

**СУ „СВ. КЛИМЕНТ ОХРИДСКИ”
ФИЛОСОФСКИ ФАКУЛТЕТ
КАТЕДРА „ИСТОРИЯ НА ФИЛОСОФИЯТА”**

Доц. д-р Владимир Димитров Теохаров

**„Метафизика и психология на духовните
възрасти“**

**АВТОРЕФЕРАТ
НА ДИСЕРТАЦИЯ ЗА
ПРИДОБИВАНЕ НА НАУЧНАТА СТЕПЕН „ДОКТОР НА
ФИЛОСОФСКИТЕ НАУКИ”**

София, 2019

Предложеното изследване е ориентирано към принципите на динамиката на европейската философия и култура. В изложението ясно са формулирани три водещи тези. В основата на всички тях стои културната антиномия между идеите за съвършенство и идеите за пълнота, между зрително и слухово сетиво, която според мен преминава като червена нишка през цялата история на Европа. Това отбелязвам и като първи приносен момент.

СЪДЪРЖАНИЕ

I.

Първа теза: Безкрайното съвършенство на културата се състои от безкрайно много мигове на пълнота

Парадигмата – Християнството като среща на гръцкото съвършенство и блискоизточната пълнота ражда действителността на историята на културата и човека.

Пояснение към парадигмата с оглед на удвоената протестантска категория на приемането

ПЪРВА ЧАСТ

Детството

Към възрастите на Голямото време на културата. Етимология

Личностни и културни възрасти на понятието за вяра. Еврейското *Емуна*, Гръцкото *Пистис*, Немското *Glauben* като „синтез” на Интуициите на Юдейството и Античността...

1. Измеренията на вярата – Мартин Бубер

2. Личностни и културни възрасти на разбирането за Бог в традицията преди Имануел Кант

3. Личностни и културни възрасти на понятието за Религия

4. Вариации върху Езика – ПАЙДЕЯ...

ВТОРА ЧАСТ

ЗРЕЛОСТТА

1. СРЕЩАТА на Детството и Зрелостта в двойната оптика на Мъдростта.

Към отношението Психоанализа – Християнска метафизика

а) Скандалът “Анти-Едип”

б) Голямото разминаване (полемиката между Юнг и Бубер)

2. Систолата на Пълнотата спрямо Диастолата на Съвършенството във възрастите на личността и културата

Втора теза - Безкрайният съвършен Дом на културата се въплъщава в безкрайните мигове на пълнотата на „домовостта и домовладичеството” на човешкия живот.

Фигури на екзистенцията в произведението *Старите майстори*

Трета теза: Митовете на човека и културата се тълкуват с други митове, сънищата – с други сънища

3. ПАРА – ДОКСЪТ на Лутер от съчинението *За свободата на християнина*

4. Несвоевременен екскурс - Аналогия, Религия и Откровение при Карл Барт и Паул Тилих

5. Вариации върху езика – Втора част – BILDUNG

ТРЕТА ЧАСТ

МЪДРОСТТА

I. Съорен Киркегор – по пътя към човешката съкровеност (Истината е субективността)

1. Анализът на културата и проблемът за човешката индивидуалност

2. Теологията на човешката съкровеност. Киркегор и Кант

3. Диалектиката на съкровеността

II. Метафизика и психология на диалога

1. Предварителна дефиниция

2. Предисторията

3. Историята

4. Теологията на диалога

5. Принципи на диалогиката

6. Измеренията на свящото и перспективите на толерантността

III. Метафизичният и психологически мотив на Оправданието при Густав Шпет – Единството на живот и творчество

IV. Идеята за трансценденталната теология в *Opus Postumum* на Имануел Кант и произходът на проблема за сакралното

V. Експеримент и експериментална философия. Идеята за опит и експеримент в културата

VI. Експериментиращата психология на Киркегор и повторното интегриране на личността с позоваване на Томас Бернхарт

VII. Перспективизмът на срещите Метафизика – Психология

1. Готфрид Лайбниц

2. Фридрих Ницше

VIII. Метафизика и психология на мъдростта...

IX. Зловещата прокоба „Бог е мъртъв” и перспективите на християнството

X. Метафизика и психология НА НАДЕЖДАТА

1. Есхатология на надеждата

2. Грехът на отчаянието

3. Трансценденталната надежда

4. Свящото и перспективата на надеждата

5. Надежда и утопия

XI. Мъдростта на удържането на самия себе си и удържането на света. Карл Барт *Посланието до Римляните*

Зинаида Хипиус

XII. СТАДИИТЕ по пътя на мъдростта

1. Към критика на догматичната (спекулативната) метафизика

2. Стадиите в развитието на метафизиката

XIII. Към психологията на метафизичните светове – Фридрих Ницше

“Към психологията на метафизиката”

В рамките на моето изследване съм се придържал към утвърдени в историята на философията методи като 1. Интерпретация на условията за възможност на един културен или философски феномен (трансцендентален подход); 2. Анализ на същността и границите на определена интерпретация (херменевтичен подход); 3. Придържане към методическите изисквания и граници на разбиращата психология и феноменологията.

Първа теза:

**Безкрайното съвършенство на културата
се състои от безкрайно много мигове на пълнота**

Парадигма на изследването

**Християнството като среща на гръцкото съвършенство и
близкоизточната пълнота
ражда действителността на историята на културата и човека.**

Като първа стъпка в тази двойна оптика е детството или безсъзнателната древност на културата и човека. В нея отсъства всякакво съзнание за приемането. Първите актове на това съзнание е появата на праезиците или езика у малкото дете. Появата на езика артикулира за първи път някакво непосредствено съзнание като знание за това, че си приет едновременно в световния дом на растенията и животните, изобщо на всякаква предметност, едновременно в родния дом на майката и бащата, които тук се схващат все още като богове.

Юношеството или девичеството на човека и културата е отказът от това изначално приемане, казването „Не” спрямо родния дом, родния свят, родните богове и т.н. и началото на голямото пътуване. Това е неприемането

на първоначалното съзнателно приемане. Юношеството и девичеството са все още преход към съзнанието за самия себе си като неприет и търсец ново приемане. Тук във възрастите на човека и културата се преминава първо през способността да удържаш или да не удържаш самия себе си в съзнанието за самия себе си, при което се луташ между това да подреждаш като всесилен господар някакъв въображаем дом на културата или собствения си дом или да слугуваш на някакъв въображаем дом на културата или на собствения си дом. Парадоксът на господарството и слугинството (вж. Лутер, *За свободата на християнина*) и Хегел – „Господарство и слугинство” във *Феноменологията...*, е скок в свободата на съзнанието за самия себе си. Оттук нататък човекът и културата най-напред устояват на поривите на времето и на привычките на родния дом – родната страна (това е стоицизмът). Неговата антитеза е скептицизмът, съмнението в устоите на родния дом, родната култура, родното семейство, традицията и авторитетите. Това съмнение е съпроводено с разбирането за крайност на майката като физическа майка, а не като майка-кърмилница, на бащата - като краен баща, на родния дом - като краен дом в безкрая на вселената, на родната култура - като крайна култура, на родния град - като провинция. Тази негативна страна на скептицизма, това отричане на всичко познато води до някакъв неистов изблик на желание да намериш външно решение на вътрешния си дискомфорт. Оттук нататък започва интересът към новото, непознатото, пътуването, рецептите за щастие, търсенето. Всичко това е, без съмнение, акт на свобода, но това в същото време е и непрекъснато отсъствие от самия себе си. Както пише Хегел за нещастното съзнание във *Феноменология на духа* и Киркегор в есето *Най-нещастният*, това е свободата да бъдеш нещастен, или казано на езика на Киркегор, най-нещастният е този, който винаги отсъства от самия себе си.

Преходът към зрелостта, или към духовността, или към намирането на самия себе си се осъществява посредством разума, посредством разбирането. Тук индивидуалността, която е действителна за самата себе си, вече е законодателстваща и съдеща. Първият белег на зрелостта на човека и

културата е нравствеността. Тогава за пръв път подрастващият познава нравствения свят, човешкия и Божествения закон, познава себе си като мъж или жена. Това познание е съпроводено със съзнанието за вина и съзнанието за съдба. Като част от тази нравственост е съзнанието за юридическите правомощия на вече зрялата личност. Тук личността се сблъсква лице в лице с феномена на културата, образованието и възпитанието като царство на действителността. Тук е мястото на Просвещения спрямо тази култура (вж. личностните и културни емблеми на категорията Просвещенско спрямо категорията Митологично при Ницше).

Следващата възраст в динамиката на културата и човека е мъдростта. Там е осцилиращото равновесие между казането „Не” и казането „Да”, самостоятелната способност за избор, решение, поемане на отговорност и носене на собствения кръст.

... Приемане на това, че си Приет...

Първа част ДЕТСТВО

Условно възрастите на културата и възрастите на личността са подразделени на Детство, Зрялост и Мъдрост. Тук, разбира се, не става дума за някаква емпирична възрастова психология, а за интерпретация на посоченото подразделение като духовни етапи по пътя на културата.

В първата част съм се спрял на измеренията на идеята за време в културата, измеренията на вярата, личностни и културни възрасти на разбирането за Бог и религия.

Като особено приносен момент предлагам да се разглеждат вариациите върху езика ПАЙДЕЯ, към които насочвам специално внимание.

Вариации върху Езика – ПАЙДЕЯ...

Ернст Касирер е безспорно прав, когато пише, че “философският въпрос за произхода и същността на *езика* в основата си е толкова стар, колкото и въпросът за същността и произхода на *битието*“¹. Изначалната връзка на език и битие, на езика като битие и битието като език, съставлява самия precedent на философстването и в традицията има много забележителни примери, които по блестящ начин я изтъкват.

Философията на Архаиката е философия на словото, на Логоса. Словото има битие, различно от това на единичните неща, то по-скоро обозначава едно всеобщо, задължително поведение на нещата, те имат в него своя принцип. Логосът е вътрешното правило на цялото събъждане, „Хераклит провъзгласява един „Логос“ – и този Логос едновременно *се събъдва* и едновременно с това *е*; той е *AEI EON*, винаги събдващ се.“² Нещата нямат своя произход в Логоса, телесността в представата на древните гърци е безначална и безкрайна. Но действителното, истинско битие на нещата е в словесното. Мелодиката и ритъмът на речта изразяват изчисленото съществуване, осмисленото съществуване, фиксират времевостта на преходното.

Колкото неразчленима е връзката между език и битие тук, толкова неразчленима е и тази между език и мислене. Думата, словото все още носи белезите на митичното светоусещане, тя е вечна и неразрушима, към нейното единство и неразрушимост възхожда единството и състоянието на всичко съществуващо. Думата изразява една безусловна действителност, една безкрайно напрегната телесност в момента на нейната съпричастност към висшия принцип. Езикът е *тяло*, но с особен статус на средина, на средоточие на телесното, явено в неговата актуалност, то е неговото времево. Още тук времевото като език и езикът като времево е самото битие, древните познават само прозрачното на говорещото време. Словото е „архе“, отделните звукове

¹ Касирер, Ернст. *Философия на символните форми*, т. 1. Езикът, С., КХ, с. 69. (превод Владимир Теохаров).

² Cassirer E., *Logos, Dike, Cosmos*. Göteborg, 1941, S. 8.

са „стойхейон“. В старогръцкия език думата „стойхейон“ има и значение на буква. От друга страна, в античната традиция звук и буква са тъждествени, но не като застинали елементи, а като неделими и подвижни процеси, лежащи в основата на битието, като неделими смислови промени.³ В думата вещта става съпричастна на законността и хармонията на цялото, но доколкото думата като единична обозначава и ограничава предмета, тя се нуждае от своето противоположно, за да бъде изобразен същият по-пълно. Противоположността в нещата намира израз в противоречието на езиковото означаване. Всяка дума е едновременно властна и немошна, дълбоко съдържателна и в същото време неадекватна на предмета, който среща.

Опитът на Хераклит да обобщи идентичността на цялото на езика и цялото на разума намира място във философстването на Платон от гледна точка на проблема за отношението между единичните думи и мисленото в тях съдържание. Първоначалната, природната връзка между слово и познание бива иронически превъзможната.⁴ На мястото на непосредственото отношение на двете застава едно същностно опосредено такова. В истината на понятията се състои истината на нещата. Но как се отнасят помежду си понятията и нещата, как се отнася светът на идеите към сетивния свят? Платон намира разрешението на противоположностите в словото, езика, медиумът на трансценденцията става възможен благодарение на словото. Дума и смисъл имат своето тъждество в понятието за „участието“. Идеята е границата на смисловото сбъдване на вещта, в словото битието се улавя в неговата съпричастност към благото и прекрасното, в неговата добродетелност, схваната онтологически. Словото осъществява диалектиката на идея и вещь, в него се срещат сетивността и разсъдъкът. Феноменът на „участието“, с намащо у Платон противоположността между сетивно и разсъдъчно, остава плодотворен за интерпретацията на езика. Понататъшното развитие е ознаменувано от схващането на Аристотел за езика като всеобща и винаги актуална предикация. В неговата логика нито

³ Лосев, А.Ф., *Знак, символ, миф*. М., 1982, с. 475.

⁴ Вж. Платон, *Диалози*. Кратил, 380 А.

субектът, нито предикатът имат самостоятелно съществуване, S + P екзистират, когато S е името на една *usia*, на една единична вещь или на един род, „определението на понятието и предмета трябва да се покриват напълно“.⁵ При Аристотел вече се изследва по-отблизо езиковата форма на рефлектиращото мислене. Това е заслуга на неговата голяма *Херменевтика*. Нейните уводни дефиниции провъзгласяват новото разбиране за езика, както то ще бъде отстоявано в цялото новоевропейско философстване: „Думите са символически знаци за душевните процеси, а буквите, от своя страна – за езика. Както те всички нямат едни и същи буквени означения, така също и не пораждат едни и същи езикови звуци. Но душевните процеси, които те директно символизират, са едни и същи при всички, по същия начин както самите неща, които езикът изобразява, са едни и същи.“⁶ За Платон всяка дума, при нейната правилна употреба, отразява истинска действителност. Аристотел, напротив, настоява на семантичната употреба на думите. Едва свързането на думите в изречение може да изрази битие или небитие, истина или неистина. Еднозначното разбиране се оказва възможно, защото думите са само знаци. Обаче за Аристотел езикът е явление не само от логико-семантически порядък, но и от аксиологически порядък. Търсенето на истината в разкриващите битието изказвания има значение само като предусловие за избора на правилното, съобразеното с етоса, и отхвърлянето на неправилното. „Диалектическото изкуство не е чисто интелектуална игра, а изисква също една етически правилна нагласа.“⁷

В словото, в езика живее диалектиката, тук „изконно се обединяват субектно възприемаемите външни качества и обективното знание, което идва още от най-древното Омирово поетическо мислене с неговото „мислене с очите“ и се укрепва в Платоновото разбиране за „телесната“ идея“⁸. В този смисъл и идеалът на Античността е идеалът за говорещия човек, говорът

⁵ I. Düring, *Aristoteles*, Götteborg, 1966, S. 210.

⁶ Ibidem, S. 206.

⁷ Ibidem, S. 211.

⁸ *Вопросы классической филологии*, VIII, М., 1984, с. 153.

съставлява първоначалната определеност на личността в етоса, в докласическата епоха той дори е по същество единственият факт на културата. Античната традиция е единопдушна, че качествата на човешкия характер се демонстрират във формата на словесно изображение, тази връзка ще намери своята дълбока интерпретация при анализа на феноменологията на езика в Хегеловата *Физиогномика*. Връзката между обозначаващото и обозначаващото в процеса на словотворчеството съвсем не е формална, а се разбира онтологически. От друга страна, смисълът или същността на предмета се разкрива, както видяхме, само в единството на сетивното и разумното му постигане, т.е. в езика. Там, където е невъзможно една реалност да бъде интерпретирана по подходящ начин в имена, това най-вече се отнася до познанието на Единното, на Благото и т.н., се достига до богатата символическа образност. „Символическо-поетическото тълкуване на името свидетелства за трудностите при неговото изразяване в точни термини и неволно води до опита за естетическо познание на самия предмет на номинацията при явната недостатъчност на гносеологическите подходи.“⁹ Тезата за символическото пресъздаване на висшите ипостаси се оказва също много плодотворна, тя води и до различаване на отделни пластове вътре в самата езикова действителност. Словото е по природа знак, но като символ то полага особена действителност, символът е същността на нещата. Според Античността не може да има име, слово, което да не изобразява някакъв предмет или действителност, това е немислимо. От друга страна, нито един предмет не демонстрира своето присъствие само чрез едно-единствено слово или име. Диалектичното обхващане на предмета е възможно като винаги актуално и по същество безкрайно вариране на смислите му в езика.

Един от феномените на античното разбиране на езика е учението на стоиците за словесната предметност, лектона¹⁰, като строго обособена сфера, лежаща между обозначаващата вещ и обозначаващия човек, тази сфера се разбира като умопостижаем предмет на изказването и възниква съгласно

⁹ Пак там, с. 180.

¹⁰ Лосев, А. Ф., *цит. съч.*, с. 168-182.

смиловата представа. Лектонът е чисто смислово съдържание, което се изразява с думата, той е нещо изказано, оповестено за тялото. С негова помощ се фиксират най-малките промени на мисълта, той има релационен характер на осмислящо функциониране, тъй като без осмисляне телата остават слепи и непонятни...

Втора част

ЗРЯЛОСТ

Предлагам този символен разрез на зрелостта като особена възраст на личността и културата, позовавайки се особено на немската класическа философия и култура. Тук като приносен момент в моето изследване бих изтъкнал интерпретацията на отношението психоанализа – християнска метафизика, интерпретацията на парадокса на Лутер от съчинението „За свободата на християнина”, и най-вече вариациите върху езика – втора част – Bildung. Най-важното в този забележителен етап от развитието на културата на 18-19 век са идеите за световна религия, световна история и световен език.

Преходът на подрастващия индивид към зрелостта се характеризира с едно фундаментално Преображение на неговото съзнание за самия себе си като човешко същество. Най-първо това е свързано с личностния и културен феномен на Просвещението. По този въпрос отново ще се позова на Имануел Кант и по-точно на Уводните думи от неговата блестяща статия „Що е Просвещение”. Надявам се да добиете усещането за потресаващата символика на тези Уводни думи, те гласят следното: „Просвещението е Изходът на Човека от Непълнолетието, което сам си е причинил. Непълнолетие наричам неспособността да си служиш със собствения си Разсъдък без ръководството на някой друг...” Внимателният читател може би ще си зададе въпроса защо в първото изречение Кант употребява немската дума *Ausgang* (изход), а не немската дума за край *Ende*. Няма случайни думи в творчеството на Кант и изборът му на думата *Ausgang* се потвърждава от следващите страници на статията му, в които той говори, че за някои

определени групи хора непълнолетието е безкрайно. Тъй като аз си позволявам да интерпретирам Кант като юдео-протестантски синтез, тук големият синхрон с Книга *Изход* на *Ветхия Завет* просто лежи на повърхността. Изходът от непълнолетието е в големия синхрон на символиката на Изхода от пленничеството на юдейския народ. Защото какво ако не тотално пленничество и тотална заплепеност са юношеството и девичеството – тотално пленничество на авторитети и традиции и тотална заплепеност от търсенето на тяхното отрицание? Юношеството и девичеството са тотални интерпретации на света – изцяло заинтересовани от външното и съвсем безразлични към себе си. Те са едновременно тотално срамежливи и тотално безсрамни в този си безграничен интерес. Кант, разбира се, не прехвърля Вината за това пленничество върху Другите, когато твърди, че човекът сам си причинява непълнолетие – това може би се дължи на безграничното му чувство за такт. Но юношеството и девичеството изцяло прехвърлят Вината за своята съдбина върху Другите – така наречената невинност на юношеството и девичеството предпоставя като своя тъмна и неясна противоположност тъкмо Голямата Вина на Другите.

Ето една миниатюра на Ницше по този въпрос: “Младият човек цени метафизичните обяснения, защото те му разкриват нещо много значимо в нещата, които е намирал за неприятни или е презирал; и ако е недоволен от себе си, той облекчава това си чувство, като припознава най-съкровената загадка на света или нищетата на света в това, което така много не харесва у себе си. Да се усеща по-безотговорен и да намира ведно с това нещата за по-интересни – това за него е двойно блаженство, за което следва да благодари на метафизиката.”¹¹

Но тук може би следва да си зададем въпроса какво означава немската дума непълнолетие – *Unmündigkeit*. На първо място безсловесност, тъй като немското *Mund* означава „уста”. Тук акцентът при Кант е върху невъзможността да постановиш разумно слово в света. В този аспект трябва да се разбира парадоксалното единство между безкрайната „логорея” на

¹¹ KGW IV 2. S. 34.

юношеството и девичеството и също толкова безкрайната им неспособност за Разговор насаме със себе си. И не на последно място юношеството и девичеството са възрастите на ясната демаркационна линия между сън и действителност – те са безкрайно нещастни от сънищата, които сънуват, и безкрайно щастливи от действителността, която бленуват.

Напротив, зрелостта е вече способността да сънуваш собствените си сънища в синхрон със сънищата на културата, като тук и двата рода сън притежават статус на действителност, а не са диахронни; зрелостта е способността да постановяваш разумно слово в света, но не словото на Диктатурата на юношеството и девичеството, а смиреното съ-беседване със Словото на културата и Словото Божие. Може би зрелостта настъпва чрез отказа от безпрецедентното „диктаторство” и „диктуване” по адрес на целия свят. И сега да се обърнем към финала на откъса от Кант, който цитирах: „...да си служиш със собствения си Разсъдък без ръководството на някой друг...”. Не да си служиш с чужд разсъдък и да следваш чужди правила в марионетната сцена на световния театър, а да се опиташ просто да бъдеш наясно със себе си.

Тази възраст се ознаменува чрез удвоената символика на претенция и признание. Що се отнася до претенцията, тук най-важното е да се обърне тя от безогледна претенция за световна справедливост и съвършенство спрямо външния свят на Другите и културата към повече или по-малко скромна претенция към самия себе си. Тук е краят на реторическия модел на „състезанието” и неговото изместване в екзистенциално-психологическата сфера на личността. Казано на езика на апостол Павел от Посланието до Коринтяни, което ще видите по-нататък, тук става дума за голямото Преображение от състезание за „тленна цел” (безогледно консуматорство, всеядност на Модерността, алчност, утопия) към състезанието за „нетленна цел” – осъзнаването на собствената си крайност, скверност, нищожност и надеждата за бъдещо изкупление. Юношеството и девичеството са състезание за „тленна цел”, зрелостта е състезание за „нетленна цел”.

Крайт на реторическата парадигма на състезанието ознаменува и преобразението на чудовищната категория на европейската култура „Признание“ (*Anerkennung*). (По този повод читателят може да види употребата на категорията Признание в главата за господарството и слугинството във *Феноменологията* на Хегел.) Тоталната борба за външно признание, с която се характеризират юношеството и девичеството, тук се преобразява в съкровено признание на собствената ограниченост, тленност, времевост, което е първата крачка в опита да разбираш самия себе си. Тогава възниква въпросът – ако се откажем от безогледното състезание за външно признание, ще бъдем ли изобщо признати? Отговорът се налага от само себе си. „Самопризнанието“ води до това да бъдеш признат тъкмо като Уникален, Единствен, Неповторим и т.н., а не да бъдеш „разтворен“ в студените клишета, с които оперира Публиката. Мисля, че е съвсем достатъчно като Отделен да бъдеш признат от някой друг Отделен или може би в най-добрия случай от неколцина Отделни.

Вариации върху езика – Втора част BILDUNG

В своето съчинение *Критика на чистия разум* Имануел Кант за пръв път в историята на философията дава действително отговор на въпроса как възникват понятията. В него намира завършен израз идеята за активността на познанието, която изобщо е характерен момент за цялата немска класика. По думите на Хумболт, Кант „създаде основата, върху която философският анализ се съедини с природните чувства на човека.“¹² От гледната точка на схващането, идващо от Хаман и Хердер, понякога се твърди, че Кант отминава с мълчание проблема за езика. Дори Ернст Касирер забелязва пропуск в общата ориентация на критическата философия. Извън нейното внимание оставала сферата на първоначалната духовна енергия, в която антитезата на природата и свободата, преодоляваща се по начин, аналогичен

¹² Вилхелм фон Гумбольдт, *Избранные труды по языкознанию*, М. 1981, с. 354.

на изкуството, все пак не се свежда към изкуството, а се основава изключително на собствени и самостоятелни принципи. От една страна, ние се усещаме приковани към веригата на емпирическите причини и следствия, от друга страна, в тази сфера се образува нещо такова, в което универсалността и свободата на духа за пръв път напълно се въплъщават и потвърждават. Според Касирер основната противопоставка, върху която се изгражда цялата Кантова система, била недостатъчна, за да се изяви сферата на езика в нейната духовна самобитност.¹³ Все пак смятам, че макар и да не съдържат системно изложение на езиковата проблематика, Кантовите произведения дават богат материал за нейния анализ.

Главната роля при възникването на понятията се пада на продуктивното въображение, към него ще се опитам да се върна по-подробно. Между елементите на чувственото прозрение и абстрактните разсъдъчни понятия се разкрива една действителност, която Кант нарича „трансцендентална схема“. Самият Кант пише през 1797 г.: „Изобщо схематизмът е един от най-трудните моменти, ... тази глава аз считам за една от най-важните.“¹⁴. От гледна точка на проблема за езика определено смятам, че тъкмо сферата на трансценденталната схема очертава феноменалното на езика и дава поглед за по-нататъшно интерпретиране, както то се осъществява и в традицията.

Кант фиксира нееднородността на разсъдъчните понятия по отношение на емпиричната чувственост и проблематизира подвеждането на последната под първите. Така се стига до търсенето на една трета действителност, която да се родее едновременно и с категорията, и с явлението.

Според мен тук Кант отбелязва една от най-същностните характеристики на езика - неговото едновременно и както ще видим по-

¹³ Вж. Вилхелм фон Гумбольт, *Избранные труды по языкознанию*, М. 1984, с. 26-27.

¹⁴ Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Fr.a.M. 1973, S.109 (главата “За схематизма на чистите разсъдъчни понятия“- I гл. от „Трансценденталната доктрина на способността за съждение или аналитика на основните положения“).

нататък, винаги актуално родство с мисълта и действителността. „Тази посредничеща представа трябва... да бъде, от една страна, интелектуална, от друга страна - чувствена. Такава представа е трансцендентална схема.“¹⁵ Кант настоява на времевостта при прилагането на категорията върху явлението, това ни дава едно фундаментално определение на езика като времевото еднородно, от една страна, с категорията, от друга страна, с явлението. Обособяването по този начин на езиковата сфера решава един от главните въпроси на Кантовото философстване - дали чистите разсъдъчни понятия могат да се разпрострат и върху предмети сами по себе си. Всъщност употребата на чистите разсъдъчни понятия е ограничена по един удивителен начин от знаковата действителност, езиковата действителност. „Това формално и чисто условие на чувствеността, до което разсъдъчното понятие е ограничено в употребата си, е схема на това разсъдъчно понятие, а начинът на работата на разсъдъка с тези схеми - е схематизъм на чистия разсъдък“¹⁶ Ние се отнасяме към действителността като към актуално полагана знакова действителност, иначе, освен по този начин, действителността изобщо не може да бъде дадена, не може да бъде мислена. Самият Кант отбелязва, че единственият начин, по който предметите ни се дават, е модификацията на нашата чувственост. Условието за възможността на езика, което ще рече за Кант, условие за възможността на познанието изобщо, е условието на времето. Актуалността на познавателния акт е актуалната среща на разсъдъка с „говорещата“ му действителност.

Кой е източникът на трансценденталния схематизъм, на езика, от гледната точка на моята интерпретация? Според Кант схемата е продукт на способността за въображение, която задава единството в определението на чувствеността. Смятам, че с основание способността за въображение може да бъде разглеждана и като езикова способност. „Понятието за куче означава правило, според което способността ни за въображение може да нарисова общо фигурата на четириногото животно, без да бъде ограничена до някаква

¹⁵ Имануел Кант, *Критика на чистия разум*, С., 1967, с. 226.

¹⁶ *Пак там*, с. 227.

единствена отделна фигура, която опитът ми предлага...¹⁷ Тази бележка на Кант ни отправя към обобщаващата природа на езика, към езика като способност за полагане на общото, всеобщото. Действителната специфика на езиковата способност се проявява като „... скрито в дълбините на човешката душа изкуство, истинските похвати на което мъчно ще можем някога да научим от природата и да ги изложим открито пред нас.“¹⁸ Този Кантов мотив ще зазвучи с нова сила в схващането на Хумболт за езика като интелектуален инстинкт и най-вече дълбоко изстраданата представа на цялата немска култура за езика като природно произведение на изкуството. Кант с право разкрива изключително трудния характер на обяснението на езиковата способност, но дава ценна насока за интерпретирането ѝ като чиста априорна способност за въображение. Образите стават възможни, респективно природата, действителността става възможна само чрез чистата априорна способност за въображение, те трябва да са свързани с понятието посредством езика. Още тук откриваме езика като полагащ действителността.

В главата за трансценденталния схематизъм срещаме едно разбиране за значението, което, за съжаление, остава почти забравено за съвременните изследвания. „Значи схемите на чистите разсъдъчни понятия са истинските и единствени условия, които създават на тези понятия отношение към обекти, следователно – *значение*...“¹⁹ Езикът разкрива значението на понятията, то не е някакво значение изобщо и извън времето, а се ражда само в отношението на понятията към обектите. Според мен тук езикът се проявява не само като условие на възможния опит, а взет по-общо – и като езикова способност, - като условие на всеки възможен опит. Всеки опит е преди всичко актуален опит. Езикът представя нещата не както те са, като безвремеви, а както те се явяват, като времеви. Само с оглед на тази времевост понятията, според Кант, имат някакво значение. Посредством езика чувствеността

¹⁷ *Пак там*, с. 228.

¹⁸ *Пак там*, с. 228.

¹⁹ *Пак там*, с. 231.

реализира разсъдъка, като го превръща в актуален разсъдък, в разсъдък в опита.

От всичко казано дотук може да се заключи, че едва в езика категориите се проявяват вече като такива. В този смисъл езикът е първоначалното и същинско образуване на понятия. Този извод ни отвежда към проблема за трансценденцията и нейната връзка със способността за въображение. От една страна, Кант схваща чувствеността като крайно прозрение (*Anschauung*). От друга страна, трансценденцията се осъществява в про-чувстването на чистите разсъдъчни понятия. По нататък – чистото про-чувстване се осъществява като схематизъм. Оказва се, че схематизмът съставлява същността на крайното познание, на опита, именно като такъв той пренася крайното в трансценденцията, следователно може да се твърди, че схематизмът осъществява трансценденцията. В някакъв смисъл може да се каже, че в своето осъществяване трансценденцията трябва да бъде един схематизъм.

Тези Кантови разсъждения имат изключително значение за интерпретацията на езика. Именно езикът осъществява трансценденцията и трансценденцията се осъществява като език. Трансценденцията, респективно езикът, задава актуалността, времевостта, така че езикът като трансценденция е изворът на времето. Не актуалността е възможна благодарение на минало и бъдеще, а актуалността прави възможни, нещо повече, действителни, миналото и бъдещето. По този начин можем да разберем защо актуалността на феноменализма е ведно с това задаване на равнище на историчност и равнище на култура. Ключът за това разбиране е езикът. Критиката на разума като критика на културата е възможна единствено в смисъла на критиката на винаги актуалния разум, на разума като език, като слово.

Оттук става ясно колко погрешно и наивно е отъждествяването на априоризъм и субективизъм. Единствено актуалното е действителността на априорното. Второто прави възможно първото, иначе времето, времевото, изобщо не може да се мисли, по-скоро то изобщо не е възможно. Тази

способност, която актуализира минало и бъдеще, е именно способността за въображение²⁰. Тя е едновременно рецептивна и спонтанна. Но доколкото рецептивността означава преди всичко чувственост, а спонтанността – разсъдък, то способността за въображение е актуалното единство и на двете. В трансценденталния схематизъм се заключава същността на способността за въображение – да съзерцава предмета без актуалност, т.е. да полага актуалността на предметното. В схематизма се проявява творческата същност на способността на въображение.

Вижте колко съществени се оказват Кантовите интерпретации за действителното проникване в същността на езика. Способността за въображение, разбрана и като езикова способност, е първоначалното условие за всеки опит, в нея се сменя противоположността на чувственост и разсъдък. Въз основа на това с право може да бъде направен изводът, че в Кантовото наследство успешно може да се търси и намира диалектиката в нейната действителност в езика.

Много от най-съществените характеристики на езика не са разгледани пространно при Кант, а остават само имплицитно представени. За това бих искал да насоча вниманието си към новото, по-радикално полагане на езиковата проблематика, както то се осъществява в едни от най-представителните произведения на Фридрих Вилхелм Йозеф фон Шелинг - основно *Система на трансценденталния идеализъм* и *Философия на изкуството*. Кант никъде не споменава, че сферата на трансценденталния схематизъм е ключът за разбирането на феномена на езика. Подобно на него и Шелинг твърди, че схемата се проявява в най-общата употреба на разсъдъка като общия среден член на припознаването на всеки предмет като определен. Тук отново схематизмът се разглежда като необходимо опосредстващо звено между чувственост и разсъдък, между субект и обект, по-нататък между идеално и реално, което звено всъщност като актуално единство е действителността на субективното и обективното, на идеалното и реалното. „Тъкмо от тази необходимост на схематизма може да се заключи, че

²⁰ Kants Werke, *Akademie-Textausgabe*, VII („Anthropologie...”), Ss. 167, 183.

целият механизъм на езика почива върху същия“.²¹ Тук Шелинг още не достига до пълното единство на език и схематизъм, но безспорно е, че счита интерпретацията на схематизма като най-съществена при изследване на езика. „Приложението на учението за първоначалния схематизъм при изследването на механизма на праезиците, най-старите възгледи за естеството, ... и най-после при критиката на научния език, чиито изрази почти всичките издават своето първоначало от схематизма, би представило най-открито енергичното на тази операция (В. Т. - схематизма), действащо чрез всички занятия на човешкия дух.“²² Насоките, които Шелинг очертава в това свое изложение, отново ни връщат към разбирането на езика като духовна енергия, езикът осъществява единството на човешкото познание, нещо повече - на всички прояви на човешкия дух, благодарение на тази специфика на езика немската класическа философия може да прокара идеята за познанието като продуциране.

Азът съзерцава себе си като действащ в продуцирането. Начинът на действие, посредством който възниква обектът, би трябвало да бъде отделен от самото възникнало. Това се постига в съждението, което обаче е невъзможно без схематизъм. В съждението към понятието се полага едно про-зрение, но това опосредяване на про-зрение и понятие се казва възможно само посредством схематизма. Тук отново виждаме езика като условие на познанието изобщо. Езикът прави възможно, щото продуцираната от Аза действителност да му бъде отново върната като обект. След Кант сега отново срещаме проникновеното схващане за езика като условие на всеки възможен опит, респективно на всяка действителност изобщо, на познанието изобщо. Според Шелинг условието за всяко съдене е трансценденталната абстракция. Тя обаче не е условието на самото съждение. Трансценденталната абстракция само ни показва как интелигенцията отделя обекта от понятието, но тя съвсем не ни сочи пътя за разбирането на

²¹ *System des transzendentalen Idealismus von F.W.J. Schelling*, Leipzig, 1924, Ss. 284-285.

²² *Ibidem*, S. 285.

единството на двете в съждението. Значи тя от своя страна трябва също да има някакво предусловие, чието снемане в нея да прави самата нея. Именно трансценденталният схематизъм се снемат в трансценденталната абстракция. Отново ни се демонстрира неразделното единство на език и трансценденция, на езика като осъществяващ трансценденцията, така че с пълно основание можем да кажем, че езикът трансцендира. Езикът полага обектността. „Тя (схемата – В.Т.) външно трябва да бъде съзерцавана като означена в пространството. Схемата, значи, изобщо е едно опосредяващо на вътрешното и външното сетиво.“²³ В схемата, в езика, се осъществява най-първоначалното опосредяване на пространство и време, така че, може да се каже, езикът е единството на пространство и време, езикът е действителността на пространството и времето. Опосредяващото вътрешното и външното сетиво Шелинг определя по-нататък като време. Това време се схваща като линия, като разпростираща се в едно направление величина. Това определение прекрасно асоциира с античното схващане за битието като съставено от неделими линии. И тук, и там тези неделими линии се оказват неделимите смисли на езиковите елементи, които в последна сметка изграждат действителността.

При по-нататъшния анализ на схващанията на Шелинг намирам отново определението на теоретическия разум като актуално действаща способност за въображение. Вече видяхме, че последната трябва да се разбира и като езикова способност. Следователно не просто в езика теоретическият разум има своята действителност, а че в езика той за пръв път се проявява като разум, изобщо става разум. По-късно Хегел ще прокара тази идея по-пълно и схематично в своите произведения.

„... Единственото, посредством което ние сме способни да мислим и противоречивото, и да обобщаваме - е способността за въображение.“²⁴ Мисленето на противоречивото е възможно само в актуалното единство на неговите определения и с право бихме могли да наречем способността за

²³ Ibidem, S. 296.

²⁴ Ibidem, S. 473.

въображение диалектическа способност, а езикът, който е наш продукт - действителност на диалектиката.

По-нататъшно изложение на своите възгледи относно природата на езика Шелинг дава във *Философия на изкуството*. На езика се отрежда изключително важна роля при осъществяването на диалектиката на абсолютно, общо и особено. Тук Шелинг продължава развитието на своите идеи и дава нови определения във връзка със схематизма. Схематизмът се разбира като изображение, в което общото обозначава особеното или в което общото се съзерцава като представящо особеното. В схемата общото се съзерцава именно като особено. Тези определения ни отвеждат към характеристиката на езика. „В езика ние използваме, за да обозначим особеното, неизменно само общи обозначения; поради това и самият език не е нещо друго, а непрекъснато схематизиране.“²⁵

Дотук разгледах по-отблизо спецификата на трансценденталния схематизъм и направих някои изводи относно природата на езика. Сега бих искал да се спра на диалектиката на реално и идеално, която намира своя завършен израз в словото, в езика. „Речта, взета реално, е същото разрешаване на конкретното във всеобщото, на битието в знанието, което идеално е мисленето. От една страна, речта е непосредствено изражение на идеалното... в реалното.“²⁶

Тук срещаме определението на езика като непосредствена действителност на мисълта, едно определение, характерно за цялата немска класика. Разбирането за езика като природно произведение на изкуството е присъщо на всички представители на немската духовност от това време, така че може да се каже, то е продукт на една забележителна култура. Езикът е призван да разреши дихотомията на безкрайно и крайно. Обективирайки се абсолютно, т.е. превръщайки се в реално, в плът, идеята в качеството си на

²⁵ Шеллинг Фр. В., *Философия изкуства*, М., 1966, с. 107.

²⁶ Пак там, с. 184

дух всъщност никога не може да стане действителен обект на самата себе си, същността ѝ, разбрана като самоотношение, изобщо е немислима. Като чисто идеално идеята също не става обект на самата себе си, а се стреми да намери такава плът, чрез която да осъществи този процес, без с това да изгуби идеалния си характер. Това единство на реално в идеално, което има характера на актуалност, според Шелинг, е най-съвършеният израз на Божествената природа като творене. Именно това единство е езикът. Като че ли тук интерпретацията на езика на Шелинг достига връхната си точка - езикът е абсолютен акт на познанието, т.е. в познавателния акт се полага действителността като език. „Божественото знание символически се е изразило в света посредством езика, ... реалният свят като цяло, именно доколкото сам той все пак е единство на реално и идеално, е първичен език.“²⁷

Досега разглеждах езика на едно определено равнище, а именно равнището на битие, на езика като битие. Доколкото езикът се явява символ на абсолютния познавателен акт сега вече ме интересува неговата [на езика] природа на равнище символ, като символ. „Езикът, взет в абсолютен смисъл или сам по себе си, е само един, точно така, както разумът е само един...“²⁸. Определено смятам, че това равнище на символ е същевременно и равнище на същност, нещо повече - символът е същност на нещата. В езика е въплътено абсолютното твърдение, в него всичко става образ на всичко, езикът е символът на твърдението на всички неща. Твърдението, от своя страна, може да бъде разгледано като първата степен на същността, същността се получава при отнасянето на битието към самото себе си. Виждаме, че такова самоотношение, т.е. полагането на самото себе си като обект и повторното връщане към себе си, е невъзможно във езика, всъщност това е полагане на себе си като език. От тази гледна точка става ясно защо в символа се сменя дименсията на времето. В някакъв смисъл символът е език на езика или език за езика.

²⁷ Пак там, с. 186-187.

²⁸ Пак там, с. 187.

Посоченото равнище полага основата за нова действителност на езика, която се получава от факта, че абсолютният познавателен акт се въплъщава в разумната личност. Самотъждествеността на езика като един в абсолютното различно на всеки отделен език, който се явява едно ново цяло - цялото на личността. Тук езикът има своето най-високо равнище – равнището на мит, но това вече е поглед към социологията на езика, който първоначално ще бъде осъществен в трудовете на Вилхелм фон Хумболт.

Често се водят спорове относно мястото на Вилхелм фон Хумболт в историята на немската философска мисъл. Според мен Хумболт поставя и решава проблеми, общи за цялата немска класическа философия. Тук в частност намира място и проблематиката на езика. Хумболт безспорно схваща проблема за езика преди всичко като проблем на човека, не трябва да се забравя, че ориентацията му към изследването на езиковия феномен е резултат на по-нататъшно тематизиране на Кантовото учение за човека. Идеята за активността на познанието придоби съществени измерения в Кантовото философстване, но тя трябва преди всичко да бъде схващана като идея за активността на самия човек. Точно това Хумболт полага в основата на своите философски твърдения и достига до конкретните измерения на човешкото посредством концепцията си за езика.

Схващанията на Хумболт за езика с основание могат да се считат за една действителна философска антропология. По своята същност човекът е сила, енергия, тази последната образува истински априорното в човека, което същевременно е истински първоначалното. Човекът е изначално активно същество, неговата енергия трябва да се обективира, това, което се реализира в този процес, се нарича свят, действителност, а това, посредством което, най-общо взето, се извършва този процес, е езикът.

Хумболт приема от Кант едно изключително вярно схващане за природата на човешкия разум, според което разумът е една от чертите на крайността на човека. Крайност и разумност не се съединяват по външен начин у човека, а той притежава разум именно в качеството си на крайно същество. В написаното за Кант се опитам да покажа колко плодотворно е

това схващане за интерпретацията на езика, твърдейки, че езикът изцяло зависи от безсъзнателната енергия, и Хумболт има предвид характеристиката, дадена от Кант за безсъзнателното като акушерка на мислите. Безсъзнателните компоненти на мисленето се казват по-широки от пределите на езика. Може би именно поради това Кант не свързва продуктивната дейност на въображението строго с езика.²⁹ Вече казах, че Хумболт осъществява поврата към социологията на езика. Едва ли е необходимо специално да се доказва това. За него човек само тогава може да достигне развитие на своите духовни сили, когато поставя своето мислене във връзка с общностното мислене.³⁰ Това последното се реализира посредством езика.

От гледната точка на интерпретацията на езика като една първоначална духовна енергия, Хумболт прави извода, че езикът е непосредственият начин на културата. Такава постановка на въпроса на пръв поглед противоречи на обичайното схващане, според което езикът е огледало на културата, отражение на културата. Струва ми се, че това е толкова наивно, колкото всички опити за лингвистически и само лингвистически анализ на културата. Културата, разбира се, може да бъде интерпретирана като семиотическа система, но тази система не трябва да се взема като застинала структура, както това се прави в рамките на асемиотическия структурализъм, а като резултат на действително творчество, осъществено в езикови колективи.³¹

Един исторически поглед назад ни показва, че именно езикът е първоизточникът на културата. Според Хумболт съществува такава древност, в която ние не виждаме на мястото на културата нищо друго освен езика, и вместо това той просто да съпътства духовното развитие, той изцяло го замества. В такива епохи индивидите са изцяло разтворени в народната маса

²⁹ Вилхелм фон Гумбольдт, *Избранные труды по языкознанию*, с. 354.

³⁰ Пак там, с. 51.

³¹ Рамишвилли, „Об отношении языка и культуры“ (с. 136-140), във: *Философские проблемы культуры*, Тбилиси, 1980.

и единствено произведение на интелектуалната творческа сила представлява езикът.³² Отнесено към класическата гръцка античност, това схващане на Хумболт постига една от фундаменталните характеристики на културата, взета като езикова действителност. Хумболт говори за стремежа да се въплъти идеята за съвършения език в живота. Това изказване се отнася не само до гръцката античност, която е естетическият и обществен идеал за Хумболт и за почти всички големи немски мислители по това време. Идеалът на гръцката античност, както вече беше показано, е реторическият идеал. Но безспорно за всяка друга отделно взета култура, още повече, за една възможна типология на културата, посочената мисъл на Хумболт съвсем не загубва своята актуалност, и в кръга от понятия, намиращи се в езика на всеки народ, можем да открием идеи, които съответстват на безграничните възможности за развитие на човешките способности.

В своите изследвания Вилхелм фон Хумболт се ръководи от едно разбиране за духовното, което е характерно за цялата немска философска класика. „...Битието на духа изобщо може да се мисли само в дейността и в качеството на такава“.³³ Оттук израства схващането на Хумболт за езика като организъм, което можем да открием още при Шелинг и което намира място и в Хегеловите изследвания. Отново на преден план излиза утвърждаваното още в Античността сходство между чертите на човека и езика. Както една физиогномика не се занимава с никакви описания на белези на индивидуалността, частично взети, така и една теория на езика не може да се занимава с отделните му елементи, без да отчита действителността им като органична цялост.

Както беше показано по-горе, немските мислители настояват на неразривната връзка между интелектуалната дейност и езика. И в това отношение Хумболт не представлява никакво изключение. Той твърди: „Езикът е орган, образуващ мисълта... Интелектуалната дейност и езикът

³² Вилхелм фон Гумболдт, *Избранные труды по языкознанию*, с. 40.

³³ Пак там, с. 70.

представяват единно цяло.³⁴ Още веднъж виждаме, че в езика за пръв път мисълта се проявява като мисъл. Постарах се да покажа още при Кант и Шелинг, че процесът на обективация може да се мисли като извършващ се само посредством езика. Дейността на субекта създава в мисленето обект. Обектът едва сега за пръв път възприема като такъв, впоследствие отново се връща в сферата на субекта. Представата се обективира, без да се откъсва от субекта. Без описания процес на обективация и процес на възвръщане към субекта, извършващ се с помощта на езика, „даже тогава, когато процесът на мисленето протича в мълчание, е невъзможно образуването на понятия, а следователно и самото мислене.“³⁵ Хумболт достига до важен извод, че езикът е необходима предпоставка за мисленето дори в пълна изолация на човека. Представата, преобразувана в слово, престава да бъде принадлежност на отделния човек. Словото звучи в социума. По този начин в езика откриваме актуалното единство на индивидуалната и общостна природа на човека, откриваме човека като *природен* общностен човек и едновременно с това като *общностен* природен човек. В езика и посредством езика човек постъпва в своята действителност. Говорът по един своеобразен начин „настройва“ слушащия в тоналността на говорещия. Само при това едновременно действие на една и съща духовна енергия се оказва възможен процесът на общуване.

Тъй като и предметът, и мисълта се оказват невъзможни без езика, то всяка човешка индивидуалност може да се счита за особена позиция във виждането на света. Това изказване отново ни връща към Кантовата автономия на субекта, където възприемането се третира като абсолютна позиция. Защото без съмнение словото възниква на основата на възприятието.

В хода на своето изложение Хумболт ни връща към основната теза на нашето изследване, която се заключава в това, че действителността на човека

³⁴ Пак там, с. 75.

³⁵ Пак там, с. 77.

е езикова действителност. „Човек преимуществено ... *живее* (курсивът мой – В.Т.) с предметите така, както му ги поднася езикът“³⁶.

„Зад изхождащото от човека обратно въздействие върху езика стои началото на свободата.“³⁷ Според Хумболт езикът е призван да разреши антитезата природа и свобода, разбира се, не езикът сам по себе си, а човекът на общността, който твори все по-завършен език, респективно все по-завършена действителност. Тук свободата се схваща като субективност, а културата като завършен език, което означава като Абсолютна култура или Абсолютна природа. Въздействайки върху езика, човек все повече се доближава до това разрешение на противопоставката между природа и свобода, което е присъщо за изкуството. Както видяхме, определянето на езика като природно художествено произведение съвсем не е случайно определение. На самия език принадлежи художествен творчески принцип, понятията в него получават тонално въплъщение, хармонията на всички духовни сили се съчетава тук с музикалния елемент, който, намирайки своето място в езика, не загубва с това своята природа. Художествената красота на езика необходимо произтича от неговата същност.³⁸

Предложената от Хумболт интерпретация на езика се оказва резултатна за разбирането на феномена на мисленето. Езикът се проявява като чувствено обозначаване на единства, с които са свързани определени фрагменти на мисленето. Чрез това тези фрагменти на мисленето се противопоставят като части на цялото мислене, т.е. спецификата на мисленето се състои в това, че мисленето мисли само себе си. За Хумболт знакът се проявява като такъв единствено с актуалността, в този смисъл знакът е единство на битие и вече не битие, т.е. на битие и нищо. Ще видим как единството на битие и нищо, т.е. насъщността (*Dasein*), ще бъде интегрирано от Хегел като сферата на езика.

.....

³⁶ Пак там, с. 80.

³⁷ Пак там, с. 84.

³⁸ Пак там, с. 100.

Едва ли е необходимо да се говори за мястото на Хегел в немската философска класика. Бих искал да посоча само някои негови схващания, които засягат проблема за езика и които се оказват значими за неговото по-нататъшно разглеждане. Някои съвременни автори приписват на Хегел така наречената трудова теория за възникването на езика. Тя накратко се състои в това, че езикът е възникнал посредством труда, че трудът е необходимото условие за появата на език. Според мен тук се касае за едно недоразумение, възникнало от нетворческото прочитане на неговите произведения и в явното им откъсване от цялостната и проблематика на класическото философстване.

В частта „Физиогномика“ и „Френология“ от *Феноменология на духа* Хегел пише: „Езикът и трудът са овъншнявания, в които индивидът вече не запазва и не притежава себе си в самия себе си, а оставя вътрешното да излезе изцяло вън от себе си и го предоставя на Другия.“³⁹ Тук става дума за същия процес на обективация, който вече разгледах. Индивидът прави себе си външен на самия себе си и с това полага себе си като Своя Друг, т.е. като обект. Фактът на това полагане обаче съдържа в себе си моментите на езика и труда в неразделно единство, разбирано като единство на организма. Тези моменти могат да бъдат различени само в абстракция, в действителност те са едно и също. Делото на индивида, т.е. положената от него действителност, е свършено безразлична към абстрактно взетите части на органичното. Индивидът като организъм само в аспекта на своята цялост полага действителност. Всичко казано дотук ни показва колко безсъдържателна е абстракцията на езика от труда, още повече на обявяването на труда за предусловие на езика. Езикът и трудът са изначално свързани, езикът изобщо не може да се мисли без труда и обратното; може дори да се каже, че с оглед единството на човешката природа те по същество са едно и също нещо.

.....
 Повече ме интересува другият съществен момент на това изложение. Хегел разкрива противоречието между дейността като дейност и дейността като дело. В последната вътрешното прави себе си нещо за Другия, в този момент то се предоставя на елемента на превръщането, така че в делото

³⁹ G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, B. 1967, S. 229.

вътрешното като външно започва да противостои на самото себе си и да бъде нещо безразлично към себе си. Следователно дейността като осъществен продукт има двойното противоположно значение „да бъде или *вътрешната* индивидуалност, а *не* нейният *израз*, или като външно да бъде свободна от вътрешното действителност, която изцяло е Някой Друг за него“⁴⁰. Тук Хегел говори не само за единството на индивидуалната и общностна природа на човека, в което единство езикът отново ни се демонстрира като опосредяващ момент, но и за противоречивата същност на положената от езика действителност.

Трета част МЪДРОСТ

В третата част, посветена на мъдростта, съм изследвал основни разрези на този проблем, свързани с творчеството на Кант, Киркегор, философията на диалога на 20 век, Густав Шпет, Томас Бернхард и Фридрих Ницше. Отделено е значително място на такива категории - символи на културата като човешка съкровеност, измерения на свящото, идеята за експеримента в културата, темата за оправданието, реалността на надеждата и т.н.

Зрелостта е „разсъдлива“, мъдростта е „разумна“ – това е основният смисъл на Кантовото разграничение между разсъдък и разум. Зрелостта е възрастта на преценката и преоценката на ценностите, приемането на себе си като уникален, неповторим, ценен сам по себе си. Напротив, мъдростта е доброволно себепренизяване до нищожност в името на едно служение на висшите ценности. Зрелостта е премерено „глаголеща“, тя преценява границите на своите социални роли, ритуали, тотеми, табути и т.н. Мъдростта е скромно уединена, упражняваща аскеза спрямо Признанието на Другите за преображенията ѝ с оглед на социалните роли, тотемите, табутата и т.н.

⁴⁰ Ibidem, S. 230.

От гледна точка на категорията „Интерес” зрелостта е *inter-esse* (междинно битие), което непрекъснато осцилира между екстремумите на Бога и Света, между Божиите повели и изискванията на суетата на света. Тя е непрестанен и непресъхващ интерес към себе си и към света – това е големият синхрон на зрелостта, ако мога да се изразя със секуларизираната парадигма на протестантския Бог, която Кант представи, зрелостта е едновременно законодателстваща и съдеща.

От своя страна мъдростта довежда зрелостта до универсални измерения, тя е безкрайно заинтересована едновременно от света, от себе си и от Бог. Като безкрайна уединеност тя е безкрайно всеобща – както казваше Хегел в един знаменит фрагмент: „Най-уединеното е най-всеобщо”. В това си качество мъдростта вече не се интересува от екстремумите на господарството и слугинството спрямо Бог и света, за които говорих по-рано, а се смирява до едно всеотдайно Богослужение. Неслучайно късният Шелинг определяше философията като *Gottesdienst* – Богослужение. Няма да проследявам подробно културната символика на понятието „аскеза”. Там звучи познатият рефрен от Посланието на свети Апостол Павел до Коринтяни: „Всеки, който се подвизава, се въздържа” (вижте главите от Коринтяни, които съм привел в моето изследване). Световната култура „позна” безкрайната символика на аскетата – аскетата на будизма и хиндуизма, аскетата на ислямските суфити, аскетата на православните манастири и католическите ордени..., но сякаш единствено протестантизмът се опита да познае вътрешневъншната аскеза (*innerweltliche Askese*). Възможна ли е тази невъзможна задача – не да бягаш от света в някакви културни острови на самота и уединеност, каквито са островите на аскетата в другите световни религии и в другите деноминации на християнството, а да останеш Лице в Лице със суетата на света и суетата на другите? Можеш ли да примириш личностното и общностното, човешкото в себе си и гражданското в себе си и кое на кое трябва да задава границите? Великата семантика на немската дума *Kriegen* обхваща всички аспекти на стремежа за преодоляване и извоюване на някакво собствено пространство – получавам, придобивам, печеля, храня се и т.н., та чак до последното

значение воювам като на война. „Безкрайно студеният” Томас Хобс формулира много точно същината на социума – *bellum omnium contra omnes* – война на всички срещу всички. Това беше вековното ехо от реторическата парадигма на войната, идваща от римската сентенция *Homo homini lupus est* – човек за човека е вълк. Възможен ли е Изход от злокобната прокоба на тази историческа парадигма? Кант постъпи хитро с този проблем в своя забележителен трактат *Към вечния мир* – щом войната е вечна, и мирът е вечен, но като какво – като граница, регулативна идея, надежда?

Без да пренебрегвам мита за амазонките, бих казал, че в Голямото време на културата войната е мъжко занимание, а раждането и приготвянето за смъртта е женско занимание. Неслучайно като граница на реторическото себелюбие и екхибиционизъм на мъжкото начало в историята на културата се появява архетипът на *Мъдрата Жена*. Достатъчно е да спомена само няколко примера – мъдрата Диотима в *Диалозите* на Платон, символиката на „мъдрите жени” в немската и скандинавска митология, изследвана детайлно от Якоб Грим в неговото изследване *Немската митология*, брилянтната пиеса на Молиер *Учени жени*, та чак до елегантното есе „Ангелът-пазител” на Андре Мороа, включен в неговия сборник *Една кариера*. Примерите за този архетип в европейската култура могат да бъдат увеличавани до безкрайност, едва ли е нужно да споменавам за прословутата формула на Ницше *Vita Femina*.

И не на последно място великият символ на Богочовека Иисус Христос, великият символ на Младенеца, който се ражда в тихата и свята – и бихме добавили, – и мъдра нощ, има женска генеалогия – непорочното зачатие на неговата майка Дева Мария и потресаващия символ на неговата баба Света Ана. Тази генеалогия на християнския свят е пълната противоположност и същевременно ограничение на мъжката генеалогия на юдейското родословие във Ветхий Завет (вж. Евангелие от Матей, Колената на еврейския род, започващи от цар Давид).

И последно – архетипът на мъдростта в културната история е свързан с идеята за новото рождение. Можеш ли да се върнеш отново в утробата на

майка си и повторно да се родиш? Чисто телесно това е невъзможно, но повелята на мъдростта е към едно духовно Себепреображение и Примирение. Ако позволите с две думи да резюмирам чудовищната категория Примирение на немската култура, това е краят на Войната. Това е Битие При-Мира-на-Сина.

Приноси на дисертационния труд:

1. Изследване и проследяване на културната антиномия между идеите за съвършенство и идеите за пълнота като формираща динамиката на европейската култура.
2. Изследване на антиномията между зрително и слухово сетиво като определяща концепциите за образование и култура.
3. Изследването на феномена на езика като формообразуващ в двете парадигмални концепции за образование и култура – Пайдея и Bildung.
4. Проследяване на генезиса и културната динамика на отношението Господарство – Слугинство (Хегел) както с оглед на изворите - от Посланието на Свети Апостол Павел до Коринтяни през съчиненията на Лутер - така и в перспектива с оглед на интерпретацията на социалните и литературни версии на тази според мен евристична парадигма.
5. Придържане към изследователска парадигма, съгласно която личностното развитие повтаря развитието на културата.
6. Поставяне акцент върху изконното единство на философия и поезия (особено в главите, посветени на феномена на езика).

Последни публикации по темата на дисертацията:

1. Симфонията на езика, в: *Сборник, посветен на проф. дфн Олег Георгиев, С., УИ, 2019.*

2. Реторика и философия на културата. *Доклад от научна конференция по обща и сравнителна реторика*, С., УИ, 2019, под печат.
3. Опит върху реалността на надеждата, в: Сборник текстове *Марксизъм и марксизмите*, С., 2019, под печат.
4. Духовните възрасти – претенция и признание, в: Сборник доклади от конференция „Човешките права – универсалност и приложимост”, С., УИ, 2019, под печат.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Аверинцев, Сергей. *Собрание сочинений*. Под ред. Аверинцевой и Сигова. *Переводы: Евангелия. Книга Иова. Псалмы*. Изд. „Дух и Лѳтера”, 2004.
- Бернхард, Томас, *Старите майстори*, София, ИК КХ, 2002.
- Бубер, Мартин. *Аз и Ти. Задушевният разговор. Божието затъмнение*, Варна, Стено, 1992.
- Вопросы классической филологии*, VIII, Москва, 1984.
- Вебер, Макс. *Генезис на западния рационализъм*. С., ИК “КХ”, 2000.
- Дельоз, Жил; Гатари, Феликс. *Анти-Едип. Капитализъм и шизофрения*, С., ИК “КХ”, 2004.
- Гумбольдт, Вилхелм фон, *Избранные труды по языкознанию*, М. 1981.
- Йегер, Вернер, *Пайдея. Воспитание античного грека*. Т. 1, Москва, Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2001.
- Йегер, Вернер, *Раннее христианство и греческая Пайдея*. Москва, Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2014.
- Кант, Имануел, *Критика на чистия разум*, С., 1967.
- Касирер, Ернст, *Философия на символните форми*, т. 1. Езикът, С., „КХ”, 2000.
- Киркегор, Сьорен, *Избрани произведения*, Т. 1-2, С., Народна култура, 1991.
- Киркегор, Сьорен. *Понятието страх*. Варна: Стено, 1992.
- Лосев, Алексей, *Знак, символ, миф*. М., 1982.
- Ман, Томас, *Литературна есеистика*, Т. 1, С., Наука и изкуство, 1978.
- Ото, Рудолф, *Идеята за свящото*. С., УИ, 2012.
- Платон, *Диалози*, С., „Наука и изкуство”, т. 1-4, 1979-1990.

Пруст, Марсел, *По следите на изгубеното време. На път към Суан*, С., Народна култура, 1984.

Рамишвилли, „Об отношении языка и культуры“ (с. 136-140), във: *Философские проблемы культуры*, Тбилиси, 1980.

Хофман Р., *Принципът на диалектичното при Сьорен Киркегор*. София, 1991.

Шеллинг Фр. В., *Философия изкуства*, М., 1966.

Шпет, Г., *Внутренняя форма слова*, М, 1927.

Шпет, Г., *Сочинения*, М., 1989.

Шпет, Г., *Философские этюды*, М., 1994.

Balthasar, Hans Urs von. *Karl Barth*. Einsiedeln / Freiburg, 1976.

Balthasar, Hans Urs von. *Prometheus. Stud. zur Geschichte des deutschen Idealismus*, 1947.

Barth, Karl. *Der Römerbrief* (zweite Fassung), 1922. Zürich. Theologischer Verlag, 2005.

Benz, Ernst. *Urbild und Abbild. Der Mensch und die mythische Welt*. Leiden: E. J. Brill. 1974.

Buber, Martin, *Werke*, Bd. 1: *Schriften zu rPhilosophie*, Kösel-Verlag KG München & Verlag Lambert Schneider, Heidelberg, 1962.

Cassirer Ernst, *Logos, Dike, Cosmos*. Göteborg, 1941.

Cassirer, Ernst. *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil. Phänomenologie der Erkenntnis*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1958.

Cassirer, Ernst. *Zur Logik der Kulturwissenschaft*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1961.

Die Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG). *Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*. Bd. I-VI, Tübingen, 1957.

Crawford, Claudia. *The Beginnings of Nietzsche's Theory of Language*. Berlin / New York: W. de Gruyter, 1988.

Deleuze, Gilles. *Nietzsche und die Philosophie*. Frankfurt am Main: Syndikat, 1985.

Djuric, Mihailo. *Nietzsche und die Metaphysik*. Walter de Gruyter. Berlin. New York. 1985.

Dilthey, Wilhelm *Gesammelte Schriften*. XIV. Bd. 2. Halbband: Schleiermachers System als Theologie. Göttingen. 1966.

Düring, Ingemar, *Aristoteles*, Götteborg, 1966.

Eliade, Mircea. *The Quest*. Chicago, 1969.

- Gasser, Reinhard. *Nietzsche und Freud*. Berlin / New York: Walter de Gruyter, 1997 (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung; 38).
- Gerhardt, Volker. Die Metaphysik des Werdens. Über ein traditionelles Element in Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht. In: *Nietzsche und die philosophische Tradition*. Bd. 1. Hrsg. Joseph Simon. Würzburg, 1985.
- Gerhardt, Volker. *Pathos und Distanz*. Studien zur Philosophie Friedrich Nietzsches. Stuttgart: Reclam, 1988.
- Hegel, G.W.F. *Phänomenologie des Geistes*, Hoffmeister, Akademievlg. Berlin 1967.
- Hegel, G.W.F. *Sämtliche Werke*. Bd. 1., Stuttgart: Fr. Frommans Verlag. 1941
- Heidegger, Martin. *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, In: M. Heidegger, *GA*, Bd. 29/30, Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1983.
- Heidegger, Martin. *Holzwege*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1980.
- Heidegger, Martin. *Kant und das Problem der Metaphysik*, Fr.a.M. 1973.
- Heidegger, Martin. *Nietzsche*. Bd. 1-2. Pfullingen: Neske, 1961.
- Heidegger, Martin. Überwindung der Metaphysik. In: *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen: Neske 1959.
- Heidegger, Martin. *Zur Sache des Denkens*. Tübingen: Niemeyer, 1969.
- Heimsoeth, Heinz. *Metaphysische Voraussetzungen und Antriebe in Nietzsches "Immoralismus"*. Wiesbaden. 1955.
- Heimsoeth, Heinz. *Transzendente Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*. Berlin: Walter de Gruyter & Co. 1969.
- Husserl, E. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*, Halle, 1913.
- Husserl, Edmund. Cartesianische Meditationen. Eine Einleitung in die Phänomenologie, *Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1987*.
- Husserl, Edmund., *Gesammelte Schriften. Hrsg. von Elisabeth Ströker. Band 6, Erste Philosophie, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1992*.
- Grätzel, Stephan; Kreiner, Armin. *Religionsphilosophie*. Stuttgart / Weimar: Verlag J.B. Metzler, 1999.
- Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Hrsg. Von Joachim Ritter, Karlfried Gründer und Gottfried Gabriel. Basel (1971 / 2007).
- Jahraus, Oliver. *Die Wiederholung als werkkonstitutives Prinzip im Oeuvre Thomas Bernhards*, Frankfurt/M., Bern, New York, Paris: Petter Lang. 1991.

- Jaspers, Karl. *Aneignung und Polemik. Gesammelte Reden und Aufsätze zur Geschichte der Philosophie*. München : R. Piper & Co Verlag. 1968
- Kant's *Gesammelte Schriften, Preussische Akademie der Wissenschaften*, Bd. 21, 22, *Kant's Handschriftlicher Nachlass*, Berlin u Leipzig: Walter de Gruyter, 1936.
- Kant, Immanuel. *Werke. Akademie Textausgabe*. Berlin, New York, Walter de Greyter, Bd. 1-9.
- Kaulbach, Friedrich. *Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie*. Böhlau Köln, 1980.
- Kaulbach, Friedrich. *Philosophie der Beschreibung*. Köln, Böhlau Verlag, 1968.
- Kaulbach, Friedrich. *Philosophie des Perspektivismus*. Tübingen: Mohr. 1. *Wahrheit und Perspektive bei Kant, Hegel und Nietzsche*, 1990.
- Kierkegaard, Soeren. *Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift*. Erster Teil. Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus Mohn, 1988.
- Kierkegaard, Soeren, *Stadien auf des Lebensweg*, in: *Gesammelte Werke*, I, Gütersloh, 1982.
- Leeuw, Gerardus van der. *Einführung in die Phänomenologie der Religion*. Darmstadt. 1961.
- Lotman, J. *Die Struktur literarischer Texte*, Munchen, 1972.
- Luther, Martin, Weimarer Ausgabe WA, Bd. 7.
- Mittermayer, M. *Ich werden. Versuch einer Thomas-Bernhard-Lektüre*, Stuttgart: Hans-Dieter Heinz Akademischer Verlag, 1988.
- Mittermayer, M. *Thomas Bernhard*, Stuttgart, Weimar: Mettler, 1995.
- Moltmann, Jürgen. *Theologie der Hoffnung*. Chr. Kaiser Verlag München, 1968.
- Müller-Lauter. *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*. Berlin / New York: Walter de Gruyter, 1971.
- Nietzsche, Friedrich. *Kritische Gesamtausgabe (KGW)*, Berlin and New York: Walter de Gruyter, 1967ff.
- Nietzsche, Friedrich. *Kritische Studienausgabe (KSA)*, hrsg. von Giorgio Colli and Mazzino Montinari, Berlin, New York, De Gruyter, 1980, 1967-1977.
- Nietzsche* (Hrsg. J. Salaquarda) Darmstadt, 1980.
- Otmann, Henning. Nietzsches Stellung zur antiken und modernen Aufklärung. *In: Nietzsche und die philosophische Tradition*. Hrsg. J. Simon. Würzburg 1985.
- Otto, Rudolf. *Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. 29 bis 30 Aufl. München: Beck'sche Vlg. Buchhandlung, 1936.
- Pape, Ingetrud. Zur Metaphysik von Macht und Geist. *In: Kritik und Metaphysik*. Berlin: W de Gruyter, 1966.

Religionsphilosophie und spekulative Theologie. Der Streit um die Göttlichen Dinge (1799-1812). Quellenband. Hrsg. von W. Jaeschke., Hamburg: Meiner, 1994.

Scheler, Max. *Vom Umsturz der Werte.* Bern: FranckeVerlag, 1955.

Schleiermacher, F. D. E. *Hermeneutik und Kritik.* Hrsg. Manfred Frank. Fr. A. Main: Suhrkamp 1977.

System des transzendentalen Idealismus von F.W.J. Schelling, Leipzig, 1924.

Theunissen, M. *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart,* Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1981.

Ulmer, Karl. *Nietzsche. Einheit und Sinn seines Werkes.* Bern, München: A Francke. 1962.