуваат помеѓу луѓето кои веруваат дека ние живееме во еден „постмодерен“ период.¹⁷ Но, во поглед на сите пресудни философски прашања, јас сум на страната на постмодернистичките опоненти на Лавибонд.¹⁸ Се надевам дека феминист(к)ите ќе продолжат да ја разгледуваат можноста за напуштањето на реализмот и универзализмот, за напуштањето на сфаќањето дека потчинетоста на жените е *интринсично* одвратна, за напуштањето на тврдењето дека постои нешто наречено „исправно“ или „праведност“ или „човештво“ коешто отсекогаш било на нивна страна, правејќи ги нивните тврдења вистинити. Се согласувам со оние коишто Лавибонд ги парафразира велејќи, „просветителската реторика на „еманципација“, „автономија“ и слично е соучесник во фантазијата за бегство од отелотворените услови“.¹⁹ Особено, таа е соучесник во фантазијата за бегство од една историска ситуација во аисториските небеса - оние во кои моралната теорија може да биде проследена, како и евклидовата геометрија, во еден неменлив, нерастеглив логички простор. Иако практичната политика, несомнено, честопати ќе изискува феминист(к)ите да зборуваат просто универзалистички, тие можат да извлечат корист мислејќи заедно со прагматистите.

Едно од најдобрите нешта во современиот феминизам, ми се чини, е неговата способност да се отргне од таквите просветителски фантазии за бегство. Моите омилени пасуси кај МекКинон се оние во кои таа кажува

she says that "It would be arbitrary to work for sexual equality unless one believed that human society was disfigured by inequality *as such*". Her realism comes out in her claim that feminism has a "background commitment ...to the elimination of (self-interested) cognitive distortion."¹⁶

I share Lovibond's doubts about the apocalyptic tone, and the rhetoric of unmasking, prevalent among people who believe that we are living in a "postmodern" period.¹⁷ But, on all the crucial philosophical issues, I am on the side of Lovibond's postmodernist opponents.¹⁸ I hope that feminists will continue to consider the possibility of dropping realism and universalism, dropping the notion that the subordination of women is *intrinsically* abominable, dropping the claim that there is something called "right" or "justice" or "humanity" which has always been on their side, making their claims true. I agree with those whom Lovibond paraphrases as saying "the Enlightenment rhetoric of 'emancipation', 'autonomy' and the like is complicit in a fantasy of escape from the embodied condition"¹⁹. In particular, it is complicit in the fantasy of escape from an historical situation into an ahistoricist empyrean--one in which moral theory can be pursued, like Euclidean geometry, within an unalterable, unextendable, logical space. Although practical politics will doubtless often require feminists to speak with the universalist vulgar, I think that they might profit from thinking with the pragmatists.

One of the best things about contemporary feminism, it seems to me, is its ability to eschew such Enlightenment fantasies of escape. My favorite passages in MacKinnon are ones in which she says things like "we are not attempting to be objective

нешта како „[Н]ие не се обидуваме да бидеме објективни во врска со тоа, туку се обидуваме да ја прикажеме гледната точка на жените.“²⁰ Феминист(к)ите се многу помалку од марксистите наклонети кон запаѓање во удобната доктрина на иманентна телеологија. Голем дел од феминистичките списи можат да бидат читани како да велат: Ние не повикуваме од фаличкиот привид кон нефаличката реалност. Ние не велíme дека гласот со кој еден ден ќе зборуваат жените подобро ќе ја претставува реалноста отколку денешниот маскулинистички дискурс. Ние не целíme кон невозможната задача на развивање на еден нехегемонистички дискурс, таков во кој вистината повеќе не е поврзана со моќта. Не се обидуваме да ги укинеме социјалните конструкти со цел да изнајдеме нешто коешто не е социјален конструкт. Само се обидуваме да им помогнеме на жените да излезат од стапиците кои за нив ги конструирале мажите, да им помогнеме да ја здобијат моќта која сега ја немаат, и да им помогнеме да создадат морален идентитет како жени.

Порано докажував дека дјуиевскиот прагматизам, лингвистификуван во насоката сугерирана од Хилари Патнам (Hilary Putnam) и Доналд Дејвидсон (Donald Davidson), го обезбедува сето она коешто е политички полезно во традицијата Ниче-Хајдегер-Дерида-Фуко. Јас тврдам дека прагматизмот ги нуди сите дијалектички предности на постмодернизмот, а ја одбегнува самопротивречната постмодернистичка реторика на демаскирањето. Прифаќам дека во онаа мерка во која феминистите ја усвојуваат дјуиевската реторика од тукушто опишаниот вид, тие се обврзуваат на мноштво привидни парадокси и ги навлекуваат на себеси вообичаените обвинувања за релативизам, ирационализам и обожување на моќта.²¹ Но, сметам дека предностите претежнуваат над овие недостатоци. Опишувајќи се себеси на дјуиевски начин, феминист(к)ите би се ослободиле себеси од барањето на Лавибонд за една општа теорија на угнетувањето - начин на согледување на угнетувањето врз основа на расата, класата, сексуалните преференции и родот, како примери на генерален неуспех во третирањето на еднаквите како еднакви.²² Со тоа, тие би ги одбегнале неволите на универзалистичкиот

about it, we're attempting to represent the point of view of women".²⁰ Feminists are much less inclined that Marxists were to fall back on a comfortable doctrine of immanent teleology. There is a lot of feminist writing which can be read as saying: we are *not* appealing from phallic appearance to non-phallic reality. We are *not* saying that the voice in which women will some day speak will be better at representing reality than present-day masculinist discourse. We are not attempting the impossible task of developing a non-hegemonic discourse, one in which truth is no longer connected with power. We are not trying to do away with social constructs in order to find something that is not a social construct. We are just trying to help women out of the traps men have constructed for them, help them get the power they do not presently have, and help them create a moral identity as women.

I have argued in the past that Deweyan pragmatism, when linguistified along the lines suggested by Hilary Putnam and Donald Davidson, gives you all that is politically useful in the Nietzsche-Heidegger-Derrida-Foucault tradition. Pragmatism, I claim, offers all the dialectical advantages of postmodernism while avoiding the self-contradictory postmodernist rhetoric of unmasking. I admit that insofar as feminists adopt a Deweyan rhetoric of the sort I have just described, they commit themselves to a lot of apparent paradoxes, and incur the usual charges of relativism, irrationalism and power-worship.²¹ But these disadvantages are, I think, outweighed by the advantages. By describing themselves in Deweyan terms, feminists would free themselves from Lovibond's demand for a general theory of oppression—a way of seeing oppression on the basis of race, class, sexual preference, and gender as so many instances of a general failure to treat equals equally.²² They would thereby avoid the embarrassments of the universalist claim that the term "human being"—or even the term "woman"—names an unchanging essence, an ahistorical natural kind with a permanent set of intrinsic features. Further, they would no longer need to raise what seem to me unanswerable questions about the accuracy

став дека терминот „човечко суштество“ - или дури и терминот „жена“ - именува една непроменлива суштина, еден аисториски природен вид со трајно множество интринсични одлики. Понатаму, тие повеќе не би имале потреба да го покренуваат она што мене ми изгледа како неодговорливо прашање за точноста на нивните претставувања на „женското искуство“. Наместо ова, тие би се согледувале себеси како да го *создаваат* таквото искуство, создавајќи јазик, традиција и идентитет.

Во преостанатиот дел од овој есеј јас сакам подетално да ја развијам дистинкцијата помеѓу изразувањето и создавањето. Но, најнапред сакам да вметнам една предупредувачка забелешка за релативната безначајност на философските во споредба со социо-политичките движења. Соединувањето на феминизмот и прагматизмот наликува на соединувањето на христијанството и платонизмот, или на социјализмот и дијалектичкиот материјализам. Во секој случај, нешто големо и значајно, опфатна социјална надеж е соединета со нешто споредбено мало и безначајно, множество одговори на философските прашања - прашања кои искрснуваат единствено за луѓето кои философските теми ги сметаат за провокативни, а не за глупави. Универзалистите - како од видот на буржоаските либерали, така и од оној на марксистите - честопати тврдат дека таквите прашања се фактички неодложни, бидејќи политичките движења *изискуваат* философски темели. Но ние прагматистите не можеме да го кажеме ова. Темелите не се наша работа. Сè што можеме да сториме е да им понудиме на феминистите неколку парчиња муниција за специјална намена - на пример, неколку дополнителни одговори на обвинувањата дека нивните цели се неприродни, нивните барања ирационални, а нивните тврдења преувеличани.

Толку за прегледот на моите разлози за обидот меѓусебно да ги поврзам феминизмот и прагматизмот. Сега сакам да го проширам моето тврдење дека една прагматистичка феминистка би се согледувала себеси како да помага во создавањето на жените поскоро одошто во обидот тие да се опишат посоодветно. Ова ќе го сторам зе-

of their representations of "woman's experience". They would instead see themselves as *creating* such an experience by creating a language, a tradition, and an identity.

In the remainder of this paper I want to develop this distinction between expression and creation in more detail. But first I want to insert a cautionary remark about the relative insignificance of philosophical movements as compared to social-political movements. Yoking feminism with pragmatism is like yoking Christianity with Platonism, or socialism with dialectical materialism. In each case, something big and important, a vast social hope, is being yoked with something comparatively small and unimportant, a set of answers to philosophical questions--questions which arise only for people who find philosophical topics intriguing rather than silly. Universalists--of both the bourgeois liberal and the Marxist sort--often claim that such questions are in fact urgent, for political movements *need* philosophical foundations. But we pragmatists cannot say this. We are not in the foundations business. *All* we can do is to offer feminists a few pieces of special-purpose ammunition--for example, some additional replies to charges that their aims are unnatural, their demands irrational, or their claims hyperbolic.

So much for an overview of my reasons for trying to bring feminism and pragmatism together. I want now to enlarge on my claim that a pragmatist feminist will see herself as helping to create women rather than attempting to describe them more accurately. I shall do so by taking up two objections which might be made to what I have been saying. The first is the famil-

мајки предвид два приговора кои можат да бидат упатени кон она што го реков. Првиот е познатото обвинување дека прагматизмот е инхерентно конзервативен, пристрасен во полза на status quo.²³ Вториот приговор произлегува од фактот дека доколку велите оти жените треба да бидат создадени наместо едноставно ослободени, изгледа како да велите оти во некоја смисла жените сега не постојат наполно. Но, тогаш се чини дека нема основа да се каже оти мажите им грешеле на жените, бидејќи не можете да му грешите на некој кој не постои.

Хилари Патнам, најзначајниот современ философ кој себеси се нарекува прагматист, има кажано дека „некој исказ е вистинит за некоја ситуација единствено во случајот кога би било коректно зборовите од кои се состои исказот да се употребат на тој начин за опишување на ситуацијата.“ Ваквата формулација непосредно го сугерира прашањето: коректно според чии стандарди? Патнамовата позиција дека „вистината и рационалната прифатливост се заемно зависни поими“ ни отежнува да согледаме како воопшто можеме, од угнетувачките конвенции на нашата заедница да повикуваме кон нешто неконвенционално, и оттаму, како некогаш воопшто би можеле да се зафатиме со нешто како „радикална критика“.²⁴ Така, би можело да се чини дека ние прагматистите, во нашите запенети напори да го сосечеме епистемолошкиот скептицизам укинувајќи го она што Дејвидсон го нарекува „дистинкција схема-содржина“, исто така сме го укинале и политичкиот радикализам.

На ова обвинување, прагматистите би требале да одговорат велејќи дека тие не можат да го разберат повикувањето од практиките на нашата заедница кон што и да било друго, освен кон практиката на една реална или замислена алтернативна заедница. Така, кога пророчки настроените феминист(к)и велат дека не е доволно практиките на нашата заедница да се направат кохерентни, дека самиот јазик на нашата заедница мора да биде подложен на радикална критика, прагматистите додаваат дека таквата критика може да да добие облик единствено на замислување на една заедница чишто јазички и други практики се раз-

iar charge that pragmatism is inherently conservative, biased in favor of the status quo.²³ The second objection arises from the fact that if you say that women need to be created rather than simply freed, you seem to be saying that in some sense women do not now fully exist. But then there seems no basis for saying that men have done women wrong, since you cannot wrong the non-existent.

Hilary Putnam, the most important contemporary philosopher to call himself a pragmatist, has said that "a statement is true of a situation just in case it would be correct to use the words of which the statement consists in that way in describing the situation". Putting the matter this way immediately suggests the question: correct by whose standards? Putnam's position that "truth and rational acceptability are interdependent notions" makes it hard to see how we might ever appeal from the oppressive conventions of our community to something non-conventional, and thus hard to see how we could ever engage in anything like "radical critique."²⁴ So it may seem that we pragmatists, in our frenzied efforts to undercut epistemological skepticism by doing away with what Davidson calls "the scheme-content distinction," have also undercut political radicalism.

Pragmatists should reply to this charge by saying that they cannot make sense of an appeal from our community's practices to anything except the practice of a real or imagined alternative community. So when prophetic feminists say that it is not enough to make the practices of our community coherent, that the very *language* of our community must be subjected to radical critique, pragmatists add that such critique can only take the form of imagining a community whose linguistic and other practices are different from our own. Once one grants McKinnon's point that one can only get so far with an appeal to make present beliefs more coherent by treating women on a par

лични од нашите. Откако еднаш ќе ја прифатиме поентата на МекКинон дека со повикување можеме да дотуркаме до-таму, сегашните верувања да ги направиме покохерентни единствено доколку жените ги третираме еднакво со мажите, откако еднаш ќе ја согледаме потребата за нешто повеќе одошто повикување на рационална прифатливост според стандардите на постојната заедница, тогаш еден таков чин на имагинација е единственото прибежиште.

Ова значи дека ослободителните движења ќе бидат величани не поради точноста на нивните дијагнози, туку поради имагинацијата и храброста на нивните предлози. Разликата помеѓу прагматизмот и позициите како што е марксизмот, кои ја задржуваат реториката на сциентизмот и реализмот, може да се смета како разлика помеѓу утопизмот и радикализмот. Радикалите мислат дека е направена базична грешка, грешка длабоко во корените. Тие сметаат дека е потребно длабинско мислење за да се дојде долу, до ова длабинско ниво, и дека единствено таму, кога ќе бидат сосечени сите суперструктурални појавности, нештата можат да бидат согледани такви какви што навистина се. Сепак, утопистите не мислат во категориите на грешки или на длабочина. Тие го напуштаат контрастот помеѓу површинската појавност и длабинската реалност во полза на контрастот помеѓу една мачна сегашнина и една можеби помалку мачна, магливо согледана иднина. Прагматистите не можат да бидат радикали, во оваа смисла, но можат да бидат утописти. Тие не сметаат дека философијата обезбедува инструменти за радикални хируршки зафати или микроскопи кои ја прават возможна прецизната дијагноза.²⁵ Функцијата на философијата е поскоро во тоа да го расчисти патот за проците и поетите, да го направи интелектуалниот живот малку поедноставен и побезбеден за оние кои имаат визији за новите заедници.²⁶

Досега јас ја земав МекКинон како мој пример за феминистка со таква визија. Но, се разбира, таа е само една од многуте. Друга е Мерилин Фрај (Marylin Frye), која во својата моќна книга *The Politics of Reality*, вели дека „најпосле, најверојатно нема никаква разлика помеѓу има-

with men, once one sees the need for something more than an appeal to rational acceptability by the standards of the existing community, then such an act of imagination is the only recourse.

This means that one will praise movements of liberation not for the accuracy of their diagnoses but for the imagination and courage of their proposals. The difference between pragmatism and positions such as Marxism, which retain the rhetoric of scientism and realism, can be thought of as the difference between utopianism and radicalism. Radicals think that there is a basic mistake being made, a mistake deep down at the roots. They think that deep thinking is required to get down to this deep level, and that only there, when all the superstructural appearances have been undercut, can things be seen as they really are. Utopians, however, do not think in terms of mistakes or of depth. They abandon the contrast between superficial appearance and deep reality in favor of the contrast between a painful present and a possibly less painful, dimly-seen, future. Pragmatists cannot be radicals, in this sense, but they can be utopians. They do not see philosophy as providing instruments for radical surgery, or microscopes which make precise diagnosis possible.²⁵ Philosophy's function is rather to clear the road for prophets and poets, to make intellectual life a bit simpler and safer for those who have visions of new communities.²⁶

So far I have taken MacKinnon as my example of a feminist with such a vision. But of course she is only one of many. Another is Marilyn Frye, who says, in her powerful book *The Politics of Reality*, that "there probably is really no distinction, in the end, between imagination and courage". For, she

гинацијата и храброста“. Имено, продолжува таа, потребна е храброст за да се совлада „смртниот уплав да се биде вон видното поле на арогантното око“. Тоа е окото на личноста која возгордеала затоа што ја увидела рационалната неприфатливост на кажаното - т.е., неговата некохерентност со останатите уверувања на оние кои тековно ги контролираат животните шанси и логичкиот простор. Така, феминист(к)ите мораат, продолжува Фрај, „да се осмелат да се потпрат врз самите себеси за да произведат значење; ние мораме да се замислиме себеси способни за ... исткајувања на мрежата на значење која ќе нè одржува во некаков вид интелигибилност“. ²⁷ Таквата храброст е неразличлива од имагинацијата која е потребна за да се слушнеме себеси како гласноговорник на една возможна заедница, поскоро одошто како осаменици, и можеби споулавен, отпадници од една актуална заедница.

МакКинон и многу други феминист(к)и го употребуваат „либерализмот“ како име за неспособноста да се поседува овој вид храброст и имагинација. „За либералниот ум“, вели МакКинон, „колку е потешка и посистематска нивната злоупотреба, толку таа изгледа пооправдана. Либерализмот... никогаш не ја согледува моќта како моќ, а сепак може да го согледа како значајно единствено она што моќта го чини“. ²⁸ Феноменот на кој таа укажува несомнено постои, но ми се чини оти „либерализам“ е погрешно име за него. Истото важи и за „прагматизам“. Сметам дека главниот разлог зошто pejоративната употреба на термините „либерал“ и „прагматист“ е сè уште вообичаена помеѓу политичките радикали - настрана од извесни рефлексии преостанати од раното марксистичко условување - е тоа што доколку кажете, заедно со Патнам, дека „вистината не ја трансцендира употребата“, лесно може да се смета оти упатувате на актуалната, сегашна употреба. Одново, доколку одрекувате оти вистината е прашање на соодветствување со реалноста, лесно можете да бидете сфатени како да тврдите дека вистинито верување е тоа коешто е кохерентно со она во што повеќето луѓе во тој миг веруваат. Доколку мислите дека еманципаторската морална или социјална мисла изискува проникнување во една дотогаш неувидена реалност која стои

continues, it takes courage to overcome "a mortal dread of being outside the field of vision of the arrogant eye." This is the eye of a person who prides himself on spotting the rational unacceptability of what is being said-that is, its incoherence with the rest of the beliefs of those who currently control life-chances and logical space. So feminists must, Frye goes on to say, "dare to rely on ourselves to make meaning and we have to imagine ourselves capable of...weaving the web of meaning which will hold us in some kind of intelligibility."²⁷ Such courage is indistinguishable from the imagination it takes to hear oneself as the spokesperson of a merely possible community, rather than as a lonely, and perhaps crazed, outcast from an actual one.

MacKinnon and many other feminists use "liberalism" as a name for an inability to have this sort of courage and imagination. "In the liberal mind," MacKinnon says, "the worse and more systematic one's mistreatment it, the more it seems justified. Liberalism...never sees power as power, yet can see as significant only that which power does."²⁸ The phenomenon she is pointing to certainly exists, but "liberalism" seems to me the wrong name for it. So, of course, does "pragmatism". I think the main reason-apart from some reflexes left over from early Marxist conditioning-why pejorative uses of the terms "liberal" and "pragmatist" are still common among political radicals is that if you say, with Putnam, that "truth does not transcend use", you may easily be taken as referring to actual, present use. Again, if you deny that truth is a matter of correspondence to reality, you may easily be taken as holding that a true belief is one that coheres with what most people currently believe. If you think that emancipatory moral or social thought requires penetrating to a presently unglimped reality beneath the current appearances, and find pragmatists telling you that there is no such reality, you may easily conclude that a pragmatist cannot help the cause of emancipation.

зад тековните појавности, а прагматистот ви кажува дека таква реалност не постои, лесно можете да заклучите дека прагматистот не може да ја придонесе кон каузата на еманципацијата.

Сепак, кога ќе се потсетиме дека Џон Дјуи - парадигматичен либерал, но и парадигматичен прагматист - потроши доста време величајќи го оној вид храброст и имагинација кои ги опишува Фрај, можеби би биле подготвени да допуштиме дека релацијата помеѓу прагматизмот и еманципацијата е посложена. Дјуи кажа мошне малку за положбата на жените, но едно од малкуте нешта кои ги има кажано е достоинство за цитирање:

Жените досега дале мал придонес за философијата, но кога жени кои не се само проучувачи на философијата на други личности ќе се нафатат да пишуваат философија, не можеме да замислуваме дека таа, според гледната точка или ставот, ќе биде иста како онаа сочинета од стојалиштето на инаквото машко искуство на нештата. Институциите, животните обичаи, потхрануваат извеси систематизирани склоности и аверзии. Умниот човек ги чита историските философии со цел во нив да ги открие интелектуалните формулации на вообичаените цели и култивирани потреби на луѓето, а не да се здобие со увид во крајната природа на нештата или со информација за градбата на реалноста. Сè додека она што неопределено се нарекува реалност фигурира во философиите, можеме да бидеме сигурни дека тоа ги означува оние одбрани аспекти од светот кои се избрани бидејќи се нудат себеси како поткрепа на човечките судови за достоинствениот живот, и оттаму се највисоко ценети. Во философијата „реалност“ е термин за вредност или избор.²⁹

Да претпоставиме дека ние сметаме, како што честопати прават феминист(к)ите, оти „вообичаените цели и култивирани потреби на луѓето“ се вообичаени цели и култивирани потреби на мажјаците, половината од видот која мошне одамна ја поробила другата половина. Ова ни овозможува да го читаме Дјуи како да вели: доколку се сметате себеси за роб, не го прифаќајте описот на реалноста од вашите господари; не дејствувајте внатре грани-

When, however, we remember that John Dewey--a paradigmatic liberal as well as a paradigmatic pragmatist--spent a great deal of time celebrating the sort of courage and imagination Frye describes, we may be willing to grant that the relation between pragmatism and emancipation is more complex. Dewey said remarkably little about the situation of women, but one of the few things he did say is worth quoting:

Women have as yet made little contribution to philosophy, but when women who are not mere students of other persons' philosophy set out to write it, we cannot conceive that it will be the same in viewpoint or tenor as that composed from the standpoint of the different masculine experience of things. Institutions, customs of life, breed certain systematized predilections and aversions. The wise man reads historic philosophies to detect in them intellectual formulations of men's habitual purposes and cultivated wants, not to gain insight into the ultimate nature of things or information about the make-up of reality. As far as what is loosely called reality figures in philosophies, we may be sure that it signifies those selected aspects of the world which are chosen because they lend themselves to the support of men's judgment of the worth-while life, and hence are most highly prized. In philosophy, "reality" is a term of value or choice.²⁹

Suppose we think, as feminists often do, of "men's habitual purposes and cultivated wants" as "the habitual purposes and cultivated wants of the males, the half of the species which long ago enslaved the other half". This permits us to read Dewey as saying: if you find yourself a slave, do not accept your masters' descriptions of the real; do not work within the boundaries of their moral universe; instead, try to invent a reality of your own by selecting aspects of the world which

ците на нивниот морален универзум. Наместо тоа, обидете се да изумите ваша сопствена реалност, избирајќи ги аспектите од светот кои се нудат себеси како поткрепа на вашиот суд за достоиниот живот.³⁰

Дјуиевата доктрина за континуумот на средствата и целите би можела да го наведе да каже: не очекувајте непосредно да узнаете кој вид живот е достоин, бидејќи тоа е едно од нештата за кои постојано ќе го менувате мислењето во процесот на избирање на реалноста. Не можете ниту да ги поставите своите цели врз основа на јасен и експлицитен став за природата на моралната реалност, ниту да го изведете таквиот став од јасни и експлицитни цели. Не постои метод или процедура која треба да се следи, освен храброто и имагинативно експериментирање. Сметам дека Дјуи брзо би ја видел поентата на описот на Фрај на нејзините сопствени списи како „вид флертување со бесмисленоста - танцување околу регионот на когнитивните јазови и негативните семантички простори, одржувано во воздух единствено преку ритамот и забрзувањето на моето сопствено движење, во обид да ги долови злоупотребите кои, според општата согласност, не постојат.“³¹ Имено, бесмисленоста е токму она со кое треба да флертувате кога се наоѓате среде социјалните, особено јазичките практики - не сакајќи да учествувате во старата, но сè уште не успевајќи да создадете нова практика.

Значењето на Дјуиевиот прагматизам за движењата како феминизмот, може да се согледа доколку го парафразираме Дјуи на следниов начин: не обвинувајте ја тековната социјална практика или тековниот јазик дека не е верен на реалноста, дека погрешно ги сфаќа нештата. Не критикувајте го дека е резултат на идеологија или претрасуди, наспроти вашето сопствено ползување на способноста за откривање на реалноста, наречена „разум“, или на неутрален метод наречен „непристрасно набљудување“. Не критикувајте го ниту како „неправеден“, доколку „неправеден“ треба да значи нешто повеќе отколку „напати некохерентен, дури и во сопствените изрази“. Наместо од минливите тековни појавности да повикувате кон трај-

lend themselves to the support of *your* judgment of the worthwhile life.³⁰

Dewey's doctrine of the means-end continuum might have led him to add: do not expect to know what sort of life is worth-while right off the bat, for that is one of the things you will constantly change your mind about in the process of selecting a reality. You can neither pick your goals on the basis of a clear and explicit claim about the nature of moral reality, nor derive such a claim from clear and explicit goals. There is no method or procedure to be followed except courageous and imaginative experimentation. Dewey would, I think, have been quick to see the point of Frye's description of her own writing as "a sort of flirtation with meaninglessness-dancing about a region of cognitive gaps and negative semantic spaces, kept aloft only the rhythm and momentum of my own motion, trying to plumb abysses which are generally agreed not to exist."³¹ For meaninglessness is exactly what you have to flirt with when you are in between social, and in particular linguistic, practices--unwilling to take part in an old one but not yet having succeeded in creating a new one.

The import of Dewey's pragmatism for movements such as feminism can be seen if we paraphrase Dewey as follows: do not charge a current social practice or a currently spoken language with being unfaithful to reality, with getting things wrong. Do not criticize it as a result of ideology or prejudice, where these are tacitly contrasted with your own employment of a truth-tracking faculty called "reason" or a neutral method called "disinterested observation". Do not even criticize it as "unjust" if "unjust" is supposed to mean more than "sometimes incoherent even on its own terms." Instead of appealing from the transitory current appearances to the permanent reality, appeal to a still only dimly imagined future practice. Drop the appeal to neutral criteria, and the claim that something large like Nature or Rea-

ната реалност, повикувајте кон една сè уште магловито замислувана идна практика. Отфрлете го повикувањето на неутрални критериуми, и тврдењето дека нешто големо како Природата или Разумот, или Историјата, или Моралниот Закон е на страната на угнетениот. Наместо тоа, едноставно правете копнежливи споредби помеѓу актуалната сегашнина и една возможна, макар и во зародиш, иднина.³²

Толку за релацијата помеѓу прагматизмот и политичкиот утопизам. Јас докажував дека обата се компатибилни и дека заемно се поткрепуваат. Ова се должи на фактот што прагматизмот ја допушта можноста за проширување на логичкиот простор, и оттаму, за еден повик кон храброст и имагинација поскоро одошто кон навидум неутралните критериуми. Она што прагматизмот го губи кога се откажува од претензијата дека исправноста или реалноста е на негова страна, го добива со способноста да го препознае присуството на тоа што Фрај го нарекува „злоупотреби кои, според општата согласност, не постојат.“ Тоа се ситуациите кои им задаваат маки на универзалистите и реалистите - оние во кои се достапни мноштво описи што наложуваат согласност, но ниеден од овие описи не го исполнува бараното.

Сега се свртувам кон парадоксот којшто го бев набележал претходно: сугестијата дека жените дури сега запостојуваат, а не дека биле лишени од способноста да го изразат она што цело време било длабоко во нив. Сметам оти привикнувањето од страна на МекКинон на „улогата која жените допрва треба да ја одиграат“ е еден начин да се сугерира дека жените дури сега започнуваат да обликуваат еден морален идентитет како жени. Да се пронајде нечиј морален идентитет во бидувањето X значи да се биде кадарен да се направи следново: да го истакнете вашето бидување X како пресудно во вашето оправдување на значајните, непринудни избори, да го направите вашето бидување X важен дел од приказната којашто си ја раскажувате себеси кога имате потреба да си ја возобновите самодовербата, да ги направите вашите релации со другите X-ови клучни за вашиот став дека сте одговорна лич-

son or History or the Moral Law is on the side of the oppressed. Instead, just make invidious comparisons between the actual present and a possible, if inchoate, future.³²

So much for the relations between pragmatism and political radicalism. I have been arguing that the two are compatible and mutually supporting. This is because pragmatism allows for the possibility of expanding logical space, and thereby for an appeal to courage and imagination rather than to putatively neutral criteria. What pragmatism loses when it gives up the claim to have right or reality on its side it gains in ability to acknowledge the presence of what Frye calls "abysses which are generally agreed not to exist". These are situations which give the universalist and the realist trouble-ones in which plenty of assent-commanding descriptions are available, but such that none of these descriptions do what is needed.

I turn now to the paradox I noted earlier: the suggestion that women are only now coming into existence, rather than having been deprived of the ability to express what was deep within them all the time. I take MacKinnon's evocation of a "role that women have yet to make" as a way of suggesting that women are only now beginning to put together a moral identity as women. To find one's moral identity in being an X means being able to do the following sort of thing: make your Xness salient in your justification of important uncoerced choices, make your Xness an important part of the story you tell yourself when you need to recover your self-confidence, make your relations with other X's central to your claim to be a responsible person. These are all things men have usually been able to do by reminding themselves that they are, come what may, *men*. They are things which men have made it hard for women to do by reminding themselves that they are women. As Frye puts it, men have

ност. Ова се сите нешта коишто мажите обично се способни да ги сторат потсетувајќи се себеси дека тие, без оглед на се, се *мажи*. Тоа се нештата кои жените, поради мажите, тешко можат да ги сторат потсетувајќи се себеси дека се жени. Како што тоа го формулира Фрај, мажите себеси си го имаат припишано статусот на „комплетни личности“ - луѓе кои го уживаат она што таа го нарекува „неограничено учество во радикалната „супериорност“ на видот“³³ и им го ускратуваат тој статус на жените. Резултатот од фактот што мажите постојано, ревносно и јавно му заблагодаруваат на Бога што *не* се жени, е тоа што жените тешко би му заблагодариле на Бога што се жени. Имено, сè до неодамна, кога некоја жена би кажала дека таа го пронаоѓа својот морален идентитет во тоа што е жена, ова би прозвучело исто така настрано како кога некој роб би рекол дека го пронаоѓа својот морален идентитет во тоа што е роб.

Повеќето феминист(к)и би се согласиле дека дури со почетоките на феминистичкото движење жените започнаа да го пронаоѓаат својот морален идентитет во тоа што се жени.³⁴ Но повеќето феминист(к)и веројатно се сè уште доволно реалисти и универзалисти за да инсистираат дека постои разлика помеѓу тврдењето дека некој не може да го пронајде својот морален идентитет во бидувањето X и тврдењето дека еден X сè уште не е полнокрвна личност, личност на која ѝ е нанесена неправда со забраната да го пронајде својот морален идентитет во своето бидување X. Имено, големата предност на реализмот и универзализмот над прагматизмот е во тоа што тие овозможуваат да се каже дека жените биле сето она што тие се сега, и *следствено*, имале право на сето она кое сега се обидуваат да го здобијат - дури и кога не знаеле, па и експлицитно порекнувале дека имаат право на тоа.

Сепак, за нас прагматистите не е така лесно да се каже ова. Имено, бидувањето личност ние го согледуваме како проблем на степенот, а не како прашање на „сè или ништо“, нешто рамномерно распределено низ видот. Ние го согледуваме тоа како нешто што рабовите обично го имаат помалку отколку нивните господари. Ова не се

assigned themselves the status of "full persons"-people who enjoy what she calls "unqualified participation in the radical 'superiority' of the species"³³, and withheld this status from women. The result of men constantly, fervently and publicly thanking God that they are *not* women has been to make it hard for women to thank God that they are. For a woman to say that she finds her moral identity in being a woman would have sounded, until relatively recently, as weird as for a slave to say that he or she finds his or her moral identity in being a slave.

Most feminists might agree that it was only with the beginnings of the feminist movement that it began to become possible for women to find their moral identities in being women.³⁴ But most feminists are probably still realist and universalist enough to insist that that there is a difference between the claim that one cannot find one's moral identity in being an X and the claim that an X is not yet full-fledged person, a person to whom injustice has been done by forbidding her to find her moral identity in her X-hood. For the great advantage of realism and universalism over pragmatism is that it permits one to say that women were everything they are now, and *therefore* were entitled to everything they are now trying to get--even when they did not know, and might even have explicitly denied, that they were entitled to it.

For us pragmatists, however, it is not so easy to say that. For we see personhood as a matter of degree, not as an all-or-nothing affair, something evenly distributed around the species. We see it as something that slaves typically have less of than their masters. This is not because there are such things as "natural slaves" but because of the masters' control over the

должи на постоењето на некакви „природни робови“, туку на фактот што господарите го контролираат јазикот на кој зборуваат робовите - на нивната способност да ги натераат робовите да мислат за својата болка како судбинска, дури и на некој начин заслужена, нешто што треба да се поднесе, а не да му се пружи отпор. Ние не можеме да го поддржуваме поимот на длабинска реалност којашто почива непрепознаена под површинските појавности. Така, треба сериозно да ја сфатиме идејата, која ја одомаќинија Чарлс Тејлор (Charles Taylor) и други писатели, дека интерпретацијата оди надолу: дека она што, во морална смисла, едно човечко суштество е - во голема мерка е прашање на тоа како тој или таа се опишува себеси. Треба сериозно да ја сфатиме идејата дека начинот на кој се доживуваат себеси е во голема мерка функција од начинот на којшто можете смислено да се опишете себеси во јазикот што сте способни да го употребувате. Треба да кажеме дека Делтите и Епсилоните од *Храбриот нов свет* на Хаксли и пролите од Орвеловата *1984* беа личности единствено во смислата во која се личности оплодените човечки јајце-клетки или човечките цицалчиња - имено, во смислата дека се способни да станат личности. Така, ние прагматистите треба неправедноста на машкото угнетување во минатото главно да ја идентификуваме со неговото потиснување на минатата можност, наместо со неправдата што тоа ѝ ја нанело на минатата актуалност.

За да кажам дека жените дури сега се во процес на стекнување на моралниот идентитет како жени, не мора да одрекам дека некои жени, во секоја епоха, имале сомнежи и нуделе алтернативи на стандардните, андроцентрични описи на жените. Сè што треба да порекнам е дека жените биле кадарни да ги *заборават* последниве описи - оние кои ги принудувале да изгледаат неспособни да бидат потполни личности. Јас порекнувам дека жените во претходните епохи биле кадарни да ја избегнат растргнатоста, расколот помеѓу машките описи за нив и какви и да било алтернативни описи кои тие ги давале за самите себеси. Како еден пример за она што го имам на ум - за потребата да се именува и така да почне да се премостува, она што Фрај го нарекува „злоупотреби кои, според општата согла-

language spoken by the slaves-their ability to make the slave think of his or her pain as fated and even somehow deserved, something to be borne rather than resisted. We cannot countenance the notion of a deep reality which reposes unrecognized beneath the superficial appearances. So we have to take seriously the idea, made familiar by such writers as Charles Taylor, that interpretation goes all the way down: that what a human being is, for moral purposes, is largely a matter of how he or she describes himself or herself. We have to take seriously the idea that what you experience yourself to be is largely a function of what it makes sense to describe yourself as in the languages you are able to use. We have to say that the Deltas and Epsilons of Huxley's *Brave New World*, and the proles of Orwell's *1984*, were persons only in the sense in which fertilized human ova or human infants are persons-in the sense, namely, that they are capable of being made into persons. So we pragmatists have to identify most of the wrongness of past male oppression with its suppression of past potentiality, rather than in its injustice to past actuality.

In order to say that women are only now in the process of achieving a moral identity as women, I do not need to deny that some women have, in every epoch, had doubts about, and offered alternatives to, the standard, androcentric, descriptions of women. All I need to deny is that women have been able to *forget* the latter descriptions-the ones which make them seem incapable of being full persons. I am denying that women in previous epochs have been able to avoid being torn, split, between the men's description of them and whatever alternative descriptions they have given to themselves. As an example of the sort of thing I have in mind-of the need to name, and thus to begin to bridge, what Frye calls "abysses generally agreed not to exist"-consider Adrienne Rich's description of her situation when young. She was, she says, "split between the girl who

сност, не постојат“ - да го разгледаме описот на Едриен Рич (Adrienne Rich) на нејзината ситуација во младоста. Таа била, како што вели, „во раскол помеѓу девојката која што пишувала песни, којашто се дефинирала себеси како писател на песни, и девојката којашто требала да се дефинира себеси преку нејзините врски со мажите.“³⁵ Јас сакам да ја протолкувам индивидуалната ситуација на Рич како една алегорија на многу поопштата ситуација во која жените се наоѓале пред феминизмот да земе замав - за нивната неспособност да престанат да се дефинираат себеси преку нивните врски со мажите. За да си ја предочиме оваа неспособност, да согледаме како ситуацијата на Рич се разликувала од онаа на еден млад маж во слична ситуација.

Од Бајрон и Гете наваму, пишувањето песни мажите го сметале за еден од најдобрите начини да создадат автономна себност, да ја избегнат принудата да се дефинираат себеси преку изразите употребувани од нивните родители, учители, работодавци и владетели. Од 1820 или тука некаде, младиот маж ја имал опцијата да се дефинира себеси како поет, или да го пронајде својот морален идентитет во пишувањето стихови. Но, како што ни кажува Рич, тоа не било лесно за една млада жена.

Во што се состои тешкотијата? Не во тоа дека постои недостиг од вистинити описи кои Рич можела да ги примени врз себеси. Не постоеле добро-оформени - т.е. генерално интелигибилни - прашања на коишто Рич не би можела да даде вистинити, добро-оформени одговори. Но сепак, ни кажува таа, постоел раскол. Различните вистинити описи коишто таа ги применувала не се вклопувале во една целина. Но, како што таа имплицитно сугерира, описите на младиот маж - поет лесно би се вклопиле. Во нејзината младост, Рич беше неспособна да го досегне оној вид на кохерентност или интегритет кој сметаме дека е карактеристичен за комплетните личности. Имено, личностите кои се способни за целиот престиж на човечноста, способни се да се согледаат себеси сталожено и целовито. Наместо да се чувствуваат растргнати од расколите, тие можат тензиите помеѓу нивните алтернативни описи да

wrote poems, who defined herself as writing poems, and the girl who was to define herself by her relationships with men.³⁵ I want to interpret Rich's individual situation as an allegory of the more general situation in which women found themselves before feminism achieved lift-off-of their inability to stop defining themselves in terms of their relationships with men. To envisage this inability, consider how Rich's situation differed from that of a young man in a similar situation.

Since Byron and Goethe men have thought of writing poems as one of the best ways to create an autonomous self, to avoid having to define oneself in the terms used by one's parents, teachers, employers and rulers. Since 1820 or thereabouts, a young man has had the option of defining himself as a poet, of finding his moral identity in writing verse. But, Rich tells us, this is not easy for a young woman.

What is the difficulty? It is not that there is any dearth of true descriptions which Rich might have applied to herself. There were no well-formed-that is, generally intelligible-questions to which Rich could not have given true, well-formed answers. But nevertheless there was, she tells us, a split. The various true descriptions which she applied did not fit together into a whole. But, she is implicitly suggesting, a young male poet's descriptions would have fitted together easily. Rich was, in her youth, unable to attain the kind of coherence, the kind of integrity, which we think of as characteristic of full persons. For persons who capable of the full glory of humanity are capable of seeing themselves steadily and whole. Rather than feel that splits are tearing them apart, they can see tensions between their alternative self-descriptions as, at worst, necessary elements in a harmonious variety-in-unity.

ги согледаат, во најлош случај, како неопходни елементи на една хармонична разнообразност-во-единство.

Објаснувањето на Рич за самата себеси како подвоена звучи вистинито, бидејќи, како што покажува во својот есеј за Емили Дикинсон и на други места, јазичките игри за кои мажите уредиле дека треба да ги играат младите жени, нив ги принудуваат да ги третираат мажите во своите животи (или отсуството на мажи во нивните животи) како независна менлива, а сето останато - дури и нивните песни - како зависни менливи. Така, сè додека Рич не можела да ги доведе своите песни во врска со нејзините односи со мажите, таа имала проблем. Таа била во раскол. Таа не можела да биде, така да се каже, целовремен поет, бидејќи јазикот којшто таа не можела да го заборави, не му допуштал некому да биде и целовремен поет и целовремено женско. Наспроти ова, од Бајрон наваму, јазикот допуштил некому да биде и целовремен поет и целовремен херој (исто како што, од Сократ наваму, стана возможно да се биде целовремен интелектуалец и целовремен херој).

Што би можело да го разреши проблемот на Рич? Навистина, денес, за една млада жена можеби е малку полесно да се дефинира себеси преку и во нејзините песни, одошто во времето кога Рич била млада - едноставно поради тоа што таа жена имала можност да ги чита книгите од Рич, Фрај, и останатите. Но, само малку полесно. Што навистина би го олеснило ова? Единствено, би сугерирал јас, оној вид околности кои на младиот маж во генерацијата после Бајрон, му олесниле да ја направи својата поетска активност независна менлива во приказната за себеси која си ја раскажувал на себеси. Во претходната генерација постоеше она што денес нам ни изгледа како братска дружина - Хелдерлин и Китс, Бајрон и Гете, Шели и Шамисо. Блаженство беше во таа зорнина да се биде жив, а да се биде млад маж со поетски дарбини, значеше да се биде способен за себеопишување со херојски изрази, изрази коишто порано човек не би можел да ги употреби без да прозвучи налудничаво. Оваа братска дружина основаше еден невидлив клуб, мошне добар клуб, таков што сè уште

Rich's account of herself as split rings true for, as she shows in her essay on Emily Dickinson and elsewhere, the language-games men have arranged that young women should play forces them to treat the men in their lives (or, the absence of men in their lives) as the independent variable and everything else-even their poems-as dependent variables. So insofar as Rich could not tie her poems in with her relationships with men, she had a problem. She was split. She could not be, so to speak, a full-time poet, because a language she could not forget did not let one be both a full-time poet and a full-time female. By contrast, since Byron, the language has let one be a full-time poet and a full-time hero (just as, since Socrates, it has been possible to be a full-time intellectual and a full-time hero).

What might solve Rich's problem? Well, perhaps nowadays it is a little easier for a young woman to define herself by and in her poems than when Rich was young--simply because she may have read books by Rich, Frye and others. But only a little easier. What would make it *really* easy? Only, I would suggest, the sort of circumstance which made it easy for a young man in the generation after Byron to make his poetic activity the independent variable in the story he told himself about himself. In the previous generation there had been what now looks to us like a band of brothers-Hoelderlin and Keats, Byron and Goethe, Shelley and Chamisso. Bliss was it in that dawn to be alive, and to be a young male with poetic gifts was to be able to describe oneself in heroic terms, terms which one could not have used earlier without sounding crazy. That band of brothers founded an invisible club, a very good club, one which is still giving new members a warm welcome.³⁶ So young male poets do not face abysses when they attempt self-definition. But, as Rich points out, Emily Dickinson was not allowed into that club.³⁷ So, to make things *really* easy for

им посакува топло добредојде на своите нови членови³⁶. Така, младите машки поети не се соочуваат со омаловажувања при обидот за себе-дефинирање. Но, како што укажува Рич, на Емили Дикинсон не ѝ беше дозволен пристапот кон овој клуб.³⁷ Така, за да им биде навистина лесно на идните Дикинсонови и Ричови, би требало да постои добар, етаблиран клуб на кој тие би можеле да му се придружат.

Сметам дека токму тука стапува на сцена феминистичкиот сепаратизам. Рич бара

да го разбереме лезбејството/феминизмот во неговата најдлабока, најрадикална смисла: како онаа љубов за себеси и за другите жени, онаа преданост кон слободата на сите нас, која ја трансцендира категоријата на „сексуална преференција“ и прашањето за граѓанските права, со цел да стане политика на *поставување на женските прашања*, барање за еден свет во кој интегритетот на сите жени - а не на неколку избрани - ќе биде честуван и вреднуван во секој аспект од културата.³⁸

Некој кој се обидува да го вклопи она што го вели Рич во мапата исцртана врз универзалистичка и реалистичка решетка би имал проблеми при лоцирањето на каков и да било простор засебен од оној кој го покрива „категиријата на „сексуална преференција“, „или “прашањето за граѓанските права“. Имено, праведноста, според ова универзалистичко гледиште, е работа на нашето заемно обзбедување со еднакви погодности. Ништо, во оваа визија, не би *можело* да ги трансцендира граѓанските права и реализацијата на овие права преку институционални промени. Така, на пример, лезбејскиот сепаратизам најверојатно треба да биде посматран единствено како договор преку кој луѓето со извесна сексуална преференција можат да ја избегнат стигмата сè додека не дојде времето кога законите ќе бидат дополнети со цел да ги заштитат лезбејските права и кога обичаите ќе фатат чекор со законите.

Фрај нуди едно спротоставено гледиште за функцијата на сепаратизмот кога пишува:

future Dickinsons and Riches, there would have to be a good, well-established club which they could join.

Here, I take it, is where feminist separatism comes in. Rich asks that

we understand lesbian/feminism in the deepest, most radical sense: as that love for ourselves and other women, that commitment to the freedom of all of us, which transcends the category of "sexual preference" and the issue of civil rights, to become a politics of *asking women's questions*, demanding a world in which the integrity of all women--not a chosen few--shall be honored and validated in every aspect of culture.³⁸

Someone who tries to fit what Rich is saying into a map drawn on a universalist and realist grid will have trouble locating any space separate from that covered by "the category of 'sexual preference'" or by "the issue of civil rights". For justice, on this universalist view, is a matter of our providing each other with equal advantages. Nothing, in this vision, *could* transcend civil rights and the realization of those rights by institutional change. So, for example, lesbian separatism is likely to be seen simply as an arrangement by which those with a certain sexual preference can escape stigma until such time as the laws have been extended to protect lesbians' rights and the mores have caught up with the laws.

Frye offers a contrasting view of the function of separatism when she writes

Благодарение на новото суштествување и значење кои денес се создадени од лезбејките-феминистки, ние *имаме* семантички авторитет, и колективно, делотворно можеме да дефинираме. Сметам дека единствено преку одржувањето на нашите граници, преку контролирањето на конкретниот пристап кон нас, ние можеме, на оние кои се не-ние, да им ја наложиме нашата дефиниција на самите себеси, и следствено, да им го наметнеме *фактот на нашето постоење* и оттука да ја отвориме *возможноста* на нашето поседување семантички авторитет заедно со нив.³⁹

Јас сметам дека поентата на Фрај, делумно, се состои во тоа што индивидуите - дури и индивидуите со голема храброст и имагинација - не можат сами да стекнат семантички авторитет, *дури ни семантички авторитет врз самите себеси*. За да се здобиете со таков авторитет, вие треба вашите сопствени искази да ги слушнете како дел од една споделена практика. Во спротивно, никогаш нема да узнаете дали се нешто повеќе од крици, никогаш нема да узнаете дали сте хероина или манијак. Луѓето во потрага по таков авторитет имаат потреба да се здружат и образуваат клубови, ексклузивни клубови. Имено, доколку сакате да истакате приказна за тоа кој сте вие - да оформите морален идентитет - кој ја намалува важноста на вашите релации со едно множество луѓе и ја зголемува важноста на вашите релации со друго такво множество, физичкото отсуство на првото множество е можеби токму она коешто ви е потребно. Така, феминистичкиот сепаратизам навистина може, како што вели Рич, да има незначителна врска со сексуалните преференции или со граѓанските права, а длабока врска со олеснувањето на жените од иднината да се дефинираат себеси со изрази кои сега не се расположливи. Тоа би биле изрази кои би им олесниле на „жените како жени“ да го поседуваат она што Дјуи го нарекува „вообичаени цели и култивирани потреби“ - цели и потреби коишто денес, како што вели Рич, ги имаат единствено мал број жени.

Да сумирам: јас сугерирам дека ние сметаме оти современото феминистичко движење ја игра истата улога во интелектуалниот и моралниот напредок којашто ја иг-

Re the new being and meaning which are being created now by lesbian-feminists, we *do* have semantic authority, and, collectively, can and do define with effect. I think it is only by maintaining our boundaries through controlling concrete access to us that we can enforce on those who are not-us our definitions of ourselves, hence force on them *the fact of our existence* and thence open up *the possibility* of our having semantic authority with them.³⁹

I take Frye's point to be, in part, that individuals-even individuals of great courage and imagination--cannot achieve semantic authority, *even semantic authority over themselves*, on their own. To get such authority you have to hear your own statements as part of a shared practice. Otherwise you yourself will never know whether they are more than ravings, never know whether you are a heroine or a maniac. People in search of such authority need to band together and form clubs, exclusive clubs. For if you want to work out a story about who you are-put together a moral identity-which decreases the importance of your relationships to one set of people and increases the importance of your relationships to another set, the physical absence of the first set of people may be just what you need. So feminist separatism may indeed, as Rich says, have little to do with sexual preference or with civil rights, and a lot to do with making things easier for women of the future to define themselves in terms not presently available. These would be terms which made it easy for "women as women" to have what Dewey calls "habitual purposes and cultivated wants"-purposes and wants which, as Rich says, only a chosen few women presently have.

To sum up: I am suggesting that we see the contemporary feminist movement as playing the same role in intellectual and moral progress as was played by, for example, Plato's Acad-

раше, на пример, Платоновата Академија, ранохристијанските средби во катакомбите, невидливите коперникански колеџи од седумнаесеттиот век, групите од работници кои се собираа за да расправаат за памфлетите на Том Пејн, и многу други клубови кои беа основани со цел да испробаат нови начини на говорење и да соберат морална сила да излезат надвор и да го променат светот. Имено, групите ја изградуваат својата морална сила преку стекнувањето растечки семантички авторитет врз нивните членови, зголемувајќи ја, со тоа, способноста на овие членови да го пронајдат својот морален идентитет во нивното членство во овие групи.

Кога една група се оформува себеси во свесно спротиставување на оние кои ги контролираат животните шанси на нејзините членови и успева во стекнувањето семантички авторитет врз своите членови, резултатот може да биде нејзино безмилосно задушување - она што им се случи на албигенците и што, според Маргарет Етвуд (Margareth Atwood) им се случува на феминист(к)ите. Но може исто така да се случи, со следот на поколенијата, господарите, оние кои ја имаат контролата, постепено да откријат дека нивните концепции за можностите кои се отворени за човечките суштества, се менуваат. На пример, тие можат постепено да почнат да мислат за опциите кои им се отвораат на нивните сопствени деца, а една од нив да е и членството во споменатата група. Новиот јазик кој го говори сепаратистичката група може постепено да биде вткаен во јазикот кој се предава во школите.

Сè додека се случуваат вакви нешта, очите стануваат помалку арогантни и членовите на групата престануваат да бидат третирали како застранети деца или како малку луѓе (начините на кои беше третирана Емили Дикинсон). Наместо тоа, тие постепено го стекнуваат она што Фрај го нарекува „бидување целосна личност“ во сечии очи, откако прво ја стекнале во очите на членовите на нивниот сопствен клуб. Тие почнуваат да бидат третирали како полнокрвни човечки суштества, а не како деца или нездрави, како дегенерирани случаи - како оние кои имаат право на љубов и заштита, но не на учество во промислу-

emy, the early Christians meeting in the catacombs, the invisible Copernican colleges of the seventeenth century, groups of workingmen gathering to discuss Tom Paine's pamphlets, and lots of other clubs which were formed to try out new ways of speaking, and to gather the moral strength to go out and change the world. For groups build their moral strength by achieving increasing semantic authority over their members, thereby increasing the ability of those members to find their moral identities in their membership of such groups.

When a group forms itself in conscious opposition to those who control the life-chances of its members, and succeeds in achieving semantic authority over its members, the result may be its ruthless suppression-the sort of thing that happened to the Albigensians, and which Margaret Atwood has imagined happening to the feminists. But it may also happen that, as the generations succeed one another, the masters, those in control, gradually find their conceptions of the possibilities open to human beings changing. For example, they may gradually begin to think of the options open to their own children as including membership in the group in question. The new language spoken by the separatist group may gradually get woven into the language taught in the schools.

Insofar as this sort of thing happens, eyes become less arrogant and the members of the group cease to be treated as wayward children, or as a bit crazy (the ways in which Emily Dickinson was treated). Instead, they gradually achieve what Frye calls "full personhood" in the eyes of everybody, having first achieved it only in the eyes of fellow-members of their own club. They begin to be treated as full-fledged human beings, rather than being seen, like children or the insane, as degenerate cases--as beings entitled to love and protection, but not to participation in deliberation on serious matters. For to be a full-fledged person in a given society is a matter of double negation:

вањето на сериозните прашања. Имено, да се биде полнокрвна личност во дадено општество е прашање на двојна негација: да *не* се сметаме себеси за припадник на група таква што моќните луѓе во тоа општество му заблагодаруваат на Бога дека *не* ѝ припаѓаат.

Во нашето општество, „нормалните“ бели машки од мојата генерација - дури и искрено егалитаристички настроените „нормални“ бели машки - не можат туку така да престанат да чувствуваат виновничко олеснување поради тоа што не се родени како жени или како геј или како црнци, исто како што не можат да се воздржат од чувството дека им е мило што не се родени како ментално ретардирани или како шизофреници. Ова делумно, но не целосно, се должи на калкулацијата за очевидните социоекономски непогодности за оние кои се родени такви. Но тоа, исто така, е и еден вид инстинктивен и неискажлив ужас кој благородничките деца обично го чувствувале при помислата дека можеле да бидат родени од не-благороднички родители, дури и мошне богати не-благороднички родители.⁴⁰

На извесна точка од развојот на нашето општество, виновничкото олеснување поради тоа што не се родени како жени, можеби нема да минува низ машките умови, не повеќе одошто сега тоа е случај со прашањето „благородник или од ниско потекло?“⁴¹ Ова би била точката на којашто и машките и женските го *заборавиле* традиционалниот андроцентричен јазик, исто како што сите ние сме ја заборавиле дистинкцијата помеѓу ниското и благородничкото потекло. Но ако дојде оваа иднина, како што сметаме ние прагматистите, тоа нема да биде поради фактот што се открило дека женките поседуваат нешто - имено, целосно човечко достоинство - за коешто сите, дури и самите тие, некогаш погрешно мислеле дека им недостига. Тоа ќе се должи на фактот што јазичките и другите практики на општата култура веќе инкорпорирале некои од практиките карактеристични за имагинативните и храбри прогнаници.

it is *not* to think of oneself as belonging to a group which powerful people in that society thank God they do *not* belong to.

In our society, straight white males of my generation—even earnestly egalitarian straight white males—cannot easily stop themselves from feeling guilty relief that they were not born women or gay or black, any more than they can stop themselves from being glad that they were not born mentally retarded or schizophrenic. This is in part because of a calculation of the obvious socio-economic disadvantages of being so born, but not entirely. It is also the sort of instinctive and ineffable horror which noble children used to feel at the thought of having been born to non-noble parents, even very rich non-noble parents.⁴⁰

At some future point in the development of our society, guilty relief over not having been born a woman may not cross the minds of males, any more than the question "noble or base-born?" now crosses their minds.⁴¹ That would be the point at which both males and females had *forgotten* the traditional androcentric language, just as we have all forgotten about the distinction between base and noble ancestry. But if this future comes to pass, we pragmatists think, it will not be because the females have been revealed to possess something—namely, full human dignity—which everybody, even they themselves, once mistakenly thought they lacked. It will be because the linguistic and other practices of the common culture have come to incorporate some of the practices characteristic of imaginative and courageous outcasts.

Новиот јазик кој, со малку среќа, ќе биде вткаен во јазикот на кој се поучуваат децата, сепак, нема да биде јазикот кој прогонетите го говореле во старите времиња, пред образувањето на сепаратистичките групи. Имено, тој бил инфициран од јазикот на господарите. Наместо тоа, тој ќе биде јазик постепено обликуван во сепаратистичките групи во текот на долгата низа флертувања со бесмисленоста. Доколку не постоел стадиум на одвојување, не би постоел ниту последователен стадиум на асимилација. Без претходна антитеза, нема нова синтеза. Без грижливо негуваната гордост поради членството во една група која, доколку не би била угнетувана, не би можела да стекне самосвест, не би постоело ниту проширување на дострелот на можните морални идентитети, ниту еволуција на видот. Тоа е она што Хегел го нарекуваше лукавство на умот, а Дјуи го сметаше за иронија на еволуцијата.

Некој кој го сфаќа сериозно наведениот пасус од Дјуи нема да смета дека угнетените групи учат да го *препознаваат* сопственото бидување целосна личност, а потоа постепено, раскинувајќи го превезот на предрасудите, ги доведуваат своите угнетувачи до соочување со реалноста. Имено, тие нема да го согледаат бидувањето целосна личност како интринсичен атрибут на угнетуваниот, исто како што не сметаат дека човечките суштества поседуваат средишно и неповредливо јадро опкружено од културно условени верувања и желби - јадро кое не може да го објасни ниту биологијата ниту историјата. Да се биде прагматист, а не реалист во опишувањето на стекнувањето на целосна личност изискува да се размислува за нејзиното стекнување од црниците, геј и жените на ист начин како што размислуваме за нејзиното стекнување од галилејските научници и романтичарските поети. Велиме оти вториве групи изумиле нови морални идентитети за самите себеси стекнувајќи семантички авторитет врз самите себеси. Со текот на времето, тие успеале во тоа јазикот којшто го развиле да стане дел од јазикот кој го зборуваат сите. На сличен начин, треба да сметаме дека геј, црниците и жените се изумуваат, наместо да се откриваат себеси, и на тој начин поширокото општество прифаќа нешто ново.

The new language which, with luck, will get woven into the language taught to children will not, however, be the language which the outcasts spoke in the old days, before the formation of separatist groups. For that was infected by the language of the masters. It will be, instead, a language gradually put together in separatist groups in the course of a long series of flirtations with meaninglessness. Had there been no stage of separation, there would have been no subsequent stage of assimilation. No prior antithesis, no new synthesis. No carefully nurtured pride in membership in a group which might not have attained self-consciousness were it not for its oppression, no expansion of the range of possible moral identities, and so no evolution of the species. This is what Hegel called the cunning of reason, and what Dewey thought of as the irony of evolution.

Someone who takes the passage I quoted from Dewey seriously will not think of oppressed groups as learning to *recognize* their own full personhood and then gradually, by stripping away veils of prejudice, leading their oppressors to confront reality. For they will not see full personhood as an intrinsic attribute of the oppressed, any more than they see human beings having a central and inviolable core surrounded by culturally-conditioned beliefs and desires—a core for which neither biology nor history can account. To be a pragmatist rather than a realist in one's description of the acquisition of full personhood requires thinking of its acquisition by blacks, gays and women in the same terms as we think of its acquisition by Galilean scientists and Romantic poets. We say that the latter groups invented new moral identities for themselves by getting semantic authority over themselves. As time went by, they succeeded in having the language they had developed become part of the language everybody spoke. Similarly, we have to think of gays, blacks and women inventing themselves rather than discovering themselves, and thus of the larger society as coming to terms with something new.

Ова значи буквално да се сфати фразата на Фрај „ново *суштествување*“ и да се каже дека пред почетокот на феминизмот имало мошне мал број целосни женски личности, во истата смисла во која имало мошне мал број полнокрвни галилејски научници пред седумнаесеттиот век. Се разбира, во поранешните времиња беше *вистина* дека жените не треба да бидат угнетувани, исто како што беше *вистина* дека гравитациското привлекување го објаснува движењето на планетите, и пред Њутон да го каже тоа.⁴² Но, наспроти она што го вели Светото писмо, не е нужно вистината да надвлее. „Вистина“ не е името на некоја моќ која во извесни случаи однесува победа; тоа е само номинализација на една одобрувачка придавка. Така, исто како што прагматистот во философијата на науката не може да ја ползува вистинитоста на гледиштата на Галилео како објаснување ниту на неговиот успех во предвидувањата ниту на неговата постепено растечка слава⁴³, така ни прагматизмот во моралната философија не може да ја ползува исправноста на феминистичката кауза како објаснување ниту на нејзината привлечност за современите жени, ниту на нејзиниотвозможен иден триумф. Имено, таквите објаснувања го изискуваат поимот на една моќ за откривање на реалноста, која се надоврзува на претходно постоечките чинители на вистината. Вистината е аисториска, но не поради тоа што аисториските ентитети ги прават вистините вистинити.

Изразот на Фрај „ново *суштествување*“ може да изгледа непотребно хиперболички дури и повеќе од „новиот глас“ на МекКинон, но ние прагматистите можеме да го сфатиме на прв поглед, за разлика од реалистите. Според моето читање на Фрај, поентата е дека пред феминизмот да започне да ги обединува жените во некој вид клуб, постоеја женски ексцентрици како Волстонкрафт и де Гуж, но тие не беа жени кои постоеја како жени, во МекКинонината смисла на „како“. Тие беа ексцентрични поради тоа што не успеваа да се вклопат во улогите коишто мажите ги изумиле за тие да ги исполнат, и поради тоа што сè уште не постоеја други улоги. Имено, улогите изискуваат заедница - мрежа на социјални очекувања и навики кои ја дефинираат улогата за која станува збор. Заедни-

This means taking Frye's phrase "new *being*" literally, and saying that there were very few female full persons around before feminism got started, in the same sense in which there were very few full-fledged Galilean scientists before the seventeenth century. It was of course *true* in earlier times that women should not have been oppressed, just as it was *true* before Newton said so that gravitational attraction accounted for the movements of the planets.⁴² But, despite what Scripture says, truth will not necessarily prevail. "Truth" is not the name of a power which eventually wins through, it is just the nominalization of an approbative adjective. So just as a pragmatist in the philosophy of science cannot use the truth of Galileo's views as an explanation either of his success at prediction or of his gradually increasing fame⁴³, so a pragmatist in moral philosophy cannot use the rightness of the feminist cause as an explanation either of its attraction for contemporary women or of its possible future triumph. For such explanations require the notion of a truth-tracking faculty, one which latches on to antecedently existing truth-makers. Truth is ahistorical, but that is not because truths are made true by ahistorical entities.

Frye's term "new being" may seem even more unnecessarily hyperbolic than McKinnon's "new voice", but we pragmatists can take it at face value and realists cannot. As I read Frye, the point is that before feminism began to gather women together into a kind of club, there were female eccentrics like Wollstonecraft and de Gouges, but these were not women who existed *as women*, in MacKinnon's sense of "as". They were eccentric because they failed to fit into roles which men had contrived for them to fill, and because there were as yet no other roles. For roles require a community—a web of social expectations and habits which define the role in question. The community may be small, but, like a club as opposed to a convocation, or a new species as opposed to a few atypical mutant members of an old species, it only exists insofar as it is self-sustaining and self-reproducing.⁴⁴

цата може да биде мала, но како клубот наспроти собранието, или како некој нов вид наспроти малубројните атипични мутанти на стариот вид, тој постои единствено додека е способен за себе-одржување и себе-репродуцирање.⁴⁴

Да сумираме за последен пат: пророчките феминист(к)и како МекКинон и Фрај предвидуваат ново суштествување не само за жените, туку и за општеството. Тие предвидуваат едно општество во кое дистинкцијата машко-женско повеќе не е од голем интерес. Феминист(к)ите кои се исто така прагматисти нема да го согледуваат формирањето на таквото општество како отстранување на социјалните конструкти и обновување на начинот на кој нештата отсекогаш требале да бидат. Тие ќе го согледаат тоа како произведување на подобро множество од социјални конструкти одошто оние кои сега се на располагање, и оттаму, како создавање на нов и подобар вид човечки суштества.

Превод: Ана Димишковска Трајаноска

БЕЛЕШКИ:

¹ Catharine MacKinnon, "On Exceptionality", во нејзиното дело *Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987), 77.

² Ibid., 71. Видете го исто така укажувањето на Каролин Вајтбек (Carolyn Whitbeck) дека "категоријата, лезбејка, како во умовите на нејзините машини изумители така и во нејзината употреба во културата со која доминираат мажите, е онаа на женка во физиолошка смисла, која во другите погледи е стереотипски мажјак" ("Love, Knowledge and Transformation," in *Hypatia Reborn*, ed. Azizah Y. al-Hibri and Margaret A. Simons [Bloomington: Indiana University Press, 1990], 220). Споредете го повикувањето на Мерилин Фрај (Marilyn Frye) на "другата префинета и опстојувачка патријархална институција, Еднаквоста на Половите" (*The Politics of Reality* [Trumansburg, N.Y.: Crossing Press, 1983], 108).

³ MacKinnon, "On Exceptionality," 38.

⁴ Ibid., 73.

⁵ Фрај забележува, "Со цел потчинетоста да биде постојана и ефективна, неопходно е да се создадат услови такви што

To sum up for the last time: prophetic feminists like MacKinnon and Frye foresee a new being not only for women but for society. They foresee a society in which the male-female distinction is no longer of much interest. Feminists who are also pragmatists will not see the formation of such a society as the removal of social constructs and the restoration of the way things were always meant to be. They will see it as the production of a better set of social constructs than the ones presently available, and thus as the creation of a new and better sort of human being.

NOTES:

¹ MacKinnon, "On Exceptionality" in her *Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law* (Cambridge, Mass., Harvard U.P., 1987), p. 77.

² Ibid., p. 71. See also Carolyn Whitbeck's point that "the category, lesbian, both in the minds of its male inventors and as used in male-dominated culture is that of a physiological female who is in other respects a stereotypical male." ("Love, Knowledge and Transformation" in *Hypatia Reborn*, ed. Azizah Y. al-Hibri and Margaret A. Simons [Bloomington: Indiana University Press, 1990], p. 220). Compare Marilyn Frye's reference to "that other fine and enduring patriarchal institution, Sex Equality" (*The Politics of Reality* [Trumansburg, NY, The Crossing Press, 1983], p. 108).

³ Ibid., p. 38

⁴ Ibid., p. 73

⁵ At p. 33, Frye remarks that "For subordination to be permanent and cost effective, it is necessary to create conditions such that the

потчинетата група до некоја мерка се помирува со потчинетоста" (*Politics of Reality*, 33). Во идеален случај, тоа би биле услови такви што оној член на групата кој не се помирува со тоа би звучел налудничаво. Фрај сугерира дека тоа што некоја личност звучи налудничаво е добар индикатор дека ја угнетувате таа личност (112). Видете исто така MacKinnon, "On Exceptionality": "Особено кога сте дел од една потчинета група, вашата сопствена дефиниција на вашите повреди моќно е обликувана од вашата проценка дали можете да придобиете некого да стори нешто околу тоа, вклучително и нешто официјално (105). На пример, не-налудничавото тврдење дека имало силување е она прифатливо за луѓето (вообичаено за машките) кои се во позиција да понудат поддршка или одмазда. Единствено кога постои социјално прифатен лек, може да постои реална (наместо налудничаво замислена) повре да.

⁶ Кога Олимп де Гуж, во името на жените, се повика на Декларацијата на правата на човекот и граѓанинот, дури и најреволуционерно настроените нејзини машки современици ја сметаа за луда. Кога во 1920-те години канадските феминист(ки) докажуваа дека зборот "личности" во еден акт кој ги спецификува условите за да се биде сенатор, ги вклучува и жените исто како и мажите, Врховниот суд на Канада одлучи дека зборот во тој контекст не треба да биде така конструиран, бидејќи всушност никогаш и не бил таков. (Треба да се напомене дека Судскиот комитет на Кралскиот совет подоцна пресуди во корист на феминист(ките).)

⁷ Овој пасус е од Шефлеровиот (Samuel Scheffler) навод на Харли во неговиот приказ на нејзиното дело *Natural Reasons* (Oxford: Oxford University Press, 1989) во *London Review of Books* 12 (September 13, 1990), 9-10. Не можев да ја лоцирам страницата од која Шефлер цитира. Гледиштето коешто Харли го сумира не е нејзино, туку на философите под влијание на Витгенштајн.

⁸ Во една статија за Ролс ("Reason and Feeling in Thinking about Justice" *Ethics* 99 [1989], 248), Сузан Молер Окин (Susan Moler Okin) укажува дека мислењето според изворната Ролсова позиција не е работа на мислење како "обестелесен никој" туку поскоро на мислење како повеќе различни луѓе последователно - мислење од гледната точка на "секој "конкретен друг" кој тој некој може да биде". Харли (*Natural Reasons*, 381) ја извлекува истата поента. Историчноста на правдата - историчност којашто Ролс ја признава во неговите есеи од осумдесеттите години - се сведува на фактот дека историјата продолжува да продуцира нови видови на "конкретни други", кои некој може да биде.

⁹ Видете ја темата на "жената како делумен маж", во "Theories of Sex Difference" на Керолајн Вајтбек (Carolyn Whitbeck), in *Women and Values*, ed. Marilyn Pearsall (Belmont, Calif.: Wadsworth,

subordinated group acquiesces to some extent in the subordination". Ideally, these will be conditions such that a member of the subordinate group who does not acquiesce will sound crazy. Frye suggests at p. 112 that a person's sounding crazy is a good indicator that you are oppressing that person. See also McKinnon, op. cit., p. 105: "Especially when you are part of a subordinated group, your own definition of your injuries is powerfully shaped by your assessment of whether you could get anyone to do anything about it, including anything official." E.g., a non-crazy claim to have been raped is one acceptable to those (usually males) in a position to offer support or reprisal. Only where there is a socially-accepted remedy can there have been a real (rather than crazily imagined) injury.

⁶ When Olympe de Gouges appealed in the name of women to The Declaration of the Rights of Men and Citizens, even the most revolution-minded of her male contemporaries thought she was crazy. When Canadian feminists argued, in the 1920's, that the word "persons" in an act specifying the conditions for being a Senator covered women as well as men, the Supreme Court of Canada decided that the word should not be so construed, because it never had been. (The Judicial Committee of the Privy Council, be it said, later ruled in the feminists' favor.)

⁷ I am quoting here from Samuel Scheffler's quotation from Hurley in his review of her *Natural Reasons* (Oxford: Oxford University Press, 1989) in the *London Review of Books*. I have not yet been able to locate the page from which Scheffler is quoting.

⁸ In a recent article on Rawls ("Reason and Feeling in Thinking about Justice", *Ethics* 99 (1989), p. 248), Susan Moller Okin points out that thinking in Rawls' original position is not a matter of thinking like a "disembodied nobody" but rather of thinking like lots of different people in turn-thinking from the point of view of "every 'concrete other' whom one might turn out to be". Hurley (*Natural Reasons*, p. 381) makes the same point. The historicity of justice--a historicity which Rawls has acknowledged in his papers of the 1980's--amounts to the fact that history keeps producing new sorts of "concrete others" whom one might turn out to be.

⁹ See the theme of "woman as partial man" in Whitbeck's "Theories of Sex Difference" in *Women and Values*, ed. Marilyn Pearsall (Belmont, California: Wadsworth, 1986), pp. 34-50. This theme is devel-

1986), 34-50. Оваа тема е развиена до фасцинантни детали во Thomas Laqueur, *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1990).

¹⁰ Мајкл Грос (Michael Gross) и Мери Бет Ејверил (Mary Beth Averill), во нивната "Evolution and Patriarchal Myths" (in *Discovering Reality*, ed. Sandra Harding and Merrill B. Hintikka [Boston: D. Reidel, 1983]), сугерираат дека терминот "борба" е специфично маскулинистички начин на опишување на еволуцијата и прашуваат: "Зошто да не ја гледаме природата како дарезлива, а не како скржава, и да не прифатиме дека е поверојатно згодата и соработката да го поттикнат новото, иновацијата и креацијата, одошто тоа да го стораат борбата и натпреварот?" (85). Ова прашање ме замисли, и немам јасен одговор на него. Сè што имам е претчувството дека, кај мемите исто како и кај гените, толерантниот плурализам порано или подоцна, во отсуство на меѓусвездени патувања, ќе доведе до недостиг на простор за себе-изразување.

Тука е инволвирана една погенерална поента, која ја покрена тврдењето на Џо-Ен Пиларди (Jo-Ann Pilardi) дека Хегел, Фројд и останатите "биле оптоварени со еден поим на идентитетот кој него го дефинира како опозиционален, оној кој е изведен од психосоцијалниот развој на машките деца" ("On the War Path and Beyond," in *Hypatia Reborn*, ed. al-Hibri and Simons, 12). Токму таков поим за идентитетот е средишен за моите тврдења во овој есеј - а особено за тврдењата за можните придобивки од феминистичкиот сепаратизам во следните страници од есејот. Така, јас го ползувам она што повеќето феминистички писатели би го сметале за специфично машки претпоставки. Сè што можам да кажам како одговор е дека ми се чини оти поимот на идентитетот како опозиционален тешко може да се елиминира од книгите како што е онаа на Фрај - а особено од нејзината расправа за феминистичкиот бес. Бесот и спротиставувањето ми изгледаат како корен на поголемиот дел од моралното пророчство, а во овој есеј јас го нагласувам токму пророчкиот аспект на феминизмот.

¹¹ John Dewey, *Human Nature and Conduct*, in *The Middle Works of John Dewey* (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1983), 14: 193. Видете исто така "Outlines of a Critical Theory of Ethics," in *The Early Works of John Dewey* (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1969), 3: 379: "Добрината не е оддалеченост од лошотијата. Во една смисла, добрината е заснована врз лошотијата: односно, доброто дејствување секогаш е засновано врз дејствување кое некогаш било добро, но станува лошо доколку продолжи во изменети околности".

¹² MacKinnon, *Feminism Unmodified*, 126.

¹³ Да претпоставиме дека, заедно со Џефри Стаут (Jeffrey Stout) го дефинираме морално одбојното како нешто кое му

oped in fascinating detail in Thomas Laqueur, *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1990).

¹⁰ Michael Gross and Mary Beth Averill, in their "Evolution and Patriarchal Myths" (in *Discovering Reality*, ed. Sandra Harding and Merrill B. Hintikka) suggest that the term "struggle" is a specifically masculinist way of describing evolution and ask "Why not see nature as bounteous, rather than parsimonious, and admit that opportunity and cooperation are more likely to abet novelty, innovation and creation than are struggle and competition?" (p. 85). The question gives me pause, and I have no clear answer to it. All I have is the hunch that, with memes as with genes, tolerant pluralism will sooner or later, in the absence of interstellar travel, have to come to terms with shortage of space for self-expression.

There is a more general point involved here, the one raised by Jo-Ann Pilardi's claim that Hegel, Freud and others "were burdened with a notion of identity which defines it as oppositional, one which was derived from the psychosocial development of male children." ("On the War Path and Beyond" in *Hypatia Reborn* (cited above), p. 12.) Just such a notion of identity is central to my claims in this paper--and particularly to the claims about the possible benefits of feminist separatism in the paper's later pages. So I am employing what many feminist writers would consider specifically male assumptions. All I can say in reply is that the notion of identity as oppositional seems to me hard to eliminate from such books as Frye's--and especially from her discussion of feminist anger. Anger and opposition seem to me the root of most moral prophecy, and it is the prophetic aspect of feminism that I am emphasizing in this paper.

¹¹ *Human Nature and Conduct* (Middle Works, vol. 14), p. 193. See also "Outlines of a Critical Theory of Ethics" (*Early Works*, vol. 3, p. 379): "Goodness is not remoteness from badness. In one sense, goodness is based upon badness; that is, good action is always based upon action good once, but bad if persisted in under changing circumstances."

¹² *Ibid.*, p. 126.

¹³ Suppose we define a moral abomination, with Jeffrey Stout, as something which goes against our sense of "the seams of our moral

се спротиставува на нашето чувство за "шевовите на нашиот морален универзум", она коешто ги пречекорува линиите помеѓу, како што се изразува тој, "категиорите на нашата космологија и нашата социјална структура" (*Ethics after Babel* [Boston: Beacon Press, 1988], 159). Тогаш изборот помеѓу реалистичката и прагматистичката реторика е избор помеѓу исказот дека моралниот прогрес постепено ги порамнува овие шевови со *реалните* шевови и исказот дека се работи за едновремено преткајување и проширување на ткивото кое нема за цел да ѝ соодветствува на некоја претходна реалност. Давајќи еден пример за таков шев, Стаут вели, "Колку е поостра линијата помеѓу машките и женските улоги и колку е поголема нејзината улога во определувањето на прашањата како што се поделбата на трудот и правилата на наследување, толку е поверојатно дека содомијата ќе предизвикува одвратност" (153). Подоцна, тој вели "Прашањето не е дали хомосексуалноста е интринсично одвратна туку поскоро, кога сите нешта ќе се земат предвид, што треба да правиме со релевантните категории на нашата космологија и социјална структура" (158). Што се однесува до одбојноста на хомосексуалната содомија, ние прагматистите сметаме дека истото важи и за одбојноста на отсуството или присуството на патријархијата. Во сите вакви случаи, вклучително и одвратноста на измачувањето на луѓе заради чисто задоволство од набљудувањето на нивното страдање, прагматистите сметаат дека во прашање не се интринсичните својства, туку она што треба да го правиме со релевантните категории - прашање коешто се сведува на тоа кои описи за она што се случува треба да ги употребиме.

¹⁴ MacKinnon, "On Exceptionality", 50.

¹⁵ Sabina Lovibond, "Feminism and Postmodernism," *New Left Review* 178 (Winter 1989), 12. За нешто поумерено објаснување на релацијата на постмодернизмот кон феминизмот видете Kate Soper, "Feminism, Humanism and Postmodernism", *Radical Philosophy* 55 (Summer 1990), 11-17. Во нивниот текст "Social Criticism Without Philosophy: An Encounter Between Feminism and Postmodernism", in *Universal Abandon?* ed. Andrew Ross (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988), Ненси Фрејзер (Nancy Fraser) и Линда Николсон (Linda Nicholson) докажуваат дека "една снажна постмодерно-феминистичка парадигма на социјалната критика без философија е возможна" (100). Се разбира, јас се согласувам, но не сум сигурен во поглед на потребата за, или полезноста од "социјално-теориската анализа на нееднаквостите од широки размери" (90), како што е таа на Фрејзер и Николсон.

Ова се должи на тоа што јас сум помалку сигурен од Фрејзер во поглед на можноста дека "базичната институционална рамка на [нашето] општество би можела да биде несправедлива"

universe", one which crosses the lines between, as he puts it, "the categories of our cosmology and our social structure". (Stout, *Ethics After Babel* (Boston: Beacon Press, p. 159). Then the choice between a realist and pragmatist rhetoric is the choice between saying that moral progress gradually aligns these seams with the *real* seams, and saying that it is a matter of simultaneously reweaving and enlarging a fabric which is not intended to be congruent with an antecedent reality. Giving an example of such a seam, Stout says (p. 153) "The sharper the line between masculine and feminine roles and the greater the importance of that line in determining matters such as the division of labor and the rules of inheritance, the more likely it is that sodomy will be abominated." Later he says (p. 158) "The question is not whether homosexuality is intrinsically abominable but rather what, all things considered, we should do with the relevant categories of our cosmology and social structure." As with the abominableness of homosexual sodomy, so, we pragmatists think, with the abominableness of the absence or presence of patriarchy. In all such cases, up to and including the abominableness of torturing people for the sheer pleasure of watching them writhe, pragmatists think that the question is not about intrinsic properties but about what we should do with the relevant categories--a question which boils down to what descriptions we should use of what is going on.

¹⁴ MacKinnon, p. 50.

¹⁵ "Feminism and Postmodernism," *New Left Review*, Winter 1989, p. 12. For a somewhat more tempered account of the relation of postmodernism to feminism see Kate Soper, "Feminism, Humanism and Postmodernism", *Radical Philosophy* 55 (Summer 1990), pp. 11-17. In their "Social Criticism Without Philosophy: An Encounter Between Feminism and Postmodernism" (in *Universal Abandon?*, ed. Andrew Ross (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988), Nancy Fraser and Linda Nicholson argue that "a robust postmodern-feminist paradigm of social criticism without philosophy is possible" (p. 100). I of course agree, but I am less sure about the need for, and utility of, "social-theoretical analysis of large-scale inequalities" (p. 90) than are Fraser and Nicholson. This is because I am less sure than Fraser about the possibility that "the basic institutional framework of [our] society could be unjust" (Fraser, "Solidarity or Singularity?" in *Reading Rorty*, ed. Alan Malachowski (Oxford: Blackwell, 1990), p. 318), and hence about "the utility of a theory that could specify links among apparently discrete social problems via the basic institutional structure" (p. 319). I suspect my

(Fraser, "Solidarity or Singularity?" in *Reading Rorty*, ed. Alan Malachowski [Oxford: Blackwell, 1990], 318), и оттаму, во поглед на "полезноста на една теорија која би можела да ги спецификува врските помеѓу навидум засебните социјални проблеми *via* базичната институционална структура" (319). Претпоставувам дека моите разлики со Фрејзер се конкретни и политички, поскоро одошто апстрактни и философски. Таа ги согледува, а јас не ги согледувам, привлечните алтернативи (повеќе или помалку марксистички по форма) на таквите институции какви што се приватната сопственост на средствата за производство и уставната демократија, привлечни алтернативи на традиционалниот социјалдемократски проект за конструирање на една егалитарна држава на благосостојба во контекстот на овие две базични институции. Не сум сигурен дали нашите разлики се должат на антифундационалистичката теориска надеж на Фрејзер (видете ја белешката 17 подолу) или на мојот недостиг од имажинација.

¹⁶ Lovibond, "Feminism", 28. Погледнете го упатувањето на Лавибонд на "пресоздавањето на општеството во рационална, егалитарна насока" (12). Идејата дека егалитаријанизмот е порационален од елитизмот, рационален во таа смисла што обезбедува разлози за дејствување кои *не* се засновани врз контингентни споделени практики, е средишен за мислењето на најголемиот број либерали кои исто така се морални реалисти.

¹⁷ Реториката на "демаскирање на хегемонијата" ја претпоставува дистинкцијата реалност-појава којашто опонентите на фалогоцентризмт тврдат дека ја имаат оставено настрана. Многумина самосвесни "постмодерни" писатели изгледа дека се обидуваат да ја употребуваат на обата начина - да ги гледаат маските како слегуваат надолу, а истовремено да прават завидливи споредби помеѓу маските на другите луѓе и начинот на кој нештата ќе изгледаат кога сите маски ќе бидат симнати. Овие постмодернисти продолжуваат да се оддаваат на лошите навики карактеристични за оние марксиста кои инсистираат на тоа дека моралот е прашање на класниот интерес, а потоа додаваат дека секој има морална обврска да се идентификува со интересите на некоја посебна класа. Исто како што "идеологија" почна да значи само малку повеќе од "идеите на другите луѓе", така "продукт на хегемониски дискурс" почна да значи само малку повеќе од "продукт на начинот на зборување на другите луѓе". Се согласувам со Стенли Фиш (Stanley Fish) дека поголемиот дел од она што оди под насловот "постмодернизам" ја отелотворува внатрешно неконзистентната "анти-фундационалистичка теориска надеж" (видете Fish, *Doing What Comes Naturally: Change, Rhetoric and the Practice of Theory in Literary and Legal Studies* [Durham, N.C.: Duke University Press, 1989], 346, 437-8).

differences with Fraser are concrete and political rather than abstract and philosophical. She sees, and I do not see, attractive alternatives (more or less Marxist in shape) to such institutions as private ownership of the means of production and constitutional democracy, attractive alternatives to the traditional social-democratic project of constructing an egalitarian welfare state within the context of these two basic institutions. I am not sure whether our differences are due to Fraser's anti-foundationalist theory hope (see fn. 17 below) or to my own lack of imagination.

¹⁶ Ibid., p. 28. See Lovibond's reference at p. 12 to "remaking society along rational, egalitarian lines". The idea that egalitarianism is more rational than elitism, rational in a sense which provides reasons for action *not* based on contingent shared practices, is central to the thinking of most liberals who are also moral realists.

¹⁷ A rhetoric of "unmasking hegemony" presupposes the reality-appearance distinction which opponents of phallogocentrism claim to have set aside. Many self-consciously "postmodern" writers seems to me trying to have it both ways--to view masks as going all the way down while still making invidious comparisons between other people's masks and the way things will look when all the masks have been stripped off. These postmodernists continue to indulge the bad habits characteristic of those Marxists who insist that morality is a matter of class interest, and then add that everybody has a moral obligation to identify with the interests of a particular class. Just as "ideology" came to mean little more than "other people's ideas", so "product of hegemonic discourse" has come to mean little more than "product of other people's way of talking." I agree with Stanley Fish that much of what goes under the heading of "post-modernism" exemplifies internally inconsistent "anti-foundationalist theory hope". (See Fish, *Doing What Comes Naturally: Change, Rhetoric and the Practice of Theory in Literary and Legal Studies* (Durham: Duke University Press, 1989), pp. 346, 437-8.)

¹⁸ Не сум љубител на терминот "постмодернизам" и малку се сепнав (веројатно, исто како и МекИнтајр (MacIntyre)) кога го открив тврдењето на Лавибонд дека Лиотар (Lyotard), МекИнтајр и јас се вбројуваме "во најсилните застапници на аргументите и вредностите кои го конституираат постмодернизмот во рамките на академската философија" ("Feminism", 5). Сепак, јас ги препознавам сличностите помеѓу нашите позиции кои ја навеле Лавибонд тројцата да нè групира заедно. Некои од овие сличности се прикажани од Фрејзер и Николсон, "Social Criticism", 85-7.

¹⁹ Lovibond, "Feminism", 12.

²⁰ MacKinnon, "On Exceptionality", 86. Видете ја, исто така, "постмодернистичката" сугестија дека потрагата по објективност е специфично маскулинистичка (50, 51).

²¹ Нам прагматистите честопати ни се вели дека моралното несогласување го сведуваме на соголена борба за моќ негирајќи го постоењето на разумот или на човечката природа, сфатена како нешто коешто обезбедува неутрален апелационен суд. Ние честопати реплицираме дека потребата за еден таков суд, потребата за нешто аисториско коешто ќе ратификува нечи тврдења, и самата е симптом на обожување на моќта - на уверувањето оти доколку нешто големо и моќно не е на наша страна, не вреди ни да се обидуваме.

²² Развивањето на оваа поента би траело премногу долго. Кога би ни биле достапни повеќе време и простор, би докажувал дека обидот феминизмот да се интегрира во една генерална теорија за угнетувањето - честа реакција на обвинувањето дека феминист(к)ите ја забораваат расната и економската неправда - наликува на обидот галилејската физика да се интегрира во една генерална теорија на научните заблуди. Последниов обид е исто толку познат колку што е и бесплоден. Уверувањето оти постои занимлива генерална теорија за човечките суштества или нивното угнетување ми личи на уверувањето дека постои занимлива генерална теорија за вистината и нашиот неуспех да ја досегнеме. Од истите разлози од кои трансценденталните термини како "вистинит" и "добар" не се подложни на дефиниција, ниту заблудите ни угнетувањето немаат еден единствен врат кој може да биде пресечен со еден единствен критички рез.

Марија Лагонс (Maria Lugones) е еден пример на феминистички теоретичар кој ја согледува потребата за општа философска теорија на угнетувањето и ослободувањето. Таа, на пример, вели дека "онтолошката или метафизичката можност на ослободувањето треба да биде докажувана, објаснувана, разоткривана" ("Structure/Antistructure and Agency under Oppression", *Journal of Philosophy* 87 [October 1990], 502). Јас претпочитам да се држам единствено до емпириските можности за ослободување. Иако наполно

¹⁸ I am not fond of the term "postmodernism" and was a bit startled (as presumably was MacIntyre) to find Lovibond saying that Lyotard, MacIntyre and I are "among the most forceful exponents of the arguments and values which constitute postmodernism within academic philosophy." (p. 5). Still, I recognize the similarities between our positions which lead Lovibond to group the three of us together. Some of these similarities are outlined by Fraser and Nicholson at pp. 85ff. of the article cited in fn. 15.

¹⁹ Ibid., p. 12.

²⁰ MacKinnon, p. 86. See also pp. 50, 54, for the "postmodernist" suggestion that the quest for objectivity is a specifically masculinist one.

²¹ We pragmatists are often told that we reduce moral disagreement to a mere struggle for power by denying the existence of reason, or human nature, conceived as something which provides a neutral court of appeal. We often rejoin that the need for such a court, the need for something ahistorical which will ratify one's claims, is itself a symptom of power-worship-of the conviction that unless something large and powerful is on one's side, one shouldn't bother trying.

²² Developing this point would take too long. Were more time and space available, I should argue that trying to integrate feminism into a general theory of oppression--a frequent reaction to the charge that feminists are oblivious to racial and economic injustice--is like trying to integrate Galilean physics into a general theory of scientific error. The latter attempt is as familiar as it is fruitless. The conviction that there is an interesting general theory about human beings or their oppression seems to me like the conviction that there is an interesting general theory about truth and our failure to achieve it. For the same reasons that transcendental terms like "true" and "good" are not susceptible of definition, neither error nor oppression has a single neck which a single critical slash might sever.

Maria Lugones is an example of a feminist theorist who sees a need for a general philosophical theory of oppression and liberation. She says, for example, that "the ontological or metaphysical possibility of liberation remains to be argued, explained, uncovered" ("Structure/Antistructure and Agency under Oppression", *Journal of Philosophy* 87 [October 1990], p. 502). I should prefer to stick to merely empirical possibilities of liberation. Although I entirely agree with Lugones about the need to "give up the unified self" (p. 503), I do not see this as a matter of ontology, but merely as a way of putting the familiar point that the same human being can contain different coherent sets of belief and desire--different roles, different personalities, etc.--correlated with the different

се согласувам со Лагонс во врска со потребата "да се откажеме од обединетата себност" (593), јас ова го гледам не како прашање на онтологијата, туку само како начин на изразување на вообичаената поента дека истото човечко суштество може да содржи различни кохерентни множества на верувања и желби - различни улоги, различни личности, итн., - корелирани со различните групи на кои тој/таа им припаѓа или чија моќ мора да ја признае. Едно позначајно несогласување помеѓу нас, можеби се однесува на пожелноста на хармонизирањето на нечии различни улоги, слики за себе, итн., во единствена обединувачка приказна на себеси. Таквото обединување - оној вид нешта кои подоцна ги опишувам како поразувачки расколи - ми изгледа пожелно. Лагонс, од друга страна, инсистира на пожелноста од "граничното искусување на себеси" (506).

²³ За добар пример на ова обвинување, видете Jonathan Culler, *Framing the Sign: Criticism and Its Institutions* (Oklahoma City: University of Oklahoma Press, 1988): "... хуманистичките дисциплини мораат да го пробијат својот пат помеѓу, од една страна, една традиционална, фундационалистичка концепција за нивната задача, и, од друга, таканаречениот "нов прагматизам" кон кој прибегаа некои од критичарите на фундационализмот. Доколку философијата не е фундационалистичка дисциплина, аргументира Ричард Рорти, тогаш таа едноставно се занимава со конверзација: таа раскажува приказни, кои успеваат едноставно преку нивниот успех. Бидејќи не постои стандард или референтна точка вон системот на нечии верувања на која би можеле да се повикаме, критичките аргументи и теориските рефлексии немаат моќ врз овие верувања или од нив образуваните практики. Тогаш, иронично, тврдењето дека философите и теоретичарите раскажуваат приказни, кое започнува како критика на идеологијата ... станува начин на заштитување на доминантната идеологија и нејзините професионално успешни практикувачи од подробното испитување на аргументите, ценејќи дека оваа критика не е издржана наспроти вообичаените верувања, и дека теориските аргументи немаат консеквенци. Овој прагматизам, чие самозадоволство изгледа наполно соодветно на Регановото Доба, опстојува единствено преку еден теориски аргумент од видот на кој тој во принцип му се спротивставува, како аисториски "преформизам": она што некој го прави мора да биде втемелено врз неговите верувања, но бидејќи нема темели вон системот на нечии верувања, единственото нешто кое логички би можело некој да натера да промени некое верување е нешто во коешто тој веќе верува" (55).

Калер е во право кога вели дека ние прагматистите се приклонуваме кон второво гледиште, но греша кога сугерира дека ние мислиме оти логичките промени во верувањето се единствене-

groups to which he or she belongs or whose power he or she must acknowledge. A more important disagreement between us, perhaps, concerns the desirability of harmonizing one's various roles, self-images, etc., in a single unifying story about oneself. Such unification—the sort of thing which I describe below as overcoming splits—seems to me desirable. Lugones, on the other hand, urges the desirability of "experiencing oneself in the limen" (p. 506).

²³ For a good example of this charge, see Jonathan Culler, *Framing the Sign: Criticism and its Institutions* (Oklahoma City: University of Oklahoma Press, 1988), p. 55. "...the humanities must make their way between, on the one hand, a traditional, foundationalist conception of their task and, on the other, the so-called 'new pragmatism' to which some critics of foundationalism have retreated. If philosophy is not a foundationalist discipline, argues Richard Rorty, then it is simply engaged in a conversation; it tells stories, which succeed simply by their success. Since there is no standard or reference point outside the system of one's beliefs to appeal to, critical arguments and theoretical reflections can have no purchase on these beliefs or the practices informed by them. Ironically, then, the claim that philosophers and theoreticians tell stories, which originates as a critique of ideology...becomes a way of protecting a dominant ideology and its professionally successful practitioners from the scrutiny of argument, by deeming that critique can have no leverage against ordinary beliefs, and that theoretical arguments have no consequences. This pragmatism, whose complacency seems altogether appropriate to the Age of Reagan, subsists only by a theoretical argument of the kind it in principle opposes, as an ahistorical 'preformism': what one does must be based on one's beliefs, but since there are no foundations outside the system of one's beliefs, the only thing that could logically make one change a belief is something one already believes."

Culler is right in saying that we pragmatists hold the latter view, but wrong in suggesting that we think that *logical* changes in belief are the only respectable ones. What I have called "creative misuses" of lan-

ните кои се респектабилни. Она што јас го нареков "креативни злоупотреби" на јазикот се *причини* да се промени нечие верување, дури и ако не се *разлози* за тоа. Видете ја дискусијата за Дејвидсоновите гледишта за метафората во различни есеи од моето дело *Objectivity, Relativism, and Truth* (Cambridge University Press, 1991) за поопстојно изложување на дистинкцијата причина-разлог, и за тврдењето дека поголемиот дел од моралниот и интелектуалниот напредок се одвива преку не-"логички" промени во верувањата. Калер е еден од луѓето кои ги имам на ум во фусотата 16 погоре - луѓето кои сакаат да се придржуваат кон приматот на логиката (и следствено кон "теориската рефлексција" и "критиката") истовремено напуштајќи го логоцентризмот. Мислам дека тоа не може да се прави.

Калеровото обвинување може да се најде и кај многумина други автори, на пример Joseph Singer, "Should Lawyers Care about Philosophy?" *Duke Law Journal* (1989): "...Рорти ... го маргинализирал потфатот на философијата, лишувајќи го со тоа прагматизмот од каков и да било критички зафат (1752)". Според моето гледиште, прагматизмот ги зафаќа другите философии, но не социјалните проблеми како такви - и така е подеднакво корисен за фашистите како Мусолини и конзервативците како Оукшот (Oakeshott), како што е и за либералите како Дјуи. Сингер смета дека јас го имам "идентификувано разумот со status quo" и дека ја имам дефинирано "вистината како коекстензивна со преовладувачките вредности во едно општество" (1763). Сметам дека овие тврдења се резултат од истиот заклучок кој Калер го изведува во горенаведениот пасус. И Сингер и Калер сакаат философијата да биде способна за поставување цели и да не биде ограничена единствено на помошната улога која ја опишувам во забелешката 26 подолу.

²⁴ Видете го Патнамовото дело *Representation and Reality* (Cambridge, Mass.; MIT Press, 1988), 114-15. Видете ја исто така формулацијата на Роберт Брандом (Robert Brandom) за "феноменализмот во врска со вистината" како гледиште дека "нешто да биде вистинито значи да биде разбрано како *наполно* земено за вистинито (како нешто во кое се верува)." Брандом вели дека она што е најинтересно во врска со класичните прагматистички приказни (Ч. С. Пирс, Вилијам Џејмс) е "двојната приврзаност кон едно нормативно објаснување на тврдењето или верувањето [објаснувањето на верувањето како правило на дејствување, дадено од Александар Бејн (Alexander Bain) и Пирс] коешто не се потпира врз еден претпоставен објаснувачки, претходен поим за вистината, и сугестијата дека вистината може да биде разбрана феноменалистички, низ одликите на овие независно карактеризирани земања-за-вистинито" ("Pragmatism, Phenomenalism, Truth Talk", *Mid-*

guage are *causes* to change one's belief, even if not *reasons* to change them. See the discussion of Davidson on metaphor in various papers in my *Objectivity, Relativism and Truth* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991) for more on this cause-reason distinction, and for the claim that most moral and intellectual progress is achieved by non-"logical" changes in belief. Culler is one of the people I had in mind in fn. 16 above--the people who want to hang on to the primacy of logic (and thus of "theoretical reflection" and "critique") while abandoning logocentrism. I do not think this can be done.

Culler's charge can be found in many other authors, e.g., Joseph Singer, "Should Lawyers Care About Philosophy?", *Duke Law Journal* 1989, pp. 1752: "...Rorty...has maginalized the enterprise of philosophy, thereby depriving pragmatism of any critical bite." On my view, pragmatism bites other philosophies, but not social problems as such-and so is as useful to fascists like Mussolini and conservatives like Oakeshott as it is to liberals like Dewey. Singer thinks that I have "identified reason with the status quo" and defined "truth as coextensive with the prevailing values in a society." (p. 1763) These claims are, I think, the result of the same inference as Culler draws in the passage quoted above. Both Singer and Culler want philosophy to be capable of setting goals, and not to be confined to the merely ancillary role I describe in n. 26 below.

²⁴ See Putnam's *Representation and Reality* (Cambridge: MIT Press, 1988), pp. 114-15. See also Robert Brandom's formulation of "phenomenalism about truth" as the view that "being true is to be understood as being *properly* taken-true (believed)." Brandom says that what is of most interest about the classical pragmatist stories (C.S. Peirce, William James) is "the dual commitment to a normative account of claiming or believing [Alexander Bain's and Peirce's account of belief as a rule for action] that does not lean on a supposedly explanatory antecedent notion of truth, and the suggestion that truth can then be understood phenomenal-istically, in terms of features of these independently characterized takings-true" (Brandom, "Pragmatism, Phenomenalism, Truth Talk," *Midwest Studies in Philosophy* 12 [1988]: 80). Brandom, Davidson and I would agree with Putnam that "truth does not transcend use" but I think all three of us might be puzzled by Putnam's further claim that "whether an epistemic situation is any good or not depends on whether

west Studies in Philosophy 12 [1988], 80). Брендон, Дејвидсон и јас би се согласиле со Патнам дека "вистината не ја трансцендира употребата", но сметам дека сите тројца би биле збунети од натамошното тврдење на Патнам дека "дали една епистемичка ситуација е добра или не зависи од тоа дали повеќе различни искази се вистинити" (*Representation and Reality*, 115). Мене ова ми изгледа како да се каже дека дали една личност е богата или не, зависи од тоа колку пари има таа.

²⁵ Во "Should Lawyers Care?" Џозеф Сингер (Joseph Singer) ја фали Елизабет Спелман (Elizabeth Spelman) за тоа што "ги користи орудијата на философијата за да ја промовира праведноста" и сугерира дека една таква употреба треба да покаже дека "категориите и формите на дискурсот коишто ние ги употребуваме... имаат значителни консеквенци при канализирањето на нашето внимание во определени насоки" (1771). Секако, инсистирањето дека не се потребни никакви специјални орудија, никаква специјална философска експертиза, да се воочи и развие последнава поента, не претставува непочитување на достигнуањата на Спелман, или на философијата. Употребувањето на поимите како "моќни методи" и "прецизни аналитички инструменти" во реториката на аналитичката философија и на марксизмот, за мене претставува заведувачко рекламирање. Еден неповолен исход од ваквата мистификација е тоа што кога некој професор по философија како Спелман или јас прави нешто полезно, се претпоставува дека ние правиме нешто специфично философско, нешто за што философите се специјално обучени. Доколку потоа не успееме да продолжиме и да сториме нешто друго коешто треба да биде сторено, обично сме обвинувани дека користиме излитено и несоодветно множество од философски орудија.

²⁶ Видете го Дјуиевиот текст "From Absolutism to Experimentalism", in *The Latter Works of John Dewey* (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1984), 5: 160: "Во меѓувреме главна задача на оние коиште себеси се нарекуваат философи е да припомнат во ослободувањето од бесплезната граѓа која ги блокира нашите патишта на мислата, и да се стремат да ги исправат и отворат патеките кои водат кон иднината". Кај Дјуи често се среќава оваа реторика на расчистување на патишта, реторика којашто се надоврзува на Локовиот опис на самиот себеси како прост работник на оние кои му се чинеле како пророчки духови на неговото време - корпускуларните научници како Њутон и Бојл. Обете метафори сугерираат дека работата на философите е да ја отстранат застарената философија од патот на оние кои покажуваат невообичаена храброст и имагинација.

Во „Should Lawyers Care?“ Сингер вели дека "Дјуи, за разлика од Рорти, ги согледува проблемите на философијата како

many different statements are true" (*Representation and Reality*, p. 115). This seems to me like saying that whether a person is wealthy or not depends on how much money she has.

²⁵ Joseph Singer, in the article cited in n. 24, praises Elizabeth Spelman for "using the tools of philosophy to promote justice," and suggests that one such use is to show that "the categories and forms of discourse we use...have important consequences in channeling our attention in particular directions." Surely it is no disrespect to Spelman's achievement, nor to philosophy, to insist that it takes no special tools, no special philosophical expertise, to make and develop this latter point? The use of notions like "powerful methods" and "precise analytical instruments" in the rhetorics of analytic philosophy and of Marxism constitutes, to my mind, misleading advertising. An unfortunate result of such mystification is that whenever a philosophy professor like Spelman or I does something useful, it is assumed that we were doing something distinctively philosophical, something philosophers are specially trained to do. If we then fail to go on to do something else which needs to be done, we will usually be charged with using an obsolete and inadequate set of philosophical tools.

²⁶ See Dewey's "From Absolutism to Experimentalism" in *Later Works of John Dewey*, vol. 5 (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1984), p. 160: "Meantime a chief task of those who call themselves philosophers is to help get rid of the useless lumber that blocks our highways of thought, and strive to make straight and open the paths that lead to the future." There is a lot of this road-clearing rhetoric in Dewey, rhetoric which is continuous with Locke's description of himself as an underlaborer to those who seemed to him the prophetic spirits of his time-corpuscularian scientists like Newton and Boyle. Both metaphors suggest that the philosophers' job is to drag out-dated philosophy out of the way of those who are displaying unusual courage and imagination.

Singer, in the article cited in n. 24, says that "Dewey, unlike Rorty, saw the problems of philosophy as inseparable from the prob-

неразделни од проблемите на колективниот живот" и дека "одвојувајќи ја философијата од праведноста, Рортиевата визија ги поткрепува постојните односи на моќта" (1759). Вистина е дека Дјуи честопати зборува како социјалните и философските проблеми да се испреплетени, но јас би го застапувал ставот дека сите овие пасуси најдобро можат да бидат интерпретирани во смисла на расчистување на патот. Тукушто сугерирав дека Дјуи никогаш, според мене, не го согледувал прагматизмот како што марксистите го согледуваат дијалектичниот материјализам - како философски клуч кој ги отклучува тајните на историјата или на општеството.

²⁷ Овој и претходниот цитат се од Frye, *Politics of eality*, 80

²⁸ MacKinnon, "On Exceptionality", 221; cf 137.

²⁹ John Dewey, "Philosophy and Democracy", *The Middle Works*, 11: 145.

³⁰ Да употребиме една аналогија сугерирана од песната на Шарлот Перкинс Гилман (Charlotte Perkins Gilman) "Similar Cases", тоа е како некој да им рекол на суштествата кои конечно требале да станат цицачи: "Не се обидувајте да ги имитирате начините на кои овие поголеми и помоќни риби се справуваат со нивната околина. Поскоро, најдете начини на дејствување кои ќе ви помогнат да пронајдете нова околина". ("Similar Cases" можеби најлесно може да се најде кај Anne Lane, *To Herland and Beyond: the Life and Works of Charlotte Perkins Gilman* [New York: Pantheon, 1990], 363-4. Поентата на оваа песна е дека доколку беше вистина она што честопати им се вели на феминист(к)ите, "вие не можете да ја измените вашата природа", не би имале ниту биолошка ниту културна еволуција.)

³¹ Frye, *Politics of Reality*, 154.

³² Како што пред малку сугерирав, лесно е да се поврзе Дјуиевото тврдење дека во философијата, "реално" е исто толку оценувачки термин колку и "добро", со "постмодернистичките" гледишта - на пример, оние кои можат да се најдат во делото на Крис Видон (Chris Weedon) *Feminist Practice and Poststructuralist Theory* (New York: Blackwell, 1987). Единствената разлика помеѓу Видонината и Дјуиевата критика на философската традиција е онаа која исто така ги раздвојува современите прагматисти како Патнам и Дејвидсон од Дјуи - употребата на "јазик" наместо Дјуиевиот збор "искуство" како име за она чие преобликување е битно за угнетените. Видон, како Патнам и Дејвидсон, а за разлика од Дјуи, е она што Вилфрид Селарс (Wilfrid Sellars) го нарече "психолошки номиналист" некој кој верува дека сета свесност е јазичка работа. Таа вели, "Како алтисеровскиот марксизам, и феминистичкиот постструктурализам ја прави примарната претпоставка дека јазикот е оној кој не оспособува да мислиме, зборуваме и да му даваме значење на светот околу нас. Значењето и свеста не постојат

lems of collective life", and that "by seperating philosophy from justice, Rorty's vision reinforces existing power relations..." (p. 1759). It is true that Dewey often speaks as if social problems and philosophical problems were interlocked, but I should argue that all these passages can best be interpreted in the road-clearing sense I have just suggested. Dewey never, I think, saw pragmatism in the way in which Marxists saw dialectical materialism--as a philosophical key which unlocks the secrets of history or of society.

²⁷ This and the previous quote are from Frye, p. 80.

²⁸ McKinnon, p. 221. Cp. 137.

²⁹ "Philosophy and Democracy," *The Middle Works of John Dewey*, v. II, p. 145.

³⁰ To use an analogy suggested by Charlotte Perkins Gilman's poem "Similar Cases", it is as if one said to the creatures which were eventually to become the mammals: "Do not try to imitate the ways in which those larger and more powerful fish cope with their environment. Rather, find ways of doing things which will help you find a new environment." (Similar Cases" is perhaps most easily available at pp. 363-4 of Ann Lane, *To Herland and Beyond: The Life and Works of Charlotte Perkins Gilman* (New York, Pantheon, 1990). The point of the poem is that if it were true that, as feminists were often told, that "you can't change your nature" we should have had neither biological nor cultural evolution).

³¹ *The Politics of Reality*, p. 154.

³² As I suggested earlier, it is easy to bring together Dewey's claim that, in philosophy, "real" is as evaluative a term as "good" with "postmodernist" views-for example, those found in Chris Weedon's book *Feminist Practice and Poststructuralist Theory*. Pretty much the only difference between Weedon's criticism of the philosophical tradition and Dewey's is one which also seperates contemporary pragmatists like Putnam and Davidson from Dewey-the use of "language" instead of Dewey's word "experience" as the name of what it is important for the oppressed to reshape. Weedon, like Putnam and Davidson and unlike Dewey, is what Wilfrid Sellars called a "psychological nominalist"-someone who believes that all awareness is a linguistic affair. At p. 32 she says "Like Althusserian Marxism, feminist poststructuralism makes the primary assumption that it is language which enables us to think, speak and give meaning to the world around us. Meaning and consciousness do not exist outside language." The difference with Dewey has few consequences, however, since Dewey would have heartily agreed with Weedon (p. 131) that one should not view language "as a transparent

вон јазикот" (32). Сепак, разликата од Дјуи нема многу консеквенци, бидејќи Дјуи од срце би се согласил со Видон дека јазикот не треба да се смета "за транспарентно орудие за изразување на фактите", туку "како материјал во кој се конструираат посебните, честопати спротивставени верзии на фактите" (131).

Единствената реална предност на психолошкиот номинализам за феминистите, можеби, е тоа што тој ги заменува тешките-за-расправа (во искушение сум да кажам "метафизичките") прашања за тоа дали жените имаат различно *искуство* од мажите, или Африканците различно искуство од Европејците, или за тоа дали искуството на африканските жени од повисоката класа повеќе наликува на она на европските мажи од пониската класа одошто на она на европските жени од повисоката класа, со полесните-за-дискусија (поочевидно емпириски) прашања за тоа кој *јазик* овие различни групи на луѓе го користат за да ги оправдаат своите акции, да ги изложат своите најдлабоки надежи и стравувања, итн. Одговорите на вториве прашања се отскочни места за практичните сугестии во врска со различните јазици кои тие би можеле да ги употребуваат, или ги употребувале. Ја споделувам сомнежливоста на МекКинон во врска со идејата дека "гледните точки поседуваат гениталии", како и сомнежливоста на Сандра Хардинг (Sandra Harding) во поглед на полезноста на поимите како "женска моралност", "женско искуство", "женско стојалиште". Видете го текстот на Хардинг "The Curious Coincidence of Feminine and African Moralities: Challenges for Feminist Theory" in *Women and Moral Theory*, ed. Eva Kittay and Diana Meyers (Totowa, N.J.: Rowman & Littlefield, 1987), 296-315.

Иако поголемиот дел од доктрините (на пр. есенцијализмот, картезијанскиот индивидуализам, моралниот универзализам) кои Видон му ги припишува на "либералниот хуманизам" се доктрини кон кои исто така целеше Дјуи (ноторен либерален хуманист), Видон не изгледа способна да го одбегне она коешто Мери Хоксворт (Mary Hawkesworth) го нарекува "наука на наследниците која еднаш и засекогаш може да ги отфрли изобличувањата на андроцентризмот" ("Knowers, Knowing, Known: Feminist Theory and the Claims of Truth", in *Feminist Theory in Practice and Process*, ed. Micheline R. Malson et al. [Chicago: University of Chicago Press, 1989], 331). Но откако еднаш ќе го оставите настрана универзализмот, не треба да се надевате ниту на нокаутирачки побивања, ниту да зборувате за "изобличување". Хоксворт продолжува да ја критикува Хардинг поради тоа што вели дека "[ф]еминистичките аналитички категории мораат да бидат нестабилни во овој историски миг (Harding, the Instability of the Analytical Categories of Feminist Theory," in *ibid.*, 19). Но, прорекувањето и нестабилните категории одат заедно, и тврдењето на Хардинг се согласува со многу пасуси

tool for expressing facts" but as "the material in which particular, often conflicting versions of facts are constructed."

The only real advantage to psychological nominalism for feminists, perhaps, is that it replaces hard-to-discuss (I am tempted to say "metaphysical") questions about whether women have a different *experience* than men, or Africans a different experience than Europeans, or about whether the experience of upper-class African women is more like that of lower-class European men than that of upper-class European women, with easier-to-discuss (more evidently empirical) questions about what *language* these various groups of people use to justify their actions, exhibit their deepest hopes and fears, etc. Answers to the latter questions are jumping-off places for practical suggestions about different languages which they might use, or might have used. I share MacKinnon's skepticism about the idea that "viewpoints have genitals" and Sandra Harding's skepticism about the utility of notions like "woman's morality", "woman's experience", and "woman's standpoint". See Harding's "The Curious Coincidence of Feminine and African Moralities: Challenges for Feminist Theory", in *Women and Moral Theory*, ed. Eva Kittay and Diana Meyers (Totowa, N.J., Rowman and Littlefield, 1987), pp. 296-315.

Although most of the doctrines (e.g., essentialism, Cartesian individualism, moral universalism) which Weedon attributes to "liberal humanism" are doctrines Dewey (a notorious liberal humanist) also targeted, Weedon does not seem able to eschew a longing for what Mary Hawkesworth calls "a successor science which can refute once and for all the distortions of androcentrism". (Hawkesworth, "Knowers, Knowing, Known: Feminist Theory and the Claims of Truth" in *Feminist Theory in Practice and Process*, ed. Micheline R. Malson et al. (Chicago, University of Chicago Press, 1989), p. 331.) But once you put aside universalism, you should neither hope for knock-down refutations nor talk about "distortion". Hawkesworth goes on to criticize Harding for saying that "Feminist analytical categories *should* be unstable at this moment in history" (Harding, "The Instability of the Analytical Categories of Feminist Theory", in the same collection, at p. 19.) But prophecy and unstable categories go together, and Harding's claim chimes with many of the passages I have been quoting from Frye. Harding's further claim that "we [feminists] should learn how to regard the instabilities themselves as valuable resources" is one that Dewey would have cheered.

од Фрај коишто ги наведов. Дополнителното тврдење на Хардинг дека "ние [феминист(к)ите] треба да научиме да ги гледаме самите нестабилности како вредни ресурси" Џуи сигурно би го поддржал.

³³ Frye, *Politics of Reality*, 48-9.

³⁴ Премалку знам за историјата на феминизмот - за тоа колку долга и континуирана била феминистичката традиција - за да спекулирам за тоа кога нештата започнале да се менуваат.

³⁵ Adrienne Rich, *On Lies, Secrets and Silence: Selected Prose, 1966-1978* (New York: Norton, 1979), 40.

³⁶ Продолжената привлечност на овој клуб во нашево цинично столетие е посведочена од фактот што, иако Бернард Шо ја имаше Кандида да се подбива со Марчбанкс, Џојс го имаше Стивен Дедалус кој напиша дека "во ковачницата на својата душа би ја исковал несоздадената свест на мојата раса". Џојс не се подбиваше со Стивен, а дури и Шо призна дека Кандида "не ја знае тајната во поетовото срце".

³⁷ "Она што може, кај машкиот писател - еден Торо, да речеме, или Кристофер Сمارт или Вилијам Блејк - да изгледа како легитимна необичност, уникатна интенција, кај една од нашите две најголеми поетеси [Дикинсон] беше девалвирано во вид наивност, моминско незнаење, женски недостиг од професионализам, исто како што самата поетеса беше престорена во сентиментален објект. ("Повеќето од нас беа напола вљубени во оваа мртва девојка", признава Арчибалд МекЛиш. Дикинсон имаше педесет и пет години кога почина.)" (Rich, *On Lies*, 167).

³⁸ Ibid.,

³⁹ Frye, *Politics of Reality*, 106n.

⁴⁰ Ова е оној вид неискажлив ужас кој го создава чувството на морална одвратност (на пример, при меѓукастинскиот брак), и така ги обезбедува интуициите кои се обидуваме да ги доведеме во рефлексивна рамнотежа со нашите принципи. Да се смета моралната одбојност за нешто што ние можеме да го произведеме или избришеме преку менувањето на јазикот на кој се поучуваат младите е првиот чекор кон една универзалистичка концепција на моралниот напредок.

⁴¹ Со цел да сфатиме колку е далечна оваа иднина, да ја земеме предвид поентата на Ева Клосовски Сеџвик (Eve Klossofski Sedgwick) дека ќе бидеме праведни кон геј единствено кога ќе ни биде исто толку сеедно дали ќе се испостави дека нашите деца се геј или нормални, исто колку што ни е сеедно дали ќе станат лекари или адвокати. Бездруго, таа е во право, но сепак колку родители денес можат макар и да ја замислат таквата рамнодушност? Поради разлозите кои ги сугерираше Стаут (во *Ethics after Babe!*), јас претпоставувам дека ниту сексизмот ниту хомофобијата можат да исчезнат додека опстојува она другото.

³³ Frye, pp. 48-49.

³⁴ I am too ignorant about the history of feminism-about how long and how continuous the feminist tradition has been-to speculate about when things began to change.

³⁵ Rich, *On Lies, Secrets, and Silence: Selected Prose 1966-1978* (New York and London, Norton, 1979), p. 40.

³⁶ The continued attractions of this club in our own cynical century are evidenced by the fact that, even as Bernard Shaw was having Candida make fun of Marchbanks, Joyce had Stephen Dedalus write that he would "forge in the smithy of my soul the uncreated conscience of my race". Joyce was not making fun of Stephen, and even Shaw admitted that Candida "does not know the secret in the poet's heart."

³⁷ "What might, in a male writer-a Thoreau, let us say, or a Christopher Smart of William Blake-seem a legitimate strangeness, a unique intention, has been in one of our two major poets [Dickinson] devalued into a kind of naiveté, girlish ignorance, feminine lack of professionalism, just as the poet herself has been made into a sentimental object. ('Most of us are half in love with this dead girl', confesses Archibald MacLeish. Dickinson was fifty-five when she died.)" (Rich, p. 167).

³⁸ Rich, p. 17.

³⁹ Frye, p. 106n.

⁴⁰ This is the sort of ineffable horror which creates a sense of moral abomination (at, e.g., inter-caste marriage), and thus furnishes the intuitions which one tries to bring into reflective equilibrium with one's principles. To view moral abominableness as capable of being produced or erased by changing the language taught to the young is the first step toward a non-universalist conception of moral progress.

⁴¹ To realize how far away such a future is, consider Eve Klossofsky Sedgwick's point that we shall only do justice to gays when we become as indifferent to whether our children turn out gay or straight as we are to whether they become doctors or lawyers. Surely she is right, and yet how many parents at the present time can even imagine such indifference? For the reasons suggested by Stout (see n. 13 above), I suspect that neither sexism nor homophobia can vanish while the other persists.

⁴² Прагматистите не треба да одрекуваат дека вистините искази се секогаш вистинити (како што јас, за жал, во минатото сугерирав дека би можеле - особено во мојот текст "Waren die Gesetze Newtons schon vor Newton wahr? *Jahrbuch des Wissenschaftskollegs za Berlin* [1987] 247-63). Стаут (*Ethics after Babel*, chap. 11) со право ме прекорува за овие сугестии и вели дека прагматистите би требало да се согласат со сите други дека "Ропството е апсолутно лошо" отсекогаш било вистинито - дури и во периодите кога ова би му звучело налудничаво на секој засегнат, дури и на робовите (кои се надевале дека нивните ближни соплеменници ќе ја повратат силата и ќе ги поробат нивните сегашни господари). Сè што им е потребно на прагматистите е тврдењето дека оваа реченица не ја прави вистинита ништо друго освен верувањата коишто би ги употребиле со цел да ја поткрепиме - и, особено, не нешто како Природата на Човечките Суштества.

⁴³ Јас ги критикував претензиите на реалистите дека можат да го објаснат успехот на предвидувањето преку вистината, во првиот дел од моето дело *Objectivity, Relativism, and Truth*. Сродната поента - дека успехот на една вистинита теорија изискува исто толку историско-социолошки објаснувања како и успехот на некоја лажна теорија - е изведена од Бери Барнс (Barry Barnes) и другите членови на таканаречената Единбуршка школа на социологијата на науката.

⁴⁴ Може да се чини дека гледиштето коешто јас тука го нудам е она коешто Фрај го отфла под името "институционална теорија на личноста" - теоријата дека, како што таа тоа го формулира, "личност денотира една социјална и институционална улога и дека некому може да му се дозволи или да му се забрани да ја усвои оваа улога" (49). Таа вели дека ова гледиште "може да биде привлечно за фалистот, кој би мечтаел за моќта да создава личности". Но, јас не сакам да кажам дека луѓето имаат моќ да создадат целосна личност од жената преку чин на милост, на начин на кој господарите имаат моќ да создадат благородници од обичните луѓе. Напротив, јас би инсистирал на тоа дека мажите не би можеле да го направат тоа и кога би се обиделе, бидејќи тие се исто толку колку и жените заробени во јазичките практики кои на жените им го отежнуваат бидувањето целосни личности. Утопијата којашто ја предвидувам, во која овие практики едноставно се заборавени, не е таква што може да биде постигната преку еден чин на удостојување од страна на мажите, исто како што еден апсолутен монарх не би можел да произведе егалитарна утопија едновременно давајќи им благороднички статус на сите свои поданици.

⁴² Pragmatists need not deny that true sentences are always true (as I have, unhappily, suggested in the past that they might--notably in my "Waren die Gesetze Newtons schon vor Newton wahr? (*Jahrbuch des Wissenschaftskollegs zu Berlin*, 1987)). Stout (*Ethics After Babel*, chapter 11) rightly rebukes me for these suggestions, and says that pragmatists should agree with everybody else that "Slavery is absolutely wrong" has always been true-even in periods when this sentence would have sounded crazy to everybody concerned, even the slaves (who hoped that their fellow-tribespeople would return in force and enslave their present masters). All that pragmatists need is the claim that this sentence is not *made* true by something other than the beliefs which we would use to support it-and, in particular, not by something like The Nature of Human Beings.

⁴³ I have criticized realists' claims to explain predictive success by truth in Part I of my forthcoming *Objectivity, Relativism and Truth* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991). A related point-that the success of a true theory needs just as much historico-sociological explanation as the success of a false one-is made by Barry Barnes and other members of the so-called "Edinburgh school" of sociology of science.

⁴⁴ It may seem that the view I am offering is the one which Frye rejects under the name of "the institutional theory of personhood"-the theory that, as she puts it, "person" denotes a social and institutional role and that one may be allowed or forbidden to adopt that role." (p. 49) She says that this view "must be attractive to the phallist, who would fancy the power to create persons". But I do not want to say that men have the power to make full persons out of women by an act of grace, in the way in which sovereigns have the power to make nobles out of commoners. On the contrary, I would insist that men could not do this if they tried, for they are as much caught as are women in the linguistic practices which make it hard for women to be full persons. The utopia I foresee, in which these practices are simply forgotten, is not one which could be attained by an act of condescension on the part of men, any more than an absolute monarch could produce an egalitarian utopia by simultaneously ennobling all her subjects.