

**КЪМ ОПРЕДЕЛЕНИЕТО НА ФИЛОСОФИЯТА И ДНЕСНИТЕ ѝ ШКОЛИ В ЕДНА
КОНТИНЕНТАЛНО-АНАЛИТИЧНА ТИПОЛОГИЯ**

КОСТА БЕНЧЕВ*

Abstract: This study proposes a detailed typology of the present-day analytical continental gap between different philosophical schools. The proposed typology is based on the figure of grounding as articulated by Martin Heidegger, as well as on some classifications of Russelian origin. The phenomenal and the noumenal are discussed along with different meanings of metaphysics; the relationship between the phenomenal and nominal, articulated differently by each author, is considered with regards to his or her personal understanding of language.

Key words: analytical, continental, typology, language, foundation/ground, hermeneutics, Heidegger, Russell

§1. Върху съвременната философска ситуация

Философията като рефлексия над дадените по всякакъв начин обекти, включително над хипотетичните и по-общо над контрафактуалните, а не само над „конкретно“ съществуващите, както и като рефлексия над тази рефлексия, се самотрансцендира (насочва към своите мета-нива) и така е по определение винаги, поне имплицитно, и метафилософия - и процес, и резултати или тяхна липса. Целта на философията е да рефлектира рефлексията и саморефлексията, което не може да стане освен чрез езика и чрез анализа на езика, т.е. да дефинира, открива, описва, систематизира и оценява нещата, които се показват или представят. Така философията се развива винаги в полето на знаците, засяга означаванията като изкуствени езици, естествен език, субекта, преживяванията на субекта, мисловните съдържания, които субектът свързва с обектите, процесите на взаимодействие между субект и обект, самите обекти, техните отношения и процеси.

Или, имаме първо, отношение „неща-неща“, после едно второ отношение - „мисли-мисли“, както и трето отношение: „неща-мисли“/„мисли-неща“, плюс четвърто отношение: „език-мисли“/„мисли-език“ и пето отношение „език“-

„език“. Това е пряко свързано с триадата¹ „смисъл” (интензионално) - „име” - „значение” (екстензионално), тъй като чистата екстензионалност е условие за истинността (е до-истинна), а развитието на интензионалността в принципно неограничен брой мета-нива променя и надгражда истинността². От тази гледна точка, „видовете” философия са само три като възможни установки: 1. феноменологично-екзистенциална или интензионална 2. позитивистично-аналитична или екстензионална и 3. критицистко-диалектическа или комбинация от 1. и 2. с всякакви на практика непоследователности, неточности, преходи и преливания между 1. 2. на различните нива и по различни поводи и теми. Установките са тези и такива по причина различното отношение към езика, в зависимост от това дали считат че 1. Всичко може да се изживее, опише и каже без принципни граници между същност и явление 2. Такива ограничения и пречки съществуват съгласно теорията на типовете и подобните ѝ нагласи, или пък 3. Като компромис между двете - че феноменът е в игра на показване и скриване в смисъл, че философията започва от непосредствено даденото, за да го разбере после по посока условията му.

Ако тръгнем от най-общото – отношението на философията към проблемите като ясни и неясни, към показващото се, скритото и непоказващото се; към

* Докторант по философия (отчислен с право на защита) към катедра „Логика, етика и естетика“ на Философски Факултет при Софийски Университет“ Свети Климент Охридски“ гр. София, адрес на електронна поща: KBentchev@Gmail.com Изказвам благодарността си на докт. Ц. Р. за внимателния прочит на първия вариант на този текст и за уместните въпроси и бележки, които се опитам да след това да допълня/изясня; разбира се, отговорността за всички евентуални неточности и неправилности, е изцяло авторова. Представеният текст е откъс от подготвян дисертационен труд. Където не е посочен преводач, преводите на приведените цитати са на автора, с дадени пояснения в скоби.

¹ Фреге 2003: 30-34. Името, и изобщо – думата, не може да се изчерпи от описателно и екстензионалното, тъй като едно и също име може да има различни екстензии, но не може да е и интензионално, тъй като не всяко име има асоциативност и синоними.

² Предметът на екстензионалното (до-истинността) е фактът, който не е истинен или неистинен – а е просто факт: например, че снегът е бял. Истинността е характеристика на изказването, че снегът е бял тогава, когато е факт, че снегът е бял. Развитие на интензионалността имаме при изказване И1, което твърди, че примерно, някое друго изказване И0 - когато И0 е такова, че то твърди, че снегът не е бял - е истинно тогава, когато И0 твърди, че снегът не е бял и когато И1 е такова, че то твърди, че И0 твърди, че снегът не е бял - дори в случай, че „първичният“ факт е, такъв, че снегът е бял; т.е. когато И1 взема И0 като „вторичен“ факт (поради мета-ниво на И1 спрямо И0), който е различен от първичния факт, че снегът е бял. Или – езикът чрез рекурсията създава нови факти и отношения между тях (вж.: Нааск 1978: 99-110).

показващото се и скриващото се – се достига именно до горното мета-философско типологизиране на възможните³ философии изобщо, но с изгледи за по-подробно проучване. Защото тук има няколко варианта.

За късния, самокоригирал се след „обрата“, М. Хайдегер, битието няма „основа“⁴ като нещо първо и неподвижно; то, бидейки прикрито от света (от биващите неща) отпред, пред нас, „зад“ самото себе си, няма „нищо друго“). Тук се работи с изначално неясното, като единствено показването му може да го направи ясно, но и - ограничено, за кратко и само донякъде, като след това – задължително следва отново изпадане в неясност и на битието, и на човека, контактуващ с него (като черта на историчността, на взаимодействието между крайности или поне – между крайност и безкрайност). Така то, битието, не може да се мисли изобщо – нито правилно, нито неправилно. То може да е достъпно или не само не, единствено извън-, до-когнитивно, не-когнитивно в смисъла на науката и на теоретическата метафизика – две форми, встрани от които и не с известни други мисления. Т.е., ако го мислим по един от тези два традиционни начина (като оставим настрана повече прокламираното отколкото разработено от Хайдегер „бъдно мислене“), със сигурност го мислим „погрешно“, или дори – изобщо не успяваме да го помислим, тъй като не мислим съгласно новото, „бъдно“, мислене. Бидейки достъпно, когато е достъпно, то обаче по някакъв начин да се контактува, или да се „чувства“ (един израз, който Хайдегер не би приел като онтичен, макар че критерият за разлика между онтологично и онтично остава неизяснен⁵ у него и води към една съвсем друга разлика, към тази между битие

³ Трите установки са предложени у Ръсел (1940: 341-2) с примерни автори: в 1. Платон-Хегел-Брадли, в 2. – „мистици“ като Бергсон и Витгенщайн, и 3. – номиналисти и някои от логическите позитивисти; това, че Ръсел отрича 2. и 3., води до предложението му (Id. 342) да се доразработи (усъвършенства) първата позиция. Това е значителна промяна спрямо по-ранни негови трактовки като (тези в Russell 1914: 13-21) относно „класическата традиция“, на която той противопоставя рязко своя логически атомизъм (Id. 14).

⁴ „Без-дната обаче също е и производната същност на основанието, на неговото основаване, на същността на истината [...] Какво е без-дната? [...] Без-дната е оставянето (изпускането) на основанието по пътя [...] Тя е самозабуващото се – приемане, поради носене (износване), и това: като едно „вилнеене през“. Без-дна на недоизтрайването, като основание в самоскриването, едно самоскриване по начина на отказ от основание“ (Heidegger 1989: 379).

⁵ „...логиката на неприкритието решително се различава от логиката на правилността, защото неприкритването е един постепенен феномен, въпрос на стъпки, докато правилността е двумодусна – всичко или нищо. Нещата и ситуациите могат да бъдат повече или по-малко

и биващи срещу небитие или нищо и дори, между тези три и нещо друго, четвърто спрямо тях) - било „правилно“ (автентично) или „неправилно“ (неавтентично). Така че, това е първият вариант: битието няма основа, и не може да се мисли, но може да се чувства (преживява, сбъдва като събитие и пр. в жаргона на Хайдегер).

Вторият, вече също споменат вариант, е то да няма основа, и да не може да се мисли пак така, но и – дори да не може да се чувства (автентично или не) – това е едно методологически най-чисто построение.

Третият вариант е то да няма основа и да може да се мисли, но да не може да се чувства, който изглежда абсурден, тъй като значи да има когнитивно без да има не-когнитивно (нещо „преди“ когнитивното – а не може да има „след“ ако няма след какво да е това „след“).

Четвъртият вариант при нямането на основа, е битието да може и да се чувства, и – да може да се мисли (който също е абсурден, тъй като нямането на основа ще да означава, че няма принципи, които да са „готови“ и „дадени“, следователно – няма на какво да се опрат първите мисли и: няма как от такива нефундирани първи или по-предишни мисли да се направят заключения по-нататък; т.е. няма как да протече мисленето).

Освен тези четири варианта, при които битието няма основа, съществуват още четири варианта, при които то има основа.

Тогава също: вариант пети, е битието да може само да се мисли (правилно или неправилно, в старото мислене или в новото, бърдно такова), без да се чувства.

Вариант шести, е да може само да се чувства, но не и да се мисли – при което, очевидно, ще се чувства и то самото, и основата му (това е възможно, не е логически противоречиво – религиозната вяра, диалектичката теология на Киркегор са такива).

Седми вариант е то да може да се мисли винаги (правилно или не) само във връзка с чувстването му, те да вървят винаги заедно; това ще значи, с други думи, че битието има като необходимо условие, за да бъде мислено, това, то да е било и да бива чувствано при мисленето му (а достатъчното условие ще е друго,

откровени, открити за погледа и нескрити. Едно възприятие, едно убеждение или пропозиция – напротив – са или правилни, или изобщо не са. Има нещо сбъркано в това, да се каже за някое убеждение, че то е „донякъде“ или „почти“ правилно. Ако не е правилно, то просто е неправилно.“ (Carman 2007: 108).

различно от мисленето – но тъй като е различно и от чувстването, излиза въпросът какво би било то, например - въображение?).

И осмият, последен вариант, е при основа – битието да не може нито да се чувства, нито – да се мисли (при което обаче изниква питането откъде и как тогава бихме знаели ние, че то изобщо съществува, както и: че има основа?).

§2. Към една типология на философските школи по линия отношението им към основата или нейното отсъствие

Вариантите могат да се обозначат по следната схема: когато няма основа, да е номерирано с 1, а когато има – с 2. Чувстването да е Ч, Мисленето – М, правилното – П, неправилното – неП (и аналогично неМ, неЧ). Покрай горните пояснение получаваме: а) 1неМЧ с подраздели а1) 1неМЧП и а2) 1 неМЧнеП, б) 1неМнеЧ при което няма никакви други подразделения, в) 1неЧМ с подразделения в1) 1неЧМП и в2) 1 неЧМнеП, както и г) 1ЧМ с подразделения г1) 1ЧМПП, г2) 1ЧнеМПП, г3) 1ЧМПнеП, г4) 1ЧнеПМнеП. Така че вече вариантите стават не четири, а девет (само с частните случаи), а По сходен начин, при битието с основа, ще имаме: д) 2неЧМ с подразделения д1) 2неЧМП и д2) 2неЧМнеП; после – е) 2ЧнеМ с под-варианти е1) 2ЧПнеМП и е2) 2ЧнеПнеМ, после още ж) 2ЧМ с подварианти ж1) 2ЧМПП, ж2) 2ЧнеМПП, ж3) 2ЧПМнеП и ж4) ЧнеПМнеП. Последният вариант е з) 2неЧнеМ при който няма подварианти. Тук, във втората група (с основа) същинските варианти (само с частните случаи) са също девет. Или общо, без основа и с основа, получаваме 18 варианта съгласно типологията за историята на западната философия, тръгнали от Хайдегер, със следните (непретендиращи за доксографска изчерпателност) допълнителни класификации и обяснения:

1. а1) 1неМЧП – самият проект на късния Хайдегер за бърдно мислене.
2. а2) 1 неМЧнеП – неясно като възможност.
3. б) 1неМнеЧ – абсурдно –един самоопровергаващ се ниҳилизъм.
4. в1) 1неЧМП – абсурдно, празна възможност.
5. в2) 1 неЧМнеП – също, освен това - тривиално.
6. г1) 1ЧМПП –идеалът на един научен материализъм, по подобие на марксизма.
7. г2) 1ЧнеМПП – неясно, несрещано на практика като претенция.
8. г3) 1ЧМПнеП – грешките на Кант, според тълкуванието на Хайдегер.
9. г4) 1ЧнеПМнеП – цялата традиционна наука и метафизика според Хайдегер.

10. д1) 2неЧМП – абсурд, нереализирана възможност.
11. д2) 2неЧМнеП – абсурдно.
12. е1) 2ЧПнеМП – класическият емпиризм от типа на Лок.
13. е2) 2ЧнеПнеМ – късният Витгенщайн, философията като самотерапевтична болест (противоречиво).
14. ж1) 2ЧПМП – рационализирана теология, по подобие на католическата.
15. ж2) 2ЧнеПМП – позитивизъм, логически емпиризм.
16. ж3) 2ЧПМнеП – класическа рационалистическа метафизика тип Лайбниц, с възможности за грешка.
17. ж4) ЧнеПМнеП – пост-структурализъм, неопрагматизъм.
18. з) 2неЧнеМ – философия на науката като у П. Файерабенд.

Обобщено, ситуацията е на съществуването на традиционно-метафизичното битие или не (с основа или без, като залогба или наука), като то може да е неизразимо или изразимо. Грубо казано, делението на континенталци и аналитици е така по-нерелевантно от делението на есенциалисти или не, тъй като към есенциалистите могат да бъдат причислени всички, които признават съществуването на метафизично (независимо дали то е изразимо или не) – като например феноменологията на Хайдегер, но не и постструктурализмът с произход в континенталната традиция, докато неесенциалисти са неопрагматистите и философите на езика, повлияни от късния Витгенщайн, но не и модалните, ненатуралистски метафизици като Крипке (макар че може да има и модална натуралистка метафизика в стила на Д. Луис). Така едно не-Кантово съединяване на опит с логика може да е модално или не, както и ако е модално – да е натуралистко (неесенциалистко) или есенциалистко („метафизично“), което зависи респективно от това, дали налице е номинализъм или реализъм. Или, старият въпрос за отнасянето на емпиризм и рационализъм може да бъде решен както в духа на Кант (с предложението за ролята на въображението), така и чрез друг тип синтезиране в духа на постпозитивизма – например от Куайн. Ако се приеме Кант за типологизиращ, то от въпроса за природата на човека, ще следва, че тези философски школи развиват един или друг аспект от способностите на субекта, рубрикирани от него – конкретен сетивен опит в позитивизма, чисти нагледни във феноменологията, разсъдък в постпозитивизма, въображение в постструктурализма, емоции в персонализма, чувство за дълг/вяра в „остатъците“ от неотолизма днес и пр. – като се има предвид

разбира се, че тези рубрики обаче не касаят отношението към езика у Кант по причина, че у него то липсва изобщо, или по-скоро, не присъства като отчетлива тема⁶.

§3. За континенталното и аналитичното, или - за метафизиката като заложба и наука в светлината на езиковото

Горните формални класификации (удобни за запълване с историческа конкретност) сочат, че както в континенталната, така и в аналитичната школи, има и анти-, и про-метафизични нагласи, и въпреки някои разпространени общи моменти като внимание към езика, антиесенциализъм и антифундационизъм, критика на метафизиката и на нихилизма (каквото и да означава това), като прагматизъм и недоверие към цялостта от доказателствени процедури *simpliciter*, те пребивават в едно дълбоко разделение на такива, които приемат разликата между истина и неистина, между буквално и фигуративно, и други, които не приемат и двете разлики или ги смятат за илюзорни, за паралогизми, аналогии, антиномии, апории.

Тук ролята на Хюм като „будител“ от догматични дрямки (от едни, без съмнение трансцендентни сънища) сочи не само защо Кант се явява последният еднакво каноничен автор за и двете основни течения в съвременната западна философия („аналитици“ и „континенталци“), но и защо неочаквано, след всичките атаки срещу метафизиката, днес имаме и пост-антиметафизична ситуация. Метафизиката се възражда след трансцендентализма, първо в Немския идеализъм и после без прекъсване от Х. Лотце до Д. К. Луис поради това, че трансцендентализмът не дава убедителна класификация на собствените си методи; на основното си твърдение, а именно, че ноуменът не е феномен и обратно (тъй като не е ясно какво е самото това изказване – аналитично-априорно, синтетично-апостериорно или синтетично-априорно, нито и как имаме достъп до реалността, към която се отнася това съждение, понеже тя не може да е теоретико-опитна, но не може и да е чисто морална). Само че, метафизиката тук има няколко различни смисъла. За да се изяснят те, е

⁶ Отбелязано в критиката на Й. Г. Хаман срещу Кант: „...езикът също тъй е **средоточие на недоразумението на разума със самия него** отчасти заради честото **съвпадение** на най-големите и най-малките понятия, на неговата празнотата и пълнота в идеалистическите изказвания, отчасти – поради безкрайното предимство на речевите фигури в сравнение с правилата за извод; и още доста, и все в тоя дух...“ (Хаман 2017: 3).

необходимо връщане към претендиращия да е неин „разрушител“ като трансцендентна и неин „строител“ като трансцендентална, макар и останал само на етап пролегомени – това е различието между метафизика като наука, или теория, и между метафизика като природна, или естествена, нагласа и заложба у човека. Това значи, че интересът към първото е недоказан като невъзможен, а интересът към второто – дали „съществува“ ноуменът, е приет за неизтребим. От което се получават няколко възможности. Първо, ноуменът не съществува (съществуват само феномени). Второ, ноуменът съществува, но ние нямаме контакт с него. Трето, ноуменът съществува, и ние имаме контакт с него, само че – този контакт не е теоретически-възможен, не е когнитивен. Така – е, трето първо, или изразимо директно – просто чрез казване и изричане на нещата, или като трето-второ описателно и теоретически-валидно, или трето-трето описателно и практически (перформативно-субективно), или трето-четвърто: поетически-метафорично), или е, трето-пето, принципно неизразимо със средствата на дискурсивния език (а друг ние нямаме, разполагаме само с артикулация, дори в поезията), при което ни остава само мълчанието. Четвърто, ноуменът съществува, и контактът с него е изразим в дискурсивния ни език. Изразимостта, езиковото, се налагат по причина това, че в противен случай би ни останало на разположение само парадоксът на дзен-будизма⁷. Представители на тези различни подходи са именно реагиращите на Кантовата проблематика мислители. Респективно – по първата позиция, Ницше (но също така и материалисти като Маркс, и Фройд, и всички, несистемни или системни, нефондационалисти като Рорти и Бадиу, и натуралисти като Куайн и Дейвидсън, но и ненатуралисти като Гадамер – някои от тях бивайки критици на нихилизма, други – самите те нихилисти, според интерпретацията от Хайдегер на Ницше⁸).

⁷ „...историята на един мирянин, Вималакирти, който надминал всички ученици на Буда в дълбочината на своето разбиране. Той надскочил всички други ученици и бодхисатви, като отговарял на въпроси като този за природата на недвойствеността, с едно „гръмотевично мълчание“ (Watts 1957: 98). Срв.: „... (онова) което не можем да кажем, не можем да го кажем, а също така – не можем и да го изсвирим (с уста).“ – F. Ramsey 1923: 478 (цит. по Goldstein 1999: 509). В тази връзка срв. Biaggi 2015: 28-9 за Витгенщайн и мадхямака, Storey 2012: 127 за мълчанието у Хайдегер и дзен.

⁸ Според Хайдегер: „Размислим ли се в добавка, над указанието за същностната взаимовръзка на (между) ценностното полагане с (и) волята за власт, то се показва следното: Ницшеовото изложение на всяка метафизика изоткъм мисълта за ценност(-та), се корени в основното

Втората позиция не е заета – по логически причини. Трето-първо е „късният“ Хайдегер от епохата след „обрата“ – например, в „Приноси към философията (За събитието)“. Трето-второ е „първият“ Хайдегер, от „Битие и време“, в което сервира новото ницшеанско вино в старите кантиански мехове. Трето-трето е Витгенщайн от „Философски изследвания“ и всички, които считат, че философията е болест на езика, която трябва да претърпи (парадоксално, една пак езикова) терапия. Трето-четвърто е деконструкцията на Дерида. Трето-пето е „първият“ Витгенщайн, от „Логико-философски трактат“, което е нагласа на чист дзен, макар и немного последователен в преноса си от Изток на Запад. Четвърто, са представители на пост-аналитичната метафизика като Ричард Суинбърн, Алвин Плантинга, Дейвид Луис, Соул Крипке, Хилари Пътнам; макар, че въпросът, дали абсолютът (ноуменът), е с религиозен характер или не, е един допълнителен, и отворен, такъв. Шесто, възможни са и недостатъчно промислени комбинации от горното. Метафизиката се възражда не като естествена нагласа в трето-първо („про-“), трето-трето („анти-“), нито като теория в трето-второ или като отказ от теория (от всякаква теория) в трето-четвърто, нито като теория, която няма теоретически обект, а има само практически такъв (няма същности, за които да се изгради теория), или просто се прави на теория без да е такава, но - като теория, която е себеосъзната като себе си в четвъртата, по-горна, позиция.

§4. Ясно и неясно на „Континента“ и „Острова“

Ръсел е може би първият аналитик който акцентира върху „показването“ на нещата като противопоставено на тяхното „представяне. Едно разграничение както от епистемологичен порядък (в знанието от запознатост, лична осведоменост срещу знанието от описание), така и от онтологичен вид, последният - засегнат изрично и от Витгенщайн в неговия „Трактат“. Така според Ръсел, съществуват известни принципни ограничения в начина, по който светът „се държи“ спрямо нас, философстващите съзнания, самата „природа“ на света води нам, че той не винаги се показва, и толкова, макар че не е невъзможно дори чрез образи непосредствено да се съзерцават фактите от света⁹. Тогава, според

определение на биващото (съществуващото) изцяло като воля за власт“ - коментар при анализа му на висшите ценности у Ницше – „единство, цялост, истина“ (Heidegger 1967: 86).

⁹ „...единствената сигурна гаранция е да си способен, поне веднъж, да изоставиш думите за момент и да съзерцаваш фактите по-пряко чрез образи. Най-сериозните напредъци във

Ръсел, възможно ли е и чрез образи, непосредствено да се съзерцават фактите от света? Същност то, съпоставено с визията например за съзерцание на същностите на Хусерл или на разбирането на феномена у Хайдегер, обяснява най-добре разцеплението между континентални и аналитична традиции. Встрани от всякакви опити да се работи по линията на натурализъм срещу ненатурализъм, рационално-ирационално или чрез исторически дискусии между школите. Неясността, символизъмът, рисковете от смесване и на двете, на територията с картата, на реалността с модела от слабото, крайно човешко същество, са изкарани на преден план от Ръсел преди „Трактата“¹⁰ на Витгенщайн и те, плюс специалната му статия за неяснотата от 1923 г. (вж. библиогр. по-долу), както и Лекция №1 за логическия атомизъм, са показателни за разликата между континенталната философия, която предполага че всичко важно от живота и рефлексията е постоянно достъпно, че то може да се атакува в актове, да се „вижда“, мисли, и винаги – казва, или поне – изрича. Всичко, ако ще и то да е непонятно, отова няма значение. За разлика от аналитичната философия, която именно в липсата на точна граница между ясно и неясно, признава че не винаги знае къде се намира сама, и че нещата и мислите имат тенденцията да се отдръпват и да устояват, може би непреклонно, на опитите и усилията на човешкия разум. Л. Витгенщайн в „Трактата“ е показателен за тая тенденция, докато Хайдегер не се съмнява че философът цял живот, едва ли не когато си пожелае, може да мисли и наистина, реално мисли, само една мисъл, без това да му поражда проблеми откъм достъпа до нея. Защо съществува тази разлика, е друг въпрос, сега е важно е да се установи наличието ѝ. Тя съществува от нееднакво отношение към езика, тъй като считаме, че е вкоренена в доктрината за вътрешните отношения като противопоставена на доктрината за външните отношения¹¹. Както за аналитиците значението на думата е невъзможно да се

философското мислене са резултат от едно такова сравнително пряко съзерцаване на факти. Ония, които имат относително пряко съзерцаване на факти, често са неспособни да преведат умосъзирането си в думи, докато тия, които имат думите, обикновено са изгубили визията. Отчасти поради тази причина върховната философска способност е тъй рядка...“ (Russell 1921: 212).

¹⁰ Russell 2010: 3; 5-6

¹¹ Срещу този възглед: „Аргументът на Хегел (...) зависи по цялото свое протежение върху смесването на „е“ на предикацията, както в – „Сократ е смъртен“, с „е“ на твърдението, както в – „Сократ е философът, който е изпил бучиниша“ [...] той мисли, че „Сократ“ и „смъртен“ трябва да

установи в изолация (колкото е по-откъсната тя от други думи, толкова е по-многозначна), а само в изказвания (как се установява това значение, изоморфно ли е отношението на изказванията като текст към друг текст на отношението на думата към изказването, и на отношението между текст или съвкупност от текстове и под-текстове, към контекста, както и на контекста и съвкупността от контексти към други такива или към нещо различно, са допълнителни усложнения, водещи към холизъм равен на антиесенциализъм), така – обратно: за радикалните континенталци, всички думи се схващат не само като смислени изолирано, но и като имена, като собствени имена, които не се нуждаят от контекст, защото съдържат в самите себе си потенции за връзка с именуваните неща и с всичко друго, дори с неименуваното и с не-именуемото. Третата възможна установка – на диалектически (те не могат да не са диалектически, т.е. вътрешно-противоречиви) преминавания между двете, с постулиране на откриваеми или не генериращи ги условия, е само техен частен случай. Континенталната е херменевтична – всеки факт може да бъде разбран, той е нескрит в светлината на аналитиката на наличието; и обратно-всяко разбиране има фактичност, различна от онази на обекта му-поради интенционалния хоризонт, аналитичната е-позитивистична (не всеки факт може да бъде разбран, не всяко разбиране е разбиране; т.е. не всяко разбиране разбира настина макар че всяко разбиране се въобразява, си вярва че разбира). Затова-и двете школи са недialeктични, за разлика от средната между тях, компромисна линия на мислене. Накъсо: в убеждението си че всичко може да бъде казано, феноменологическата линия прием и това че то може да бъде казано по всякакъв начин, че всяко изказване е казване и че принципно има нещо смислено и във всяка заблуда-и вижда полезни, стимулиращи процеса на разбиране ходове дори където аналитиците виждат не дори истинни или неистинни, а просто-безсмислени езикови изкази. Затова и първата допуска нарушавания на теорията на типовете, ако работим с теорията на втората, при което езикът и мисленето се

са твърждествени. Виждайки, че не са, той не прави извода, както биха сторили други, че тук някъде има грешка, а – че те показват едно „твържество в различието“. Още един път: Сократ е особено, „смъртен“ е всеобщо. Затова той казва – тъй като Сократ е смъртен, то следва, че особеното е всеобщо, като взима „е“ то да е по цялото си протежение изразяващо твържество. Но, да се каже: „особеното е всеобщо“ – е самопротиворечиво“ (Russell 1914: 48-9, fn.).

обръщат към самите себе си, преплитат се, функцията става свой собствен аргумент, и като мутирала ДНК еволюират в текстови екземпляри, където няма разлика между текст и мета-текст, където езикът сам създава факти поради това, че върши именування, вместо да прави описания-и сам погрешно взема тези именування за описания; нещо, изрично забранено от аналитичната традиция. Диалектичната школа е само смес от двата подхода (с предимство на неаналитичния) и като такава не притежава самостоятелно значение, тъй като в нея и двете черти избледняват. Затрудненията на Витгенщайн да удържи перспективата на Ръсел го води до прагматизма на втория му период, приет и от американската лингвистична философия, отрекла делението на съжденията на аналитични и синтетични от холистко-натуралистични позиции-макар че, ако е истински холизъмът, защо би следвало да е нужно той да е натуралистичен? Това парадоксално сочи че нещо може би не е съвсем изяснено в методите на философията от типа на Куайн-Гудман-Дейвидсън. Тази различна употреба на езика, в аналитичната философия в ранния ѝ етап, у Ръсел, се корени в подозрението му че имената и описанията функционират на отдалечени нива в езика, че те са съвсем противоположни, и въпреки това се смесват; че разликата между тях като че ли се повтаря още веднъж в разликата вътре в категорията на самите имена между собствени имена и други, несобствени, нарицателни такива. Ето защо тези две установки, нагласи - херменевтичната и критицистката - са врата, през която може да влезе диалектиката. Те „сноват“ безспир, но повече втората, между нивата на изказ, на израз. Третата позиция твърди, че не е успешно да се търси проява, присъствие и въплъщение на неезиковото в езика. „То“ се показва, наистина, но не „в“ езика, а като част „от“ езика-и е съставка не на речника, а от синтаксиса му. Според тази нагласа, за метафизичното, „мистичното“, „възвишеното“, дори – за несъществуващото (фактически) не може да се говори смислено, то не може да бъде изречено, назовано, споменато в езика, а се явява във феномени на волята и чувството - като религия, морал, изкуство (тъй като то не принадлежи към сферата на сетивността), като тези феномени са изключително – перформативни или експресивни, т.е. по-общо: емотивни, но по никакъв начин не са информативни понеже не принадлежат

към сферата на истинността¹² и, строго казано – са лишени¹³ от смисъл. Тук има някои ограничения¹⁴. При херменевтичната установка имаме редица, континуум, на това което обикновено се нарича битие, мислене и език; или по-конкретно казано, на природата, индивид и общество. Тази втора триада е точен превод на първата. Споменатият континуум засяга неяснотата и преходът ѝ в яснота (тълкуванието). Така тук закономерността, психологическата очевидност, е видима. Необходимостта никога не е подвъпросна и е изцяло „обективна“ и хората трябва безпрекословно да я следват и да ѝ се подчиняват. Такава е например историята на битието според Хайдегер. Другата, противоположна на тази нагласа: не монистичната, а атомистичната, не разполага с някаква отнапред безспорна връзка на предикатите с гигантския-единствен и безкраен субект „на всичко“. Такава е аналитичната философия - тя не е изначално „заразена“ със синкретизъм. Тук познанието е „либерално“ в смисъл че винаги е отворено за поправка без предвзетост, допуска грешки именно защото субектът не е неспасяемо зависим от обекта, е възможно субектът да греши, което означава-в и след проверката, е възможно и да не греши. При херменевтиката това не е възможно-понеже субектът трябва да (не може да не) следва робски обекта, се възприема за залепен към него, то и субектът всъщност няма право на

¹² Подробно критическо разглеждане на връзката между логически емпиризъм и емотивизъм с анализ неуспехите на верификационистката програма прави Soames (2003: 271-319).

¹³ Вариант на тази гледна точка е може би позицията на П. Стросън в спора му с Б. Ръсел, съгласно която изказвания за несъществуващи обекти, са обозначаващи и не са истинни, без това да означава, че са неистинни (Russell 1957: 388-9). Както отбелязва все пак Ръсел: „Да предположим, например, че в някоя страна има закон такъв, че никой не би могъл да заема обществена длъжност ако той счита, че е погрешно, че Владетелят на Вселената е мъдър. Аз си мисля, че един отдаден атеист, който би се възползвал от учението на г-н Стросън като каже, че той не счита тази пропозиция за неистинна, би бил считан за една донякъде „хлъзгава“ особа“ (Id. 389).

¹⁴ „Брадли изработи една теория, според която при всяко съждение ние приписваме предикат на Реалността като цяло, и тази теория е извлечена от Хегел. Сега традиционната логика приема, че всяка пропозиция приписва предикат на субект, а от това веднага следва, че може да съществува само един субект – Абсолютът, тъй като ако имаше два такива субекта, то пропозицията, че те са два, не би приписала предикат на нито един от тях. Оттук – Хегеловото учение, че философските пропозиции трябва да имат формата на „Абсолютното е такова-и-такова“, зависи от традиционното убеждение в универсалността на субектно-предикатната форма. Това убеждение – бидейки традиционно – едва осъзнаващо самото себе си, и непризнато като важно, действа подмолно и се предполага в доводи, които – като опровержението на отношенията – на пръв поглед изглеждат такива, че потвърждават истината му“ (Russell 1914: 48).

грешка, а само на „грях“ - ако, да речем, не следва повелите на битието като у Хайдегер, това е свързано по-скоро с морала му, отколкото с мисленето му. При херменевтиката няма хипотези и частичности. При аналитизма връзка има, но тя е относителна, носи характера на функционалност; т.е. не се знае отпреди да се даде аргумент каква ще е стойността за получаване. Знае се само към какъв вид не трябва да принадлежи аргументът, за да е приемлив резултатът на функцията - да не е този резултат безсмислен. Третата, диалектичката нагласа, е средна и сродна и на двете: тя се стреми да откъсне X от Y, където $Y=f(X)$, и да се произнесе що е то Y, но като при това не осъществи операцията по даване конкретна стойност на X, без да направи конкретно заместване на една с друга променлива. Или - иска да говори директно за Y. Това се проявява най-ярко у Кант, който след като критикува метафизиците че искат да мислят за неща, които не са възприели (защото тези неща са невъзприемаме), издига претенцията за възможността на едно мислене за същите неща (за нещото само по себе си), като в същия момент декларира, че то не може да се мисли, тъй като това е самата дефиниция на „нещото само по себе си“. Но такива автори („догматици“ в терминологията на Кант) могат да се тълкуват като твърдящи, че яснотата е неяснота и че неяснотата е яснота¹⁵, както и че смесицата от яснота и неяснота е ясна, но в същото време и че смесицата от яснота и неяснота е неясна, както и че двете - елементите и комбинацията между тях, непрекъснато двустранно и двупосочно прехождат едно в друго, че двете взети заедно са нещо повече и различно от двете, невзети заедно. Аналитичната философия, обратно, твърди че тези съставки са коренно различни и несводими една в друга. Херменевтиката или казва че едното (което и да е от двете) не съществува, или че едното (пак-

¹⁵ Смесването им според Ръсел е в основата на критиката му срещу Бродли, привеждайки следния цитат от „Явление и реалност“: „...запокитени сме във вихрушката на един безнадежден процес, тъй като сме принудени да продължаваме да откриваме нови и нови отношения непрестанно. Връзките се обединяват от връзка и това свързване в съюз е връзка, която има два края, и те изискват нова (свежа) връзка, (за) да ги свърже (тя) със старата. Проблемът е да се изнамери как отношението се държи със (спрямо) своите качества, и този проблем е нерешим.“ (Russell 1914: 16-7). Сrv.: „Този възглед често се специфицира в една форма която постановява, че отношението на знаещия и на знаеното е фундаментално, и че нищо не може да съществува, освен ако то не е или знаещ, или знаено. И пак тук, същата законодаваща функция се приписва на априорната аргументация - мисли се, че има противоречия в една непозната (незнайна) реалност. Още един път: ако не греша, доводът е погрешен, и една по-добра логика ще да покаже, че граници върху обема и природата на незнайното не могат да бъдат поставени“ (Ibid. 20).

което и да е) е: просто и непосредствено, своето „друго”, противоположно, обратно. Това-по един остатъчен, нередуцируем начин.

Херменевтиката е мистично-религиозна, трансцендентализмът е пластично-художествено-социално опосредстващ. Аналитичната философия е научна, природна, защото признава природи и същности, пък и ако се налага да се работи дори с човешката природа. И така аналитизмът е най-близо до идеята за философията такава, че да има за граници (макар и не абсолютни) и здравия смисъл на ежедневието, и апарата на научните конструкции. Така херменевтика, критицизъм и аналитичност отговарят на човека, обществото и природата. Или, ако предпочитаме, на мисленето, езика и битието, т.е. субективното, субективно-обективното и обективното, което не е нужно да е винаги „натурално” в значението на природо-експериментално.

Тези три установки са несъвместими от гледна точка на атомизма една с друга и не може да се иска тяхно обединяване в някаква „идеална”, стоящо по-високо и от трите тях, „по-обща” философия-така би се нарушил принципът на атомизма. От гледна точка на херменевтиката и на трансцендентализма: два вида монизъм, но - първият, честен, а вторият - или нечестен, или заблуден. Такова обединение може и да е желателно като проект, но като изпълнение е осъдено на провал. Това важи дори само за обединението между тях двете, без включване и на аналитизма. Защото например преходът от ординално към кардинално е неразбираем за херменевтиката. За нея не би трябвало да има разлика между двете и така не би трябвало да има нужда от прехождане. Същото важи за трансцендентализма. За него двете са радикално чужди и никога не би могло да се премине от едното към другото. Атомизмът води задължително (логическият - пряко, физическият - косвено) през езика и съзнанието като изоморфни, като „огледала” и „отражения” на реалността, към неутралния монизъм. Защото каква например, е фактическата стойност на една функция: материална или идеална? Това не е никак лесно да се каже. При неспазване ограниченията от теорията на типовете, функцията се разкъсва, спира да е функция, понеже се губи еднозначността в съответствието: има X, а няма Y, така се появяват парадоксите. Този неутрален монизъм и разяснява защо не са верни двете обвинения към Ръсел в догматичност: дето в „Принципиа” присъствал платонизъм на същностите, и дето след това бил емпирист-редукционист и елиминативист. Но има ли право да се съполага така елиминативизма и редукционизма? Всъщност,

нападението срещу тези две догми, което самото то е предмет на критика от неутралния монизъм, е възможно само от позицията на един изначален дуализъм. Защото ако го няма този дуализъм, ще е безсмислено и да се спори с ония, които ги защитават. А сред тях не би трябвало да има неутрални монисти. Двете обвинения към Ръсел не са верни защото за него класовете, както, може би в смела екстраполация: такъв е и самият субект - са логически фикции, а от друга страна, елиминативизмът му е просто преформулиране на старата теория в нов език¹⁶. Този функционален подход на аналитичната философия се наблюдава действащ във всичките ѝ раздели. Херменевтиката трябва да е пряко противоположна на аналитизма-да твърди че е възможно и дори желателно, ако не и неизбежно, езиковото изразяване на доезиковите, предезиковите, извънезиковите, на неезиковите феномени. Аналитичната философия твърди че това не може да се случи, а че то единствено резултира в неуспешни опити, маскирани като успешни или като кандидат-успешни такива; че е вярно само това, че - бивайки подпомогната от символизма, от знаците на изкуствения език, логиката може да доведе до правилни изводи, до мисления, т.нар. „интуиция”, без интуицията да разчита на процеси като „въображение” и подобните му визуални асоциации. Или, за аналитизма неезиковото, мисловното съдържание, афектите и пр., може да се покаже, но по неезиков начин. Затова е толкова важен за тях бихейвиоризмът. Но неезиково не означава „незнаково”-неезиковото се показва именно в езика, но като различно от него. И когато езикът се схване като информативност, неезиковото в езика ще да е неинформативността, т.е. експресивността, перформативността и пр. По-точно, това се случва чрез експерименти-по подобие на науките, като експериментите потвърждават или опровергават. Третата, междинна установка, трансценденталната, е непоследователна и залитаща. Тя счита, че неезиковото не може да се изказва, изрича директно в езика, но – че има форма за контакт с него, подобна на едно условно показване, с уточнението, че това се случва при въприемането на неезиковото чрез всякакъв род условия¹⁷ като: символи, практики, процеси,

¹⁶ Landini (2007: 19, 23).

¹⁷ По парадигмален начин едно такова гледище за формирането на обектите е представено у Foucault (1969: 55-67) със следния извод: „Анализът на лексикалните съдържания определя или елементите на обозначаване, с които разполагат говорещите субекти в дадена епоха, или семантичната структура, която се появява на повърхността на вече произнесени дискурси; тя

взаимодействия. Херменевтиката се движи по модела на религията, чиста трактовка без значение на фактите. Трансцендентализмът - по модела на изкуството с непрекъсната, взаиморазменяща се игра между факт и смисъл, аналитизмът - по модела на науката: с отгласи навсякъде в политиките им към езика и разбирането им за знаците. Само една от тези нагласи може да бъде вярна. Както - само едно¹⁸ от твърденията за „природата” на света. Дали е монистичен или плуралистичен, и в последния случай: дали е дуален или недуален; или пък дали и неутрален или ненеутрален. Поради компромисността на диалектиката, единствената перспективна обработка е онази, която отчита и скритото, непоказващо се ниво, и отделните, дискретни негови екземплификации, или без претенции да интерпретира всичко между тях или ако има такива, то - с едни недialeктични претенции.

[повърхността] не засяга дискурсивната практика като някакво място където се формират и деформират, или се появяват и изпаряват - една объркана множественост, едновременно наслагвана и дефицитна - обекти“ (Id. 65-6). Сrv. у Адорно: „Свободата или несвободата не е първичното, сякаш - проявяваща се изпод булото на принципа на индивидуацията. Защото дори прозрението за неговата зависимост поражда затруднения пред субективното съзнание чрез Аза, както е пояснил Шопенхауер чрез мита за булото на Майя. Принципът на индивидуацията, законът за обособяването, към който е прикачена всеобщността на разума в отделните неща, тенденциозно я уплътнява, нея, срещу обкръжаващите я взаимовръзки и посредством това - причинява ласкателното доверие в самодостатъчността на субекта [...] Принципът на индивидуацията обаче по никакъв начин не е метафизично-последното и неизменимото, и поради това - такова (нещо) не е и свободата“ (Adorno 1966: 216).

¹⁸ Тъй като литературата върху аналитичното и континенталното още от началото на нашия век се е превърнала в самостоятелен обширен дял от философознанието (което само по себе си може да е знак към стремеж за преодоляване на това разделение) с регулярно поддържано множество от статии и монографии, макар че рядко се засяга въпорът за метафизиката и връзката му с езика, и обичайно не се стига по-далеч от трюизми като противопоставяне по линиите рационализъм-ирационализъм, логика-реторика, натурализъм-ненатурализъм системност-парциалност и др. под., или от съпоставяне на отделни имена като Хайдегер, Витгенщайн, Ръсел, Бергсон, Карнап, Дейвидсън, Тугендафт или Делюз (най-често), тук заключително насочваме само към две разработки, които се отличават със свежест и оригиналност в разглежданията си на двете традиции. Това са съчиненията на S. Cremaschi и на A. Vrahimis (в библиографията по-долу).

БИБЛИОГРАФИЯ:

- Фреге, Г. - Върху смисъла и значението. в: „Философия на логиката, ранна аналитична философия“ - пр. Т. Полименов, изд на СУ „Св. Кл. Охридски“ С. (2003)
- Хаман, Йохан Г. - Метакритика над пуризма на разума: сп. „Философия“ (ЮЗУ Н. Рилски – предадена за печат), прев. К. Бенчев (2017)
- Adorno, Th. W. - Negative Dialektik, Suhrkamp Verlag Ff.M (1966)
- Demont-Biaggi, F. - Wittgenstein and Buddhism? On Alleged Affinities with Zen and Madhyamaka. Comparative Philosophy Volume 6, No. 1: 24-37 (2015)
- Carman, T. - Heidegger on Correspondence and Correctness, Graduate Faculty Philosophy Journal, Vol. 28, Number 2 (2007)
- Cremaschi, S. – On Continental and Analytic Philosophy, in: Dialogue, Language, Rationality. A Festschrift for Marcelo Dascal - Michael B. Wrigley (ed.). ©Manuscrito, Published by the Center for Logic, Epistemology and History of Science (2002)
- Foucault, M. - L'Archéologie du savoir, NRF Gallimard (1969)
- Goldstein, L - Wittgenstein's Ph.D Viva: A Re-Creation. Philosophy 74 (1999)
- Haack, S. - Philosophy of Logics, Cambridge University Press (1978)
- Heidegger, M. - Der Europäische Nihilismus, Verlag Neske (1967)
- Heidegger, M. - Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis), Gesamtausgabe Band 65, V. Klostermann FfM (1989)
- Landini, G. - Wittgenstein's Apprenticeship with Russell, Cambridge University Press (2007)
- Ramsey, F. - Critical Notice of L. Wittgenstein's „Tractatus Logico-Philosophicus“, Mind 33 No. 128 (October 1923)
- Russell, B. - Our Knowledge Of the External World as a Field for Scientific Method in Philosophy - G. Allen & Unwin Ltd. London (1914)
- Russell, B. - The Philosophy of Logical Atomism - first published in the Monist (1918), Routledge Classics series (2010)
- Russell, B - The Analysis of Mind, G. Allen & Unwin Ltd. London (1921)
- Russell, B. - An Inquiry Into Meaning And Truth, London George Allen & Unwin Ltd. (1940)
- Russell, B. - Mr. Strawson on Referring – Mind (New Series), Vol. 66 Issue 263, July (1957)

- Soames, S. - Philosophical Analysis in the Twentieth Century, Vol. I. (The Dawn of Analysis), Princeton University Press (2003)
- Storey, D. - Zen in Heidegger's Way. Journal of East-West Thought Journal of East-West Thought 2:4,113-137 (2012)
- Vrahimis, A.- "Was There a Sun Before Men Existed?": A. J. Ayer and French Philosophy in the fifties, Journal for the History of Analytical Philosophy - Vol. 1, No. 9 (2013)
- Watts, A. - The Way of Zen. Pantheon Books Inc. (1957)