

Сашо Марков

ФИЛОСОФСКИЯТ ЕЗИК

(Смислово-аксиологически измерения)

Езикът е линията, зад която свършва смисълът и започва безсмислието; езикът е хоризонт и налично битие на мисленето. Както навсякъде, така и във философията скудоумието е високата цена на пренебрежението към пластичността на езиковите форми; догматизмът е горчивият плод на езиковата немощ.

В горнилото на културния процес е създадена абстракция за *граница на понятие* — философия. Естественият език се е философизирал по линията: видимост — привидност — същност. Резултатът: *идеацията* и *рефлексията* върху същности стават собствен периметър на философията като език, на философския език. Именно философията започва изследването на "логос"-а с цел отсяване на подреждащото, хармонизиращото, закономерното и необходимото от ефимерното, лъстивото, привидното, неистинното.

Вечната интенция на философията като културен език съвпада с фундаменталното терзание на човешкия дух около възможността (невъзможността) за *радикален превод* на разноречевите битийни модалности.

Отделяйки *общото* като гносеологически подстъп към битийния поток, философията естествено се превръща в негов език и негова логика. Език и логика от особен порядък, артикулиращи мярата на ситуативност и стационарност. Философията, като език, предметява в себе си принципа на всяка езикова система по класически начин — *идеация на знаци* за построяване на смисли.

Първо приближение към темата за смислово-аксиологическите измерения на философския език е припомнянето на неговото дълбоко функционално родство с всекидневния, с естествения език. Като *форми на живот* и философията, и естествените езици носят в себе си тайната на невербалния (дейностен) генезис на концептуалните системи. И двата феномена са функция от собственото си безкрайно процесиращо единство: философията "живее" като *философии*, естественият език — като каскада от ситуативни общувания.

Втората стъпка предполага особен прочит на философската универсалност — *нумерически* или *цикличен* тип. Първият вариант крие в себе си класическия плеоназъм "идеален език" (по Ф. дьо Сосюр); плеоназъм, защото няма друг начин за структуриране на речевите актове освен чрез *идеация*. Другояче казано, в социо-културен план да идеализираш и да артикулираш език е все едно и също нещо! Циклично разбраната универсалност е самодостатъчна, самопродуцираща се в своята отделност. Всеобщото се схваща не толкова като връзка (I случай), колкото като *същност*. Подобен прочит на философията, като език, изнася на преден план проблема за **аксиологическата автентичност** — равнопоставеност и допълнителност на гледни точки и диспозиции. Накратко: езикът ли "ми говори" или аз говоря чрез езика?

Третото съображение обединява първите две през призмата на отношението между философия и наука. Типологично са възможни три варианта относно **ценностния статут на философията** — наука, ненаука, антинаука. В този план на анализ подобно на естествения език философията е преди всичко *начин на употреба*, заместване на естествената склонност към еднозначна и непротиворечива онтологичност. Но ако във всекидневния език прагматиката (перлокуционните актове) е спонтанно-функционираща, във философията специално се тематизира *грешката*, отклонението, видимостта и мнението. В този смисъл за философа е много по-интересно съждението "Цезар е просто число" (по Р.Карнал), отколкото да речем — "Цезар е историческа личност".

Казаното рефлектира в две крайни стойности при аксиологическия прочит на философския език — *Терминологичност* и/или *текстуалност*. Възможните "в чист вид" комбинации можем да представим накратко така:

1) Философският език е терминологическа, достатъчно (пределно) еднозначна научна система, следваща нумерическия, изброим и проверим за всеки конкретен случай тип всеобщо, класификационно представимо в категориалната *таблица*.

2) Философският език е текстова, образно-извъннаучна система, следваща циклично-същностното всеобщо и има за емблематична изразна форма философското *есе*.

3) Философският език е предметеност и квинтесенция на *хипостазираната грешка*, на пустите ("празни") логически класове на формално общото, изразяващи онтологически глад за една непостижима "де факто" универсална предметност — комбинаторика, игра и критика с цел достигане, ако не до истинност, то поне до една контекстуална *валидност*.

Апробацията на схематизираните гледища е въпрос на културни, логически и екзистенциални съображения. Изборът на философски език е избор на ценностна система, избор на определена философия. В настоящата ситуация този аксиологически мотив ще проследим в рамките на релацията термин и метафора в структурата на философския език. Терминологизирането на (всекидневни) метафори и метафоризирането на (специалнонаучни) термини е процес, който е едно от достатъчните основания за битието на философията сред останалите културни сфери.

А. ФИЛОСОФСКАТА ТЕРМИНОЛОГИЧНОСТ

Аксиологическият хоризонт на този въпрос допуска няколко перспективни полета за анализ: а) място на философската терминологичност в смисловото пространство между език и метаезик; б) проблеми на референцията на философския език; в) категориалност на философския термин; г) рефлексивност и интерпретативни възможности на философската терминологичност; д) соматични измерения

на детерминацията и мотивацията на философския език. Визирането на подобни питання прелива естествено в интерес към метафорично-игровия механизъм на философствуването, който ще бъде скициран във втората част на нашето изследване.

Енциклопедически и етимологичен факт е, че римското божество Термин било бог на границите, междите и граничните знаци. По време на т.нар. терминалии ежегодно на 23 февруари била ритуализирана празнично-жертвената почит към граничните камъни, към *границата като такава*. В една колективно преживявана форма цикълът делник — празник водел към налагане на дистинкцията абстрактно — конкретно. Стремешът към овладяване на нейната интерпретативна мяра позволил възникването на философския дискурс и неговото налагане като универсален метаезик.

Езикът на философските термини засяга не само методологията на организиране на знанияви резултати, но и устоите на цялостната човешка дейност. Философските термини са моделна матрица за овладяване на границата между порядък и хаос (ентропия) при всеки социокултурен изказ, действие и жест. Без подобна "философичност" е невъзможно езиковото превръщане на безмълвното битие в човешки културен свят. В този смисъл философският език представлява типологичен предел на всеки социокултурен контекст. Във всяка смислово-различителна ситуация битието интуитивно се "философизира" поради метаезиковите особености на философията. Оказва се, че философската терминологичност е *метатерминологичност*, но в две посоки за разлика от формализираните и символните езици: а) по абстрактния критерий — степен на всеобщност; б) съгласно съдържателния критерий — универсално присъствие във всеки атомарен знаков жест. И "отгоре", и "отдолу" (нумерически и циклически) философията полага *предели* на конкретната езикова дейност. Нещо повече, предлагайки предели на естествена езикова комуникация, философията същевременно съвпада с тях, т.е. сама остава *дефинитивно отворена* и терминологически неопределена. Последният факт е един специален прочит на понятието метатерминологичност — евристична

непълнота на дефиниране.

Полагането на граници може да се реализира по два различни начина. В единия случай ограничаващото се приема като външно условие, а в другия — като част (аспект, страна) от системните особености на цялото. Философията удовлетворява втория вариант. Ако нейният идеал съвпаднаше с една "твърда" (външна) дефинитивност, тя би се самоизключила от онова, което определя. Но не е ли парадоксално да определяш нещо и същевременно да си част от него? Оказва се, че всъщност парадоксът е в свързващо-разделителната природа на всяка граница. Сама проблематизирайки границата, философията ни предпазва от нейното хипостазиране, от превръщането ѝ в отделност. Така философията се оказва *философши*, битийстващи като *философствуване* — единствен начин за процесиращо съществуване на границата като такава, на действителната (дейността) граница, а не на абстракцията за граница.

Демаркацията между явленията език и метаезик преминава по линията между извънезиковата и собственоезиковата предметност при артикулирането на човешкия свят. Пред-разсъдъкът, че философията описва главно и единствено извънезикови факти, елиминира битието ѝ на *рефлексия*, на рефлексивно конструиране на определени типове смислов хоризонт. Такава "обектна" философия се принизява до една от многото други "позитивности" — превърнати форми на някакви колективни валидности (митологеми, фетишизми, реифициране на идеалното и пр.). Единствено функционалното свойство "метаезик" оправдава основната "философична" претенция — проблематизирането на битийното единство. Построяването на смислово завършено цяло е дейност над-обектна, над-предметна. Обратно, насочеността и "угасването" в обект е принцип на гносеологическото разнообразие и затова се смята за "позитивна" дейност.

На пръв поглед езиково изразената битийност следва кореспондентната връзка между единица духовен факт и единица обектност. Така би могло да се опрости, да речем, мнението на Аристотел по проблема за истината. От едната страна е фонетично-писменото знаково разнообразие, а от другата (въпреки това разнообразие) — *идентич-*

ни представи "в" душата. Нещата обаче са малко по-сложни.

В своята херменевтична концепция "За интерпретацията" Стагирит поставя въпроса по-дълбоко. Той не спира пред обектната референтация като достатъчно основание за мисловно единство. Аристотел предлага една задължително необходима допълнителна процедура — "прибавяне" на истинна или неистинна стойност посредством опосредствувашата дейност "свързване и разединение": "Когато нищо не се прибавя, няма нито лъжливо, нито истинно, макар те и да обозначават нещо: та и "козлоелен" обозначава нещо, но още не (нещо) истинно и не лъжливо, когато не е прибавен (глаголът) "съществува" или "не съществува" — или въобще, или във връзка с времето"¹. И кореспондентният възглед е немислим без творческа духовна активност. Неутралната в гносеологическо отношение онтологичност трябва да бъде вписана в езиковия прочит на глагола "съм". В глъбината на всяка херменевтична процедура имплицитно се допуска по едно "съм" — това "съм", което е друго название на пределно възможния смислов синтез, както и на допустимата текстова деконструкция в дискурсивните общества. Без постоянното напомняне за *съдната способност* на философията, последната изпада в монологизма на еднообразието. Смесовостта е нещо друго, нещо в повече от простата кореспондентна връзка. Затова Аристотел характеризира речта като "смесово звукосъчетание" чрез признака "приписване" на нещо за нещо. Утвърждаването или отрицанието на истинността на дадената смислова стойност е друг, строго логически и гносеологически ракурс на проблема. Направеното разграничение позволява на Аристотел едно методологическо омекотяване на крайната кореспондентност: "Всяка реч обозначава нещо, но не в качеството на естествено оръдие, а, както беше отбелязано, по силата на *съглашение* (к.м. — С.М.)"². И това е разбираемо, защото истината и неистината са екзистенциални класификатори — за Аристотел глаголът е интересен

1 Аристотел. Соч. в 4-х т. Т.2. М., 1978, с.93.

2 Пак там, с.95.

като знак за *време*. Друг е въпросът за детайлите на неговия възглед.

Идеалът за терминологична еднозначност намира във философията солидна основа — принципната двоичност на гносеологичното пространство, границата между истина и неистина. Двоичността по-нататък служи за изграждане на всеки нетрадиционен тип логичност; моделиращите функции на нетрадиционните логики ни приближават към живите преходи между език и реч. Речевите потоци надхвърлят езиковите (граматически) предписания. Лингвистиката на речта (по Ф. дьо Сосюр) сема в себе си интенцията към едно овладяно знаково разнообразие. Запазването на определени граници на понятност е системотворчески процес — език.

Според Фердинанд дьо Сосюр феноменът език може да се приеме като *норма* за разнообразните прояви на речевите актове. Така е и във философията. Там реалитета език влиза с разнищването на проблема за *гледната точка*, описваща конструктивно съответния социокултурен предмет. Във философския анализ езикът е синоним на цялост (сама по себе си), на един универсален, общностен начин за създаване на "значещи единици" (*gegliederte Sprache*). Философският език отговаря категорично на определението на Сосюр за езика изобщо: "Езикът е система от знаци, изразяващи идеи, и поради това може да се сравни с писмото, с азбуката за глухоними, със символичните обреди, с формите на учтивост, с военните сигнали и т.н., и т.н."¹. Нещо повече, ако под идея не се разбира всяко хрумване, всяка спонтанна асоциация, а се има предвид *гранична* (и по предметност, и по знаков еквивалент) *мисловна стойност*, то именно философията функционира като идеационен и терминологичен мост между "лингвистика на речта" и "лингвистика на езика" в специалния смисъл.

Устното философско слово, диалогичното събеседване не отменят по принцип статута на философията като

1 Сосюр, Ф. Дьо. Курс по обща лингвистика. С., 1992, с.47.

универсален език. Въпросът е там, че "очевидно философията не е само предмет, който се избира, или начин на мислене, а и един вид социална роля, допускаща изказването на универсални истини"¹. В речевите философски актове терминологизмът е от особен вид — езикова апробация на възможната в конкретния социум *идеационна и ролева поносимост*. Лексикалното и жанрово разнообразие са само следствие от посочената знакова характеристика: отделна дума, ритмизирана образност, епическа континуалност, трактатна дефинитивност, логическа аналитичност и пр. Да вземем за пример диалога като елемент на философския език: неговият открит и незавършен характер може да се осмисли като *тържество на нормата* над безкрайния ред от изразяващи я непълно ситуации и примери. Друг е въпросът дали тази норма ще се интерпретира естетико-космологически, дейностно, трансцендентално и т.н.

Философията като език има за предмет конституиращата дейност на духа изобщо. Всяко действително философстване — за разлика от историко-философската информираност — "работи" като метаезик, който системоорганизира ансамблите от думи и предмети в серии от значения и смисли. Как другояче може да бъде осмислен основният семиотичен принцип — "произволност на знака" (Ф. дьо Сосюр)? Философската активност запълва казуалната празнина между думи и означени предмети; тя играе ролята на социокултурен метаезик, който замества (обяснява, конструира и пр.) "естествената" мотивировка на всеки знак².

Но поначало възможен ли е рационален подход към нещо — в случая: философията като особен метаезик, — което не просто е универсално, но съвпада с *прехода* към собствената си универсалност? По принцип е възможно било синхронно, било диахронно ориентиране на анализа. Ако се подходи диахронно, философската терминологичност се представя като едно исторически подтискащо

1 Богданов, Б. История на старогръцката култура. С., 1989, с.186.

2 Косериу, Е. Лекции по общо езикознание. С., 1990, с.43.

разноезичие — "галерия от грешки" (Хегел). Синхронният анализ също ни поставя в деликатно положение: а) да изтъкнем собствените си предпочитания като меродавна инстанция; б) да аргументираме предпочитанията си към съответното терминологично поле, прието от нас за явлението в класически "чист" вид. Какъв е изходът?

Нека игрово перифразираме Декартовото методологическо съмнение: възможно е да вземаме за злато и диаманти онова, което може би е само малко мед и стъкло; може би нашите убеждения са просто "пример и обичай"; мнозинството гласове няма никаква стойност като доказателство за истини; може би спим с отворени очи и т.н., и т.н. Може би философията е дете с неясен произход, чужденец в собствената си страна? Но не можем да се съмняваме в *акта* на самото съмнение, в наличието и в масовата употреба на *термина философия*. Как се интерпретира този термин е съвършено различен въпрос. Но за нас той има качеството на ясно и очевидно знание, защото е пресечната точка между диахрония и синхрония в статута на философията. В естествения му вид този пункт съвпада с историческия акт на *номинация* на самата дисциплина, а от днешно гледище — с *етимологията* на термина философия. Ако наистина философствването е метаезик, то неговият надпредметен характер би трябвало да се съдържа като принцип още в генезиса на ключовия термин за разпознаване на самата дисциплина. Той може да се приеме за парадигмален относно спецификата на философската терминологичност изобщо.

Историко-философската традиция приписва на Питагор определението за философа, като "обичащ мъдростта"¹. Многообразието на "софия" в случая не ни пречи, а още веднъж ни показва синтетичната природа на философския изказ: вещина, изкусност, мантика, прорицателност, гномологичност². Във формулировката "обичащ мъдростта" се крие отношение към *ставането* на култур-

1 Ла е р ц и й, Д. Животът на философите. С., 1985, с.215.

2 Н е с т л е, В. Мит и логос. — В: Мит и философия. Съст. З. Попов. С., 1991, с.72 — 74.

ния продукт, една рефлексия, която се различава метатеоретично от мъдростта в специалния смисъл на думата.

Христоматиен факт е, че "любовта" в античен контекст не е синоним на склонност или пристрастие — пример е Платоновият диалог "Пирът". *Ерос* е поставен от Платон "по средата на знанието и незнанието", място естествено за рожба на *способа* и бедността¹. Мъдростта е тематизирана като посегателство срещу божествената цялост. Ерос е по средата, Ерос е *среда*: между знаещ и незнаещ, нито знаещ — нито незнаещ, демон на човешкия дух. Философстването е преодоляване на познавателната Бедност от персонифицирания Способ — *път*, а не *място*. Следователно философията възниква като тип рефлексивен (методологически) анализ на битието. И този факт е отразен в самия термин философия.

Аспектът рефлексивност на философския език е превърната форма на мъчнотиите около предметната референция на философията. Всъщност става дума за надпредметния характер на всяко *единство* — философията пък се стреми към неговите предели.

Надпредметният пласт във философията съвпада с рефлексията върху основанията и хоризонта на мисловния континуитет. Рефлексията позволява потенциално безкрайното включване на дадена дума във все нови и нови системи от пределни основания, т.е. реализира конструктивната страна на философстването. Застиналата в дадена система от основания дума е вече термин, т.е. реферира регулативния аспект на философстването; интерпретацията се превръща в обяснение, сиреч в *предмет* (Gegen-stand — по Хайдегер). В посочената амбивалентност е кодиран **аксиологическият заряд** на философската терминологичност; философията позволява оперирането, като с *предмети*, с *начините* за реализация на триадата език — вещи — свят. Дейността "става" предметно, а това означава — условно, условие за понятност на самото себе си. С придаваната метатеоретическа

1 Вж. П л а т о н. Диалози. Т.2. С., 1982, с.461.

"предметност" философията позволява собственото предметно функциониране на останалите семиотически системи.

Фигуративно казано, рефлексията е емблемата на философската класика. Класическата философия се основа на *тавтологичната истина* — яснота и очевидност, самотъждественост и вътрешна непротиворечивост. Рефлексията допуска "прозрачност" на субект-обектното отношение; или другояче казано — възможност за изчерпателно описание на *условията* за познавателно *конструирание* на света. По този начин философската рефлексия служи като "среден термин" за свързването на две относително обособени културни сфери: "пространство на представянето" и "пространство на гледането" (по М.Фуко). Абстрактната всеобщност на философския термин получава зрима пластичност.

В т.нар. Ново време специалното тематизиране на понятието рефлексия е заслуга на Джон Лок. Лок поставя рефлексията в дихотомията между "външен" и "вътрешен" опит, определяйки я като "вътрешно възприемане на дейността на нашия ум, когато е зает с идеите, които е придобил"¹. Схематично контекстът на разсъжденията на Лок може да се представи примерно така:

1. Рефлексията е *продуциране* на идеи.
2. Рефлексията е основният механизъм на вътрешния опит.
3. Рефлексията е целенасочена, целерационална, а не е произволна и спонтанна дейност.
4. Рефлексията тематизира не само адекватните, зрелите гносеологически продукти, но и неадекватното познание — грешката и илюзията.
5. Екстензионално рефлексията не съвпада с т.нар. "чисто" мислене, а включва и някои фонове за методологията процеси — "възприемане", "съмнение", "желание".
6. Освен всичко друго рефлексията е и *наблюдение*: тя има за предмет не отделна мисъл или категория, а *проце-*

1 Лок, Дж. Опит върху човешкия разум. С., 1972, с.120.

са на дейността на "ума" по продуциране на идеи.

Наложително е да акцентираме върху последната особеност на рефлективния тип мислене. Без инстанцията "наблюдение" рефлексията би съвпаднала със самото *предметно мислене*. Но рефлексията е *мислене за начин*, тя е методологически тип мислене. И колкото и странно да звучи, методологическото мислене в дълбоката си функционалност е винаги *представно* — представността е специфичната предметност за *начин*. Иначе вместо с език ще разполагаме с набор от лексеми; вместо с познание за процес ще боравим с неговата елементна база и резултати. *Познанието за начин* е единственият модус за неформално логицизиране на процесуалния аспект на битието. Тук е **стихията на аксиологическия** ангажимент на философската терминологичност.

Накратко, както не всяка мисъл е "идея", така и не всяко "мислене за мисленето" е рефлексия. При Лок този момент е подчертан в тезата, че идея е всичко онова, което е "обект на разума"¹. Но нека не се подвеждаме по популярния термин "обект". Замисълът на Лок е да подсказе, че резултатът не е способност за боравене с чисти онтологически обекти. Той е нещо по-различно: конструиране на условия по полагане и снемане на предметност. В този контекст идеите са конструктивната част на човешкия опит; те правят опита възможен и действителен. Нещо повече, те са действителността на опита като опит. Ето защо в лансираното от Лок словосъчетание "единични идеи" не трябва да се съзира елементарна формалнологическа грешка — "единична" пък "идея", т.е. отразява нещо общо. "Единична" е идеята само в строго определен аспект; това е не-терминологизираната идея, идеята преди акта на номинация. В хода на номинативния процес, според Лок, се получават *общи имена* чрез абстракция — сиреч: методологическа е терминологизираната идея. Едва на този етап идеята отговаря на "своето понятие" (по Хегел), защото функционира като задвижване на дискурсивната способност.

1 Лок, Дж. Цит.съч., с.33.

Нашите размишления върху материал от Джон Лок очертават релефно рефлексивните измерения на философската терминологичност — *културното битие на общото чрез името*. Философският език следва номинативното противоборство между култура и природа. Името се оказва универсален (собствен) знак за социокултурна реалност, защото е над-предметно, т.е. рефлексивно. То ориентира всяка смисловост до пределите за понятност в човешкия свят, а именно:

1. Телеологически — номинацията интендира формата на дейността като целерационалност.

2. Аксиологически — предполага развитие на сериите от идеи до идеал.

3. Гносеологически — представлява дискретна форма за битие на "атом" истина.

4. Онтологически — сменя в себе си "хитростта на разума" (Хегел), защото името представлява универсално оръдие за социална идентичност и мобилност.

5. Психологически — името се *преживява* като наличие или загуба на автентичност.

Рефлексивният анализ в новоевропейската философия изиграва ролята на лебедова песен на онтологизма от космологически тип. Категориите — статуарното родово общо — постепенно се изтласкват от *идеята* и *името*. От "първи същности" (Аристотел) категориите се психологизират и инструментализират в качеството им главно на видови *понятия*.

Още средновековното философско слово обедини идеята и името в *посланието*. Интересът към *текстурата* на света изведе на преден план екзегетическите възможности на философската терминологичност.

Сама по себе си отделната категория *обяснява*, но не *интерпретира*. Косвен пример за това са многобройните категориални систематикки в историята на философията. Естественото място на сухата категориалност е в класификационната таблица. *Таблицата* съвпада с школната представа за статута на философския език. Едва рефлексивната идея — независимо как е наречена: аперцепция, "снемане" и пр. — служи за преход от категориалните сис-

тематика към категориалните *системи*. И наистина, новоевропейската философия оперира с категории дотолкова, доколкото те са осмислени чрез езика на *идеите*. Функционално погледнато това е един *методологически и аксиологически език*. Неслучайно Новото време във философията започна с критика на "идоли" (Фр.Бейкън), въведе термина "идеология" (Д. дьо Траси) и се отправи към модерността през серия от нови "критики" — да речем "Критика на немската идеология".

В центъра на тенденцията към рефлексивно разработване на философския език се намира Кантовият критицизъм. Заслугата на Кант в това отношение е наистина коперниканска, защото обосновава два основни за гносеологията принципа:

— аперцептивно-надпредметния характер на познавателната способност;

— нейната методологическо-регулативна употреба.

Кьонингсбергският мислител тънко различава *attentio*, *abstractio* и *reflexio*. Първата способност изразява представно-образния модус на познанието, втората — общото за повече представи, като път към понятието, а третата — разсъждението и действителното познание за предмета¹. Акцентът, поставен от Кант, е върху "композицията на представите". Така Декартовата "отчетливост" се поставя в контекста на смисловите граници на познанието като вътрешнофилософски, езиково натоварен акт. Само композиционно-рефлексивно разбираният философски език, — а не просто наборът от категории — довежда до действително познание, защото пресъздава условията за дейностно (гносеологическо) конструиране на предмети. Предходните за рефлексията две способности са ограничени в нагледа (*die Anschauung*) и във формалното производство на понятия посредством общото за няколко представи.

В обобщение можем да приемем, че рефлексия в интересувания ни контекст изразява фундаменталната особеност

¹ Кант, И. Антропология от прагматично гледище. С., 1992, с.41.

ност на философията за *медитация върху превръщането на абстракцията в идея в номинативния процес*. Именно така философията отговаря на грижата за битийно устояване, превръщайки живота в текст: преодоляване на овеществяващата индивида абстракция в полза на "живяната конкретност" (М.Бубер).

Развиваните мисли кореспондират с т.нар. нестандартен възглед за генетическите отношения на донаучни знания, частни науки и философия. Същността на стандартното схващане се определя като "отделяне" на частните науки от философията. Скритата предпоставка е за пълното съвпадение на донаучните знания с обема и съдържанието на философията. От нея следва изводът за пълното самоизчерпване на предмета на философията в бъдеще. Да не говорим за достатъчния брой исторически факти, доказващи конструктивното влияние на нефилософското върху философското знание (астрономията и геометрията в питагорейството, платонизма и пр.). Следва заключението, че "по правило частните науки са се формирали относително независимо от философията, т.е. не под непосредственото, а под опосредствуваното ѝ (методологическо) влияние"¹.

От схематично представената нестандартна концепция се налага изводът, че философията в абсолютния смисъл на думата никога не е била "панепистеме"; за това е налице по-аморфното понятие "мъдрост". По генезис философията е метатеоретийна рефлексия върху човешкия културен свят. Затова е логично тя да бъде определена като "знание за проблематичното в неговата всеобща форма"². Подобна формула имплицитно включва парадокса "знание за незнанието", т.е. една метатеоретийност предлага съответната метатерминологичност.

В логико-математическата традиция понятието метатеория засяга главно процедурите на обосноваване и интерпретация на формализирани системи. В метатеорията с

1 Поликаров, А. Проблеми на научното познание от методологична гледна точка. С., 1977, с.136.

2 Сивилов, Л. Философията, философите, философствването. С., 1987, к.25.

водеща роля е по-голямата степен на интерпретативна общност. Степента на общност се взема като основание за "снемане" на конкретната формално-логическа съдържателна неопределеност. Друг е въпросът за непълнотата на формализацията по принцип (Гьодел).

По критерия "общност" философията удовлетворява понятието метатеория с претенцията за универсалност. Но любопитното при философския анализ е, че той е проблематизирано, но преди всичко на *собствените си граници*. Частният случай е проблематизиране на някакви други, по-малко общи теории. Затова терминът "теоретийност" е по-уместен, що се отнася до специфичните *теоретически* функции на философията. Философският език е рефлексивен, т.е. "теоретичен", а не просто "теоретичен". Така се запазва един важен за разбирането на философската терминологичност нюанс — философията е метатеория, защото е преди всичко рефлексия върху собствените си теоретически възможности. Препратката в историята е към една безкористна ейдетика, съ-зерцание или умо-зрение¹.

Метапараметрите на философията са превърнати форми на особените начини за постигане и преживяване на битието от философстващите; рефлексията върху други теории е вторично, съпътстващо явление. Иначе по принцип метафункции могат да изпълняват най-различни дисциплини: формалната логика, математиката и т.н. Къде остава спецификата на философията като метафизика? Тази специфика трябва да се търси не просто по формалната линия "различна степен на общност". Нещо повече, дори на предметното си ниво философията е философия, доколкото е "теоретийно" отношение: съзерцание, проблематизиране на границите на цялостност на клас предмети. В противен случай метатеоретичността, респективно метатерминологичността на философията се ограничава единствено до т.нар. "металогика", която отново се само-

¹ Аверинцев, С. Поэтика ранновизантийской литературы. М., 1977, с.50—51.

затваря в структурите на формалните логически теории, но на по-висока степен на общност¹.

Рефлексивната философичност заема не само "чисто" логическото, но и метафоричното словесно пространство. Тя се помества между информация и символ, еднозначност и полисемантичност. В този план философският език осъществява и гарантира една контекстуална диалогична отвореност на човешкия културен хоризонт. Корените на философската метатеоретична терминологичност са в историческия примат на песенно-поетическата пред прозаическата словесност — артикулирането на битието предпоставя неговото ритмуване във философската поема.

Философската терминологичност се ражда от неразличимата идеосинкрязия на усещанията, от дейностно-сезивния пласт в сградата на съвременните езици. Философският анализ подрежда метафорично-митологичното преливане на смисли номинативно и категориално: "Ако в по-късните езици вече характеризираме гнева като феномен на зрението или като отвлечено понятие в корените, напр. чрез искренето на очите, зачервяването на страните и т.н., и следователно само го виждаме или си го мислим, то човекът на Изтока го чува да сумти, да фучи, чува го да изхвърля с шум пламтящ дим и съскащи искри. Това е станало име на думата, носът — седалище на гнева, целият род на думите за гнева и метафорите за гняв сумтят, пръхтят, фучат като своя праизвор."²

Интерпретативната отвореност на философския език следва полифоничното многогласие на битието. Философствуването внася *идеализационна неопределеност* в нашия мисловен строй, помага ни да преодолеем плоската, еднозначната каузалност. Затова е мъчна работа определянето на философската терминологичност с белега "точност": дума или израз, означаващи "точно определено понятие"³. Проблемът за денотацията на философския изказ е с изключително сложен характер, за да бъде сведена

1 Б ъ н к о в, А. Логика. С., 1975, с.82.

2 Х е р д е р. Трактат за произхода на езика. — В: Хердер. Естетически студии и статии. С., 1985, с.81.

3 В ж. Речник на литературните термини. С., 1973, с.987.

до "точност" или "затваряне на значението" (Р.Барт). Механизмът е по-скоро конотативен; философските категории са преди всичко значения, свързани с историята на употребата на определени термини и абстракции. Затова категориите играят ролята на "метонимичен лост" (Р.Барт) за трансцендиране на класическите (манипулативни) текстове.

А и какво да разбираме под "точност" — преброим клас предмети, описание на класове предмети с минимализиран брой езикови единици, символизация на естествените езици и т.н.? Особеното при философията е, че тя "работи" предимно с "отворени" класове. При тях позоваването на т.нар. "научна еднозначност" е привидно оптимистично. Първо, защото диалогичността на философията се изтласква на по-низше ниво — в зоната на елементарната лексема; второ, понеже крайното обвързване на философията с научността (рационалността) е най-малкото логически некоректно¹.

Философските термини удовлетворяват принципите на всеки един метаезик: рефлексия върху всички "първични езици"; лексикална и структурна безкрайност; възможност за тематизиране на въображаемото (измисленото) в качеството му на език и пр. Но център на философския език е рефлексивната му природа, нещо, което при останалите метаезици е хоризонт на анализа: "думите, присъщи на метаезика, се създават по волята на говорещите в момента, в който се налага да бъдат използвани"². Творческият мотив в случая не бива да се буквализира и да бъде разбран като "измисляне" на философеми. В крайна сметка възможността да размишляваме върху всичко и върху всичкото е категориално-логическа процедура. Въпросът е в нагласата за превръщане на интерпретативните техники в принцип на логическо разбиране. Философията ни помага да универсализираме различието между функции като основа на всеки един метаезик — та нали е школски факт, че не само съществителното може да бъде подлог (напр. "Зелено" е определение"). Философията превръща

1 Поликаров, А. Цит.съч., с.126—127.

2 Косериу, Е. Цит.съч., с.264.

всеки предмет на рефлексия в субект (подлог) на културен смисъл.

Съзнанието съдържа два интенционални акта: а) предметно ориентиран — знание за обект или обектност; б) рефлексивен — знание на познаващото само себе си като интуиция за непрекъснатост на опита: "Всеки акт на рефлексия е акт на осмисляне, разбиране"¹. Рефлексията е единство на предметно отражение и на критическото му включване в аперцепцията. "Аз"-ът преодолява ситуацията тук-и-сега, проектирайки себе си като незавършено, открито, проблематично цяло. Това преодоляване не е просто в аспекта на чистата теоретичност. Нещо повече, последната следва границите на Тялото. Фундаменталните смислови основания за понятност на битието съвпадат с *тялото* — и с телесността в по-широк културен смисъл — на субекта.

В класически вид с името на Б. Спиноза може да се свърже идеята за телесността и тялото като *принцип* на философската мисловност и език. Дълбоката идея на Спиноза е, че "мислещото тяло изгражда (конструира) формата (траекторията) на своето движение в пространството съобразно с формата (с конфигурацията и положението) на друго тяло... при това което и да било"². Става дума за една *конструктивна универсалност*, различна от пасивното копиране.

Още Аристотел разглежда тялото като синтез на възможност ("материя") и форма ("ентелехия"): "Субстанции изглежда, че са предимно телата и измежду тях естествените тела, защото те са началата на другите. От естествените тела едни притежават живот, а други не притежават"³. Тялото е "хипокейменон" (подлог). Приписването на родови и видови белези ("втори същности") следва статута на тялото. Разликата между логическо предициране и граматическа композиция е "соматично" ориентирана: "Сократ е бял" и "Бялото е дърво".

1 Лекторски, В.А. Субект, обект, познание. С., 1983, с.267.

2 Илиенков, Е.В. Диалектическа логика. С., 1975, с.35.

3 Аристотел. За душата. С., 179, с. 53.

Тялото е единният контекст на философския език. Тялото и телесността са принцип на самоидентификация на човека, т.е. *живот*; живот в неговите органични (природни) и неорганични (културни) измерения. Неопределеността на битието философията затваря с термини, изградени върху двете основни свойства на телесността — *отделност* и *цялостност*. Едно и много, субстанция и субект и пр. са философски, а не специални термини именно поради посочените белези.

Осъзнато или не, смисловите контури на тялото служат за запазване на амбивалентността между логическите стойности "определеност" и "неопределеност". Тази корелация изразява същността на философската терминологичност като *интерпретативно-обосноваваща дейност*. Нека подкрепим изказаното съображение с едно от основните свойства на перцептивната предметност — "амодалност": "Същественото е това, че схемата на света включва като своя съставна част и схемата на тялото и перцептивният образ се формира само чрез съотнасяне на възприемания свят с амодалната схема на света чрез схемата на тялото"¹. Тялото е фундаментален принцип при всяка културна идеализация. То е терминологическа детерминанта, защото по собственото си битие представлява "термин", сиреч граница на своята отделност: "Субектът не принадлежи на света, а е граница на света"².

В качеството си на "термин" тялото представлява един нов тип пространственост — "нередуцируема пространственост" (М.Фуко), или *опит*, който съществува чрез пространството на нещата и времето на езика. Тялото може да се приеме като *негативната дефиниция* на всеки човешки проект: "Начинът на съществуване на живота, както и това, че животът не съществува, без да ми предпие своите форми — са ми дадени преди всичко от моето тяло"³. Табуирането (сегментирането) на тялото може да се определи като *хипертерминологизираност* — опит за придаване

1 Лекторски, В.А. Цит.съч., с.149.

2 Витгенщайн, Л. Избр.съч., С., 1988, с.107.

3 Фуко, М. Думите и нещата. С., 1992, с.422.

на абсолютна еднозначност на определени зони от телесната пространственост. По този начин тялото се полага за привилегировано пространство: език на аналитиката на човешката крайност. Тялото се преживява като метафора на вещистката инертност — център на смисли.

Б. ФИЛОСОФСКАТА МЕТАФОРИЧНОСТ

Амбивалентният, игровият характер на метафоричното е лоно на диалогизма на философския език. Метафоричното е условие за превръщане на философската информация във философски текст. Метафората като принцип е момент от полисемантизма на всяко понятие, включено във веригата на човешките мирогледни питання. Ако философският термин препаща към смисловата страна на философствуването, то метафоризмът във философията представя нейната иманентна (естетическа) аксиологичност.

В рамките на настоящата студия този аспект на проблема ще ограничим до следните по-главни пунктове: а) специфика на философския текст; б) същност на философията като философствуване; в) същност на метафората като троп и принцип; г) метафоризмът в контекста на философската референтация. Основание за размишление по маркираните въпроси за нас е метатеоретичният характер на философския език, разгледан в първата част на студията.

Философският език като изказ представлява някакво текстово пространство. Акцентът върху текстуалния аспект на философията напомня за ценността на нейното жанрово разнообразие, за философския език като философско слово. С първо приближение можем да приемем, че философската творба, "открита за интерпретация",¹ удовлетворява общите определения за текстуалност.

В качеството му на текст философският език е послание, а не просто съобщение. Идеал за съставяне на съоб-

¹ Съставител Младенов, Ив. Семиотика. Материята на мисълта. С., 1991, с.216.

щение е ограничаването на информационната неопределеност. От кибернетично гледище уникалността на съобщението съвпада с неговата неочакваност: "Човек ухапал куче!!!" Текстът е коренно различен от "чистата" информация. Неговата уникалност е в специфичната му (аксиологическа) неопределеност като знаков комплекс. Затова не е парадокс, че битието на текста е в неговата контекстуална архитектоника — *текстът е контекст*. Контекстът на съобщението има екстралингвистическа природа и се оценява като "шум". Обратно: текстовият контекст е *интралингвистическа знаково-смислова неопределеност*. Контекстуалната "отвореност" на философията е принцип за преживяване на философския език като слово — послание, многогласие, тълкуваемост. Код при съобщението е диполът знак — значение; ключ към текста е връзката символ — смисъл.

Понятието контекст изразява полисемията на вътрешноезиковата ситуация. Контекстът открива нова, неутилитарна функционалност пред връзката знак — значение — предмет: контекстът като контексти. Получава се текст: смислов инвариант (дискурс) на система от преливащи една в друга контекстуални ситуации. Затова текстът може да се охарактеризира с признака "интерпретативност". Разликата между текст и съобщение (изказване, твърдение) не е просто обемна, а — качествена. Изказването съвпада функционално с извънезиковата (предметна) ситуация, в която е формулирано. В този смисъл текст е не всеки знаков комплекс, а само *интраконтекстуално конструираното* и интерпретативно отвореното езиково (знаково) цяло. Подкрепяща е следната мисъл на М.Бахтин: "Но текстът (за разлика от езика като система от средства) никога не може да бъде преведен докрай, защото не съществува потенциален единен текст за всички текстове"¹. Текстът е лингво-концептуално пространство, което диалогичната среща на две съзнания (индивида, култури) превръща в *произведение*, т.е. в уникат — в смислово преживявано цяло, което, разбира се, е независимо от формата на текста:

¹ Бахтин, М. Естетика словесного творчества. М., 1986, с.300 — 301.

писмен или устен, научен или художествен, философски или специален и пр.

Факт е, че от универсалните езици именно философската словесност следва най-плътно естествения език — една от причините за спорния гносеологически статут на философията: научност, извъннаучност или ненаучност. Връзката философия — всекидневен език става очевидна в епохата след разпадането на системите от *метафизики* в серии от специални дисциплини и методологии. Типичен пример е предметното обособяване на логическата проблематика в редица неklasически логики. В резултат постепенно се масовизира възгледът за философията като *философствуване*, като *дейност* (критика, терапия и пр.).

Философствуването е контекстуално полифонично занаятие, далеч от сциентисткия формализъм. "Тънките" философски абстракции имат предметно-дейностен характер: общото у древните германци и скандинавци означавало не нещо друго, а общинската земя, особеното пък — частното владение¹. Възгледът за философията, като чисто рационална конструкция, крие "инструменталната" предпоставка, че тя е задължена да "върши" нещо и да "служи" някому. Изключва се мисълта за фундаменталната неутилитарност на човешкия дух: игровия характер на културата и диалогичното общуване като принцип на социалността изобщо².

Философията е философствуване, доколкото е форма на живот. Само в този смисъл философията е дейностна рефлексия — особен социален език, чиято невербална страна е поведението на човека като цяло. Естествено е "философията-живот" да оперира предимно с формите на всекидневния език, ако действително притежава *мирогледен характер*. Нали мирогледът е всъщност *рефлектираното ежедневие*.

На различно мнение е лингвистическият неопозитивизъм. За скрита причина на философските неблагоприятия той приема "несъвършенството" на естествения език. Неговото логицизиране (символизиране, операционализира-

1 Маркс, К. и Фр. Енгелс. Съч. Т.32, с.47.

2 Хьойзинха, Й. Хомо луденс. С., 1982, гл.1.

не и терминологизиране) се полага като идеал за научност, за научна еднозначност. Трупът на философствването пред олтара на терминологията! Забравя се, че контекстуалното "несъвършенство" на езика най-плътно изразява диалогичната природа на философията. Нали интерпретацията на всевъзможните езикови и логически "игри" се извършва в крайна сметка със средствата на естествения език.

Умъртвяването на полисемията на философския език подхранва илюзията, че философията съвпада със своето "книжно тяло" — анекдоти и дефиниции от съответните справочници. Но смисълът на философствването не е в информацията за философията, а в *съпреживяването на духовни позиции* в момента на тяхното създаване (синтез, диалог). Нека имаме предвид, че Ч.Пирс наброява 76 типа знаци, Огден и Ричардс — 23 нюанса на термина значение, а Лосев — 34 значения на думата модел. Що за мироглед би била философията без цялата полифония на езика?! Естественият език е нещо повече от асоциативна, инструментална или логическа комбинация. Той е израз на "жизнено-смыслово" и "разумно-жизнено общуване"¹.

Философският текст е несводим до логицизиран категориален строй. За съжаление обикновено фигурите на изящната словесност се смятат за орнаментална притурка към дълбините на философската семантика. Пропуска се, че формата може да функционира и като *принцип*: диалогът като жанр, от една страна, и принципът на диалогичността — от друга страна (Платон, Достоевски): Възможна ли е подобна трактовка на метафоричното в рамките на философския език?

В литературознанието мястото на метафората е сред т.нар. тропи (обрати), изграждащи художествената тъкан на съответното произведение. Метафората е елемент от "семантичката словесна изобразителност"². Но като иносказателен похват тя е колкото отделен троп, толкова

1 Лосев, А. Знак, символ, миф. Изд. Моск. у-та, 1982, с.187 — 188, с.191.

2 Вж. Введение в литературоведение. Под. ред. на Г. Пospelов. М., 1988, с.294.

и универсален принцип на човешката словесност, възглед, достатъчно популярен в съвременната лингвистика. Смята се, че повечето тропи могат да бъдат подведени под единен метафоричен прототип. Защитникът на езиковите универсалии Роман Якобсон например твърди, че метафорите не са "отклонения", а субкодове на един основен код. Тезата е в близост и с асиметричния дуализъм на лингвистичния знак (Сергей Карцевский — Женевска школа). Твърди се, че всеки знак е включен едновременно в две редици: на транспонираните значения (омонимия и омофония) и на сходните значения (синонимия и хетерофония). От своя страна Бенжамен Уорф, съпоставяйки метафората и синестезията, отбелязва, че назоваването на пространствените възприятия по подобие на пространствените — приписване на звуковете и на обонятелните усещания на цвят, светлина, форма, структура и движение — изгражда цяла метафорична лингвистическа система¹.

Според Аристотел "метафора е пренасяне на чуждо име върху даден предмет — или от род върху вид, или от вид върху род, или от вид върху друг вид, или по аналогия"². Според Стагирит тайната на добрата метафора е в правилно построената аналогия: "метафорите имат неясен смисъл, ако са заимствувани отдалече"³. Чрез принципа на аналогията метафората пронизва епитета, сравнението, символа, хиперболата, алегорията, пословицата и гатанката. Фактът, че философията не дублира частните науки е необясним без допускането, че философското познание е аналогично, т.е. е метафорично в определен смисъл. Екстраполацията на закономерности върху целостта на битието е невъзможна без метафорика, без участие на "продуктивната способност за въображение" (Кант).

Философските питання се нуждаят от метафорични отговори. Неизбежна е интенцията за преформулиране "гатанките" на битието в смислово-поносим за ограничения

1 Звегинцев, В.А. История языкознания XIX — XX в. в очерках и извлечениях. Ч. II. М., 1965, с.87, с.277.

2 Аристотел. За поетическото изкуство. С., 1975, с.91.

3 Античные риторика. Изд. МГУ, 1978, с.133.

в пространството и времето индивид: "... метафорите съдържат в себе си загадка, така че е очевидно, че гатанките — това са добре съставени метафори"¹. Гатанката създава смислово напрежение между различните битийни модалности: "Идеята на гатанката — пише Аристотел — е в това, като говорим за действителното, да го свържем с невъзможното. Чрез свързването на другите думи това не е възможно да се направи, но чрез метафори — може"². Дори ако допуснем, че философията е предимно методология, то с цел избягването на чистия логицизъм (философия = логика на науката) и на натурфилософията (философия = генерализиран частнонаучен метод) следва да разбираме методологията различно от пряката дедукция — евристика на пренасянето на значения и смисли.

Трансцендиране на значения без метафори е невъзможно. Още Деметрий Фалерски е наясно, че преносното значение във всекидневната реч се дължи на някои позабравени като такива "изкусни метафори": "чист звук", "голям оратор" и др.³ Частен въпрос е, че в метафизиката на Аристотел метафората е типологизирана главно в сферата на сетивното познание: реторичен орнамент, ограничаващ контекстуалната непрецизност на всекидневната реч. Същевременно метафората е път към категориалната форма на познание, защото носи принципа на аналогията, т.е. космическата пропорция. Иначе при Аристотел категориите са неутрална семантическа територия. Те са определени стойности на битието — значения на думи извън връзката им с други думи. А понеже приписването на истинна или неистинна стойност е форма на връзка, то подобна процедура спрямо категориите е излишна.⁴

Без метафоричното философията би се превърнала във формална логика. Метафоричният принцип обединява две неща, забелязани от Аристотел: родово-видовата прилика и сетивната нагледност. Затова според Хегел метафо-

1 Античные риторика, с. 131.

2 А р и с т о т е л. За поетическото изкуство, с.92.

3 Античные риторика, с.253.

4 Ж о л ь, К. Мысль, слово, метафора. К., 1984, с.24 — 28.

ричното е "жизненост" или "... определена представимост, която освобождава винаги общата дума от нейната чиста неопределеност и я прави сетивна, като ѝ придава образност"¹. Нищо, че панлогицизмът допуска метафоричното само в сферата на естетиката. У Кант обаче нагледността е безусловна основа на всяко познание.

Метафоричното не трябва да се схваща като модернистично увлечение на философията. За историята на науката е правило използването на "метафорични, качествени или субстанциални понятия". Проблемът тук не е "за" или "против" метафората. Както справедливо посочва М.Фуко, въпросът е за *модела*, върху който се основават съответните метафорични понятия — функционален, физиологически и пр. Именно фундиращият дадената метафора теоретически модел определя нейния философски хоризонт. Античната философия например като "грижа" и "лек" за болестите на душата е била пронизана основно от две метафори: атлетическото съревнование и войната².

На времето Деметрий Фалерски констатира, че Платон "повече използва метафори" в сравнение с Ксенофонт³. В трактата си "За стила" същият автор нарича сравнението "разгърнатата метафора". Но по същество сравнението е илюстрация на веднъж зададена предметно-логическа конструкция. Метафората обаче е пластично единение на два *аналогични референтни акта*, създаващо контекстуална отвореност за смислообразуващата активност на философствувачите.

Без метафоричния принцип се остава в сферата на значението (по Фреге), на лишения от контекст предмет. Метафоричното е създаване на смисли (пак по Фреге) посредством *контекстуална игра*. *Философствуването е разбиране на смисли в момента на самото им "откриване" от философствувачите*. Тънко е наблюдението на Ортега-и-Гасет: "... критикувайки Платон, Аристотел всъщност

1 Хегел. Естетика. Т.1. С., 1967, с.550.

2 Фуко, М. Генеалогия на модерността. С., 1992, с.16 — 17, с.91 — 92.

3 Античные риторикы, с.252.

не отхвърля метафорите му, а, напротив, отбелязва, че някои негови понятия, претендиращи за точност — като понятието причастност — в действителност не са нищо друго освен метафори¹. Безмерната страст на Платон към метафората е впечатлила и Дионисий Халикарнаски и Дионисий Лонгин. Можем да приемем, че метафоричното е път от драматизма на античния театър към философската диалогичност².

Метафоричното осигурява така необходимия за философския език *аутистичен контекст*. По принцип родството между философия и лингвистика се корени в проблема за осмислеността на езика на науката. И езикознанието, като философията, не се интересува от партикуларните истини. Работи се главно с понятията граматическа правилност и семантическа осмисленост. За съжаление, философствуващият не може, а и не бива, да се облекне изцяло на обектния език на естествознанието — идеал за точна кореспондентна истинност. Конструкцията "свят като цяло" предполага размишления и върху *несъществуващото*, и върху *"възможните светове"*. Извън метафоричното увисва въпросът за осмисляне на *нищото*, което е необходим елемент на всяко мисловно пространство: "Съществуването и несъществуването на състояния на нещата е действителността"³. Философската истина е от по-сложен порядък; тя следва границите на битието — осмислените и безсмислените състояния и твърдения (пропозиции). Безкрайността е не само екстензионален, но е и интензионален проблем. Неслучайно Кант постулира, че трансценденталните идеи могат да имат *регулативна*, но не и конститутивна употреба⁴.

Витгенщайн развива мисълта ("Логико-философски трактати), че метафизичните твърдения са или тавтологични (всеобщност = тривиалност), или противоречиви:

-
- 1 О р т е г а, Х. Естетически есета. С., 1984, с.206.
 - 2 Ж о л ь, К. Цит.съч., с.19 — 20.
 - 3 В и т г е н щ а й н, Л. Избр. съч., С., 1988, с.54.
 - 4 К а н т, И. Критика на чистия разум. С., 1967, с.612.

"Тавтологията няма условия за истинност, тъй като е безусловно вярна; противоречието не е вярно при никакво условие"¹. Философската истинност е сравнима с референцията на математическата нула — това е метафоричният символизъм. За философията метафоричното е терапия, сравнима с "бръснача на Окам", т.е. предпазва ни от хипостазиране на универсалии. Ефектът е описан от Витгенщайн: "Резултатите от философията са разкриването на някои плоски безсмислици и подутини, които разумът си е навлякъл при стълкновението си с границите на езика" ("Философски изследвания")². Без един рефлектиран метафоризъм много философски постановки напомнят популярния пример "Безцветните зелени идеи спят яростно" (Чомски).

Метафоризмът е кодиран в спецификата на философската референтация (истинност), която е:

— надпредметна — философствува се върху нещото, но в контекста на аперцепцията, скепсиса, нищото, смъртта и вечността;

— екстензионално безкрайна (неопределена) — н-р: понятието "свят като цяло";

— хомоморфна — отражение от типа "едно—много", което допуска равнопоставеност на гледни точки в качеството им на различни форми на живот;

— интенционална (по Ф.Брентано и Е.Хусерл) — оперира се с битието "тук-и-сега", но като модел за една предметно-логически конструирана цялост. Интенцията е особена форма на "разбиране". Съгласно концепцията на Лайбниц за т.нар. "възможни светове", за да разберем едно твърдение, означава да си *представим и конструираме* логически свят, в който това твърдение би било истинно³. Езикът на философията е кораб в открито море, който не може да бъде напуснат, ако искаме да го ремонтираме (по Куайн)!

1 Витгенщайн, Л. Цит.съч., с.82.

2 Пак там, с.195.

3 Лайбниц, Г. Нови опити върху човешкия разум. С., 1974, с.506.

Метафоризмът е реализацията на специфичната *идеализираност* в тъканта на философската семантика. Монологичното дефиниране на битието "умъртвява" движението. Философията се стреми към битийните стихии в тяхната жива противоречивост. Именно метафората е принцип на една конкретна амбивалентност, защото "смиълът на метафората е в нейната двусмисленост"¹. Игровата словесност е иманентна за философията: да се движи нещо, означавало то да се намира в определено място и същевременно да не е там (по Хегел)?! В своята "Естетика" Хегел определя метафоричното чрез противоречието: "двоен израз" и "двойнственост в самото себе си"². Без метафорика философствувачите не могат да разгърнат "интерпретативно-смиловата безкрайност на езика" (Лосев). И по-силното твърдение: разширяването на всяка езикова валенция към подобна безкрайност е *вече* форма на философствуване.

Метафоризмът на философските термини служи за *превод* на качествено несводими битийни модалности от микро-, мезо- и мега- света. Причините са главно две: а) липсата на еднакъв обект за сравнение; б) неприложимостта на критерия "съвършенство" при оценката на равновероятни или еднакво валидни събития.

Една "романтична диалектика" (Сава Петров), утвърждаваща онтологичната истинност на противоречието, няма друг специален език освен метафоризма. Още в първото издание на своята книга "Новият научен дух" (1934 г.) Г. Башлар преформулира успешно тезиса на Хегел в твърдението за "принципиалната *сложност* на научната философия". Еднозначното понятие за научност се заменя от едно йерархично структурирано нееднозначно разбиране. А трансцендирането на непосредственото е всъщност метафоризиране. В този дух Башлар настоява за "онтология на допълнителността" против психологията на "закрития разум". Философският език става метафоричен мост от

1 П а с и, И. Метафората. С., 1983, с.28.

2 Х е г е л. Естетика. Т.1. С., 1967, с.550.

обичайния въпрос "Защо?" към евристичното питане "А защо пък не?!". Вътрешната метафорична нееднозначност на всяка отделна философска система води до предписанието: културният човек, запознат по принцип с духа на метафизиката, трябва да се опира "не на една, а на две (можем да допълним: поне на две! — бел. моя, С.М.) метафизики"¹.

Поне от елеатите насам е видно, че философията се опира не толкова на ана-логии, колкото на паралогии и антиномии. Това проблематизира вероятността за получаване на еднозначен отговор от философията. Метафоризмът на философския език позволява оперирането с класове възможности като с *предмети*. И с *невъзможното*, разбира се. А то е принцип за среща с битието като с *текст* — ограничаване на нещо от собствената му невъзможност, в случая: да не бъде.

Сциентистът може да прецени горните разсъждения като лингво-естетическа деформация на философската научност. Но как стоят нещата в "чистата" наука? Нейните термини биват три основни вида: емпирични, теоретични и "чисто" теоретични (Сава Петров). Последните реферират обекти, несъществуващи като такива, т.е. ненаблюдаеми експериментално в предпоставената за дадената теория семантика. От това гледище няма принципна разлика между специалния термин "имагинерна единица" и, да речем, философската метафора "свят като цяло". Налице са десигнати, чиито денотати не са остензивни, а са реалности от по-сложен порядък. Метафоричното и в "строгата" наука, и в "нестрогата" философия е форма за *идеализация* на битието, "сложна идеограма", която "... ни позволява да даваме самостоятелно съществуване на най-малко достъпните абстрактни предмети"².

Философствуването е невъзможно без концептуални ядра (категории = типологично знание), но те са недостатъчни за вместването в смисловия ансамбъл на *другия*. Ако сме съгласни с Витгенщайн, че да си представим език, оз-

1 Башляр, Г. Новый рационализм. М., 1987, с.28.

2 Ортега, Х. Цит. съч., с.215.

начава да си представим форма на живот, то следва, че философията е текст от особен порядък. Под текст трябва да се разбира *човекът-текст*, т.е. философстващият, който игрово задава и сменя контекстуалното разнообразие на своето послание към *другия*. Не е банална мисълта, че "спецификата на езиковия знак не е нещо различно от самия човек"¹. Например развоят на личните местоимения (Аз-форма) следва оформянето на притежателните местоимения: "моето тяло", "моята плът" и др.² Че човекът-текст е трансцендираща метафоричност кореспондира със следното съображение на Лайбниц: "... всичките собствени имена или индивидуалните означения са били първоначално нарицателни или общи"³.

Отъждествяването на философския език с понятието като такова редуцира философията до силогистика. Но какъв би бил културният смисъл на една подобна "философия" без процеса на самото философстване? Като езикова реалия философстването не може да бъде безразлично към т.нар. "суперсегментни форми" (Лосев): интонационно, експресивно, словообразователно и т.н. езиково разнообразие.

Културният статус на философията е неотделим от метафоричното като изконен принцип за съотнасяне на духовното и материалното. "Скъсена персонификация" е определението на Жан Пол за метафората. Но нали именно философията е медитация върху персонификацията, предметяването и разпредметяването! Иначе е непостижима идентичността на "космически" раздалечени за субектовата цялост значения. И още, метафората е момент от философско-интуитивното познание: "Метафората е средство за опознаване на непознатото, но не по пътя на адекватните понятия, а на приблизителните и приближаващи-

1 Лосев, А. Знак, символ, миф, с.126.

2 Ортега, Х. Цит.съч., с.215 — 216.

3 Лайбниц, Г. Нови опити..., с.328.

те се образи, които обаче понякога могат да се окажат по-кратък и по-бърз път към познанието и опознаването"¹. Родството между метафората и хипотетичното познание е забелязано още от Аристотел. Като логик обаче той е пристрастен към аналитичността: добри са метафорите, подлежащи на трансформация в понятни сравнения². Обратното крайно гледище принадлежи на Дж.Вико — всяка метафора е малък мит.

* * *

В корените на философския език лежи дейностното самополагане на тялото като метафора на битийното единство. В този смисъл философията е социокултурен метаезик. "Превърнатите" форми на тялото пунктират "триъгълника" на философската понятност: а) собствено тяло като център на уникалност и субектна идентичност; б) тялото на *другия* — синоним на текстова "отвъдност" и откритост; в) предметният свят в качеството му на "среден термин" при превръщането на *значенията в смисли*.

Амбивалентният, игровият характер на метафоричното е лоно на философската диалогичност — условие за превръщане на философската *информация* във *философски текст*. Метафоричното е момент от полисемантизма на всяко понятие (категория), включено във веригата на нашите мирогледни питання. Подобен патос оживотворява есето "Двете големи метафори" от Х.Ортега-и-Гасет: "Философската мисъл повече от всяка друга трябва постоянно умело да редува прекия и преносния смисъл, вместо да бъде прикована към единия от тях"³. А как иначе, ако философията е единение на преходното и вечното, на сериозното и на игрово-несериозното?!

Във фрагмент № 15 от "Blütenstaub" Фридрих фон Харденберг (Новалис) сравнява философските идеи с цветове,

1 П а с и, И. Цит. съч., с.59.

2 Ж о л ь, К. Цит. съч., с.48.

3 О р т е г а, Х. Цит. съч., с.207.

които добиват публичност чрез собствената си красота и причудливост. В метафоричния принцип се корени вечно младият и романтичен дух на философския език. Метафоричното е мост между вещите и вечно търсеното от нас абсолютно: "Wir suchen überall das Unbedingte und finden immer nur Dinge"¹. Накратко, философският език, ако се изразим в Хегелов маниер, "просветва" при рефлексия върху *другото* като "*свое друго*". Философията-текст се легитимира като *интерпретативна социокултурна публичност*. Професионализирането на философията е горна граница на нейната информационна еднозначност. Тя се разрушава диалогично от телесно-топологичната многозначност на философствуващите. Оказва се, че философията-текст е достойна за собствената си (перманентна) гибел, както публичният изказ представлява практическо абстрахиране от моята телесност. И, слава богу, че философията не изчерпва живота, а е само негов импулс и терминологичен регулатив: *път към другите чрез, но отвъд термините*.

¹ Novalis. Werke in einen Band. Aufbau-Verlag Berlin und Weimar, 1984, S. 277.