

## МЕТАФОРИЧНАТА ПРИРОДА НА ЕЗИКА, ИЛИ ЕЗИКЪТ МЕЖДУ ПОЕЗИЯТА И ИСТИНАТА (С ПОГЛЕД НА ИЗТОК)

Пламен Антов

Статията разисква гносеологическия въпрос за истината като проекция на езика и за езика като знак на реалността в широкия смисъл на западната менталност, включително и частните науки и философската метафизика, разбирани като език. На това се противопоставя източната представа за езика в неговото *абсолютно състояние*, т. е. езикът като слял се със *самата* реалност (вещ, жест, явление), а не като неин знак или име. Този западно-източен гносеологически сюжет е организиран около философските фигури на ранния Хегел и късния Хайдегер със средищната, превключваща роля на Ницше.

Но цялата философска постановка на казуса води към един разказ на българския писател Емилиян Станев (1907–1979) – „Смъртта на една птица” (1942), в който тезата е представена по един спонтанен начин: централна в него е фигурата на животното като философска фигура, синтезираща Хайдегеровата идея за Sein-zum-Tode, от една страна, и източната идея за слятост на език и ‘свят’.

Език – реалност; Хегел–Ницше–Хайдегер; Sein-zum-Tode, Weltbild; Емилиян Станев, „Смъртта на една птица”

1. *Гносеологическата инверсия*. – Гносеологията е лиминална дейност. Тя е осъдена да оперира по ръба на един основен разрыв – между света и истината: между света „там отвън”, по думите на Рорти, и истината, която е продукт на езика. „Светът е там отвън, но не и описанията на света. Само описанията на света могат да бъдат истинни или неистинни. Светът сам по себе си – без помощта на описателната дейност на човешките същества – не може да бъде истинен или неистинен” (Рорти 1998: 29) (1).

Далеч по-рано го е казал Хегел: всяка истина може и трябва да бъде изразена в думи. Истината (Wahrheit) или истинното (das Wahre) – това според Хегел е реалното, разкрито от съзнанието, и това съзнание е рационално и концептуално; истината е изразима [само] в разумна [свързана] реч (логос). Във „Феноменология на духа” той постулира твърдение между истина и реч, включено във верига отмествания, която Александър Кожев представя така: Реалност = Разкрита реалност = Истина = Понятие = Логос: реалността, за която *говорим*, съдържа в себе си нашата реч (discours, logos), щом като речта също е *реална* (Кожев 2003: 51).

Никаква истина „там отвън” не съществува – тя е само функция, проекция на езика, който я описва. Светът не говори, единствено ние правим това, „след като вече сме се самопрограмирали с даден език” (Рорти 1998: 30), който прожектира картината на един свят „за нас”, който ние възприемаме за истинен и който обитаваме.

Единствено езиковите конструкции – изреченията – могат да бъдат истинни; единствено човешките същества, притежатели на езика, са способни да „създават

истини чрез създаването на езици, посредством които да строят изречения” (Рорти 1998: 30).

Истината не е нещо дадено, което може да бъде намерено наготово в природата, някаква *prima materia*, която човекът да „открива”, усвоява, завоюва, колонизира, а продукт на определена негова дейност от особен, *езиков* вид.

Тази дейност има две противоположно насочени, но сраснали страни, неотделими една от друга, подобно на двете страни на лист хартия – едната пасивна и експлицитна, другата скрита и активна. Първата се изразява във възприемането и описването на някаква външна реалност, на света какъвто е. Но такъв репрезентационизъм е илюзорен, защото при никое описание на света не съществува смисъл, който да е точна репрезентация на света сам по себе си, на някаква обективна „външна” реалност. Самото описание не е пасивна, а активна дейност, която създава предмета си в акта на неговото възприемане и описване. (Ще се ограничим с това представяне, достатъчно с оглед на целите ни, без да навлизаме по-надълбоко в механизма на психологическо-номиналисткия процес.)

Езикът не е пасивен посредник между Аза и света, а създател на предмета си „там отвън” Аза, бил той вещь или друг Аз.

В един момент от самосъзнаването на Аза (а именно Хегел) такъв предмет става самият възприемащ Аз: самосъзнаването като самосъздаване. Субектът и обектът, вътрешното и външното съвпадат във вътрешното, в субекта.

Картината не е стационарна, самата тя е исторически продукт. За пръв път немската романтическо-идеалистична философия (на Хегел и след Хегел) допуска тази гносеологическа инверсия – че човекът не открива някаква налична истина нито в света, нито в самия себе си, а я създава.

Самата инверсия между реалност и презентация не е пасивно състояние, а активна, т. е. осъзната и целеположена битийна кауза: крайната цел и същност не е (пасивно) възприемане или артикулиране на „външната” даденост, била тя природа, вещь или друг Аз, а тяхното създаване, и преди всичко самосъздаването на самия възприемащ/артикулиращ Аз.

Към Коперниканското наследство на немския идеализъм принадлежи и досещането за не-естествения характер на езиците – те не се „откриват” в природата, а се създават, продукти на вторична конвенция. Корените на цялата следромантическа философия оттук насетне ще са в *пойезиса*, не във *фюзиса* – по самата си същност тя ще бъде поетическа. Което означава – вторична сфера на метафорични измествания, която е погълнала, разтворила в себе си света като някаква първична „външна” даденост.

Тук са корените и на един гносеологически релативизъм, който постоянно ще интензифицира и ще разширява обхвата си през XX век – идеята за езика като историческа случайност, а не като посредник (Витгенщайн, Дейвидсън, когото Рорти най-отблизо следва). А оттам и всеобщият релативизъм на собствения ни човешки ‘свят’, и особено на „нашия” западен ‘свят’.

След като описващият език по самата си същност е *поетичен, метафоричен*, такъв е и езикът на нашите така наречени положителни (природни) науки, като класическата нютонианска физика или биологията, които изглежда да са пряко и

прагматично насочени към коректно описание на една обективно дадена външна реалност.

2. *Науката-език*. – Нашият език, посредством който ние „гледаме” „външния” природен свят и го описваме, това е езикът на модерната наука – фасетъчно-парциалният език на отделните частни науки, който в своята свързана цялост (като *logos* и *discours*) би трябвало да „ни” доставя една достатъчно правдива, истинна картина за света.

В най-голяма, решаваща степен тази свързаност се гарантира от философията като наука (науката логика): философският логос като спояващ отделните частни езици в общ „разказ”, в цялостен светообраз (*Weltbild*) и светоглед (*Weltanschauung*). В „нашия” обитаем свят, едновременно *Lebens-* и *Umwelt*, произлязъл от Хегеловото разбиране за *Welt* като историческия свят, изграждан от човека като акт на отделянето му от природния универсум *Natur*. Философският логос е онзи флуиден, всепроникващ компонент, който оцелостява човешкото битие в двойния смисъл на *τέλος*, превръща го в цялостен, свързан разказ/*logos*, в метаразказ: целостта като произведена и осмислена от движение към определена цел.

Или както ни го представя Кожев, генералното призвание на философията е да разкрива истинното в битието, доколкото самото истинно (*das Wahre*) е Битието-разкрито-в-своята-реалност-чрез-дискурса (*Logos*) (Кожев 1998: 132).

Но в постхегелианската епоха научният метаразказ на света е загубил както телеологизма си, така и своята монолитност; и още повече репрезентационистката си истинност-спрямо: това е *нашият* език, който описва *нашите* истини за света – именно *нашите* и именно *истини* (мн. ч.), при това в някакъв определен момент. Светът не е нищо друго, освен калейдоскоп на сменящи се *езикови* парадигми, според силната антирепрезентационистка теза на Т. Кун, емблема на една линия, чието начало – повратната, превключваща, преоценяваща точка – е Ницше.

Метафорични по природата си, научните езици не са носители на значения, те не са преносители на „твърди” познавателни съдържания, на истини *an und für sich*. Няма истинна или неистинна метафора, защото зад нито една от тях извън езика не стои някакъв „факт”, а само сенки – проекции на тези метафори.

Науката-език не репрезентира, а прожектира ‘света’.

3. *Гносеологическата апория: раз-скриване на истината*. – Така изглежда, че сюжетът слива две разбягващи се, сочещи в противоположни посоки твърдения: 1) че езикът по природата си е метафоричен, т. е. отместващ, фалшифициращ, лъжлив, и 2) че тъкмо той, езикът, е, който осигурява единствения ни достъп до истината за света.

Но разнопосочието се елиминира в собствените си рамки. Езикът може да е фалшифициращ и лъжлив само като посредник, осигуряващ достъп до някаква дадена „твърда” реалност извън себе си, която да е истинна, но не и в такава, чийто производител е самият той.

В центъра на този гносеологически сюжет – най-тясното, кръстопътно място в него, прещракването на инверсията – е фигурата на Ницше, верният наследник на немските романтици и на техния отказ от екстравертен репрезентационизъм на

езика. Още в ранната статия „За истината и лъжата в извънморален смисъл” той пръв хвърля в лицето на метафизиката скандалната идея за езиковата същност на истината, за истината като „подвижна армия от метафори” (Nietzsche 1956: 314).

Ако в долния си край, откъм корените, сюжетът израства от романтическия философски идеализъм, то в другия си край той сочи напред към късния Хайдегер и – на Изток.

Именно с поглед към „втория” Хайдегер и към онзи последен етап в тази линия, който той ще постигне в пътя си на Изток, към Дао и дзен и към „техниките” на хайку-езика, можем да констатираме вътрешна разривност на сюжета, стоенето му в състояние на *pro* и *contra*: репрезентационистката и антирепрезентационистката насоченост на езика спрямо света. Едновременно разбулващ и забулващ истината за него. Разкриващ и скриващ (раз-скриващ).

Забулващ именно в сферата на метафорично отместване, но разбулващ чрез излиза си в реалността, чрез една специфична соматизация на езиковия акт, която е същност на самата метафора, както видяхме по-горе. И която понякога пряко се буквализира в някои собствено „философски”, т. е. *собствено езикови*, практики в дзен, сведени до ексцесията на телесното действие, жеста, отвъдсловесната чиста експресия.

Впрочем парадигмалните образци са закодирани в религията – сърцевината на всяка култура, колективният „образ на света” в чист вид. Ако Христос е възплътеното Слово („Слушайте думите ми, не гледайте постъпките ми”), то Буда е деяние, жест, поведение; той е сред учителите, които не са *разкрили* Истината чрез словото-*logos*, а „просто са илюстрирали с образцов живот универсалното учение, което разпространяват” (Жижек 2015: 206).

Самата езикова същност на човека означава способност за символична употреба на реалността, за разлика от животното („символизиращо животно” гласи едно от определенията му – това на Касирер). Краен израз на тази употреба е метафората.

Но метафората е двоен агент в дистинкцията между езика и реалността. Тя е езикът в радикалното му състояние, а това състояние е символичното, т. е. *поетическото*. И в същото време тя е неговият пробив към реалността, но реалността, „снета” в самия език, т. е. видяна като чудо, като „чудо на чудесата”, както Хайдегер описва общобитието *Sein*.

Крайната метафора не е крайно отдалечаване от „твърдата” реалност, от нещата и действията, а крайно приближаване, сливане на езика с тях.

И тук самият философски език става едновременно поетически и истинен.

Дейвидсън, когото Рорти основно следва, мисли метафората като прекъсване на езика: „Според него подхвърлянето на метафора в един разговор прилича на внезапно прекъсване на разговора за време, достатъчно, за да направим някаква физиономия, да извадим снимка от джоба си и да я покажем, да посочим някакъв детайл от околността, да зашлевим събеседника си или да го целунем” (Рорти 1998: 43). „Всичко това са начини за оказване на въздействие върху вашия събеседник, но не и начини за предаване на послание”, обобщава Рорти, имайки

предвид предаването на послание като репрезентация на определена „външна” даденост, на реалността.

Метафората е едновременно същност на езика и негово прекъсване, подобно на онези излизания от езика, които са толкова характерни за дзен практиките – практики, които бихме определили по един много прост и буквален начин като *оприродяване на езика* чрез тялото, в модуса на телесното действие, на жеста: зашлевяване на плесница, удар с тояга и т. н., или дори внезапен крясък, който стряска събеседника, нечленоразделно измучаване – специфични *перформативи*, когато самата реч е „отелесена” в собствените си граници, доколкото крясъкът или измучаването не просто са погълнали/отменили всякаква артикулация, всякакъв логосен смисъл, а самите те в своята инфраезикова, „животинска” експресия са *тази* артикулация, *този* смисъл (2).

Всички тези практики, подобно на метафората, са начини за прекъсване на езика, но те не са прекъсване на дискурса; те са пренасяне на дискурса на друга територия – в полето на *самата* реалност – вещна и жестуална, реципрочно схваната като пълноценен език.

4. *Западният 'свят': обобщение.* – Тъкмо на откритието за метафоричната природа на езика стъпва Рорти, за да обоснове неговия произволен характер, компрометиращ всякакви очаквания за познавателна коректност. А оттам и случайността на самия 'свят', който той, езикът, описва/създава „за нас”, т. е. за западния човек, когото Рорти изцяло има предвид. Опира се и на разбирането на Мери Хесе за научните революции като „метафорични новоописания” на природата, а не като стигане до „вътрешната природа” на природата (Рорти 1998: 41; ср. Hesse 1980).

Светът, или поне светът за западния човек, не е нищо друго, освен проекция на собствените си описания – калейдоскоп от сменящи се езикови парадигми, произволно следващи една след друга посредством играта на случайни мутации, подобно на еволюцията според Дарвин, или на начина, по който според Дарвин се образува един коралов риф: „Старите метафори непрестанно умират, буквализирайки се, и започват да служат като платформа и почва за нови метафори. Тази аналогия – казва Рорти – ни кара да мислим за «нашия език» – тоест за науката и културата на Европа от ХХ век – като за нещо, което се оформя в резултат на множество чисти случайности”. Нашият език и нашата култура (а следователно и целият ни *Lebens-/Umwelt*) са следствие от „хиляди малки мутации, които намират своите ниши (и милиони други, които не ги намират), каквито са орхидеите и антропоидите” (Рорти 1998: 41).

5. *Източният 'свят', или към Абсолютния език.* – Тази картина на сменящи се езикови парадигми е вертикална и с ясна пространствена локализация в един център, означен като европейския Запад в гео-цивилизационен аспект, или просто *човешкото* (*Menschheit*), ако слезем на психо-биологично, собствено природно равнище – нашият човешки 'свят'. Но в една по-широка оптика това е само един частен поглед – „нашият”. Нищо не ни пречи да си представим същата дискурсивна калейдоскопичност и в хоризонтален план – светът като пъзел от синхронни, съположени и еднакво валидни образи на 'свят'.

Отивайки докрай по тази пътека, посочена от Ницше, ще стигнем до една хипотетична представа за наличие на някакви възможни 'светове' извън езика, или проекции на някакви езици, които са кардинално различни от базовите определения за език, с които ние работим.

Допускането изглежда волунтаристично. Но това е волунтаризъм само в рамките на *самия* език, което е *нашето* разбиране за език – специфична „несъстоятелност в собствените термини”, невъзможно изискване към която и да е метаезикова парадигма (Рорти 1998: 33). Би означавало самовзривяване на езика отвътре; *hara-kiri, seppuku*.

Но допускането би изгубило волунтаризма си, успеем ли – поне хипотетично – да погледнем отстранено (*отстранено*) (3) на света; и не просто на света, а на света-като-разказ-в-езика. Да излезем не просто извън собствената си езикова парадигма, а от собствената си представа за език.

Да погледнем на езика не като на субстанция, която се отделя от нещата или прилепва към тях (както имената към „своите” неща), а като нещо, което *е* самите неща. – Когато значението е в самия предмет или жест. Когато името не е етикет, прикачен върху предмета, а е самият предмет.

Но дори в подобна радикална позиция не можем да избегнем въпроса за езика като посредник, макар и не между реалността и Аза, както стои въпросът в собствения ни антропоцентристки разказ на света, а между *някаква* реалност и *някакво* пребиваващо в нея и възприемащо я съзнание.

Директният отговор, който спестява дискусии и аргументации (те се съдържат във всичко казано дотук, както и в онова, което предстои да кажем), би гласял: когато самото възприемащо-и-*пребиваващо-във* съзнание идеално съвпада със самата реалност, която възприема и в която пребивава.

И тук вече сме се озовали в зоната на Абсолютния Език.

И така, истината е езиков, човешки и следователно надприроден факт. – Но доколко тя е *онтологичен* факт или онтологична илюзия, при положение, че онтологичното е трансцендирана форма на онтичното, също както човешкото се отделя от природното в себе си в двойния смисъл на ранния Хегел? Че е в сянката на един несъмнено природен, биологичен (т. е. „външен” според речника на Рорти) фактор – смъртта?

Още в Йенските си лекции (1803–04) Хегел започва да обмисля една идея, която ще получи пълното си развитие във „Феноменология на духа”: как в процеса на ставането-си-човек човекът убива животното в себе си, трансцендирайки смъртта му в отрицание на собствената си даденост като „вродена природа”. Или както кратко ще го формулира в същите т. нар. Йенски лекции две години по-късно (1805–06), когато вече работи върху „Феноменологията”: „Животното умира. (Но) смъртта на животното (е) ставане на (човешкото) съзнание” (цит. по Кожев 1998: 170).

С убийството на животното в себе си човекът предпоставя собствената си смърт като „автономно” и свободно действие. Волята към смърт е максимален израз на свободната същност на човека като историческо същество. – Именно от тази идея на Хегел (сама по себе си секуларизирана версия на юдео-християнската

идея за свободната воля на човека: Кожев 1998: 145) тръгва Хайдегер в разгръщането на фундаменталната си постановка за човешкото битие-към-смърт (*Sein-zum-Tode*).

Но дори в трансцендиран вид смъртта си остава за човека граничен опит – фронталният му сблъсък със слепия природен атавизъм.

Смъртта като гранична онтологична ситуация в краен вид, *in extremis*, и в същото време като снета форма на крайна природна принуда, на онтичното *in extremis*.

Тук човекът е върнат обратно назад и дълбоко в себе си *pri*, във своето тяло, което споделя с животното. Тялото, което е природа в чист вид, е отвъд езика и то е всеобщото място на болката, но заедно с това и на *ужаса* (*Schrecken* у Хегел, разбираан като посредник на смъртта); тук, в тази гранична оголеност в тялото, изчезва границата между човека и животното, между онтологично и онтично.

Започнахме със заявлението, че гносеологията е лиминална дейност, оперираща по ръба на един основен разрыв – между света „там отвън”, по думите на Рорти, и истината, която е продукт на езика. Можем да добавим, че гносеологическият акт повтаря, възпроизвежда лиминалния акт на смъртта.

И тук, в този граничен, кризисен момент, преставаме да следваме западняка Рорти в неговите разсъждения, за да поставим един радикален въпрос, чийто отговор не ще намерим у него; ще го намерим у един друг автор. А именно: *съществува ли истина като онтологичен факт, недетерминирана от език, или детерминирана от някакъв друг тип възможен език?* Език, който не се проектира (налага) отвън върху природата, а е идеално съвпаднал с нея?

Съвпадане, което е силно ексклузивно, свръхсъгъстено, лиминално и върхово състояние в сянката на абсолютното онтологично събитие – смъртта.

Един възможен отговор е мълчанието и нирванният ступор като такъв онтологичен език. – Език, до който човекът може само да се доближи, но не може да разбере и още по-малко да опише.



Авторът, за когото говоря, е Емилиян Станев. А отговорът на въпроса, който ни интересува, откриваме в един ранен разказ — „Смъртта на една птица” (1942). До края на живота си писателят ще твърди, че това е любимата му творба. Критиката не ще има никакви възражения: разказът е всеобщо признат сред бисерите в българската литература.

Но това, което тук искам да заявя, е, че една силна добавена стойност разказът разкрива извън рамките на българската литература, в по-широк контекст – в контекста на собственото си време, на собствената си епоха. Епохата на високата, стигнала прага си модерност — на западната машинизирана цивилизация (*Technik, Machenschaft, Gestell*, както я определя един съвременник на Станев, нейният най-проницателен диагностик), когато, отдадена на суицидни нагони и самоомерзения, тя търси нови пространства, изпробва различни прекрачвания отвъд себе си.

Такива прекрчвания по своему, на собствените си дискурсивни езици, предлагат и двамата съвременници — немският философ и българският писател; радикални прекрчвания в посока към Изток.

В посочената книга обстойно се говори за споделената епоха на двамата автори (4) — *светът* на собствената им реалност в актуалното тук-и-сега (Jetzzeit; Jeweilige); техният собствен *политически* свят.

Тази епоха Хайдегер определя като картина (Bild) в един доклад от 1938 г., чието заглавие е „Времето на светогледите” (*Die Zeit des Weltbildes* 5), но по-свободният му превод би звучал като „Времето (или епохата) на картината (образа) на света”. Епоха на света-картина (Weltbild), на света *камо* картина, схващан и правен („рисуван”) като такъв от хората посредством различни инструментални модуси на Езика, преди всичко науката. Колкото и Хайдегер да възразява срещу всяко свързване с Хегел (както и срещу всяко свързване впрочем, дори със себе си, т. е. с някакво „хайдегерианство”), това е същият човешки *исторически свят*-Welt на Хегел: той не е някаква картина сам по себе си, а *става* такъв; и хората са тези, които *го правят* такава картина, но не с труда си, както твърди Хегел, а посредством езика, правят го свой обитаем/битиен дом (Heim).

В рамките на метафоричните сближавания можем да кажем, че такава проекция на човешкото гледане/виждане е светът-природа в елементарната рисунка на йероглифния знак — вградена в езика и самата тя език.

Такъв е и елементарният западен език според самия Хайдегер — гръцкият (а донякъде и немският): гръцкият език като единственият, който *е* това, което казва.

Когато в „Увод в метафизиката” Хайдегер тълкува Гьотевия стих „Над всички върхове е тишина” (*Über allen Gipfeln ist Ruh*), той изглежда много близко до източната представа; близо е дори в самия сюжет и в общите думи-образи: връх = планина; тишина (6) = празнота/пустота *шунята*. Но дори тук Хайдегер оперира изцяло в езика и неговите значения. Не излиза извън рамките на Езика като тотална всеобхватност, като дом (Heim), като Haus des Seins. Не можем да се отървем от подозрението, че се случва тъкмо онова, срещу което самият той предупреждава в своя диалог за езика (*Aus einem Gespräch von der Sprache. Zwischen einem Japaner und einem Fragenden*): монументализиране на думите в понятия, в „Zeichen und Chiffren” (знаци и шифри). (7)

Това, което „вторият” Хайдегер *заявява* в рамките на езика, макар и езика като дом (Heim) на битието Sein, художникът/поетът Емилиян Станев *изобразява*. Тоест прави го отвътре на самото битие по един отрицателен и абсолютен начин първо чрез мълчанието, което не е човешко прекъсване на езика, на човешкия битиен (исторически) разказ, а извън/отвъд езиковата природна немота на животното, и второ — чрез изображение на кататоничния стазис на животното като абсолютен жест. И в двата случая — в немотата и стазиса — езикът е съвпаднал *по абсолютен начин* със самата реалност и така не просто „казва” истината, а сам се е слял с нея, самият той — езикът — *е* истината.

Пътят към езика на Хайдегер можем да определим като *дълбинна археология на езика*, срещайки в това определение „вертикалното” слизане назад до началото на езика в обесивно (и понякога спекулативно, некоректно от строго граматическа



гледна точка) дълбаене в морфологията на езика в търсене на *първичните* (Ur-) *думи*; опит за стигане, за докосване до *природата* (Natur) на езика без той да бъде наранен (както сам формулира задачата в „На път към езика“). И същевременно онтологичната интериоризация на този опит. — Едно филологическо занимание, макар и на границата с реалността, с външната природа-денотат, доколкото говорещият, собственият на езика, е обладан от самите неща и се е оставил те да се самоизговарят чрез него.

Единственото, което изговаря човекът у Емилиян Станев, е невъзможността. Безсилието на езика. Разказът „Смъртта на една птица“ е щателно описание на един провален опит. Външният литературен сюжет е налице, но той разкрива единствено собствената си вътрешна празнота, без желание за прикриване на провала. Напротив, разказва този провал убедително и красиво, възползвайки се от всички възможности на литературата като език и на самия език като посредник към истината, но — само за да разкрие тази Истина като непостижима Тайна.

Странен изглежда подобен nihilизъм у автор, който се хвали, че разбира и сам говори езика на природата, на животните и птиците. Какво друго в тази ситуация е разказът „Смъртта на една птица“, освен озадачаващо и респектиращо признание на един фундаментален провал.

Обяснението е в безпощадния иронизъм и самоиронизъм на писателя — именно на писателя Станев, на „жестокия“ реалист, който като художник/поет честно и дори виртуозно използва инструменталните възможности на езика. Но като *несъзнаван философ* не може да не признае и разкрие онтологичната безпомощност на езика да достигне до Истината и да ни я разкрие; единственото, което е в състояние да ни разкрие, е собствената си безпомощност. — Нещо, което разказът „Смъртта на една птица“ демонстрира не отвън, не във вид на задача, на целеположен и съзнаван философски акт (в авторското съзнавано/*Bewußte* на творбата), а *отвътре* на самата ситуация, която само сънният език на литературата може да опише като реалност тъкмо защото сънуването е неговата реалност. Която само лъжливият език на художествената литература може да опише като истина, защото лъжата е негова същност.

Неговата истина е лъжата и раз-скриването на тази истина като онтологична тайна не е ли това един дълбоко иронистки, макар и неволен жест на писателя, на „жестокия“ реалист Станев?

Когато провалът се превръща в сполука.

## БЕЛЕЖКИ

1. Тук и по-нататък се опирам на Рорти, но следвайки, както ще стане ясно, собствената си пътека.

2. „Ритници, удари, извиване на носа, рязане на пръсти, усмивки, подаване на цвете, духване на свещ, тривиални жестове, нечленоразделни звуци: всичко това не са изстъпления на болен ум, както може да ни се стори в началото, а естествени и спонтанно възникнали от ситуацията действия, с които учителят непрестанно разтърсва установените представи на ученика, поставя го в непрекъснато нови и

неочаквани положения, кара го да забрави рутината и да бъде винаги нащрек, във всеки миг сякаш напълно различен” (Николова 2003: 110).

3. В смисъла на В. Шкловски. (Вж. в тук валидния контекст моята книга „Анималистиката на Емилиян Станев. Биополитически и философски проблеми, критика на политическото. Станев и Хайдегер”, София: Books4all, 2019, с. 46 и сл. Настоящата статия представлява глава от втория том на въпросната монография.)

4. Вж. втората част, гл. 1. „Късният Станев и късният Хайдегер – кореспонденции в духа на епохата. Онтология и философия на науката”.

5. Възникнал от серия лекции върху новоевропейския образ на света, организирана от фрайбургското Общество по изкуствознание, естествознание и медицина, с първоначален наслов „Основаването на новата европейска картина на света от метафизиката”. Впоследствие, през 1950 г., докладът е инкорпориран в сборника „Горски пътеки” (М. Heidegger. *Holzwege*. Frankfurt/M: Klostermann, 1950, S. 69—104). — Тук се използва изданието по: Heidegger 1977.

6. *Ruhe* — 1. тишина; спокойствие; 2. отдых, почивка; 3. покой, неподвижност; 4. душевно спокойствие, невъзмутимост (Иванова 2001: 865.).

7. Вж. един опит за близък прочит на това есе в: Антонов 2019.

## ЛИТЕРАТУРА

Антонов 2019. **Пламен Антонов**. *Хайку, чистият деиктизъм: опитът на Хайдегер за езика*. – Е-сп. NotaBene, ЮЗУ „Неофит Рилски”, бр. 46 / 2019: <<http://notabene-bg.org/read.php?id=879>>; <<http://notabene-bg.org/read.php?id=880>>.

Жижек 2015. **Славой Жижек**. *Паралакс*. София: Алтера.

Иванова 2001. **Людмила Иванова**. *Немско-български речник в два тома*. Т. 2. В. Търново: Gaberoff.

Кожев 2003. **Александър Кожев**. *Введение в чтение Гегеля*. Санкт-Петербург: Наука.

Кожев 1998. **Александър Кожев**. *Идея смрти в философии Гегеля*. Москва: Лотос; Прогресс-Традиция.

Николова 2003. **Антоанета Николова**. *Езикът на пустотата*. София: Колекция Аквариум Средиземноморие.

Рорти 1998. **Ричард Рорти**. *Случайност, ирония и солидарност*. София: ИК „Критика и хуманизъм” (прев. Ина Мерджанова).

Hesse 1980. **Mary Hesse**. *Revolutions and Reconstructions in Philosophy of Science*. Bloomington: Indiana University Press.

Nietzsche 1956. **Friedrich Nietzsche**. *Über Wahrheit und Lüge in aussermoralischen Sinn*. – In: Fr. Nietzsche. *Werke in drei Bänden*. Bd. 3. Hg. v. Karl Schlechta. München: Carl Hanser Verlag.

Heidegger 1977. **Martin Heidegger**. *Gesamtausgabe*, Bd. 5. Holzwege (1935—1946). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977, S. 75—113.