

ОЩЕ ВЕДНЪЖ ЗА ТИПОЛОГИЯТА НА СЪВРЕМЕННАТА ФИЛОСОФСКА СИТУАЦИЯ, ТОЗИ
ПЪТ – ОТ ГЛЕДНА ТОЧКА ОТНОШЕНИЕТО НА ШКОЛИТЕ КЪМ ОПОЗИЦИИТЕ

„ПОКАЗВАНЕ“ – „ПРЕДСТАВЯНЕ“ И „ЦЯЛО“ – „ЧАСТИ“

КОСТА БЕНЧЕВ*

ABSTRACT: *Once More on the Typology of Contemporary Philosophical Situation. Now - From a Point of View of The Attitude of Schools Towards the Oppositions "Showing" - "Presenting" and "Whole" - "Parts".* This short study proposes a typology of the analytical / continental gap between some of the main philosophical schools of to-day. The typology is based on a few of inter-relationships between the categories of part and whole with regard to the opposition "showing" - "presenting" within epistemology. Two basic approaches are identified herein (the "mereological" and the "set-theoretic" ones, in the broadest sense of the words), as far as leading ontological intuitions/beliefs about functioning of language behind the dichotomies mentioned above come into a more general consideration.

KEY WORDS: analytical, continental, typology, dialectics, hermeneutics, language, part, whole, function, type, Heidegger, Russell.

„...Toward metaphysics a curious love-hate, attraction-antagonism relationship is displayed in Europe [...] German philosophy tries to build grand (but ultimately substandard) metaphysical edifices; Austrian philosophy tries (without evident success) to demolish them.”
(Sylvan 1997: 167)

§1. Постановка на темата

Настоящият текст е свързан с друг¹, и представлява въведение към по-голям материал с не толкова историческа, колкото – със систематична цел, посветен на епистемологическата дихотомия „показване” срещу „представяне” (ПП). А смисълът на тази опозиция, както и на всяка по-широка, независимо

¹ Настоящата статия е продължение на публикувания в бр. 17/2017, с. 127-45 на Philosophia текст *Към определението на философията и днешните ѝ школи в една континентално-аналитична типология*, достъпен на <<https://philosophia-bg.com/archive/philosophia-17-2017/on-defining-philosophy-and-its-contemporary-schools-within-the-framework-of-a-continental-analytical-typology/>>.

колко обширна или сбита, система от дихотомии (диарези) следва да се оценява най-вече според това, доколко тя е в състояние или не да допринесе към класифициране и изясняване на други дихотомии като нейни части. Като пример: разбирането и обяснението могат да се мислят в термините на ПП (интуитивно срещу дискурсивно) съответно, но обратното е по-трудно, ако схванем и разбирането, и обяснението като дискурсивни, т.е. – свързани с езика; същото важи и за описанието като противопоставено на разбирането (било то, последното – конструктивно или – реконструктивно). Показването и представянето така стават важни, защото разликата между тях е косвено свидетелство за съществуването на нещо друго² – на независещата от съзнанието разлика между него и езика („идеалното“) от една страна, и между извънсъзнателното и извън-езиковото, от друга страна („реалното“). Тя може да се демонстрира чрез насочване към модални структури, изразени в самия език, които съответстват на темпорални феномени в съзнанието. Така темпоралното и модалното се третират прагматически³: като подобни структури, съгласно известни още от времето на Немския идеализъм парадигми за взаимодействие между идеално и реално⁴. Не просто езикът представя а не-езиковото показва, а: тъй като със сигурност в не-езиковото няма представяне, то в езиковото имаме и представянето, и показването. Те различимо, но неразделно. Така подходът

² Че напредването от субективно през обективно към абсолютно без използване на „нещо“ по средата между първите две не е безпроблемно (и показване, и представяне без по-нататъшни уточнения), е указано, макар и може би не с това точно намерение, у Хегел: „Същността, като себе си със себе си опосредяващото битие чрез отрицателността на самото себе си, е отнасянето към самото себе си само дотолкова, доколкото то е отнасяне към друго, което обаче е непосредствено не като биващо, а като едно положено и опосредено. Битието не е изчезнало, а е същността, е битие едва като просто отнасяне към себе си; за другото обаче, битието – според едностранното му определение да е непосредствено, е понижено до нещо само отрицателно, до една видимост (илюзия). С това същността е битието като проблясване (привиждане, явяване, изглед на илюзията, на привидността) в самото себе си“ (Хегел 1979: 231).

³ Праксеологията като връзка между темпорално и модално е разработена и в дескриптивен, и в дедуктивен план от т.нар. Австрийска школа в социалните науки – фон Мизес (1998: 12-5; 17-23; 30-47; 51; 59-64), Хопе (2007: 48-83) и Смит за собствено философските й основания (1994: 299-334).

⁴ Шелинг (1907: 153-65).

(циклично-линейно в ретро-изложението, не само линейно в про-изследването) е: от субективно-модалното в езика към темпоралното в съзнанието и от тази субективна темпоралност към обективната модалност, където езикът е буквално посредник (и то не само информативно) както между чисто субективните характеристики на „идеалния“ познаващия (който е и обект за самия себе си), така и между субекта и другите субекти, но още: и между субектите и онова „реално“, за което говори езикът – обективното (като част от не-езиковото), и в този смисъл езикът е идеално-реален, е „по средата“.

Разликата между език и извън-езиково, между преживявания и събития, както и връзката между темпоралност и модалност, са очевидни за „не-философското“ разглеждане и действие – ако и не за всяко такова (например, за някои автори, ориентирани най-вече към литературата⁵). За един юрист⁶ текстът на договора за наем и фактът на ползване на наетия имот нямат задължително нещо общо помежду си точно така, както за един икономист фактът на ползване или неползване на нает по договор имот няма задължително нищо общо с факта на протичане парични потоци⁷. И за икономиста, и за юриста обаче – и в договора, и в живота, е несъмнено обективното съществуване на темпоралност (например – в понятието за плащане в брой или чрез превод, разсрочено плащане или не, договорна и наказателна лихва и разнообразни методики за изчисляването им и пр.), както и е несъмнено обективното съществуване на модалности (модалитети). Това са многообразни условности, предвидени и непредвидени връзки между събития и хипотези, срокове, начини на ползване и контрол, владение, достъп, тежести, форс-мажор и др. под. Кое не само е изобщо очевидно и работещо за не-философската гледна точка, но още е и очевидно

⁵ Вж. Суийтман (1997) и критическото му сравнение на Ж. Дерида с Ж. Маритен.

⁶ За езика, правото и правния език с оглед на модалитетите: Клайн (2000). Хонзел (2010: 27-29, §7.) различава само два модалитета в римското право (*conditio* и *dies*, условие и срок) за разлика от съвременните, които са по-широки – вкл. и в българското гражданско право (условие, срок и тежест или *modus*) – вж. Корню (2004: 756/”*Modalité*”); същите само два модалитета, които пряко препащат към темпоралността и модалността, са коментирани и у Кункел/Вегнер 1935 (84-7, §50.).

⁷ Стандартен увод в позитивното учение за лихвата: Брийли/Майърс (2003: 33-49), праксеологическо обосноваване и изложение – фон Мизес (1998: 476-502; 521-34)

работещо, е работеща очевидност, за философското съзнание, обаче поражда проблеми, стигащи дотам, че да водят до усъмняване не в детайлите, а в природата на самата обективност. И доколкото една добра философия не бива да противоречи на една общопризната, традиционна, непротиворечива и успешна едновременно теория или практика от областта на не-философията (защото тогава проблемът би бил в нея, а не в тях), то остава като нейно задължение да изясни собствените си позиции и връзката им с това, което тя в случая едва ли не отрича⁸, дори ако за тази цел се налага да поработи отвъд или отпреди разделението у самата философия на определени школи и конвенции.

Така, според съвременни разбирания във философията на езика⁹ относно връзката между отделни дисциплини като семантика и прагматика, се процедира от дескриптивната феноменология¹⁰ във философията на съзнанието към по-общо категориално-ангажирана¹¹ проблематика. Този подход не само е свързан с логическата основа на метафизиката през отнасянето на реализма към детерминизма и обратно¹², но е удобен за типологизиране на съвременната философска ситуация по линиите на формално и материално (синтаксис срещу прагматика) във философията на езика, на субективно и обективно (автентичност срещу структури) във философията на съзнанието, на реално и идеално (универсалии срещу партикуларии) в онтологията. Такова типологизиране служи и да експлицира повече свързващи, отколкото – разделящи моменти между „аналитични“ и „континентални“ автори в зависимост от едни или други решения на горните опозиции¹³, и в зависимост от по-общо-идеологически техни принадлежности¹⁴.

⁸ Това е и изначалният патос, и движещият мотив например на школата от т.нар. „спекулативни реалисти“, или още „обективно-ориентирани онтолози“ като Г. Харман, К. Мейясу и Т. Гарсиа (библ.).

⁹ Соумс (2010: 171-3).

¹⁰ За разликата между Brentano и Husserl: Варга (2008, библ.).

¹¹ Сайдър (2007: 5).

¹² Дъмет (1994: 341-51).

¹³ Гронден (2000), Мълиган / Саймънс / Смит (2006); Есфелд (2001 библ.).

¹⁴ От типа на предложената от Ойкен класификация на пазарните форми (2001: 197-200). Доколкото обаче за пръв път в историята на философията, през 20-ти век имаме не просто критика от едни школи към други, а критика към цялата предходна традиция

Задачата на работата изобщо, е да подходи към ПП като към съюза на темпорално (представяне) и модално (показване) в средата на езиковото като условия – съответно, необходимо и достатъчно условие, за философското познание. Защото нещо, което се представя във времето има проблеми с представянето си при промяна на времевите параметри, но нещо, което се показва като преход от случайно към необходимо, не само няма проблеми с модалностите, но дори – и разчита на тях като условие за своето показване (в определението на тайната влиза това, тя да не става известна, не-тайна цялата, докато в определението на известното влиза това, то да не става не-известно). Целостта на езика, разработена от теорията на речевите актове съответства както на модусите на времето (минало, настояще и бъдеще), така и на модалностите – възможно, действително, необходимо, невъзможно, недействително, случайно и безразлично¹⁵. Затова, и при двата под-анализа - на темпоралното и на

(достигаща до неразбиране основанията за съществуване на другите „философии“) у основните представители на континентално и аналитично, то техните следходници не могат да бъдат охарактеризирани по друг начин, освен като джуджета, паднали от раменете на гиганти – визирайки в случая опитите на постмодернизма да доразвие с опора изключително върху иманентистки, онтично, онтологичната разлика, в и без това неуспешните проекти на М. Хайдегер и Л. Витгенщайн, според които смъртта може да бъде възприета като част от живота, а езикът може да опише собствените си граници отвътре, или пък ако не може, то може да ги фактуализира като невъзможност за следване на правило (Хайдегер 1967: 235-41/§§. 46-48 и Витгенщайн 1922: 5.62ff., 6.43-6.45; Витгенщайн (1998a: 413ff.). Самият Витгенщайн е наясно с разделението между традициите в западната философия, както и с това, че историята (както и смъртта) могат да се изразят епично само като пророчество, не пост-фактум (Витгенщайн 1998: 11-2).

¹⁵ Тъй като модусите са това, което винаги съществува в друго и се възприема чрез друго, т.е. – не съществува само по себе си (без това да означава, че в него не може да съществува нещо друго, различно от него), нито се възприема само по себе си: (Спиноза 1884: Проп. XV); за разлика от атрибутите, които биват схващани от интелекта като съставляващи (като част от) същността на субстанцията (Id. Деф. iv.), модусите, то за модусите следва, че макар и да принадлежат към, на субстанцията и да са част от нея, те не са част от същността на субстанцията, което означава, че субстанцията има съществени и несъществени части с атрибутите в първите и с модусите във вторите. Каква тогава връзката им с модалностите, след като все пак същността на субстанцията по необходим начин влече нейното съществуване (Ibid. Проп. VII) и правят безкрайни количества от неща невъзможни? Отговорът може да бъде само, че модусите изобщо не се възприемат от интелекта – нито като несъществени, нито като съществени. Подобно на модалностите, които не могат да бъдат анализирани (да се сложи край с отговори на

модалното, се търси обединяващата ги простота (един конструкт без части в смисъла на Лайбницевите монади¹⁶), в крайна сметка водеща към съпоставяне между дискретно и континуално (описано като хипотеза за съвпадението на модалностите в понятието за свръх-възможно: един термин, зает с лека промяна от Н. Кузански). Това обаче не може да бъде направено напълно, тъй като дискретността е под прага на континуалното ни възприемане и затова, понеже не можем да я възприемем директно, сме принудени да конструираме неин континуален, и така – несъвършен – модел. Простотата, така дефинирана обаче означава още, и че не светът е прекалено свързан и пластичен, а съзнанието в несъвършенството си е прекалено откъслечно и парцелирано, а обратно: че светът е изолиран и фрагментиран, и че несъвършенството на съзнанието е именно в опитите му да свърже несвързваемото – което означава приемане на ултра-финитизъм и интуиционизъм като онтологически ангажимент.

Въз основа някои текстове предимно от Л. Витгенщайн и М. Хайдегер (доколкото те са в полюсите между показване без представяне в 1921 г. и липса на самото нещо, което да се показва в 1953 г., заменено от много отделни неща, плюс компромис между двата първи полюса в 1927 г. с представяне на показването и достигане дотам, че показващото се не само не може да се представя, но и понякога, неясно защо, не се показва в 1940 г.¹⁷) и темпоралното, и модалното – тези два модуса за контакт на идеалното с реалното (който е и целта на познанието като ПП), дават възможност да бъдат изтълкувани в движение като подлежащи днешното¹⁸ разделение между континентална и аналитична традиции във философията. Това е така, защото първата е концентрирана върху феномена, показването, което елиминира еднозначността на действителното, докато втората е концентрирана върху описанието, представянето, което

питания от типа „защо...“/“защо не...“) като причини и връзки между факти и техни алтернативи. Модалностите не са предмет на възприятие като модусите (Ibid. Проп. XIII), но не са и предмет на мислене като атрибутите (субстанциите също не могат да се мислят, тъй като те са винаги безкрайни (Ibid. Проп. VIII).

¹⁶ Бенчев (2017а).

¹⁷ Библ.

¹⁸ Една от първите му и най-точни диагнози, съпада с появяването началото на самото деление като противопоставяне на Бергсон и Ръсел, вж. Сантаяна (1913: 27-51).

елиминира алтернативите на действителното по посока не-необходимото и недействителното. Действителното, като не просто присъстващо, а – като съставно от случайно и безразлично, и с преход от първото към второто, е еднозначното случване на една алтернатива сред други съществуващи (и темпорално, и модално), но също така – еднозначни алтернативи. Действителното и е изразено по този начин в езиковото, и е дадено пак по този начин във времемезнанието.

Темпоралната функция на езика се схваща като конструктивна и генетична (създаващо и описващо познание, равно на пораждање обектите на познание ведно с акта на описването им) върху интуициите на нещо, подобно на философски аналог на теорията на множествата (теоретико-множествен подход, ТМП) и така е по-близо до показването. Модалната функция на езика е реконструктивна и генерична (проследява едно вече състояло се пораждање на концепти на базата на съществуващи независимо от тях и преди това обекти и търси общия им произход в подреждането), опряно върху интуиции за цяло и части (мереологически подход, МП) и така е по-близо до представянето.

От „едно“-„много“ и „цяло“-„части“ се търси не отпадането на цяло и части в полза на едно и много, а – тяхното единство отпреди разделението им. Или: а.) ТМП без МП е възможно, което е броенето; б.) смещението между ТМП и МП е възможно, което е квази-броенето, а в.) МП в изолация (без ТМП) е невъзможно като последователно промислена до края позиция, тъй като при нея нямаме начин да различим цяло от части (дискретно от континуално), освен ако в.) не се въведат мета-нива, което въвеждане вече вместо към чиста МП-позиция, би я насочило към конструкта „простота“, към мереологическия нихилизъм (въвеждане на мета-нива и забрана за смесването им с нива, превръща подхода МП в квалифициран. Респективно определяме а.) като „платонизъм“ (в най-широк смисъл, не само във фиксирания исторически, но и в математическия жаргон), б.) като „аристотелизъм“, в.) като „феноменология“ и г.) като „аналитизъм“.

Следвайки визията на Б. Ръсел за принципна отлика между познание посредством пряка запознатост (показване) и за познание чрез описание (представяне), загубата на перспективите между нива и мета-нива (което е и в

основата на критиката от П. Файерабенд срещу късния Витгенщайн¹⁹), смещението на разделителните линии между цяло и части и едно и много, се достига понятието за т.нар. (по-долу) „квази-броене“, или: не-различаването между едно и много поради неразличаването между цяло и части²⁰. Квази-броенето, бидейки едно от условията за мислене, за дискурсивност, все още не е мислене *sui generis* (което се опира не на квази-броенето, а само върху броенето и на идващата на по-късен етап образност като функционално отношение между концепт и обект), което пък мислене е за сметка принижаване ролята на експресивното и перформативното от страна на информативното. Езикът откроява експресивната и перформативната страни (показването откъм темпоралното) от една страна срещу информативната (представянето откъм модалното) от друга страна. Не е убедително първите две да се възприемат само времево (кинематографски), като следвания на комбинации от едно и много, нито третата да се възприема само пространствено, като връзки между цяло и части (картографски), тъй като това резултира респективно или към ограничаване в парадигмата на показването (ритмичната, последователна, безсъзнателна линия в езиковото), или към ограничаване в парадигмата на представянето (описателната, симултанна, моделираща линия в езиковото). А задачата е друга – да се избегне това (двойно) ограничаване.

При анализа на времесъзнанието, стъпил върху езиковите употреби – изводът е, че възприемането му като едно и много е недостатъчно, защото го схваща като еднопосочен процес, като линейно време, разпаднато на отсечки и с неяснота относно понятието за цяло и части, и със загуба на връзките между тях, с изчезване, или поне - с деградиране на цикличното време в полза излизане на преден план на екстатичното време. Фокусът е над критиката на възприемането

¹⁹ Обобщение: у Файерабенд (1955: 480-3).

²⁰ Срв. изложението на една от първичните интуиции у Харбарт, критика от средата на 1790те, на самата концепция за философия у ранния Шелинг, като смесваща неправомерно абсолютен и безкрайност: „Докато понятието за абсолютен е идеята за цялото, (то) безкрайното се състои от своите много различни части. Харбарт казва, че просто това, че имаме понятие за цялото, само по себе си не ни дава всичките негови части. Това понятие абстрахира от индивидуалното (индивида) черти от многото му части, и по тази причина не може да ги дедуцира“ (Байсър 2014: 97; под. Id. 115-6ff.)

му като флуид, като едноизмерно, като необратимо, като насочено в една само посока, като течащо от минало през настояще към бъдеще, като различно от пространството, защото всички тези характеристики са приложими повече към линейното, или към екстатичното (вариант на линейното – заедно с концепциите за вечност, вековечност, мигновеност, завръщане на същото, месианизъм) време, не към цикличното такова. И времето, и пространството, могат да се дефинират чрез по-основни понятия, из фундаменталната ситуация на неяснотата и преходите ѝ към степени на яснота посредством видове отношения между прилики и разлики. Приоритизирането на опозицията „едно“ - „много“ в платонически маниер разглежда мълчанието като част от говора вътре в езика по подобие разглеждането на празното множество като все пак множество, макар и без елементи и така приравнява простото на непростото (в езика или чрез може да се каже или поне покаже неизказваемото – напр. у Хайдегер), докато приоритизирането на цяло-част в аристотелистки стил прекъсва връзката между мълчание и говор, неявно дадена като такава между просто и непросто като тогава може да се говори само за онова, за което може да не се мълчи (напр. – у Витгенщайн).

При анализа на модалностите, стъпил върху анализа на езиковите употреби и на времесъзнанието, насоката е, според горното, към простотата отвъд и преди разделенията между цяло и части и/или едно и много (така те се оказват конструкции, не реалности) и преди противостоенето между показване и представяне, между темпорално и модално. Простотата – като отвъд и ТМП, и МП се изразява в сливането на цикличното време с единството на модалностите (понятието за свръх-възможно с една обратно насочена индукция – не към бъдещето, а към миналото).

§2. Методическо уточнение

ПП се тълкува като лежащо в основата както на историческите противопоставяния на философски школи, така и на днешното разделение между континентална и аналитична традиции във философията, тъй като посредством него се дава изчерпваща типология на съвременните философски направления съгласно различните им отношения към мощностите на езика и към връзката му с нещата и с мълчанието. Така например, показването,

ориентирано към едно и много, е по-скоро платонистко, свързано с феномена на математическото и музикалното (не в смисъл на музика, а на до- и извън-когнитивно, на ритмика и числова организация) – неотделимо от субекта, докато представянето, ориентирано към цялото и частите, е по-скоро аристотелистко, биологически-организмично, свързано с езика (не в смисъл само на човешката реч, а на естествени и изкуствени означаващи, сигнализационни, комуникативни системи) и неотделимо и винаги напаснато към средата от и на субекта, при което са удобни разработките на връзката между онтология, релативизъм и плурализъм от страна на неопрагаматизма (У. Куайн, Н. Гудман).

Функциите в целостта на езика, познати от теорията на речевите актове (Витгенщайн, Остин) – информационна, експресивна и перформативна, съответстват на модусите на времето (минало, настояще и бъдеще), съответстват и на модалностите – необходимо, действително и възможно. И в двата под-анализа, на познанието и езика като ПП, се търси простотата (като Лайбницева монада) като общ знаменател на темпоралното и модалното, което води към съпоставянето на дискретно и континуално в светлината на простотата.

§3. Исторически екскурс – елемент и множество срещу цяло и части

Поставен директно, въпросът за това, какво е „съществуването“, „битието“, „субстанцията“, „реалността“ – в противовес на света на явленията, накратко – въпросът за самия предмет на философията, за истинно съществуващото като свързване на „едно“ и „много“, изглежда неразрешим, води към антиномии и парадокси. Изглежда, че по-подходящо е преформулирането му в термините на „цялото“ и „частите“, тъй като много по-лесно може да се представи нещо, което е едновременно и цяло, и се състои от своите части (е „сложно“ – дори ако тази сложност води към подлежаща простота), отколкото нещо, което е едно и много в един и същ смисъл и в едно и също отношение.

Смесването на двете постановки е основната причина за парадоксите на Зенон, в които задача, поставена по условие за разрешение като цяло-и-части (преминаване на определено разстояние то стрелата или настигането на костенурката от Ахил), се третира после в опита за решение като задача за едно-и-много (по линия на делимостта). Традиционната юдео-християнска онто-теология е с тенденция за приоритизиране отношението между едното и

многого пред връзката на цялото с частите. Това се вижда не само в платонизма от типа на конструктивната диалектика на А. Лосев (едното и многого присъстват там като тъждество и разлика, заедно с допълненията от съществуващо, покой и движение) където цялото и частите отсъстват, но се проследява назад до (поне) Елеатите и монолитността (мислена и като единност на многого отделни, т.е. като единственост, и като изчерпване на всички отделни, т.е. като цялостност на битието), през проблема за „третия човек” у Платон и за „причастността” и континуума у Аристотел. При последния, делимостта се мисли като безкрайно размножаване и умножаване (правене „много”), а не като дезагрегиране, разпадане на части на нещо цяло (сложно) в противовес на съществуващи прости субстанции (актуалното и потенциалното, с доминация на първото на второто пак у него са концепция също за едно и много, за съвпадение, а не за ансамбъл или съвкупност). Атомите в античността са неделими сами по себе си и са разделени един от друг не в смисъл, че са части на света (свързването им винаги ще остане проблем), а като „много” спрямо неговото единство (и единственост).

Този рефлекс остава до по-късно - у Декарт двете субстанции – мислене и материя (които методически можем да съ-прегнем като време и пространство) в общ противовес на третата субстанция (Божественото) нямат контакт помежду си, не са едно цяло и се нуждаят от оказионализъм, както е при монадите „без прозорци” на Лайбниц и в разделението между сетивност и разумност, между нагледни (отделност) и понятия (универсалност) в критическата философия. Дори предпоставянето общ скрит корен на техните природи остава за Кант проблематично или най-малкото, неясно – чак до опитите за преодоляването му в неутралния монизъм на Ръсел. Рефлексът не е така подчертан в други философски култури – например, в индийската, където атман и брахман илюзорно са изолирани в нашия свят и целта е да се прозре илюзията, която ги разделя, за да се разбере, че човешкото, световното и божественото са едно – по линията на цялото, не по линията на обобществяването.

Тези, преносно казано, ТМП-, вместо МП-интуиции, „автоматично” и пряко водят от питането на Парменид до отговора на Платон: две различни „неща” ли са идеалът и действителността, или те са едно и също, макар със

сигурност да изглеждат (поне като) различни? Дали идеалите са скрити някъде дълбоко в действителността или, обратно, самата тя е истинска, добра, развиваща се все по-силно и неотвратимо към предопределеното си отвеки съвършенство (идеалът обичайно води до етизиране на първата философия – било като теология у Аристотел, било като учение за примата на практическия разум у Кант) както смята Хегел, отъждествяващ фактите и изискванията, на които те се подчиняват? Смесването на едното и многото (като общи закони за отделните причини) с цялото и частите (като цел и смисъл на законите, разгледани като причини) или постулира една неразчленен, мистичен, с много „етажи“ и видове на „Единното“, ирационален (над принципа на противоречията) и разположен под дискурсивното (подобен на музика) еманиращ безличностен абсолютен от Плотин до Шопенхауер в линията на Атина ако се отклоним по първото деление, или обяснява реалността посредством аналогии със словесността: неслучайно – в комбинация с учението за сътворяване от нищото (то се появява по-късно, и е неслучайно, тъй като между частите и цялото няма нещо друго, нито има нещо друго между простите субстанции, ако се откажем от сложните такива) от някакъв личен абсолютен в линията на Йерусалим – двата Херкулесови стълба на европейската метафизика.

Ако се откажем обаче както от едното и многото, така и от цялото и частите, така и от превода на първата двойка понятия във втората чрез понятието за сложно, и се съсредоточим върху простотата, времевите феномени като производни и изразяващи модалностите, указват други „съставки“ на съществуващото, както и друг тип връзки между тях. Но, за да направим това, трябва да тръгнем по следите на двата вече споменати подхода – на музикалната манифестация (свързана с времето което никога не е непрекъснато) и на езиковата репрезентация (учленена, координирана, субординирана) и да се опитаме да потърсим в езиковото: модално-темпоралния произход на ПП. Или, в анализа на музикалното в езиковото да търсим онова, което е нито противопоставяне на едно и много (водещо до парадокси), нито е противопоставяне на цяло и части (неводещо до парадокси при придвижване от сложното към простото) и което през простото и специфично времемъзнаване на музиката – както на континуално-ирационалното, така и на дискурсивното –

езика (взет не само като информативно-минало, но и като експресивно-бъдеще и перформативно-сегашно, и като мета-нива) ни позволява да опишем генериращата дейност на модалностите и тяхното съвпадение в ПП.

Макар дихотомията ПП да става тема в съвременната философия едва във формата си на противопоставяне между показване (като се показва не емпирията, а мистичното) и казване (което използва, но не показва условията за самото казване, т.е. – не показва логическата форма) в „Трактата” на Витгенщайн²¹, следи от нейното присъствие могат да се откриват и много по-назад в традицията (да не говорим, за продължаващото ѝ действие напред във времето). И М. Вебер със залагането си на свободно от ценности изследване, и Дилтай по силата на Шлайермахер с разбирането срещу описанието в науките за духа, и Brentano, и Хусерл (с теорията за категориалния наглед), и Рикерт с разликата между природонаучни и обществено-хуманитарни методи, и дори самото заглавие на основния труд на Шопенхауер (доколкото волята е именно непредставимото), насочват към по-дълбоките корени, свързани най-малко с линията на трансцендентализма.

Може да се твърди, че дихотомията е същностна за развитието на цялата след-Средновековна философия в Европа (която, в дебатите за универсалиите се вълнува от съвсем други ракурси на разбирането), доколкото амбицията на Кант е да съчетае рационализъм и емпиризъм, проектът му може да бъде проследен поне до скептицизма (има се предвид, в гносеологически порядък) на Монтен и до проблема на Бейкън за преход от данните на опита към теориите посредством т.нар. от него „средни понятия”; а средните понятия (като модификация на аналитично-синтетичното и на априорно-апостериорното) занимават специално Кант до края на живота му, бидейки централни в разработването на програмата за прехода от него в Опус Постумум.

Дихотомията не съвпада и с „опит” срещу „теория”, тъй като тя е в сферата на интерпретацията, не в сферата на фактите – от Хюм до Витгенщайн, и не касае друг популярен и сроден въпрос – този за т.нар. „дадено”, особено актуален в края

²¹ Морис / Дод (2009: 2; 13).

на 19ти век около феноменалистките школи на иманентистите и на „втория“ позитивизъм.

Дихотомията ПП не съвпада с „рационализъм“ срещу „емпиризъм“, тъй като, ако и движението на емпиристите на Острова да е сравнително хомогенно от Бейкън, Хобс и Лок до заличаващия всякакви теоретически разлики между факти и контакт с фактите/интерпретация на фактите монистичен подход на Бъркли, както и до плуралистичния скептицизъм на Хюм, който пък поставя принципни различия между теория и практика като подход, то са отличими най-малко два вида рационализъм на Континента. Единият – центриран около понятието за волунтаризъм като реалност и в крайна сметка - интуиция като синтетичен метод за познание на реалността (у Декарт и у Спиноза), а другият – центриран около реда и анализа на отношения, не на относими „неща“²² – у Лайбниц, дори ако не изследваме изоморфността на понятието за предустановена хармония спрямо оказионализма при Малбранш, и ако не задълбочаваме съпоставките с привличане текстуален материал от френските материалисти и от пак тамошните енциклопедисти и философи на Просвещението.

Тези два вида рационализъм, от които първият е по-скоро синтетичен, а вторият – аналитичен, въпреки усилията на Кант (чрез схематизма на способността за въображение в теоретическата философия и чрез чувството за дълг в практическата философия) да бъдат и двата обединени с емпиризма чрез отричането от него на възможността за интелектуален наглед, тръгват по различни път и след трансценденталния „преврат“: те са видимо различни във

²² Лайбниц (1890: 77) - макар и той да дава примери от областта на математическите пропорции, езикът се схваща като отношения между символи, които не са изцяло количествени, нещо повече – са такива, че имайки формална връзка с връзките между (символизиран) неща, нямат подобие (най-малкото: пълно) с нещата: „Защото, макар обозначенията да са произволни, в тях има нещо като употреба и взаимовръзка които вече – не са произволни; това прилича на нещо като съотношение между обозначенията и нещата от най-различен тип, между предметите на опита и техните отношения. И това съотношение е (в) основата на истината. Достатъчно е, значи, да се придържахме към едни или други обозначения, които винаги да са твърждествени или пропорционални (на нещата) в случай, че има дори слаба връзка по необходимост между обозначенията и предмета на мислене, който те обозначават“ (Id.).

философиите, които се опитват по един или друг начин диалектически да снемат разграничението между интуитивно и дискурсивно познание – било като работят с интелектуален наглед, като у Шелинг, или като про-форма го отричат, бидейки буквално враждебни срещу всяко представяне, у Хегел, било – като запазват това разграничение у антропологически-психологически (не непременно: психологистки!) ориентирани, и след това пренебрегнати системи, като онези на Фриз, Хербарт, Brentano, или у структурно-логически ориентирани мислители като Болцано, Lotze, Trendelenburg, Brentano, Frege.

Придържането към първата (диалектичната) след-трансцендентална линия, покрай отричанията ѝ от Шопенхауер и Ницше до Ед. Ф. Хартман, е отговорно за съвременното „херменевтично“ крило в т.нар. „континентална“ философия (движило се около философията на живота и вариациите на жизнения свят и екзистенцията от късния Хусерл през Хайдегер към Гадамер). Придържането към нея, без отричане а – напротив, с утвърждаване, е отговорно за второто, „критическо“ крило на Континента днес, което съдържа различни „перца“ около Маркс, критически теоретици, структуралисти и психоанализа. Едва вниманието към т.нар. „изгубена традиция“²³ (недиалектичната) традиция би обяснило връзката на втория позитивизъм и на, да речем, критическия рационализъм (при който фалсификацията може да се тълкува като показване на не-представяне) както със собствено континенталните мислители (с непосредствено ненагледното, т.е. - неясното и в този смисъл – „не-даденото“ като основа за опита у Фриз и Л. Нелсон), така и с формирането на по-късно станалата известна като „аналитична“ философия на Острова (с всички промеждутъчни роли на Стаут като посредник в критиката на британското неохегелианство посредством инструменти, взети назаем от Хербарт, Бенеке и Brentano по посока Мур и Ръсел). Неизгубената линия може да се нарече условно „немско-германска“, докато изгубената може да се нарече „австрийско-германска“, като неслучайно втората е тясно свързана и с появата на маржинализма (аналог на лайбницеанството, на аристотелизма) в социалните

²³ Критика на стандартните исторически наративи – у Байсър (2014: 7-12) и подробно изложение възгледите на Фриз, Хербарт и Бенеке у Байсър 2014 (библ.).

науки в спора му с историцизма (аналог на хегелианството, на платонизма) пак там. Развитието на анти-репрезентационизма у, например, плеяда съвременни френски автори, обаче попада извън нашия обсег.

§4. Ясно и неясно на Континента и Острова

Б. Ръсел е може би първият от съвременните водещи философи, които акцентират върху „показването” на нещата като противопоставено на тяхното „представяне”. Това е 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 „Логико-философски Трактат”. 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 света²⁴. Тогава, според Ръсел, възможно ли е и чрез образи, непосредствено да се съзерцават фактите от света? Всъщност това, съпоставено с визията например за съзерцание на същностите на Хусерл или на феномена от, 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. Неяснотата, символизмът, рисковете от смесване и на двете, и на територията с картата, на реалността са модела от слабото, крайно човешко същество, не-когнитивността, са изкарани на преден план от Ръсел много преди да станат²⁵ нещо като патент на Хайдегер от периода на „Битие и време”. Лекция №1 от „Философията на логическия атомизъм”, както и статията

²⁴ „...единственото сигурно убежище е да си способен, поне веднъж, да изоставиш думите за момент и да съзерцаваш фактите по-пряко, отколкото посредством образи. Повечето сериозни напредъци във философското мислене произтичат от някое такова сравнително пряко съзерцаване на факти. Ония, които имат относително пряко виждане на факти, често са неспособни да преведат виждането си в думи, докато ония, които имат думи, обичайно са изгубили визията. Отчасти по тая причина висшата философска способност е така рядка ...” (Ръсел 1921: 569).

²⁵ Ръсел (2010, библиография).

на Ръсел за неяснотата (*vagueness*) от 1923 г.²⁶ са показателни за разликата между континентална философия²⁷, която предполага че всичко важно от живота и рефлексията е постоянно достъпно, че то може да се атакува, спечелва и удържа „заедно и поотделно“ в актове, като при това се „вижда“, мисли, и казва (всичко, ако ще и то да е непонятно, това няма значение) и аналитична философия, която именно в липсата на точна граница между ясно и неясно, признава че не винаги знае къде се намира, че нещата и мислите имат тенденцията да се отдръпват и да устояват, може би съдбоносно, на опитите и усилията на човешкия разум. Л. Витгенщайн в „Трактата“ е показателен за тази нагласа, докато Хайдегер не се съмнява в херменевтиката си, че философът през целия си живот, едва ли не когато пожелае, може да мисли една само мисъл, и то без това да му поражда проблеми, различни от нейното забравяне. Защо съществува тази разлика, е друг въпрос – но важно е да се установи наличието ѝ, демонстрирано в нееднаквото отношение към езика от страна на двете школи (херменевтика и аналитизъм).

²⁶ Библ.

²⁷ Всъщност, те продължават бойния вик, ознаменуващ началото на „междусъюзническата война“ в края на философската *Belle Époque* - между аналитици и континенталци по повод критиките от страна на Ръсел, насочени срещу Бергсон, срв.: „Бергсон е един силен визуализатор, чието мислене се ръководи винаги от зрителни образи. Много неща, които той обявява за необходими на всяко мислене, са – както аз вярвам – характеристики на визуализаторите, и не биха били верни (истинни) за ония, които мислят посредством слухови образи. Той постоянно превъзнася зрителното сетиво за сметка на другите сетива и възгледите му за пространството изглежда да са, в общи черти, предопределени от този факт [...] Не съществува логическа необходимост да се подреждат ударите на един часовник в някакво въображаемо пространство: повечето хора, както си представям аз, ги броят без никаква пространствена помощ (подкрепа). При което Бергсон не дава никаква причина в полза (помощ, подкрепа) на това, че пространството е необходимо. Той го предполага това като очевидно, и веднага продължава в посока натам, та да го приложи към казуса с времената. Когато ни се струва, че съществуват различни времена – едно извън другото, казва той – то времената се изобразяват като разтегнати в пространството; в истинското време – такова, каквото е дадено то в паметта, различните времена се проникват взаимно и не могат да бъдат броеви, тъй като не са отделни (разделени)“ (Ръсел 1912: 9-10; 15).

§5. Двете традиции и трите предмета на философията

При херменевтиката имаме редица, континуум на това което обикновено се нарича битие, мислене и език, или по-конкретно – природа (свят), индивид (човек, душа, свобода) и общество (Бог, безсмъртие). Тази втора триада е точен превод на първата, тъй като споменатият континуум засяга неяснотата и преходът ѝ в яснота (нейното тълкуване според не-частни правила). Така тук закономерността (психологическата очевидност, е видима, необходимостта никога не е подвъпросна и е изцяло „обективна” и хората просто трябва да я следват и да ѝ се подчиняват). От този тип е проектът за „история на битието” според М. Хайдегер. Другата, противоположна на тази нагласа, не монистична, а атомистична, не разполага с една отнапред дадена и безспорна връзка на предикатите с гигантския, единствен и безкраен субект „на всичко” – с абсолюта: тази нагласа не е изначално „заразена” със синкретизъм. Тук познанието е „либерално” в смисъл, че винаги е отворено за поправка допуска грешки именно защото субектът не е неспасяемо зависим от обекта, и поради това е възможно (!) субектът изобщо да греши, което означава: че в и след проверката, е възможно и да не греши. При херменевтиката това не е възможно-понеже субектът трябва (не може да не) следва робски обекта, се възприема за неотделим към него, то и субектът всъщност няма право на грешка, а само на „грях”, ако, да речем, не следва повелите на битието като у Хайдегер, и това е свързано по-скоро с морала му, отколкото с мисленето му. Така херменевтиката е по-скоро свързана с показването, докато аналитизмът повече се опира на представянето.

§6. Херменевтичният срещу функционалния подход

При херменевтиката няма хипотези и частичности (показването не може да е частично – от гледна точка не на предмета, а на възприемащия, разбира се), докато при аналитизма връзка има, но тя е относителна и функционална: за нея не се знае отпреди да се даде аргумент каква ще е стойността за получаване. Известно е само към какъв вид не трябва да принадлежи аргументът, за да е приемлив резултатът на функцията (за да не е този резултат лишен от смисленост). Възможна е обаче и една трета, диалектическа нагласа, като комбинация от тези две. Диалектиката 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. Тя иска да говори директно за Y. То се проявява най-ярко в положителното учение на Кант, който след като критикува метафизиците че искат да мислят за неща, които не са възприели, претендира да мисли за същото (за нещото само по себе си), като в същия момент декларира, и че за него не може да се мисли (което влиза в дефиниция). Така трансцендентализмът носи компромиси, твърдейки че яснотата е неяснота и че неяснотата е яснота, а и - че смесицата от яснота и неяснота е ясна, но в същото време и че смесицата от яснота и неяснота е неясна. Нещо повече, че те двете като елементите и отношения, непрекъснато и двустранно прехождат едно в друго, че двете взети заедно са нещо повече и различно от двете, невзети заедно. За разлика от диалектиката (която иска да представи показването и така да заличи дихотомията ПП), аналитичната философия, обратно, твърди че тези съставки са коренно различни и несводими една в друга (дихотомията не може да бъде снета). Херменевтиката (като интелектуална установка, не като специфична дисциплина) от своя страна се ориентира натам, че едното (кое да е от двете) не съществува, или че едното (пак - което и да е) е просто и непосредствено, своето „друго”, противоположно, обратно на него и това - по един нередуцируем начин. В тази си методика (като искаща да представи показването) херменевтиката е мистично-религиозна в сравнение с трансцендентализма, който е пластично-художествен и социално-опосредстващ. Или - херменевтиката е ориентирана към индивидуалното от трите предмета на метафизиката, диалектиката е ориентирана към Божественото (вкл. - институционализирано като историческа необходимост), а аналитичната философия е, в строг смисъл: природна, защото признава същности - дори ако ѝ се налага да се работи само с човешката природа. Така херменевтика, критицизъм и аналитичност отговарят на човека, обществото и природата.

Или, в други термини: на мисленето, езика и битието, на субективното, субективно-обективното и обективното (което не е нужно да е винаги „натурално” в значението на природо-експериментално). Тук се вижда ползата от ПП, защото дихотомията като типология дава метод за класифициране на

трите установки по линия на показване на представянето, представяне на показването (два вида контакт) и като удържане разликата между тях (като такава между неясно и ясно). Тези три най-общии установки са несъвместими от гледна точка на логическия атомизъм, пръв поставил в модерен контекст неяснотата, и не може да се иска тяхно обединяване в някаква „идеална”, стоящо по-високо и от трите тях, „по-обща” философия като единна система. Така би се нарушил принципът на атомизма, който е – плурализъм (не може да има свят, състоящ се от един само, колкото и да е голям той, атом). От гледище на херменевтиката и на трансцендентализма (два вида монизъм – първият открит, вторият - скрито) такова обединение може да е желателно като проект, но като изпълнение от гледище на аналитизма то е принципно неосъществимо. Това важи дори само за обединението между тях двете, без включване на аналитизма. Защото 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, и същото важи за трансцендентализма. За него двете са радикално чужди и никога не би могло да се премине от едното към другото, единственото постоянно би било само самото преминаване.

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 лесно да се каже: при неспазване ограниченията от теорията на типовете (ТТ), функцията се разкъсва (т.е. спира да е функция, понеже се губи еднозначността в съответствието: има X, а няма Y), появяват се парадокси. Този неутрален монизъм разяснява защо не са верни две от стандартните критики към ръселианството: в догматичност (че, например, в „Принципиа” присъства платонизъм на същностите), и в редукивизъм (елиминативност, според която логицизмът не е в състояние да обоснове математиката без помощта на добавени от емпирията аксиоми). Имаме ли обаче право да съполагаме така елиминативизма и редукионизма? Всъщност, неприемането на тези две критики от неутралния монизъм, е възможно само от позицията на един изначален дуализъм - защото ако го нямаше този дуализъм, щеше да е

безсмислено да се спори с неговите защитници, а сред тях – не би трябвало да има неутрални монисти. Двете обвинения към Ръсел не са добре издържани, защото за него класовете от една страна (както, в смела екстраполация - и самият субект!) са само логически фикции, а от друга страна, елиминативизмът му е просто преформулиране на стара теория в нов език²⁸. Този функционален подход на аналитичната философия се наблюдава действащ във всичките ѝ раздели - от доктрината за логиката като същност на философията, през философията на науката (епистемологията), философията на езика, философията на духа/антропологията и във философията на действията и ценностите (етика, история, политология, икономика).

Херменевтиката трябва по определение да е пряко противоположна на аналитизма, да твърди че е възможно и дори - е желателно, ако не и - е неизбежно, езиковото изразяване на до-езиковите, пред-езиковите, извън-езиковите, не-езиковите феномени. Че е възможно не просто показване на всичко, но и – показване на представянето, показване и на показването. Аналитизмът би следвало в тази типология да твърди, че това не може да се случи. Че то резултира изключително в неуспешни опити, маскирани като успешни или кандидат-успешни такива; че е вярно само това, че - бивайки подпомогната от символизма, от знаците на изкуствения език, логиката може да достига до правилни изводи, до мисления, без нещо „интуицията” да разчита на процеси като „въображение” и подобни на него, най-често визуални, асоциации. За аналитизма не-езиковото, мисловното съдържание, афектите и пр., може да се показва, но: по един не-езиков начин. Но не-езиково не означава „не-знаково”. Не-езиковото се показва именно в езика, но като различно от него. И когато езикът се схване като информативност, не-езиковото в езика ще да е неинформативността (изцяло или отчасти), т.е. това ще е експресивността, перформативността, сферата на речевите актове. По-точно, за аналитизма това се случва чрез експерименти - по подобие на науките, като експериментите потвърждават или опровергават. Експериментите не са възможни за херменевтиката, нито в третата, междинна установка, трансценденталната,

²⁸ Ландини (2007: 19, 23).

която счита, че не-езиковото или се казва (изрича) в езика, или че (което е същото) то се показва; но с уточнението, че това се случва според принципно известни ни условия. Само една от тези нагласи може да бъде вярна - както само едно от твърденията за „природата“ на света (дали той е монистичен или плуралистичен, и в последния случай - дали е дуален или недуален; или пък дали и неутрален или не-неутрален) може да бъде вярно.

§7. Диалектика и именуване

В предложения типологически модел, континенталната философия е херменевтична (всеки факт може да бъде разбран, той е нескрит във винаги възможната аналитика както на наличието, така и на отсъствието; и обратно - всяко разбиране има фактичност, различна от онази на обекта му поради интенционалния хоризонт на разбиращия); аналитичната философия е - позитивистична (не всеки факт може да бъде разбран, нещо повече: не всяко разбиране е разбиране - т.е. не всяко разбиране разбира настина макар че всяко разбиране се въобразява, или си вярва, че или разбира). Затова и двете тези школи са недialeктични за разлика от компромисната, критицистка линия на мислене. Ако континенталната философия се олицетворява от феноменологията, то към нея без колебание могат да бъдат прибавени марксизмът, и въобще всяко пост-кантианство (нео-марксизъм, психоанализ, структурализъм), тъй като и феноменолози, и диалектици започват да изглеждат само количествено различни от гледището на ПП. При диалектиците е въпрос на степен и процес да се преходи от факта към обяснението му, дори ако това означава да се свали едно или друго социално-класово или културологично закриващо реалността було. Метафорите за маските и фетишите са характерни за този тип философстване, защото тя сочи към играта между автентично и неавтентично като център на системата (с отричане самия смисъл на питане относно дали би било възможно изобщо съществуването на автентичност).

За разлика и от двете, дори когато сама аксиоматизира и конструира модела си на истинност, аналитичната мисъл не допуска тотално сливане на тема и метод, на проблематика и изложение. Накъсо казано, в позицията си, че всичко може да бъде казано, феноменологическата линия приема и това че то

може да бъде казано по всякакъв начин, че всяко изказване е казване и че принципно има нещо смислено във всяка заблуда; тя вижда полезни, стимулиращи процеса на разбиране ходове дори където аналитиците виждат не дори истинни или неистинни, а просто безсмислени изкази и формулировки. Затова първата допускна нарушавания на ТТ (изразено на езика на втората) при което езикът и мисленето се 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. Където той самият взема тези именування за описания, което е нещо, изрично забранено от аналитизма. При това - дори само в информативната функция на езика, без експресивно-перформативните му аспекти.

Диалектичката школа е междинно решение и от двата подхода (с предимство на неаналитичния, защото все пак не може да има представяне на нещо непредставимо, т.е. – на нещо непоказало се). Невъзможността на Витгенщайн да удържи перспективата на Ръсел за мета-езици, го води до прагматизма на втория му период, приет и от Куайн в отричане делението на съжденията на аналитични и синтетични, макар че ако е истински един такъв холизъм, съвсем не е нужно той да е натуралистичен (от такава гледна точка Бъркли би се явил холист не по-малко, отколкото холист е Скинър). Тази различна употреба на езика, в аналитичната философия в ранния ѝ етап се корени в позицията на Ръсел, че имената и описанията функционират на „прекалено” отдалечени едно от друго нива в езика; че те са пряко противоположни (с възможност въпреки това да се смесват), и че разликата между тях може би се повтаря още веднъж в разликата вътре в самите имена между собствените имена и между нарицателните такива. Разлика, която е степен на представяне, не степен на показване (собствените имена изглежда, че показват, но те всъщност представят, макар и - неясно). Така според очертаната типология има три философски нагласи, или установки – херменевтична (феноменологична), критицистка (диалектична) и аналитична (обикновено свързвана с позитивизма, натурализма).

Сегашните школи се различават помежду си не толкова по това, дали те са натуралистични, диалектични, субективни, романтични, хуманитарни и пр., а по отношението им към езика и възможността да се говори за, да се казват „важните неща” в и на този език. За метафизиците от феноменологически типаж светът е пълен с „шифри”, но няма принципна разлика между показване и представяне - езикът е така мощен, че може да каже всичко за всичко в един голям и подчинен на необходимостта разказ. За трансценденталистите не всичко може да се каже, но пък за сметка на това е възможно и дори е изискуемо да се разчитат „символите” (един мотив още от схематизма на въображението като способност за синтезиране у Кант) – реалността винаги е маскирана, изкривена, преобърната, идеологизирана, подтисната, неавтентична дори ако изглежда автентична (като у Адорно всяка реалност е неавтентична). Те, критицистите, обикновено търсят перспективи към някакъв друг, често утопичен, но във всеки случай: по-автентичен от до момента исторически дадения ни свят, който се разглежда като хроника на грешки и заблуди. Този подобър свят е свободен от злото под формата на експлоатация, под формата на психо-травми с несъзнаван произход, под формата на власт; така да се каже, символите са част от езика, те могат да бъдат „разбити” и разгадани чрез действие, положително да бъдат присвоени. Ето защо тези две установки или нагласи (херменевтичната и критицистката) са врата, през която може да влезе диалектиката - те сноват безспир, но повече втората, между нивата на изказ и израз. Третата позиция твърди че не е успешно да се търси проява, присъствие и въплъщение на не-езиковото 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 „възвишеното” не може да се говори смислено; то не може да бъде изречено, назовано, споменато (*denoting vs. referring*), а се явява във феномени на волята и чувството - като религия, морал, изкуство.

§8. За характера на аналитизма

Така се достига въпроса след обрисуването на трите установки като различни отношения към знака, смисъла, символа, езика (все изрази, обхващащи ПП като едно): кои са и как са свързани помежду си предпоставките на третата, известна (неправилно) като предимно позитивистична, нагласа (аналитизмът е

позитивизъм само в своя ТМП-вариант, като пълен репрезентационизъм)? Те се разписват в термините на ПП така:

а.) Съобразяване с ТТ и в ежедневиия език, а не само във формалните парадокси. това означава допускане на възгледа, че е възможно да съществуват езикови изрази, които са безсмислени и не са нито истинни, нито неистинни (при все, че задължително изглеждат като смислени). Още по-важно е приложението на ТТ към не само информативните страни на езика, което ни води до изискването да не се изпада в перформативни противоречия от типа на изказвания като: „Аз съм мъртъв.”

б.) Атомизъм - дали на веществото или на значенията, но светът се състои според тях от много същности и релации между тях, а и самите релации са същности. Ние самите, нашите мисли, думи и постъпки - също сме такива същности: това се показва в езика, който е едновременно логосен (стреми се към закачване за „великата верига на битието”) но и членоразделен, артикулиран, смесен със стихията на ирационалното и алогосното; при това няма проблем да имаме нехолистичен атомизъм срещу холистичен атомизъм (холистичното касае проверката на вярванията, не връзките между предметите на вярванията).

в.) Оттук следва че светът не е „синтетичен”, че за него не може да се говори с общи предикати, които да се приписват безпроблемно и без да нарушат с новите си връзки вече съществуващи характеристики на реалността. За света не може да се говори така, сякаш той е единствен и общ субект, защото не могат да се установят дори няколко, да не говорим – да се установи една всеобхватна връзка между частите му. Светът е по-скоро „анти-тетичен” (тъй както за херменевтите светът е тетичен, а за критицистите е синтетичен) – той е положен като фактически непроницаем, освен че е множествен.

г.) Не-езиковото няма езиков израз. То се показва, но не се изказва (не се представя). Затова разполагаме само с езика, през който да търсим не-езиковото.

д.) Описанията са с ключова, принципна, разлика спрямо имената. Вторите са каузални, докато първите не са.

е.) Затова и твърденията със съдържими имена в тях не са твърществени на твърденията с описания в тях дори когато описанията се отнасят към същите тези имена (изразите променят своята стойност по истинност при замяна).

ж.) Номинализъм/конструктивизъм - ако възприемаме нещо червено, това не означава че „червеността” се възприема отделно от носителя ѝ; тя и не съществува сама по себе си нито на този, нито в друг свят или светове - качеството на предмета не е предмет сред и като предметите. Самото червено не е червено - червени са червените предмети, а червеното нито е червено, нито е нечервено, тъй като то изобщо няма цвят по простата причина, че то е цвят, а цветът няма цвят (цветът не е нещо в смисъла, в който червеното нещо е нещо), тъй като се има от цветните неща.

з.) Така не можем да разберем какво е значението на едно понятие, ако то се вземе в изолация, защото в света на нещата на него не му съответства нищо (нищо не му е носител), а му съответстват неопределено много неща и в неопределена степен (по причина това, понятието е абстракция, също не е нещо): то не е етикет на добре отделена от другите бутилки, и по тая причина е нужно не да изследваме една по една бутилките които можем да срещнем, или да четем един по един техните етикети, а можем да имаме значения само във връзка и в контекст. Не само за аналитичната философия, но и за останалите две господстващи установки в наше време, е от решаваща важност да се установи защо философията в 20-ти век се занимава с езика, защо го има навсякъде прочутия „езиков обрат”: именно по това философията в епохата на постмодернизма като край на Модерността, се отличава от философиите в епохите на Античността и Средновековието. Още Фреге се насочва към естествения език²⁹, а едни от най-ранните, ако не и първи нарочни и ясни критики към същия този естествен език произлизат от Ръсел - че той не е адекватен за разбирането на логиката, което за дълъг период от време насочва изследователите към изкуствените езици.

и.) Това означава, че на равнище език (представяне), а ние разполагаме само с език по силата на „г” по-горе, се насочваме не към думите, а към фразите и изреченията, защото избягваме незавършените символи и всеки път се проверява дали нещо, което изглежда като име, не е всъщност описание - и обратно, като имената никога не са незавършени символи, понеже са каузални

²⁹ Фреге (1980: 73/§62).

(показване: могат да се представят само сложни неща, простите неща не могат да се представят в никакъв случай, а могат да се показват по независещи от субекта причини). Но с описанията, според аналитизма, не е така - те винаги са незавършени символи преди евентуалното насищане на тяхната рамка с променливи. А езикът, според „б.)” и „в.)” по-горе, е в съзвучие със света, бивайки част от него – и, понеже светът е бифуркация, сплав, то и езикът (както и мисленето) е функция (функцията също е сплав). Термините се разглеждат като мрежа от отношения която се наслажда върху света, който сам се състои от неща, свойства, качества, факти, отношения и връзки между тях, като връзките не са синтетични и не водят към някаква по-голяма, обединяваща ги необходимо и с крайна цел „супервръзка” (всеобясняваща, еднородна супервръзка). Връзката е винаги отделна, както е отделно нещото - локална, крайна, функционална; тя е общото, но обитаващо само езика, синкатегорематично като отрицание, обозначаване, функциониране.

к.) Светът, логиката, езикът, познанието – всички те са функции (тук се вписва и критиката от страна на Ръсел на традиционната представа за каузалност: критика, която изненадващо има много повече със синхроничността на Юнг, отколкото с онова, което се изучава във факултетите по инженерни науки), а функциите са вид отношения – на еднозначно съответствие. Когато се разглежда така „реалността” - като изобилие от изолирани единичности, а не като тирания на монистична система, когато, значи – тя се разглеждаш като обективна мрежа, над която се налагат изплетените субективни мрежи на разбираня, вярвания, убеждения, интерпретации, сравнението с функциите води към дефиниционната област. То казва, че не за всяка функция всеки аргумент е допустим и подходящ, а че това важи само за някои, които са съзнателно определени и избрани – и че те трябва да се изяснят преди това, което е езикова (задача за представяне) задача, а не задача за показване. Задачите за показване за аналитичната философия не могат да бъдат решени – и това встрани от факта, че те и най-често се формулират неправилно като задачи за представяне, тъй като те касаят показването на качеството (нещо, което не може да се контактува чрез апарата на количеството, или – чрез „едно-много” на ТМП; нещо, което изисква апарата „част-цяло” на МП, вкл. – на неговото отрицание:

простотата), като под ТМП в настоящия модел се разбира система, в която има празно множество, но в която а.) под-множества на дадени множества, както и б.) елементи в тези под-множества или в.) елементи в множествата, на които са под-множества елементите – всички те (от а.) – до в.) вкл.), не могат да образуват нови множества помежду си във вертикално измерение (като мета-нива), а могат да образуват нови множества само в хоризонтален аспект (на едно и също ниво), а под МП (в чист вид) се разбира система без празно множество, при която всякакъв вид части на цели неща могат да образуват нови цели неща – и във вертикален, и в хоризонтален план (принцип на неограничената композиция, на фузията – което би било отказ от ТТ), а под МП в квалифициран вид се разбира система, която е без празно множество и със спазване ТТ (т. а. от изброените характеристики на аналитизма).

Характеристиките на аналитизма (от а. до ж. вкл. по-горе) поясняват най-добре ПП, защото херменевтиката е съсредоточена само върху първия член на дихотомията (върху показването), докато диалектиката взема предвид и двата, но – със заличаване разликите между тях. Херменевтиката борави само с качество (показване), само с МП в даденото значение на термина (където не може да става дума за ТТ защото изобщо няма разлики между нива и мета-нива), а диалектиката използва и МП, и ТМП (и качество, и количество) с нарушаване на ТТ. Аналитизмът удържа напрежението между членовете на ПП без преходи между тях (и в някакъв смисъл е по-трансцендентален дори от критицизма в сравнение с трансцендентността на диалектиката, и с иманентизма на херменевтиката) и без свеждане на едното до другото, като оттам пред него има две възможности: или да заличи разликата между двете, като подведе показването към представяне в един свой крайно-рационалистически вариант (репрезентационизъм), или да остане в дихотомията. Репрезентационизмът (аналитичният, анти-диалектичен репрезентационизъм) е осъществим при условие, че са работи само с ТМП, докато квалифицираният (и отново – анти-диалектичен) аналитизъм е вариант на МП, но със спазване принципите на ТТ (в отлика от предпоставките на херменевтиката).

Определянето на яснотата и неяснотата (на досега до връзката между основание, обосноваващо и обосновано) показването и представянето през

темпоралност и модалност на метафизически „позиции” (не буквално фиксирано по имената на големите и представители и школи) през броене и квази-броене, води до положението, че аристотелизмът може да бъде както изолиран, така и – че може да бъде допълнен с феноменология или с аналитизъм.

Типизирано „исторически”, аналитизмът е онова, което е недialeктическото от двата учленени после вида рационализъм – аналитичен и синтетичен, т.е. аналитизмът е не-синтетичен рационализъм, а синтетичният рационализъм е диалектическата традиция – произхождащ пряко от критическата, трансценденталната линия, на която той се опитва да придаде вътрешно единство, съединявайки наново сетивност и мислене.

Ясно е, че аналитичният рационализъм не може да бъде феноменологически в смисъла на съвременните такива школи, а обратно – съвременните школи са феноменологически в смисъла на МП в изолация, или т. в.), даден в 0.1, като съчетани със синтетичния рационализъм. Тъй като обаче феноменолозите не са диалектически, нито са емпирически – то как се отнасят тези деления към диалектиката и емпиризма? Синтетичният рационализъм може да е както емпиричен, така и неемпиричен – като за такъв, който е емпиричен и недialeктичен, като че ли не се откриват достатъчно явно засвидетелствани исторически представители, емпиричен и диалектически е засвидетелстван у марксистите, неемпиричен и диалектически е засвидетелстван в немските идеалисти, а неемпирични и недialeктически са именно съвременните феноменолози (и техните клонки – херменевтите). При аналитичния рационализъм – той не може да бъде диалектически по дефиниция, така че остават само сценариите с емпиричен и неемпиричен такъв, при което емпиричният аналитичен рационализъм – това са разнообразните позитивизми, докато неемпиричният се третира като „атомизъм”. Така вече става разбираемо, че противопоставянето (вече – на ниво „установки”) между полюсите на херменевти срещу атомисти е само частично според приведените възможности, както и че посредническата функция на диалектиката между тях е само една от възможните диалектики (било в Хегелови или Марксови одеяния, но – не в Платонови или Проклови, в което е спецификата на модерните философствания).

Или – има разлика между метафизически позиции, исторически типологии и философски установки в предложените начини за класифициране не в една плоскост. Дадените в 0.32 характеристики на аналитизма, касаят именно този тесен негов под-вид: атомизма, който не е по никакъв начин задължително натуралистки, нито холистичен, нито и двете (защото може да се конструира и ненатуралистки холизъм) – защото не всяка аналитична философия (в съвременния смисъл на думата) е аналитизъм в дадения тесен смисъл на атомизъм като „неутрален” (монизъм) и като „подреден” по ТТ анти-репрезентационизъм (които съчетавания на много класификационни белези позволяват да се отчленят по-фино автори – тук, в сравнително ранните им периоди, в които те иначе изглеждат прекалено близки – все като аналитици, емпиристи и атомисти едновременно; но – в използваната система, ръселианството е атомизъм и не е репрезентационизъм, макар че използва ТТ, докато „трактарианството” не е репрезентационизъм, но е атомизъм без ТТ, карнапианството е атомизъм и репрезентационизъм с ТТ, докато идеите за протоколни изречения са репрезентационизъм без ТТ).

Това прави възможно и да се разбере защо автор като Лайбниц (като предтеча на съвременния аналитизъм) може да съвместява толкова различни неща в проекта си като е аристотелианец във физиката си, плуралист и атомист (в монадологичната си метафизика), не-диалектичен в логиката си, нерепрезентационист и не-холист, без да е емпирист в гносеологията си, нито да е „синтетичен” според дадените определения (с натрупване) в общата си нагласа, включително – в аргументативните си етика и теология.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Бенчев, К. - „Модалност и индивидуалност – за свободата като субстанция на индивида у Г. Лайбниц” (статия) - сп. „Философски Алтернативи”, кн. 2-3/2017 г. (с. 156-175). <2017а>.
- Корню, Ж. - Юридически речник, Осмо изд. Софи-Р, С. 2004.
- Ойкен, В. – Основи на националната икономия, {1939} - София изд. ЛИК, превод от немски: Б. Арнаудова 2001.

- Beiser, Fr. C. - The Genesis of Neo-Kantianism, 1796–1880 - Great Clarendon Street, Oxford, ox2 6dp UK, 2014.
- Brealey, R./Meyers, St. - Principles of Corporate Finance - Seventh Edition, The McGraw-Hill Companies, 2003.
- Dummett, M. - The Logical Basis of Metaphysics {1991} - Harvard University Press 3d printing, 1994.
- Esfeld, M. - What can Heidegger's Being and Time Tell Today's Analytic Philosophy? Philosophical Explorations 4: pp. 46–62, 2001.
- Feyerabend, P. - Wittgenstein's Philosophical Investigations, Philosophical Review LXIV, 1955.
- Frege, G. - The Foundations of Arithmetic. A Logico-Mathematical Enquiry into the Concept of Number - Tr. by J. L. Austin, 2nd Rev. Edition, North-Western University Press, Evanston Illinois, 1980.
- Garcia, T. - Form and Object. A Treatise on Things - Tr. by Mark Allan Ohm and Jon Cogburn. Edinburgh University Press Ltd, 2014.
- Grondin, J. - Continental or Hermeneutical Philosophy: The Tragedies of Understanding in the Analytic and Continental Perspectives, in: J. Sallis/S. Scott: Interrogating the Tradition: Hermeneutics and the History of Philosophy, Albany Sunny Press, (75-83), 2000.
- Harman, G. - Time, Space, Essence, and Eidos: A New Theory of Causation, in: Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy, vol. 6, no. 1, 2010.
- Harman, G. - Heidegger Explained. From Phenomenon to Thing - Open Court, Chicago and La Salle, Illinois, First Printing 2007.
- Hegel, G. - Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse {1817}- Werke, Band 8, Frankfurt a. M. 1979.
- Heidegger, M. - Sein und Zeit {1927} - Elfte, unveränderte Auflage, Max Niemeyer Verlag, 1967.
- Honsell, H. - Römisches Recht - Siebte, ergänzte und aktualisierte Auflage, Springer Verlag 2010.
- Hoppe, H.-H. - Economic Science and the Austrian Method {1995} - L. v. Mises Institute Auburn, Alabama 2007.
- Klein, W. & Berliner Arbeitsgruppe - Sprache des Rechts. Vermitteln, Verstehen, Verwechseln - Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik, 118 (7-33), 2000.

- Kunkel. W. / Wegner L. (bearb.) – Römisches Privatrecht/Abriss des römischen Zivilprozessrechts – Zweite Auflage, Springer Verlag Berlin GmbH, 1935.
- Landini, G. - Wittgenstein's Apprenticeship with Russell - Cambridge University Press, 2007.
- Leibniz, G. – Dialogus de connexione inter res et verba, et veritatis realitate {1677}- Opera philosophica quae extant latina gallica germanica omnia, Pars prior, instr. J. E. Erdmann, Berolini sumtibus G. Eichleri, MDCCCXL.
- Meillassoux, Q. - Potentialité et virtualité - Ionas réédition n.1, Lisboa Août, 2016.
- Mises. L. v. – Human Action. A Treatise on Economics {1949} – L. v. Mises Institute Auburn, Alabama (the Scholar's Edition) 1998.
- Morris M. / Dodd J. - Mysticism and Nonsense in the Tractatus - European Journal of Philosophy 17 (2): 247-276, 2009.
- Mulligan, K./ Simons P./ Smith B. - What's Wrong with Contemporary Philosophy?, TOPOI 25 (1-2) special issue "Philosophy – What is to be done ?" 63-47, 2006.
- Russell, B. – The Philosophy of Bergson - The Monist, vol. 22 (1912), pp. 321-347.
- 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. - Vagueness, Australasian Journal of Philosophy 1 (2): 84 - 92, 1923.
- Santayana, G. – Winds of Doctrine. Studies in Contemporary Opinion. – Charles Scribner's Sons, First printed in NY, 1913.
- Schelling, Fr. W. J. v. - Ideen zu einer Philosophie der Natur als Einleitung in das Studium dieser Wissenschaft, {1797} Werke Band 1, Leipzig, 1907.
- Sider, Th. - Against Monism, Analysis 67:1-7, 2007.
- Smith, B. – Austrian Philosophy: The Legacy of Franz Brentano - Open Court, Chicago/LaSalle 1994.
- Soames, S. - Philosophy of language, Published by Princeton University Press, Princeton Foundations of Contemporary Philosophy), 2010.
- Spinoza - The Ethics (Ethica Ordine Geometrico Demonstrata) {1677} - Translated from the Latin by R. H. M. Elwes, in: The Chief Works of Benedict de Spinoza, Vol. II London, published by George Bell & Sons, 1884.
- Sweetman, B. - The Deconstruction of Western Metaphysics: Derrida and Maritain on Identity, in: Postmodernism and Christian Philosophy, ed. Roman T. Ciapalo, Washington, Catholic university Press of America 1997.

- Sylvan, R. - Metaphysics: De-stroyed or In-de(con)structible - in: Austrian Philosophy Past and Present, PSPS 190 - Essays in Honor of Rudolf Haller, Ed. by K. Lehrer and J. Chr. Marek: Springer Science+Business Media, B.V. 1997.
- Varga, P. A. – Brentano’s Influence on Husserl’s Early Notion of Intentionality, Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Philosophia LIII 1-2, 2008.
- Wittgenstein, L. - Tractatus Logico-Philosophicus/Logisch-philosophische Abhandlung - First published by Kegan Paul London, 1922.
- Wittgenstein, L. - Culture and Value. A Selection from the Posthumous Remains {1945- } - Ed. by Georg Henrik v. Wright in collaboration with Heikki Nyman; revised (second) edition of the text by Alois Pichler, tr. by Peter Winch. Blackwell Publishers Ltd, 1998.
- Wittgenstein, L. - Remarks on the Foundations of Mathematics {1956} – Ed. B G. H. von Wright, R. Rhees, G. E. M. Anscombe, Tr.by G. E. M. Anscombe Basil Blackwell Oxford, 1998a.

*Свободен докторант по епистемология към секция ОЕФН – ИИОЗ, БАН, София. Всички цитати от библиографията на латиница, са на автора.

KBentchev@Gmail.com