

# ПАРАДИГМИ И РЕВОЛЮЦИИ В ИСТОРИЯТА НА ФИЛОСОФИЯТА

Асист. д-р Александър Кънев  
Катедра "История на философията"  
СУ "Св. Климент Охридски"

## Резюме:

Тази работа е опит да се представи и обоснове един нов парадигмален подход към философските революции. Работата се състои от две части. Първата част изследва йерархичната структура на философската дейност и показва, че възгледите за отношенията между език, мислене и действителност конституират самата основа на философията, тъй като определят до голяма степен какво тя /не/може да постигне и по този начин нейния същински предмет и същинските ѝ задачи. Тъй като въпросните възгледи по същността си са репрезентационистки или анти-репрезентационистки, има два типа философски революции: методологически и парадигмални. Методологическите революционери въвеждат нови методи за легитимиране на вече установените репрезентационистки схващания за отношенията между мислене и действителност или пък език и действителност, докато парадигмалните революционери налагат анти-репрезентационистки възгледи за тези отношения. Втората част на работата показва, революциите на Декарт и ранния Витгенщайн са методологически по своя характер, а тези на Кант и късния Витгенщайн парадигмални.

## 1. Обосноваване на парадигмалния подход към историята на философията

Навсякъде по света, където се преподава история на философията, тя се разделя на множество епохи: античност, средновековие, Ново време, съвременност. Това разграничение на епохите в историята на философията следва разграничението на епохите в целокупния исторически живот на Запада. Без съмнение това му придава известна обективност. Освен това то се радва и на фактическа подкрепа: по общия си дух философията във всяка една от изброените епохи от историята на Запада очевидно се различава от философията в останалите епохи. От друга страна обаче, това разграничение е неудовлетворително, тъй като има по-скоро историко-емпирически, отколкото собствено философски характер. Бидейки екстерналистко по духа си, то е удобно, но едва ли е правдоподобно. Големите преломи в историята на философията не се дължат единствено на външни спрямо тази история фактори. Че това е така се вижда от факта, че тези преломи се извършват под формата на критика на предишните философски възгледи и програми, и то критика, подкрепена със сериозни аргументи, а не само с реторични фрази. Ако революциите във философията се извършваха по чисто външни за философията причини, тогава критиката би имала само декоративни функции. Фактите обаче достатъчно красноречиво свидетелстват, че случаят не е такъв.

Сериозен опит да се осмислят по нов начин големите преломи във философията се предприемат от редица авторитетни имена в съвременната немска философия като Шнеделбах<sup>1</sup>, Тугендхат<sup>2</sup> и Хабермас<sup>3</sup>. Отличително за този опит е прилагането на понятието за парадигма, заимствано от Куновата философия на науката, към историята на философията. Шнеделбах определя понятието за парадигма така: парадигмата е съвкупността от представите за предметната област, проблемните постановки и образцовите решения на проблемите на една дисциплина, т.е. както онтология, така и методология на дисциплината<sup>4</sup>. Съобразно това понятие за парадигма Шнеделбах различава три философски парадигми: онтологическа, менталистка и лингвистична. Първата парадигма в историята на философията е била онтологическата парадигма. Основният предмет на философските занимания през времето на нейното господство е съществуващото като такова, а самото време обхваща епохите на античността и средновековието. Декарт и неговите следовници извършват революция във философията и налагат нова парадигма, като превръщат в централен предмет на философстването познанието и в централна философска дисциплина теорията на познанието. Нова парадигмална промяна се осъществява в работите на Фреге, Ръсел и ранния Витгенщайн, които превръщат в централен предмет на философията езика. Това е парадигмата, на която е подвластно цялото съвременно философстване.

Така скицираният възглед за епохите и преломите в историята на философията се споделя по същество и от множество други съвременни философи, особено що се отнася до последните две от визираните по-горе парадигми. Тук могат да се отбележат имената на М. Дъмет<sup>5</sup>, Ш. Бенхабиб<sup>6</sup> и др.

Несъмнено понятието за парадигма, върху което се изгражда представения историко-философски модел, не се покрива с понятието за парадигма в "Структура на научните революции" на Кун, особено с оглед на послеслова към второто издание, където американският философ на науката уточнява значението на термина чрез понятието за дисциплинарна матрица. Терминът парадигма се използва в случая в един доста по-слаб и неопределен смисъл. Чрез него се реферира наличието на господстваща ориентация сред философите към някакъв предмет на теоретичните им изследвания, както и имплицитното съгласие сред тях, че дисциплината, чийто предмет е обект на такова внимание и изследване, е централната философска дисциплина за съответната епоха, е, така да се каже, първа философия. В античността и средновековието първа философия е била онтологията, от Декарт до Хусерл такава е била теорията на познанието, а от Фреге и ранния Витгенщайн до днес

---

<sup>1</sup> H. Schnaedelbach, E. Martens, "Philosophie", Bd. 1. Rowohlt Taschenbuch Verlag Gmb H, Reinbek bei Hamburg, 1991.

<sup>2</sup> E. Tugendhat, "Traditional and analytic philosophy", Cambridge University Press, 1982.

<sup>3</sup> J. Habermas, "Nachmetaphysisches Denken", Suhrkamp Verlag, 3 Aufl., Frankfurt am Main, 1989.

<sup>4</sup> H. Schnaedelbach, "Philosophie", S. 39.

<sup>5</sup> M. Dummett, "Frege", Second Edition, Harvard University Press. Cambridge/Massachusetts, 1981, p.665.

<sup>6</sup> Ш. Бенхабиб, "Феминизмът и въпросът за постмодернизма", в: сп. "Демократически преглед", кн. 6/7, 1996, стр.355.

такава е, както смятат например М. Дъмет и К.-О. Апел<sup>7</sup>, теорията за значението и смисъла на езиковите изрази.

В така представения по-слаб и неопределен смисъл терминът парадигма според нас наистина е приложим към различните епохи в историята на философията. И това се доказва добре от ангажираността към парадигмалния подход на такива видни немски философи като Хабермас, Тугендхат и Шнеделбах. Предложеният от тях парадигмален модел на историята на философията обаче се сблъсква с някои твърде сериозни трудности. Според него например една и съща парадигма се споделя както от трансценденталната философия на Кант, така и от рационалистическата метафизика на Декарт. Между тях обаче има фундаментална разлика: докато Декарт се опитва да изгради метафизиката като наука за трансцендиращи опита същности, то според Кант това е принципно невъзможно; докато Декарт смята за възможно и постижимо твърдението на мислене и битие, т. е. познанието на обективната реалност, то според Кант това е съвършено изключено; докато Декарт предлага онтологическо доказателство за битието на Бога<sup>8</sup>, то според Кант никакво подобно доказателство не би могло да постигне целта си<sup>9</sup>, и т.н. Въпреки тези радикални различия между философиите на двамата, те са обединени под "шапката" на една парадигма. Подобно съвместяване обаче изглежда толкова насилствено и неправдоподобно, че заплашва да компрометира самото приложение на понятието за парадигма към историята на философията.

До същия извод ще стигнем и ако сравним философиите на Лайбниц и Хюм, които също така трябва да съжителстват във въпросната парадигма. Трудностите в случая очевидно произлизат от несъмненото подценяване на прелома в западноевропейската философия, който започва с Хюм и Кант и който установява една нова епоха - епоха на критика на метафизиката, епоха на отхвърлянето на твърдението на мислене и битие.

Това е първият голям проблем, който стои пред представения парадигмален модел на историята на философията. Има обаче и втори. Той е свързан с парадигмата на езика. Тя съвместява две толкова различни философии като тези на ранния Витгенщайн, Фреге и Ръсел, от една страна, и Куайн и Дейвидсън, от друга. Касае се обаче за коренно противоположни философии на езика. Според първата, тази на Фреге, Ръсел и ранния Витгенщайн, езикът служи за обозначаване на предезиково артикулирани предмети и понятия. Значенията на отделните думи са същности, независимо дали реални или ментални. Нищо подобно няма при късния Витгенщайн, Куайн, Дейвидсън, както и при други големи философи на езика извън аналитичната традиция - Хайдегер, Гадамер, Дерида. Според всички тях<sup>10</sup> е безсмислено да се говори за наличието на някаква предезикова структура на света и познанието за

<sup>7</sup> К.-О. Apel, "Sprache", in: "Handbuch philosophischer Grundbegriffe", Koessel-Verlag Muenchen, 1973, Bd.5.

<sup>8</sup> Р. Декарт, "Размишления върху първата философия", в: "Антология Европейска философия XVII-XIX век", първа част, стр. 130-143.

<sup>9</sup> И. Кант, "Критика на чистия разум", С., 1992, стр. 571-610.

<sup>10</sup> Вж. R. Rorty, "Wittgenstein, Heidegger und die Hypostasierung der Sprache", in: "Der Loewe spricht ... und wir koennen ihn nicht verstehen", Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1991.

света. Значенията на думите не са предмети или понятия, които са първични и независими спрямо исторически сложилите се езици, а се пораждат и зависят в идентичността си от цялата съвкупност на интра- и екстралингвистични отношения, които конституират употребата на езика. С оглед на това е ясно, че в случая се касае за съвършено неприемливо съвместяване на радикално различни философии под "шапката" на една парадигма.

Разбира се, всеки историко-философски модел е в някаква степен неадекватен, защото по същността си е схематично представяне на действителни процеси. В случая обаче разгледаният парадигмален модел е съвместил в рамките на едни и същи епохи във философията толкова коренно несъвместими философски позиции, че неадекватността му според нас надхвърля допустимите предели. С оглед на това никак не е чудно, че парадигмалният подход към историята на философията не се радва на особена популярност дори в Германия, да не говорим за страни като Франция, Англия и САЩ.

Две са възможните обяснения за недъзите на разгледания парадигмален модел. Първото е, че те се дължат на принципната неприложимост на парадигмалния подход към историята на философията, тъй като последната е пъстра мозайка от съвсем различни и дори противоположни по характера си схващания, идеи и методи. Според привържениците на това обяснение е безсмислено да се търсят парадигми във философията, тъй като такива просто няма. Другото възможно обяснение за очевидната емпирична неадекватност на разгледания парадигмален модел е неговата теоретична несъстоятелност и според нас това е правилното обяснение. Аргументите ни са следните.

Парадигмите във философията са - най-общо погледнато - съвкупност от представи (схващания, възгледи), които трябва да отговарят на две условия: 1) да бъдат споделяни от огромното мнозинство от философи в дадена епоха, и 2) да имат фундаментален характер спрямо останалите представи, които изграждат цялото на философията в тази епоха. С оглед на това е ясно, че големият въпрос пред привържениците на парадигмалния подход е как да се определи кои представи във философията са фундаментални. Историята на философията свидетелства, че - отделно взети - такива не са представите в нито една философска дисциплина, независимо дали става дума за онтология, епистемология, логика, етика или естетика. Никога мнозинството от философите не са споделяли едни и същи онтологически възгледи. Лингвистичният обрат пък показва, че епистемологичните възгледи също не могат да се считат за определящи спрямо всички останали философски възгледи. Такива от своя страна не са и възгледите за езика. Най-добрият аргумент за това е, че Аристотел и Кант споделят сходни възгледи за езика, но би било очевидно неприемливо да се твърди, че споделят една и съща парадигма на философстване, най-малкото защото за единия метафизиката е наука за обективно съществуващото, а за другия такава наука не може да има.

С оглед на всичко това Шнеделбах напълно основателно търси фундаменталните представи във философията някъде другаде. За него, както посочихме вече, това са представите за предметната област на философията, за проблемните постановки, образцовите решения на проблемите и методите в

нея. Зад този избор на Шнеделбах стои определено, макар и само имплицитно изразено схващане за структурата на философията. За него тя се състои от две части: едната, по-малко фундаменталната, е съставена от конкретните философски възгледи, идеи и подходи; другата - по-фундаменталната - е съставена от представите за предметната област и методите на философията. Това схващане за структурата на философията обаче страда от сериозни недостатъци. Емпирично погледнато, то не е адекватно на съвременната философска действителност: за Витгенщайн, Куайн и Дерида философията няма собствена предметна област. Това обаче е по-малката беда в случая. По-голямата е, че представите за предметната област на философията и проблемните постановки всъщност съвсем не са толкова фундаментални, колкото ги представя Шнеделбах, тъй като те зависят и се определят от представите за това какво може да постигне философията, на кои въпроси тя може да отговори и на кои не. Ако мнозинството от философите застъпват схващането, че човешкият разум не е в състояние да познае обективната реалност, то е очевидно, че според това мнозинство предметната област на философията няма да включва предмета на традиционната онтология. Схващанията за предметната област на философията, за нейните задачи и методи, за мястото ѝ в живота на хората зависят и се определят от схващанията за това какво може да постигне философията. Тъй като философията е интелектуална дейност, схващанията за (не)постижимото в нея са зависими на свой ред от схващанията за (не)постижимото в познанието за действителността. Последните по своята същност са схващания за отношенията между език, мислене и действителност. Под "мислене" в случая разбираме не само дискурсивното, но и интуитивното, опитното познание за света. Отношението език-мислене пък е от фундаментално значение по следната причина. Претенцията за интересубективна валидност на някакво познание може да бъде легитимирана единствено посредством смислени изказвания, поради което условията за възможността на смислените изказвания са условия и за възможността на интересубективно легитимируемото познание. Значението на това обстоятелство за философията, макар и интуитивно ясно, се нуждае от обяснение. Познание за действителността, което е постижимо единствено и само в границите на философията, по своя характер е неемпирично познание. Неемпиричното познание резултира в неемпирични твърдения (пропозиции). Неемпиричните пропозиции не могат да бъдат случайно, а само необходимо истинни или неистинни, тъй като се отнасят само до същността на нещата. Необходимо (не)истинните пропозиции са инвариантно (не)истинни пропозиции. Поради това тяхното съществуване предполага съществуването на пропозиции с напълно определен инвариантен смисъл. Една пропозиция обаче може да има инвариантен смисъл, само ако думите в нея имат инвариантно значение, т.е. ако значенията на думите са същности в най-общия смисъл на тази дума. Ако условията обаче, при които думите могат да имат значение, са условия, при които те не могат да имат за свое значение същности, то условията за възможността на смислените пропозиции са условия за невъзможността на необходимо (не)истинните пропозиции, а значи и на специфично философското познание за действителността. С това се разкрива,

първо, огромното значение на релацията език-мислене за философията и, второ, че би било голяма грешка схващанията за постижимото в познанието за действителността да се разглеждат единствено и само като епистемологически по своя характер.

Структурата на философията, съобразно която следва да се определят парадигмите в нея, има доста по-различен вид от този, който ѝ приписва, макар и само имплицитно, Шнеделбах. Фундаментът на философията се конституира от представите за отношенията между език, мислене и действителност. Тези представи определят схващанията за (не)постижимото във философията и с оглед на това нейните задачи. Представите за задачите на философията, които включват както представите за предметната ѝ област, така и представите за мястото ѝ в културата, в живота на хората, съставляват втората, по-малко фундаментална структурна част на философията. Третата структурна част се състои от представите за методите на философията. Тяхното място се определят от това, че те предпоставят представите за задачите на философията, докато обратното не е вярно. Четвъртата, най-малко фундаменталната част на философията се състои от всички останали възгледи, представи и идеи.

Ако действително има парадигми и революции в историята на философията, то това са парадигми и революции във възгледите за отношенията между език, мислене и действителност. И ако ние сме в състояние да определим възможните отношения между език, мислене и действителност, то ние ще сме в състояние да определим и възможните парадигми във философията.

Има две фундаментални възможности за отношенията между език и действителност (мислене) – мислене и действителност, които можем да означим чрез термините репрезентация и конституция. Под репрезентация разбираме представянето на някаква първична и незамисима спрямо самия акт на представяне действителност. Отношение на репрезентация между мислене и действителност имаме тогава и само тогава, когато предметите на мисленето имат първично и независимо спрямо него битие, т.е. когато са предмети сами по себе си. Отношение на репрезентация между език и действителност (мислене) имаме тогава и само тогава, когато значенията на думите са първични и независими спрямо езика същности. Представители на репрезентационизма са всички, които разглеждат като възможно отношението на репрезентация между мислене и действителност или между език и действителност. Отношенията между език и действителност (мислене) – мислене и действителност са конститутивни отношения, ако не са репрезентативни отношения, т.е. ако значенията на думите не са предезикови същности и ако предметите на мисленето не са предмети сами по себе си.

Тук изписваме отношението език-действителност (мислене) *и* този начин, тъй като не може да има разлика между отношенията език-мислене и език-действителност. Действителността, към която може да се отнася езикът, е предметната област на мисленето. Езикът не може да се отнася към действителност, която е напълно неизвестна за мисленето. Поради това, когато говорим за отношения между език и мислене и между език и действителност, не говорим за две различни отношения, а употребяваме два различни израза за

едно и също отношение, а именно за отношението език-предметна област на мисленето.

Ако фундаменталните отношения между език, мислене и действителност са отношенията на репрезентиране и конституиране, какви са тогава възможните парадигми във философията? Математически погледнато те са четири:

езикът репрезентира действителността, мисленето репрезентира действителността;

езикът репрезентира действителността, мисленето конституира действителността;

езикът конституира действителността, мисленето репрезентира действителността;

езикът конституира действителността, мисленето конституира действителността.

Третата възможност в действителност е невъзможност. Ако предметите на мисленето са предмети сами по себе си, то тогава думите, които ги означават в езика, биха реферирали предезикови същности, което означава, че езикът би стоял в отношение на репрезентиране към действителността. Следователно, възможните парадигми във философията са три. На първата от посочените по-горе възможности отговаря метафизическата парадигма: езикът репрезентира мисленето, а мисленето репрезентира действителността. На втората от посочените възможности отговаря епистемологическата парадигма: езикът репрезентира действителността, мисленето обаче я конституира. На четвъртата от визираните възможности отговаря лингвистичната парадигма: езикът и мисленето стоят в конститутивно отношение към действителността.

Историята на философията свидетелства, че тези три парадигми действително намират реализация в различните епохи. От Парменид, Платон и Аристотел до Декарт, Спиноза и Лайбниц господства метафизическото схващане за отношенията между език, мислене и действителност. От Хюм и Кант до Ръсел и Хусерл господства епистемологическата парадигма. След работите на късния Витгенщайн, Гадамер и Дерида господства лингвистичната парадигма. Конкретният анализ на тези три парадигми ще представим по-долу.

Един от най-важните въпроси, на който следва да отговорим, е дали всички революции в историята на философията са парадигмални революции. Според нас не, тъй като има и методологически революции. Тяхната възможност почива върху следното. В епохите, в които господстват репрезентационистки схващания за отношението между език и действителност (или между мислене и действителност), усилията на философите могат да бъдат насочени в съвсем различни посоки. Ако възможността на репрезентирането се разглежда като очевидна и подразбираща се от само себе си, тогава интересът на философите е насочен изключително (или преобладаващо) към репрезентирането. Възможността на репрезентирането обаче може да стане проблематична, поради което средството за репрезентирането (мисленето или езикът) може да се превърне в главен предмет на философското изследване. Тази промяна във философския интерес може да изглежда толкова радикална, че тя може да бъде взета за парадигмална революция във философията. И

тъкмо тази грешка правят Шнеделбах, Хабермас и Дъмет, които разглеждат Декарт и Фреге (или ранния Витгенщайн) като снователи на нови парадигми във философията. Те обаче не са създатели на нови парадигми, а на нови методи за легитимация на старите репрезентационистки схващания за мисленето и езика. С това се разкрива и фундаменталната грешка на Шнеделбах и неговите последователи: според тях методологическите революции на Декарт и Фреге са парагигмални революции, а парадигмалните революции на Кант и късният Витгенщайн не са изобщо революции. Логиката, върху която почива тяхната позиция и която намира експлицитен израз най-вече в работите на Дъмет, е следната. Философията е съвкупност от различни дисциплини, една от които лежи в основата на останалите, на цялостната философска дейност. Такава фундаментална дисциплина е онтологията в античността и средновековието, епистемологията през Новото време и философията на езика в съвременността. Революциите на Декарт и ранния Витгенщайн са по-значими явления от промените, свързани с имената на Хюм и Кант, късният Витгенщайн, Гадамер и Дерида, тъй като първите сменят фундаменталните дисциплини във философията, а вторите не.

Че това схващане за парадигмите и революциите във философията не е адекватно на историческата действителност се показва в това, че фундаменталистският възглед за отношенията между философските дисциплини, върху който то почива, остро се критикува от такива видни представители на съвременната философия като Витгенщайн, Куайн и Дерида. Според тях няма фундаментална дисциплина във философията и философията на езика в никакъв случай не е такава дисциплина. По-сериозният недостатък в позицията на Шнеделбах, Хабермас и Дъмет е, че парадигмите се определят според това кой е централният предмет на изследване от страна на философите в дадена епоха, което означава, че според тях схващането за централните задачи на философията са фундаментални и определящи спрямо схващанията за (не)постижимото във философията. Това обаче очевидно не е така. Превръщането на отношението мислене-действителност (или език-действителност) от периферен в централен предмет на философстването не може да бъде по-значимо събитие от промяната на възгледите за природата на това отношение, тъй като то може да се осъществи и в действителност се осъществява с цел да се легитимират старите, но вече проблематизирани репрезентационистки възгледи за въпросното отношение. В рамките на репрезентационистския възглед интересът може лесно да смени посоката си от предмета на репрезентирането към средството на репрезентирането, което съвсем ясно показва, че превръщането на средството на репрезентирането от периферен в централен предмет на изследването е по-малко значима промяна от отхвърлянето на възможността на самото репрезентиране.

Грешката, върху която почива парадигмалният подход на Шнеделбах, Хабермас (и Дъмет) може да се фокусира и по следния начин. Те представят промените във възгледите за постижимото във философията като по-малко фундаментални в сравнение с промените във възгледите за методите, чрез които постижимото може да бъде постигнато. Очевидно е обаче, че промяната на целите винаги е по-радикална в сравнение с промяната на средствата за



постигането на целите. Това може да се илюстрира по следния начин: Декарт преследва с нови средства целта, която преследват още Платон и Аристотел - метафизиката като наука за трансцендентни същности, докато Кант отхвърля самата цел.

Към края на това теоретично въведение към представения по-долу парадигмален модел на историята на философията ще си позволим още две думи за разликата между методологическите и парадигмалните революции. И двата вида революции се предшества от кризи в осъществяването на парадигмалните програми. Извършителите на методологическите революции обясняват кризите във философията с липсата на адекватен философски метод. Тъй като кризите в осъществяването на когнитивно ориентираните философски програми по своята същност са кризи в репрезентационистките схващания за мисленето и езика, целта на методологическите революции е да разкрият необходимите и достатъчни условия за репрезентирането на действителността чрез мисленето или езика. С оглед на това е ясно защо след методологическите революции главното средство на репрезентирането - мисленето или езикът - се превръща в главен предмет на философския интерес.

Извършителите на парадигмалните революции обясняват кризите в осъществяването на парадигмалните програми с неосъществимостта на самите програми. Очевидно е, че те са по-радикални в сравнение с методологическите революции, тъй като променят не само методите, но и задачите на философията.

Двата философски мита, определили границите на пространството на отношенията между език, мислене и действителност, възникват като много други още в античността и техни бащи са Парменид и Горгий. В поемата си "За природата"<sup>11</sup> Парменид утвърждава идентичността на словесно изразеното, мисленото и съществуващото, създавайки с това идеала на устремената към абсолютната истина метафизика. В противоположност на него Горгий се опитва да покаже, че дори и нещо да съществува, то е непознаваемо, а ако пък е познаваемо, то е неизразимо. Така в съчинението си "За несъществуващото или за природата"<sup>12</sup> той утвърждава различието на езика, мисленето и действителността, поставяйки с това другата граница на философското "пространство". Между тези две граници се разиграва историята на философията и то, ако вземем предвид парадигматичните за различните епохи философии на Платон, Кант и късния Витгенщайн, в едно трансцендиращо случайността движение от едната към другата.

## 2. Метафизическата парадигма

Първата парадигма във възгледите за отношенията език-мислене-действителност е парадигмата, според която няма непреодолими препятствия пред постигането на еднозначно съответствие между тях. Тази парадигма

---

<sup>11</sup> Парменид, "За природата", в: "Антична философия. Антология", Стара Загора, 1994, стр. 132-133.

<sup>12</sup> Горгий, "За несъществуващото или за природата", в: "Антична философия. Антология", Стара Загора, 1994, стр. 233-234.

господства в историята на философията от Парменид и Платон до Декарт, Спиноза и Лайбниц включително. Според нея човешкият разум е принципно неограничен в познанието на реалността, такава каквато съществува независимо от познавателните актове и дори от човешкото присъствие в света. Тя утвърждава възможността за абсолютно познание на абсолютно съществуващото. Според нея разумът на човека е в състояние да се освободи от оковите на сетивността и историчността, от всяка обусловеност, която му налага крайността на неговото битие. Разумът е способен, следвайки определени методи, да постигне божествена гледна точка към света, към същността на съществуващото изобщо. Той е в състояние, така да се каже, да възпроизведе мисловно нестналото ставане на вечността. При това се подразбира, че за да бъде онтологическото познание същинско познание, то трябва да бъде аподиктично по своята модалност.

Езикът в тази парадигма се разглежда като инструмент за изразяване на вече наличния, артикулиран в себе си и независим спрямо системата от означаващи смисъл. Основите на това схващане за езика се полагат в критикуващите софистическите виждания диалози на Платон. Никак не е случайно, че в тези диалози мнозина от най-изтъкнатите философи на съвременността виждат същинското начало на метафизиката<sup>13</sup>. В своята поема Парменид само очертава в най-общ вид идеала на метафизиката за отношенията език-мислене-действителност, без да посочи конкретните условия за неговото осъществяване. Изключителното значение на Платон в историята на философията идва може би от това, че той посочва тези условия чрез своите знаменити концепции за Идеите и Диалектиката. Обикновено се е считало, че Платоновата концепция за Идеите има преди всичко онтологически характер и оказва влияние върху по-нататъшния ход на философията предимно в този аспект. Открито афишираният антиплатонизъм на съвременните философски възгледи за езика в лицето на късния Витгенщайн, Куайн, Хайдегер, Дерида и други идва да покаже, че въпросната Платонова концепция има и друго фундаментално значение за историята на философията. Чрез нея за първи път експлицитно се установява една есенциалистка теория за значенията на езиковите изрази, теория, която без съмнение се предполага от всяка метафизика, "искаща да представи себе си като наука". Платон разбира, че истинско философско познание за действителността е невъзможно, ако поне някои от думите в езика нямат за свои значения независими и първични спрямо езиковите системи същности. Защото иначе значенията на думите биха били епифеномени на езиковата употреба и всички понятийни разграничения биха били релативни спрямо историческия контекст на езиковата практика. Това разбиране за значенията, според което те биват разглеждани като същности, независимо дали реални или идеални (ментални), доминира във философията чак до неопозитивистите и Хусерл<sup>14</sup>.

---

<sup>13</sup> Вж. М. Хайдегер, "Платоновото учение за истината", в: "Теории за истината", съставител Л. Сивилов, Университетско издателство "Св. Климент Охридски", С., 1992, стр. 461. Вж. също Ж. Дерида, "Позиции", ИК "Критика и хуманизъм", С., 1993, стр. 27.

<sup>14</sup> Вж. Х.-Г. Гадамер, "Истина и метод", Плевен, 1997, стр. 568-574.

Ако концепцията за Идеите показва как е възможна независимостта на мисленето спрямо езика, то концепцията за диалектиката показва как е възможна независимостта на мисленето спрямо сетивното познание, т.е. способността на мисленето да постигне абсолютното в неговото трансцендентно спрямо сетивното познание битие. Доколкото според Платон автентичната действителност не е някаква механична съвкупност от изолирани индивиди, а органична цялост от взаимносвързани и взаимнозависими същности, каквито са Идеите, то познанието им не би могло да се осъществява посредством някакви атомарни интуитивни актове, а чрез кохерентно познавателно движение между Идеите, основано на взаимовръзките между тях. Или, както казва Хегел в своя коментар върху Платоновата диалектика от втори том на своята "История на философията":

"Но понятието за истинската диалектика е, че тя показва *необходимото движение на чистите понятия* (к.м. - А.К.) не като че ли с това би разтворила тези понятия в нищото, а резултатът е тъкмо този, че те са това движение и (резултатът просто изразен) общото е тъкмо единството на такива противоположни понятия."<sup>15</sup>

Диалектиката по своята най-дълбока същност за Платон и Хегел не е нищо друго освен учение за независимото от сетивата и вътрешно обосновано познавателно движение на мисълта за същността на съществуващото като такова. Нейн предмет очевидно не е нищо друго освен формата и методът на трансцендиращото пределите на опита априорно познание. Следователно, ако обобщим казаното за Платон дотук, тъждеството на език, мислене и действителност е възможно само, ако поне някои от думите в езика обозначават трансцендентни спрямо езиковата практика същности и ако мисленето може да познава априорно действителността. Тези две условия за съответствието между език, мислене и действителност са конститутивни за идентичността на парадигмата, доминирала във философията от античността до рационалистическата метафизика на Новото време.

Схващането, че с философията на Декарт започва коренно нова епоха във философията, е толкова широко разпространено сред историците на философията, че може би изглежда несериозно да бъде дискутирано и поставено под въпрос. То обаче е проблематизирано не от кой да е, а от философ от ранга на Мартин Хайдегер:

"Неокантианството от последните десетилетия въведе историческата конструкция, според която с Декарт започва съвършено нова епоха във философията ... В противоположност на това схващане днес справедливо се подчертава, че модерната философия от Декарт на-сетне все още продължава да се занимава със старите метафизически проблеми и по такъв начин, заедно с всичко ново, остава в рамките на традицията ... Фи-

---

<sup>15</sup> Хегел, Г. В. Ф. "История на философията", т. 2, С., 1982, стр. 203.

лософската революция на модерната философия, фундаментално разгледана чрез онтологически термини, изобщо не е била революция."<sup>16</sup>

Наистина, съвършено очевидно е, че фундаменталните принципи във философията на Декарт, Спиноза и Лайбниц с оглед отношенията език-мислене-действителност са идентични с тези на Платон, Аристотел, св. Августин и св. Тома. А те са: разумът е способен да познае обективната реалност; езикът е способен да изразява независимите и първични спрямо него истини на разума.

Значителната промяна в начина на философстване, която предприема Декарт - насочване на вниманието към познаващия субект, методът на съмнението, изследването на начините на познанието ни за света и тяхната валидност - е промяна, която се предприема, за да се съхрани философията като царица на науките, за да се обоснове възможността за аподиктично познание на независима от познанието действителност, на абсолютно съществуващото. За рационалистическата метафизика на Новото време обръщането към субективността на субекта е само ново средство, нов метод за постигането на старата и изконна за метафизиката цел - философията като наука за съществуващото като такова. Революцията, която осъществява Декарт, не е революция във възгледите за отношенията език-мислене-действителност, а е революция в метода за гарантирането на тъждеството между тях, т.е. тя не е парадигмална, а методологическа революция. При Декарт, Спиноза и Лайбниц теорията на познанието си остава подчинена, тя е само средство да се обоснове онтологията като първа философия и наука на науките. Очевидно обратът към субекта е свързан със сянката, която хвърля бурно развиващото се по това време математическо естествознание върху философията, върху истинността на нейните резултати, върху плодотворността на нейните методи. Този обрат обаче, пак ще повторим, се извършва, за да се запази схващането на древните за същността и ролята на философското познание в човешкия живот, т.е. за да се утвърди Платоновата парадигма. Мисленето се изследва по-задълбочено, само за да се покаже как може да бъде легитимирано познанието за трансцендентно биващото спрямо познанието.

### 3. Менталистката парадигма

Постепенно обаче започва да се оформя и налага схващането, че такова легитимиране не може да бъде постигнато, че мисленето не може да познае с аподиктична увереност реалността такава, каквато е независима от нея. Работите на Лок, Бъркли, Хюм и Кант предизвикват с течение на времето смяна на господстващата онтологическа парадигма във философията с друга парадигма. Преди да насочим вниманието към последната нека обаче се спрем на може би най-значителната трудност, с която се среща демонстрираният тук парадигмален подход към историята на философията. Тя се отнася до философията на тъждеството на Шелинг и до абсолютния идеализъм на Хегел. Към коя парадигма трябва да се причислят тези философии? Според нас, макар и творили след Кант, с тези мислители завършва първата - онтологическата -

---

<sup>16</sup> M. Heidegger, "The Basic Problems of Phenomenology", Bloomington and Indianapolis, 1988, p.124.

парадигма. Чрез развитата от тях (и Фихте) диалектика, те се опитват да превъзмогнат Кантовата критика на метафизиката, да покажат как въпреки достойнствата на тази критика, диалектиката може да осъществи изконния метафизически идеал за еднозначно съответствие между език, мислене и действителност, за философията като наука на науките<sup>17</sup>.

Във връзка с тази трудност е уместно да се отбележат две неща, касаещи съществено парадигмалния подход към философията. Първо, очевидно би било наивно да се смята, че парадигмите във философията се появяват и изчезват изведнъж в някоя година от някой век. Процесът на залязване на старата и на утвърждаване на новата парадигма може да продължи повече от век, както е конкретният случай. Второ, би било наивно да се смята, че по времето на господството на някаква парадигма не би могло да има големи философи, които не я споделят. Напротив, несвоевременни мислители е имало и ще има винаги. Що се отнася до Хегел, потвърждение за това, че той принадлежи по-скоро към предишната парадигма на философстване, е историческото развитие на философията след неговата смърт, изоставила почти изцяло като свършено дискредитирани априорно изградените онтологически конструкции относно същността на съществуващото изобщо. Този развой показва убедително, че с Лок, Хюм и Кант действително е започнал дълбок прелом във философията, в разбирането за нейния предмет и метод, за нейните задачи и възможности. Според парадигмата, установила се след този прелом, познанието за обективната реалност не е по силите на човека, както не е постижима и божествена гледна точка към същността на света. Човекът е краен по своето битие и е краен по своето познание. Заблуда е да се разглежда познанието като репрезентиране на някаква обективна реалност, мисленето не представя съществуващото само по себе си. Според тази парадигма границите на сетивното познание са и граници на разума. Когато мисленето излиза извън опита, то изпада в безтегловност. Всеки негов ход тогава е догматичен, произволен, фантазиращ. Въз основа на принципа на противоречието могат да бъдат постигнати само тавтологични твърдения. Това схващане намира израз във фундаменталното за парадигмата деление на съжденията на аналитични и синтетични. В рамките на опита обаче, в рамките на иманентното за съзнанието битие е възможно да се постигне сигурно познание. Това е възможно поради обстоятелството, че на познаващото съзнание могат да бъдат дадени непосредствено различни когнитивни съдържания. Може да се каже, че в теоретико-познавателен план това е парадигмата на непосредствено даденото. Всяко познание, за да има реална стойност, трябва да може чрез определени редукиривни методи да се сведе до непосредствено даденото на съзнанието. Основната задача на философите е изнамирането на способности за легитимиране на резултатите от познанието, както и установяване на границите, в рамките на които е възможна такава легитимация.

---

<sup>17</sup> За съжаление тук не разполагаме с възможност да демонстрираме конкретно как диалектиката в немския класически идеализъм се развива като отговор на Кантовата критика на метафизиката и по-специално на тезата му, че чистото мислене не е в състояние да разшири познанието ни за света. Това сме направили в дипломната си работа "Кант и проблемът за крайността на познанието".

Разбира се, революционните изменения във възгледите за възможностите на човешкото познание не са плод на някаква случайност или на външни за философията фактори. Преходът от първата към втората парадигма е тясно свързан с разкриването от Лок и Хюм на дискретната, квазиатомарна структура на предметите на опита. Анализът на тези предмети разкрива, че техните свойства: протяжност, форма, движение, цвят, миризма, вкус, сила - изглеждат взаимнонеобусловени и външно свързани в един предмет. Оттук лесно може да се заключи, че условие за тяхното единство - и оттук за тяхното битие - е познаващото предметите съзнание. Философиите на Хюм, Кант и Хусерл са добра илюстрация за това как откриването на квазиатомарната структура на предметите на опита води до изоставяне на тезата за тъждество на мислене и битие, за съответствие на познанието на обективната реалност, както и на всички опити за спекулативна дедукция. Достигайки до подриващия рационалистическата метафизика извод, че от истинността на едно твърдение разумът не може да заключи с необходимост за истинността на друго, несводимо чрез логическа трансформация към първото, твърдение, споделящите втората парадигма правят друг, особено характерен за идентичността ѝ извод, а именно, че има множество твърдения, които по своята истинност са свършено независими от истинността на други твърдения и които като такива могат да служат като базисни за цялото познание. Това са именно твърденията за непосредствено даденото. Така се вижда, че критическата част от теоретико-познавателната програма на втората в исторически план парадигма, свързана с критиката на излизащите извън границите на опита спекулативно дедуктивни метафизически конструкции, и позитивната част на тази програма, отнасяща се до фундирането и легитимирането на познанието, което имаме в рамките на опита, са обединени чрез една и съща логика: щом от едно твърдение не може да се изведе с необходимост, но не чрез тавтологични трансформации, друго твърдение, тогава двете твърдения са свършено независими по своята истинност и могат да бъдат узаконени като истинни само ако бъдат отнесени към нещо непосредствено дадено или ако се покажат като логически конструктор от твърдения за нещо непосредствено дадено. Невъзможността за спекулативна дедукция и възможността за изграждане на цялото познание въз основа на непосредствено даденото са двете страни на един и същ медал.

Ако по отношение на възгледите за възможностите на човешкото познание и за отношението мислене-действителност втората парадигма се различава радикално от първата, то не така стоят нещата по отношение на възгледа за ролята на езика в познанието и за значението и смисъла на езиковите изрази. Тези възгледи остават почти изцяло непроменени в своята сърцевина. На това ще се спрем обаче малко по-нататък.

Разглежданата втора парадигма в разбирането за отношенията език-мислене-действителност се споделя от двете най-значителни и взаимнопротивостоящи си традиции в разбирането за познанието: тази на фундаменталисткия (редукционисткия) емпиризъм от Лок до Карнап, който се опитва да демонстрира редуцируемостта на цялото научно познание за действителността до непосредствено даденото в опита; и тази на

трансцендентализма, която допуска възможността за априорно познание на дадената на съзнанието действителност. Колкото и противоположни да изглеждат двете традиции, те са единни във възгледите си, че познанието не може да се разглежда като съответствие на някаква обективна реалност, че човешкият разум не е способен да разширява познанието като се опира единствено на принципа на противоречието, поради което и не е способен да прекрачва границите на даденото ни от сетивата; че опирайки се на непосредствено даденото може да се изгради сигурен фундамент на сградата на цялото ни знание за света; че чрез рефлексия върху познавателните си актове субектът може да се освободи от всяка обусловеност, обвързваща съдържанието на тези актове със социално-историческия и лингвистическия контекст на тяхното осъществяване; че са постижими строги и неизменни в ядрото си понятия; че значенията на езиковите изрази са предмети или идеи, т.е. същности; че езиковата форма репрезентира логическата и е производна от нея; че релативиращата сила на езика може да бъде превъзможната, и пр. По всичко това цари единомислие между представителите на двете най-големи традиции, доминирали във философското изследване на познанието от времето на Лок, Хюм и Кант до времето на Хусерл, Ръсел и Карнап от виенския му период<sup>18</sup>, <sup>19</sup>. През това време обаче са творили и други значими философи, които също в голяма степен са допринесли за облика и идентичността на съответната епоха и с тях са свързани някои от трудните за развиваната тук концепция въпроси. Как например се съвместява схващането за съществуването на менталистка парадигма с философията на Ницше и философията на Маркс, две от най-значителните явления във философията на XIX век? Какво да кажем за ирационализма, за Шопенхауер и Киркегор?

За съжаление тук не можем да се спрем достатъчно обстойно и задълбочено на тези въпроси. Все пак обаче се налага да дадем някакъв, макар и кратък отговор на тях. Няма съмнение, че за марксизма най-важната дисциплина от традиционната философия, която той наследява, е теорията на познанието и това е показано недвусмислено от Енгелс в неговите работи<sup>20</sup>. В

<sup>18</sup> За дълбоките сходства между епистемологичните възгледи на Хусерл и Ръсел виж А. Ф. Бегиашвили, "Проблема начала познания у Б. Рассела и Э. Гуссерля", Тбилиси, 1969; J. Hintikka, "Wittgenstein as a Philosopher of Immediate Experience", in: "Wittgenstein - Towards a Re-Evaluation", Proceedings of the 14th international Wittgenstein symposium, Vienna, 1990, Vol. 1; P. Рорти, "Философията и огледалото на природата", Наука и изкуство, С., 1998, стр. 18.

За дълбоките сходства между възгледите на Хусерл и Карнап виж: P. Рорти, "Философията като наука, метафора и политика", в: сп. "Демократически преглед", кн. 6-7/1996, стр. 333; V. Mayer, "Carnap und Husserl", in: "Wissenschaft und Subjektivität: Der Wiener Kreis und die Philosophie des 20. Jahrhunderts", Akademie Verlag Berlin, 1992.

<sup>19</sup> За постепенния отказ на Карнап от фундационалисткия емпиризм и за преминаването му на холистки позиции във философията на науката виж D. Isaacson, "Carnap, Quine and Logical Truth", in: "Wissenschaft und Subjektivität: Der Wiener Kreis und die Philosophie des 20. Jahrhunderts", Akademie Verlag Berlin, 1992.

<sup>20</sup> В увода към "Анти-Дюринг" Енгелс заявява: "Щом при всяка отделна наука се поставя искането да изясни мястото си в общата взаимовръзка на нещата и на познанието за тези неща, всяка специална наука за тази обща връзка става излишна. И тогава от цялата сегашна философия остава да съществува самостоятелно само учението за мисленето и за неговите

разбирането си за познанието обаче марксизмът несъмнено е несвоевременен и то в един двояк аспект. От една страна, с убедеността си в познаваемостта на обективната реалност той изглежда твърде близо по своята позиция до залязлата вече по негово време онтологическа парадигма. От друга страна, разкривайки ролята на практиката в познавателния процес, зависимостта на последния от социално-историческия контекст, от множество екстракогнитивни фактори от политико-икономическо естество, марксизмът стои много близо по дух до следващата и господстваща в момента парадигма във философията, представители на която отхвърлят мита за непосредствено даденото и разкриват многоликата и изключително разнородна по характера си опосредстваност на познавателния процес. Огромните критически постижения на марксизма в това отношение биват широко използвани от представителите на Франкфуртската школа, която играе несъмнена роля в смяната на парадигмата във философията на XX век. Така или иначе обаче марксизмът е бил маргинално явление през епохата на господството на менталистката парадигма, доколкото е имал малцина авторитетни застъпници в средите на преподавателите по философия в западноевропейските университети. Същото се отнася и за Ницше, на когото се е гледало повече като на писател, отколкото като на философ. Случаят с Ницше обаче е интересен и от друга гледна точка - с оглед на въпроса за отношението на философията на живота, на ирационализма към господстващата през тази епоха парадигма. Внимателният анализ би открил наличието на несъмнена връзка между възхода на ирационализма и залеза на класическата метафизика и залегалата в основата ѝ платонистка парадигма за отношенията език-мислене-битие. Шопенхауер, Ницше и Киркегор са невъзможни като значителни философски фигури преди Кантовата критика на метафизиката. Дискредитирането на спекулативните метафизически конструкции, отричането на възможността чистото мислене да разширява познанието ни за света изтиква постепенно на преден план и легитимират като централна ролята на непосредственото познание, на интуицията, нагледа, съзерцанието. Без тези радикални промени във възгледите за същността и възможностите на човешкото познание при прехода от първата към втората парадигма, всички разновидности на ирационализма биха изглеждали отчайващо неправдоподобни и абсурдни в претенциите си да достигат до някаква неизмерима и неоценима с критериите на разума истина за света и живота. Въпреки това обаче Ницше не споделя менталистката парадигма, тъй като според него всяко познание е интерпретиращ акт, т.е. е опосредствано познание. Критиката на Ницше срещу епистемологическия фундаментализъм антиципира в голяма степен съвременната антифундаменталистка парадигма във философията. По своя дух и основание тя е близка до философските възгледи на Хайдегер, Фуко и Дерида, та дори и до тези на Витгенщайн и Куайн<sup>21</sup>.

---

законали, т.е. формалната логика и диалектиката. Всичко останало влиза в положителните науки за природата и историята." (С., 1985, стр. 34)

<sup>21</sup> Вж. Guenter Abel, "Nominalismus und Interpretation. Die Ueberwindung der Metaphysik im Denken Nietzsches", in: "Nietzsche und die philosophische Tradition", Band 2, Hrsg. Josef Simon, Koenigshausen + Neumann, 1985.



Упадъкът на менталистката парадигма започва с възхода на философията на езика. Не споделяме обаче становището на Тугендхат, Хабермас и Дъмет, че с Фреге, Ръсел и ранния Витгенщайн започва нова епоха във философията. По-скоро е точно обратното - с техните работи завършва една епоха. Случаят е идентичен с този при Декарт, Спиноза и Лайбниц. Обратът към езика е свързан с опита да се защити по нов начин парадигмата на непосредственото познание, да се покаже как е възможен строг и еднозначен, подчинен на идеята за сигурно познание език, как е възможно езиковите изрази да имат ясен и определен смисъл. Логическият анализ на езика преди всичко е средство в борбата срещу психологизма в теорията на познанието и философията изобщо, т.е. със субективизма, скептицизма и релативизма, заплашващи не само и не просто реализирането на теоретико-познавателната програма на менталистката парадигма, а самия смисъл от съществуването на философска дейност. Философията на езика на Фреге, Ръсел и ранния Витгенщайн изобщо не поставя под съмнение фундаменталните постулати на западноевропейската философска традиция от Платон до Хусерл в разбирането за същността и ролята на езика, а именно: значенията на дескриптивните термини са обекти в света или идеи за тях, т.е. същности (есенциализъм в разбирането за значенията); възможен е строг и еднозначен език, значенията и смисъла на чиито единици не са в тясна зависимост от конкретните интра- и екстралингвистични контексти на тяхната употреба; смисълът на положенията се дава чрез директно отнасяне към непосредствено дадени на съзнанието същности или може чрез определени логически способности да бъде сведен до такова отнасяне; като такъв смисълът е първичен и независим спрямо системата от означаващи, чиято единствена функция е да го изразява и съхранява.

Всички тези постулати в разбирането за отношението език-мислене-действителност, които са характерни за първите две парадигми в историята на философията не само не се отхвърлят в работите на Фреге, Ръсел и ранния Витгенщайн, но напротив, техните усилия са насочени към това да ги утвърдят и да ги направят действително работещи. Това се разкрива добре от късния Витгенщайн в неговите *Философски изследвания*, където той показва дълбокото сродство на своето схващане за езика в *Трактата* с философията на Платон<sup>22</sup> и тази на Августин<sup>23</sup>. Известно е и колко близо са в редица свои схващания Фреге и Ръсел до платонистко-картезианската традиция<sup>24</sup>.

#### 4. Лингвистичната парадигма

Кризата на менталистката парадигма започва с криза на възгледа за непосредствено даденото. Кризата се развива по свой особен начин в двете основни "крила" на парадигмата: редуccionисткият емпиризъм и феноменологическият трансцендентализъм. Неопозитивистката програма за

<sup>22</sup> Л. Витгенщайн, "Философски изследвания", в: "Избрани съчинения", Наука и изкуство, С., §46.

<sup>23</sup> Пак там, §1.

<sup>24</sup> Виж Dan Neshet, "A New Conception of Language: A Reconstruction of Peirce's Philosophy of Language as a Theory of Cognition", in: "The tasks of Contemporary Philosophy. Proceedings of the 10th International Wittgenstein Symposium", Vienna, Hoelder-Pichler-Tempsky, 1986.

свеждане на цялото научно знание за света чрез определени логически способности до непосредствено даденото претърпява неуспех. Това се разбира през 30-те години след като се оказва, че верификационизмът не работи<sup>25</sup>. Тук особено важна роля изиграва Попър с критиката си на индукцията като метод за научно изследване и преди всичко със схващането за теоретичната натовареност на опита, от което следва невъзможността за каквото и да е непосредствено, а с това сигурно познание. "Ние не знаем, ние само предполагаме" - казва Попър<sup>26</sup>. Той обаче също плаща дан на близостта си до логическия емпиризъм и това намира израз в изолационисткия<sup>27</sup> характер на схващането му за проверката на научните теории, отличително за вече залязващата парадигма. Според Попър една отделно взета теория би могла да бъде категорично отхвърлена при противоречащ опит. Както е известно, фалсификационизмът на Попър не успява да се справи убедително с холисткия възглед на Дюем-Куайн за отношението между цялото научно знание и опита, който възглед отхвърля възможността за еднозначно и категорично опровержение на отделно взета хипотеза или теория<sup>28</sup>. Истинският край на позитивизма и изобщо на господството на старата парадигма настъпва в англо-саксонската философска традиция едва с революционните работи на късния Витгенщайн и Куайн в областта на философията на езика<sup>29</sup>. Всички изброени по-горе постулати на западноевропейското философско разбиране за ролята и същността на езика биват отхвърлени, макар и по различни начини, чрез различни аргументи. На първо място се отхвърля схващането, че значенията на дескриптивните термини са някакви същности, независимо дали материални или идеални, универсални или партикуларни. Отхвърля се всякаква възможност за непосредствено съотнасяне на смисъла на различните изрази и системи от изрази със света. Оказва се, че значението на всяка дума зависи от смисъла на изречението, в което тя е употребена, а смисълът на изречението зависи от системата на езика, в която то бива формулирано. Езикът от своя страна се оказва изключително тясно преплетен с различните начини на поведение на хората, с тяхната социална практика, с исторически сложилите се форми на живот. Всяко изменение в поведението, практиката, формата на живот на хората се отразява по по-силен или по-слаб начин на смисъла на отделните изказвания; така както изменението на смисъла на някаква група от изказвания води до изменение на смисъла на множество други изказвания от системата, в която е включена

---

<sup>25</sup> Как представителите на логическия емпиризъм се отказват постепенно от фундаменталистката си епистемологична програма е показано по великолепен начин в работата на Карл Хемпел "Der Wiener Kreis: eine personliche Perspektive", in: "Wittgenstein, The Vienna Circle and Critical Rationalism. Proceedings of the 3rd International Wittgenstein Symposium", Vienna, 1979.

<sup>26</sup> К. Поппер, "Логика на научното изследование", в: "Логика и рост научного знания", М., 1986, стр. 226

<sup>27</sup> Вж. W. Stegmüller, "Hauptstroemungen der Gegenwartsphilosophie", Bd. 2, 7 Aufl., Alfred Kroener Verlag, Stuttgart, S. 269.

<sup>28</sup> Вж. М. Маринов. " 'Логиката на науката' и методологията на Карл Попър", Университетско издателство "Св. Кл. Охридски", С., 1992, стр. 31-46.

<sup>29</sup> Става въпрос преди всичко за "Философски изследвания" на Витгенщайн и "Две догми на емпиризма" и "Дума и обект" на У. Куайн.

въпросната група. Съобразно това напълно се отхвърля възможността за строго, ясно, еднозначно разпределение на емпиричната информация в отделните изречения<sup>30</sup>, за каквито и да било строги понятия и инвариантни значения<sup>31</sup>. Няма никакви същности, понятия, идеи или ейдоси в себе си, които да предхождат езиковото артикулиране на света и да задават правилата на езиковата употреба и границите на нейното изменение. Светът и познанието се артикулират едва в езика. Не можем да излезем извън езика и да видим отстрани как се съотнасят език и свят.

Разработената от късния Витгенщайн и Куайн холистка теория за значението на езиковите изрази оказва огромно влияние върху постпозитивистката философия на науката. Самият Куайн, Кун, който изрично се позовава на късния Витгенщайн при обяснението на своето понятие за парадигма<sup>32</sup>, и учениците на Витгенщайн - Хенсън, Файерабенд, Тулмин - създават нова философия на науката, коренно различна от позитивистките и дори фалсификационистките представи за нея. Отхвърля се кумулативността на научното развитие, въвежда се схващането за несъизмеримостта между новите и старите теории, заличава се демаркационната линия между метафизика и наука, между наука и ненаука. Особен важен и ярък феномен, потвърждаващ тук предлагания парадигмален подход към историята на философията, са възгледите на Томас Кун, които представляват среща на две като че ли съвършено чужди традиции - аналитичната и феноменологично-херменевтичната. И тази среща е свидетелство за дълбоко сродните процеси, които са се развили в двете традиции при прехода към новата парадигма.

Работите на Хайдегер са тези, които осъществяват прехода в немската философия към новата парадигма, неговата роля е идентична с тази на Попър в аналитичната традиция. Чрез привързаността си към феноменологичния метод той остава отчасти свързан със старата парадигма на непосредствено даденото и нейния интуиционизъм. Развивайки обаче феноменологията в херменевтична посока, той постепенно създава условия за проблематизиране и отхвърляне на мита за непосредствено даденото, подкопавайки по този начин основите на самата феноменология, създадена от Хусерл в рамките на старата парадигма. Почвата за критиката и превъзможването на епистемологически фундаменталистката по същността си Хусерлова феноменология се подготвя чрез Хайдегеровия екзистенциално-онтологически анализ на разбирането като

---

<sup>30</sup> Вж. У. В. О. Куайн, "Философия на логиката", в: "Теории за истината", съставител Л. Сивилов, С., 1992, стр. 196.

<sup>31</sup> Това схващане намира ярък израз в критиката и отхвърлянето на фундаменталното за предходната парадигма деление на съжденията на аналитични и синтетични. Би било наивно тази критика да се свързва единствено с името на Куайн. Нима Витгенщайновата концепция за семейните прилики и езиковите игри да е съвместимо с това деление на съжденията? Не е съвместима с него и философията на всички онези големи мислители на XX век, които са съдействали за установяването и господството на лингвистичната парадигма и по-точно на парадигмата на различието на език, мислене и битие.

<sup>32</sup> Вж. Т. Кун, "Структура научных революций", Прогрес, М., 1975, стр. 69. За връзката между късната философия на Витгенщайн и Куновата философия на науката виж също А. Maugdil, "World Pictures and paradugms: Wittgenstein and Kuhn, in: "Philosophy and Natural Science: Borderline Questions", Vienna, 1989.

универсален и фундаментален способ на отнасянето на човека към света и самия себе си. Работата е в това, че според Хайдегер всяко такова отнасяне, включително познавателното, каквото е предпредикативното съзерцание, е вече разбиращо-тълкуващо<sup>33</sup>. Разбирането обаче никога не започва от нищо, а от някакви предструктури и това се налага поради обстоятелството, че разбиращият никога не усвоява пасивно смисъла на подлежащото на разбиране, а го проектира. Проектиращият характер на разбирането изключва възможността то да бъде безпредпоставъчно, тъй като проецирането на смисъла изхожда от миналия опит на разбиращия, от цялата съвкупност от релевантни за конкретната херменевтична ситуация представи, възгледи и схващания. Хайдегер установява, че нахвърлянето (проецирането) на смисъла като не-обходима дейност на човека в битието му на разбиращ е неотделимо от не-обходимата захвърленост на неговото битие-в-света, т.е. от неговата фактичност и историчност. По такъв начин поради разбиращия характер на познанието във всичките му форми и проявления, то се оказва непреодолимо свързано с фактичността и историчността на битието на познаващия. Накратко казано: познанието се оказва вкоренено в битието-в-света, поради което никога не може да бъде напълно непосредствено. В "Битие и време" и "Основни проблеми на феноменологията" Хайдегер все още не осъзнава до каква степен неговата херменевтична онтология на *Dasein* е несъвместима с феноменологията на Хусерл, с трансцендентализма, с философията на субекта изобщо. Огромното значение на "Битие и време" в историко-философски план е именно в подкопаването на устоите и преодоляването на философията на субекта, характерна за предишната парадигма, в разкриването на някои фундаментални аспекти на опосредстваността на познавателното отношение към съществуващото и на нова перспектива в разглеждането на езика, алтернативна на метафизическото му разглеждане като техническо средство за обозначаване на вече наличния смисъл.

Всички тези плодотворни идеи намират своето развитие във философската херменевтика на Гадамер, най-именитият ученик на Хайдегер. В нея Гадамер, разкривайки обусловеността на разбирането от традицията, от историческата действителност, достига в крайна сметка до същите онези революционизирали аналитичната философия изводи за отношението език-свят, които скицирахме накратко по-горе във връзка с възгледите на късния Витгенщайн и Куайн. Това фундаментално сходство е забелязано в литературата върху Витгенщайн<sup>34</sup>.

Изключително голямо значение за критиката и преодоляването на менталистката парадигма в Германия изиграва и Франкфуртската школа. Тя развива "несвоевременните размишления" на Ницше и Маркс относно ролята на непознавателните фактори за развитието на познанието, каквито са произващите всички сфери на човешкия живот отношения на господство и подчинение.

<sup>33</sup> M. Heidegger, "Sein und Zeit", Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1976, S. 198.

<sup>34</sup> За херменевтичната интерпретация на късния Витгенщайн виж Нено Богданов, "Философията на Витгенщайн", Университетско издателство "Св. Кл. Охридски", С., 1994. стр. 48-50.

Залезът на схващането за непосредственото отношение между дума и обект се съпровожда от залеза на схващането за непосредственото отношение между субект и обект. Очевидно е, че тези две фундаментални за предишната парадигма схващания са в тясна връзка с трето: способността на субекта чрез рефлексивни актове да постига съвършена свобода и независимост на познавателните си актове от социално-историческата и езикова среда, в която се осъществяват те, да се освободи от всички предразсъдъци и предпоставки със съмнителен произход и да "започне" познанието за света на чисто. И това трето фундаментално за предишната парадигма схващане започва да залязва с възхода на антиесенциалистката революция във философията на езика, която се разгръща във всички философски традиции на XX век. С особена сила това важи за Франция, където структуралисти и постструктуралисти дават своя несъмнено оригинален и впечатляващ принос за залеза на парадигмата на субекта. Тук трябва да се изтъкнат с особено внимание работите на Фуко и Лиотар, но може би най-вече на Жак Дерида. Приносът на последния за установяването на господството на настоящата парадигма е в две значителни насоки. Първата е историко-философска: никой преди Дерида не е съумял така конкретно и систематично да разкрие тясната връзка между фундаменталната за предишните парадигми и отразяваща есенциалисткото им схващане за значението опозиция означаващо-означаемо с редица други характерни за тях опозиции: субект-обект, иманентно-трансцендентно, мислене-битие, дух-материя, първично-вторично, пространство-време, необходимост-случайност, преходност-вечност, синхронно-диахронно, сетивно-интелигибилно, интуитивно-дискурсивно, универсално-партикуларно. Дерида показва, че всеки стремеж към безпредпоставъчна, абсолютна, божествена, надисторична, универсална гледна точка или позиция винаги предполага есенциалистко схващане за значението на езиковите единици, т.е. схващането, че те са някакви същности - обекти или идеи, които са първични и независими спрямо системата от означаващи ги.

Втората важна насока, в която Дерида се отличава със своята оригиналност, е "теоретична". Никой преди него не разбира колко важен и революционен е принципът, който Сосюр изказва в своя "Курс по обща лингвистика", а именно, че "В езика има само различия"<sup>35</sup>. Дерида разбира и нашироко демонстрира, че този принцип е несъвместим с парадигмите на битието и самосъзнанието, с метафизиката изобщо, защото според него значенията на езиковите изрази са епифеномени на играта на различията на елементите в семиотичната система, а не са някакви първични и независими спрямо тази система същности. Така френският философ извежда на централно място темата за различието, която е фундаментална за съвременната парадигма и която имплицитно присъства в работата на всички онези мислители, довели до нейното възникване и утвърждаване<sup>36</sup>. Нейната важност се задава от изключителната роля, която се отрежда на контекста или по-точно на цялото

<sup>35</sup> Ф. Сосюр, "Курс по обща лингвистика", Наука и изкуство, С., 1992, стр. 150.

<sup>36</sup> Според Делюз никое понятие не е така проблематизирано в съвременността както понятието за идентичност. Вж. М. Frank, "Conditio moderna", Reclam Verlag Leipzig, 1993, S. 152.

многообразие от контексти - лингвистични и екстралингвистични - при конституирането на смисъла на езиковите феномени и тяхното разбиране. Различието на контекста води до различие на значението - схващане, свършено неприемливо за предишните две парадигми във философията. Тъй като поради самия си характер контекстът е винаги историчен, то с един и същ израз, а още по-малко пък с два различни изречения<sup>37</sup>, никога фактически не се казва *абсолютно* същото, а само *приблизително* същото. Оттук и номиналистският дух на съвременната парадигма.

Тезата ни, че големите философи от различните традиции на XX век достигат на най-общо, но и най-дълбоко, равнище до едни и същи изводи за отношението език-познание (или език-свят) може да звучи странно или дори неправдоподобно, но всъщност тя дори не е и особено оригинална. Известно е какво огромно количество изследвания са направени върху приликите между възгледите на Витгенщайн и Хайдегер<sup>38</sup>, известно е влиянието на Хайдегер върху съвременната френска философия и преди всичко върху Дерида; известно е, че самият Гадамер отбелязва общото между своята философия и тази на късния Витгенщайн; известно е, че Лиотар взимаша метода на езиковите игри от *Философски изследвания* на Витгенщайн<sup>39</sup>; известно е наличието и на сходство между възгледите на Куайн и Витгенщайн<sup>40</sup> и т.н. Тук обаче следва да се изтъкне най-вече забележителната статия на Р. Рорти "Витгенщайн, Хайдегер и хипостазирането на езика"<sup>41</sup>, която спокойно може да претендира според нас за място сред най-добрите историко-философски работи на века. В нея великолепно е уловен духът на съвременната философия, блестящо е показано как толкова различни философи като късният Витгенщайн, Куайн, Дейвидсън, Хайдегер и Дерида са дълбоко сродни в сърцевината на своите възгледи. Корените на това сродство справедливо са видяни от Рорти в холистката визия

<sup>37</sup> Не случайно и Куайн и Гадамер проблематизират съществуването на отношение на синономия между различни езикови изрази. Вж. W. V. O. Quine, "Two Dogmas of Empiricism", in: "From a Logical Point of View", Cambridge/ Mass., 1953; Г-Г. Гадамер, "Семантика и герменевтика", в: "Актуалност прекрасного", М., Искусство, 1991, стр. 61.

<sup>38</sup> Тук бихме искали да изтъкнем работата на Arne Naess, "Four Modern Philosophers: Carnap, Wittgenstein, Heidegger, Sartre", Chicago & London, 1968; също и работата на George Seifler, "Language and the World. A Methodological Synthesis within the Writings of M. Heidegger and L. Wittgenstein", New York, 1974, в която той открива 13 прилики между философските възгледи на двамата именити мислители на XX век.

<sup>39</sup> За връзката и сходствата между късната философия на Витгенщайн и съвременната френска философия виж следните работи: L. Nagl, "Wittgenstein und die Postmoderne", in: "Wittgensteins Einfluss auf die Kultur der Gegenwart", Wien, 1990; H. Aron, "Wittgenstein's impact on Foucault", in: "Wittgenstein and His Impact on Contemporary Thought", Vienna, 1980; S. Hubic, "Wittgenstein - Modern and Postmodern", in: "Wittgenstein - Towards a Re-Evaluation", Vol. 3, Vienna, Verlag Hoelder - Pichler - Tempsky, 1990; Herta Nagl-Docekal, "Wittgensteinrezeption im Neustrukturalismus: Jean - Francois Lyotard", in: "Ludwig Wittgenstein und die Philosophie des 20. Jahrhunderts", Hrsg. Herta Nagl-Docekal, Wien, 1989; Ruth Sonderegger, "A Critique of Pure Meaning: Wittgenstein and Derrida", in: "European Journal of Philosophy", Vol. 5, Nr. 2, 1997.

<sup>40</sup> Вж. H. Morick, "Do Wittgenstein and Quine Disagree About Certainty?", in: "Language and Ontology", Vienna, Hoelder - Pichler - Tempsky, 1982. Виж също Р. Рорти, "Философията и Огледалото на Природата", Наука и изкуство, С., 1998.

<sup>41</sup> R. Rorty, "Wittgenstein, Heidegger und die Hypostasierung der Sprache", in: "Der Loewe spricht... und wir koennen ihn nicht verstehen", Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1991.

за значението и смисъла на езиковите феномени. Тази холистка визия е сърцевината на господстващата днес философска парадигма. Разбира се, тя е радикално различна от холистката визия на Хегел например. Хегел също критикува схващането за наличието на непосредствено знание<sup>42</sup>, и то по начин, оказващ влияние и в съвременността. Знанието за нещо отделно може според него да добие легитимност само в системата на цялото знание. Разбирането му за структурата и свързаността на цялото знание обаче е, както казахме вече, радикално различно от съвременната холистка визия за него. Няма да се спираме обстойно на въпросната разлика, тъй като тя е тематизирана от Лиотар в "Постмодерната ситуация"<sup>43</sup>. Това, което бихме искали да отбележим все пак, е следното. За Хегел цялото знание представлява абсолютно автономна система със строго йерархична структура, резултат от иманентното и необходимо в своя ход диалектическо развитие на познанието за света, живота и самите нас. Опосредстваността на познанието тук има чисто иманентен, епистемологичен характер. За споделящите съвременната парадигма в опосредстваността на познанието централна роля играят собствено непознавателни фактори. Смисълът и истинността на отделните твърдения зависят от смисъла и истинността на множество други твърдения, но и от екстралингвистични и неепистемични контексти, отнасящи се до формите на живот, социалните практики, властовите отношения. Това има за неизбежно следствие фрагментаризиране на цялото познание, липса на универсална логика, която да структурира и легимитира отделните му части. Ако структурата на цялото знание за Хегел е хомогенна, затворена и неизменна, то структурата на знанието според представителите на съвременната парадигма е хетерогенна, отворена, изменчива.

Така или иначе забелязаното от Рорти, а и не само от него, фундаментално сходство между възгледите за езика и познанието на изтъкнатите по-горе именити философи на XX век много трудно може да се отрече, въпреки дълбоко вкоренените предразсъдъци за това колко радикално различни, противоположни и несъвместими са философските традиции, в които те творят. Да, те са и такива, но само от една друга, по-тясна и ограничена гледна точка. В крайна сметка не бива да се забравя, че условие за това две неща да бъдат противоположни е те да имат нещо общо. Общото в случая съвсем не е тривиално общо, такова, каквото има между всички, които наричат изследванията си "философски". Напротив, то е конкретно общо, общо, което различава по фундаментален начин съвременната епоха във философията от тази преди нея.

---

<sup>42</sup> Вж. Хегел, Г. В. Ф. "Енциклопедия на философските науки", в: "Антология Европейска философия XVII-XIX век", част 2, С., 1988, стр. 402-403.

<sup>43</sup> Жан-Франсоа Лиотар, "Постмодерната ситуация", Наука и изкуство, С., 1996.