

Some sayings on silence (and on the talking that says nothing)

Rosen Lubomirov Lutkanov

Institute for Research of Societies and Knowledge, Bulgarian Academy of Sciences

email: rosen.lutkanov@gmail.com

Като всяка друга наука и философията изисква разпознаване или по-скоро конструиране на непрекъснатости, на традиции със свои самопонятни очевидности, които дисциплинират мисленето като определят едновременно обхвата на въпросите и на допустимите отговори. Въпреки това, днес имат силата да указват пътя ни не толкова онези наши предшественици, чието дело описваме в положителни термини, не откривателите на наглед непреодолими очевидности или създателите на херметично изолирани от изворите на съмнението системи. Техните провали показват само, че единствената несъмнена даденост са основанията да се съмняваме. Траен е по-скоро приносът на другите, които целенасочено или не рушат постигнатото преди тях, учейки ни да оставаме озадачени, да пристъпваме колебливо от крак на крак там, където останалите уверено продължават напред (1).

Единствените пътища, за които можем да считаме, че са били извървени докрай, са онези, по които сами сме се убедили, че не можем да продължим. В този смисъл, историята на философията се пише предимно посредством апории и дилеми, откази и провали, липси и несъгласия. Ето защо, ако тя изобщо може да ни научи на нещо, то е да бъдем непочтителни, преди всичко с онази заявена строгост на мисленето, която привидно ни дава окончателни отговори и се наблюдава най-вече (дори единствено) там, където сме спрели да мислим. Тъй като нейните постижения не могат да бъдат формулирани в положителни термини, философията е неспирно актуализираща се дейност, а не завършена теория (2).

Следвайки стъпките му, но същевременно отивайки отвъд тях, ще се опитаме да видим философията като състояща се от два типа дейност, огледално допълващи се една друга - като терапия, която изследва границите на езика отвън, разобличавайки елементарните безсмислици, които лежат в основата на така наречените „философски проблеми“, но и като граматика, която изследва границите на езика отвътре, разкривайки онези правилности, които присъстват във всяка езикова игра, доколкото можем да я разпознаем като тъкмо такава. В първата си модалност, на своеобразна терапия, философията е изначално несистематична, тъй като отклоненията от системата на езиковата употреба сами не съставляват система; ако грешките бяха част от система, те нямаше да са грешки. Във втората си модалност, на граматика, тя е систематична, защото изследва хипотетично положените в основата на правилностите в актуалната езикова употреба норми; ако правилностите не бяха част от система, те нямаше

да са правилности. Мислена в тези две свои модалности, философията не е и не може да бъде описателна, защото очертаването на контурите на това, за което може да се говори, създава нови възможности за говорене, възможности за промяна в правилата на езиковата игра докато играем тази игра, бидейки своеобразен „металокутивен" речеви акт (3).

Целта, която си поставяме тук, е да видим какво би станало, ако напишем Трактата отново, този път отзад-напред. Това не е лишено от смисъл, защото говоренето за самото говорене би следвало да предшества говоренето за света. Преди да кажем нещо за всичко, трябва да сме наясно какво изобщо може да бъде казано и дали за света може да се говори. Това разбира се не е очевидно, защото езикът ни е инструмент, достатъчно добре пригоден за обсъждането на прозаични реалности като камъните, залезите и цената на сиренето, но тогава, когато спрем да говорим за конкретни неща и вместо това насочим вниманието си към „съществуващото като такова" в неговата цялост, той вече не може да ни предложи нищо.

При това положение ще бъде нужно все някак да се спогодим с формулираната в Трактата норма на мълчанието, настояща, че „за което не може да се говори, за него трябва да се мълчи". Първата стъпка ще бъде да разберем какво всъщност ни казва тя. Ако, както изглежда естествено да предположим, да се говори, е обратното на това да се запази мълчание, а „не може да" е същото като „трябва да не", то горното ни казва само, че ако за нещо трябва да не се говори, то за него трябва да не се говори. Интерпретирано буквално, това твърдение очевидно не казва нищо и затова обикновено бива разглеждано като отчаян и предварително осъден на неуспех опит да се укаже съществуването на някакви граници на езика, след чието достигане не ни остава нищо друго, освен да изпадне в благоговейно безмълвие, в мистично съзерцание, чрез което всички нерешими въпроси се разрешават като просто не си ги поставяме. Тази „квиедистка" интерпретация смятам за неприемлива (4).

Неуместно е това, че постулирането на граници на езика изисква от нас да го видим като статична съвкупност от норми, които са дадени отнапред, веднъж и завинаги. Едва ли има по-голяма грешка от това, тъй като езикът не е нищо повече от относително обособена част от нашата форма на живот (5) и съответно единствената му постоянна черта е изменчивостта. Ние „променяме правилата в хода на самата игра" (6), езикът се развива, а с това се мени и границата между казано и показано. Откажем ли се от изискванията на кристалната строгост и слезем ли обратно на грапавата земя, заменим ли логически свършения език с нашия собствен, вече няма да можем да говорим с онази категоричност, която познаваме отпреди.

Да си представим например един примитивен език, който за разлика от нашия не е семантично затворен, не съдържа понятието за истина, нито другите познати ни начини да се говори за това, което е казано. В този език съгласието с това, което друг е посочил, не може да се каже, а само да се покаже: когато А заяви „Вчера валя дъжд", В може да демонстрира съгласието си само като повтори веднага казаното от него. Добавим ли съответните експресивни ресурси към този

елементарен език, показващото се вече ще може да бъде казано, тъй като В ще може на свой ред да заяви: „Наистина вчера валя“, или „Казаното от А е вярно“. Аналогично, има моменти, в които онова, което преди е можело да бъде казано, вече може да бъде само показано или подсказано. Парадоксът на неочаквания изпит илюстрира по забележителен начин механизмите, чрез които понякога условията за възможност на определен тип изказвания могат да бъдат подкопани от самото говорене (8).

След като нормата на мълчанието не следва да бъде отнесена към някакви погрешно хипостазирани граници на езика, за какво се отнася тя? За да отговорим на този въпрос, трябва да сме наясно какви са случаите, при които не може да се говори и какво е това, което не може да бъде казано. Иначе казано, нужна ни е типология на самоналоженото мълчание. Струва ми се, че тя обхваща два основни типа безмълвие, всеки от които допълнително се подразделя на две. Съществуват неща, които са контингентно неизказуеми - поради особеностите на конкретната езикова игра или на самия контекст на говоренето, но има и такива, които са същностно неизказуеми - поради особеностите на всяка езикова игра или на самия език. На пръв поглед вторият тип, на същностно неизказуемостта, сякаш ни връща към темата за границите на езика, но това не е задължително да бъде вярно. Както ни е известно, барон Мюнхаузен не може да се изтегли сам за косата от блатото. Причината за това не е, че той не е достатъчно силен, че това постижение е отвъд границите на неговите телесни възможности. Истината е далеч по-проста: за да повдигнем нещо е нужна опорна точка и тогава, когато такава отсъства, можем да правим много други неща, но не и да повдигнем каквото и да било. Това е игра, която има своите правила като всяка друга и преминем ли въпросните правила не пристъпваме границите на играта, а просто спираме да играем. Няма граници след преминаването на които играта на шах се превръща в игра на шашки. По същия начин, за да бъде казано нещо е нужно да са налице определени условия и когато самото говорене е несъвместимо с тяхното удовлетворяване, то се оказва същностно невъзможно.

Първо можем да отбележим, че има неща, за които не може да се говори защото тогава, когато говорим за тях, пристъпваме нормите на езиковата игра. Когато играем бридж не можем да кажем на останалите играчи с какви карти разполагаме. Това не означава, че е принципно невъзможно да го направим, а е просто отражение на обстоятелството, че играта на бридж има някакъв смисъл само при условие, че никой от играчите не знае със сигурност какви карти имат останалите. Всъщност, разкриването на това с какво разполагаме в случая е двойно невъзможно - не просто защото противоречи на нормите на играта, а защото е несъвместимо с постигането на нейната цел. Обикновено играем защото искаме да спечелим, а разкривайки картите си не се доближаваме до постигането на тази цел. Отказвайки да преследваме предварително заявената цел, правим невъзможно и другите да го направят, тъй като тя е тъкмо да се постигне победа в честно съперничество с останалите играчи.

Има също неща, за които не може да се говори, тъй като когато говорим за тях в дадена ситуация, всъщност казваме нещо различно. Ако двама души стоят под

дъжда, то единият от тях не може просто да констатира: „Сега ще се намокрим“, „Трябваше да вземем чадър“, или „Прогнозата за времето все пак се оказва вярна“. Наистина, ако той все пак произнесе някоя от горните фрази, почти сигурно няма да получи очакваното категорично съгласие, а привидно напълно нерелевантен отговор: „Аз какво да направя?“, „Откъде можем да знаем, че ще вали?“, или „Не мислиш ли, че е по-добре да потърсим подслон, вместо да се заяждаме?“. Причината за това разминаване между двете реплики, в тяхната буквална интерпретация, е, че първата казва нещо, което само се показва, то не е нужно да бъде казано и тъкмо затова не може да бъде казано. Това е и причината буквалната интерпретация обикновено да отстъпи пред друга, която казва нещо напълно различно и изисква различен отговор.

По-нататък, има неща, за които не може да се говори защото изказването им е несъвместимо с начина, по който функционира езика. Познат пример е парадоксът, наречен „Лъжецът“, който ни демонстрира, че когато нарушаваме онези елементарни конвенции, които правят възможна езиковата игра, не можем да кажем нищо. Твърденията трябва да бъдат истинни или неистинни (и само едното от двете), а изказването е инструмент, чрез който се ангажираме с истинността на определено твърдение, така да се каже, гарантираме за него със своето име. Когато обаче отрека това, което съм казал със самото му казване, или по някакъв друг начин откажа да гарантирам за него (заявявайки „Това, което казвам сега е лъжа“), аз лишavam използването от мен изразно средство от неговата присъща функция и тъкмо затова не успявам да се възползвам от него за онези цели, за които то е поначало пригодно.

Така стигаме до последния тип на самоналоженото мълчание - онова, което произлиза от самата същност на езика. Основната характеристика на езика е неговата множественост - когато се казва, че той изобразява действителността се има предвид само, че множествеността на езика съответства, макар и по твърде неясен начин, на множествеността на фактите, които той цели да изкаже. Говоренето за форма на изобразяване има предвид точно това обстоятелство. Ако отсъстваше множественост на фактите, нямаше да има език, защото нямаше да има нужда от него. Изчезне ли с мъка установената им и неспирно възпроизвеждана хармония, то езикът вече няма да може да изказва съответните факти и със самото това ще спре да бъде език (9). В качеството на екстремален пример, нека си представим език, който разполага със само една дума, принуждавайки ни да съпровождаме всичко, на което се натъкваме в света и което е установимо от нас и останалите с онова "sic!", което изказва неповторимата уникалност на „тъкмо това тук и сега“. При това положение въпросното „sic!“ вече няма да означава нищо, значението ще бъде извън него, то ще бъде положено преди самото говорене, ще бъде несподелимо, защото самата му употреба изисква да предположим, че вече е споделено. Когато посоча с пръст и извикам „гавагай“ ще бъда разбран само от онзи, който е наясно какво означава „гавагай“. Тъкмо в това е разликата между посочването с пръст и указването посредством езика - първото паразитира върху второто, а не обратното. За да мога да соча трябва да мога да кажа какво съм посочил.

По силата на казаното по-горе може да се твърди, че философията е дескриптивна, при това точно в смисъла, в който и геометрията е дескриптивна (11). Тя анализира множествеността на езика и с това цели да установи, че той притежава онази форма на изобразяване, която му позволява да изказва същественото в онези факти, с които ни среща нашата форма на живот. Иначе казано, философията има задачата да поддържа онази техника, която регулира проектирането на тримерните обекти на опита в двумерната плоскост на нашето мислене. Самият набор от факти, както и това, какво следва да се счита за съществено в тях, са напълно контингентни и се определят от езиковите игри, в които така или иначе сме въввлечени. Тъкмо в този смисъл езиковите факти лежат в основата на езиковите възможности - трябва да бъде възможно да бъде казано само това, което е нужно да бъде казано. Разбира се, проблемът е в това, че самото говорене за езика, което набелязва контурите на присъщата му форма на изобразяване, създава възможност да произнасяме безсмислици.

Във всеки от изброените четири случая нормата на мълчанието ще има различен смисъл. Контингентно неизказуемото не представлява философски, а по-скоро практически интерес, доколкото неговото разпознаване е условие на възможността да играем самата езикова игра, в чиито рамки то се конституира. По-нататък, първият вид на същностно неизказуемото се отнася не до една или друга езикова игра, а до езиковите игри като такива, но все пак той е периферно значим за философията, тъй като условията за употреба на конкретните езикови инструменти нямат пряко отношение към формата на изобразяването като такава, към същността на езика. Така остава само последния вид на същностно неизказуемото, за който ще видим, че има пряка връзка с говоренето, което Витгенщайн искаше да смълчи. Това е метафизичното говорене, което паразитира върху естествения език и подражавайки му го разяжда отвътре. На никой не би му хрумвало, че „Нищото нищува“ има някакъв смисъл, че изобщо може да се говори по този начин, ако горната фраза не беше външно сходна с безобидни фрази от рода на „Котката мишкува“, а освен това не беше установена практика, узаконяваща типичното за философията абстрактно отнасяне към езика, повеляващо ни да преценяваме смислеността на дадена фраза не имайки пред очи установените ѝ езикови употреби, а само нейната форма, произведена чрез определена техника за анализ (12). Липсата на смисъл обикновено се маскира като отложен смисъл, като онова „само почакай малко и ще разбереш“, което е условие за възприемането на философски текстове. Рефлексията върху същността на езика ражда чудовища, които отново тя е призвана да ликвидира, съответно практическата приложимост на философията е гарантирана включително и от нея самата.

Раждането на метафизиката бележи онзи момент, в който „езикът излиза във ваканция“, когато спираме да говорим за едно или друго нещо, а за самото нещо като такова (Wittgenstein 1999, §38). Как се стига до там можем лесно да разберем, ако се върнем към предложената по-горе типология на самоналоженото мълчание и ѝ съпоставим една огледална типология на основаващото се на самото себе си говорене: съществуват неща, които контингентно могат да бъдат изказани - поради особеностите на конкретната

езикова игра или на самия контекст на говоренето, но има и такива, които по своята същност трябва да могат да бъдат казани - поради особеностите на всяка езикова игра или на самия език. Иначе казано, на запрещаващата норма „за което не може да се говори, за него трябва да се мълчи" може да бъде съпоставена повеляващата норма „не трябва да се мълчи за това, за което може да се говори". Кое е онова, за което може да се говори поради самата същност на езика като такъв? Иначе казано, кое е онова говорене, чиито условия за възможност не са контингентни? Отговорът на този въпрос изглежда очевиден: това, което същностно подлежи на изказване не може да е едно или друго конкретно нещо, а трябва да бъде кое да е нещо изобщо, защото единственото, което ни гарантира езикът със самото си съществуване е това, че изобщо може да се говори.

В този смисъл, метафизиката започва с констатацията, че „всичко е едно", съответно, „едното е във всичко". Тази констатация, извираща от усвоената поза на едно самоналожено късогледство, е не просто фактически невярна, тя е необходимо безсмислена, при това поради поне две причини. Първо, думата „всичко" никога не означава неограничена универсалност; когато питам преди да тръгна на път „взе ли всичко?", аз няма как да имам предвид наистина всичко, а вместо това указвам повече или по-малко ясно специфицирана съвкупност, чиито граници могат или поне би трябвало да могат да бъдат установени в рамките на контекста на самото говорене (13). От друга страна, когато казвам „всичко" в метафизична модалност, контекст вече няма и затова „всичко" се свежда до нищо. Второ, отново в рамките на специфичен контекст е допустимо да твърдим, че различни неща са едно и също, удържайки разликите между тях да ги поставим временно „извън играта". Всеки две тухли са две различни неща, но доколкото те са тъкмо тухли, разликата между тях може да бъде обявена за несъществена, при това не просто в метафизичен, а в чисто практически смисъл: когато кажа „Подай ми една тухла" не ми отговарят „Коя точно ти трябва?".

Ето защо, метафизиката е изначално обречено начинание - нейното престорено безразличие, изказващо се във фразата „всичко е едно", опровергава само себе си, защото ако наистина всичко беше едно, нямаше да има всичко, а само едно, за което няма какво толкова да бъде казано. Различията са безразлични само тогава, когато поставянето им извън играта има практически смисъл, когато наистина сме склонни да ги третираме като безразлични. Какво е общото между гарвана и писалището (14)? Този въпрос няма отговор, но не защото между гарваните и писалищата няма нищо общо, а защото няма установена практика да използваме тяхното редополагане, за да извикаме някакво общо. Способността ни да виждаме едно във всичко е ограничена, но не от някакво реално вездесъщ извън нас, което регламентира същностната еднаквост или различие, а от това каква е изказващата се в езика форма на живот. Саждите и гарваните могат да бъдат видени като едно, но не защото гарваните са по-сродни със саждите, а защото първата двойка може да ни послужи да извикаме специфичната определеност на даден цвят, а втората двойка не служи за нищо.

Въпреки своята изначална обреченост, метафизиката ни е необходима и тъкмо в това е нейната (или нашата обща) драма. Ние сме принудени да се опитаме да сложим ред във всичките си притежания - веществени и мисловни. Единственият начин, по който можем да направим това, е като ги класифицираме. Това е процедура, при която струпваме всичко накуп и след това систематично картографираме онези различия, които по някакъв повод могат да бъдат извадени временно от играта. Дали в случая става дума за белъо или за понятия, няма никакво значение - всяко нещо трябва да отиде в правилното чекмедже, което го прави понятно, предвидимо и подръчно. Тази процедура може да бъде видяна като частичен отказ от идеята, че „всичко е едно“, защото безразличните различия се умножават, но претенцията за универсалност остава. Така се появява идеята за категориите, за онези най-висши родове на съществуващото, под които всяко нещо може да бъде подведено. Тяхното въвеждане изхожда от представата, че за да сме сигурни, че ще намерим „правилния“ порядък, трябва да разполагаме с пълен каталог на всичко, което трябва да бъде сложено в ред. Обикновено приемаме, че единствената ни гаранция, че ще „разрежем природата по нейните стави“ (15), е тъкмо това, че нищо, което подлежи на класифициране няма да бъде пропуснато - по същата причина една таксономия на видовете на живото си остава чиста хипотеза дотогава, докато те не са ни дадени до един, така че вътрешните сродства и разлики да изпъкват релефно на фона на цялото, задавайки отстоянията между всеки два елемента в йерархичната им наредба. Наистина, единствената гаранция, че наистина разрязваме природата по ставите се съдържа в това, че не режем само отделни парчета и че използваме всички налични режещи инструменти. Вероятно, ако разглеждахме единствено инстанциите „кит“, „птичечовка“ и „ему“, нямаше да достигнем до понятието „бозайник“, причислявайки към неговия обем първите две и изключвайки последната. Това понятие дължи дескриптивните си възможности на съществуването на опосуми, котки, примати и т.н., които в своята целокупност осигуряват плавност на преходите между отделните ѝ членове, позволяват да бъде видно общото между тях. Аналогично, ако се лишим от част от атрибутите, приписвани на бозайниците - „имащ сърце“, „имащ бъбреци“ и т.н. това понятие вероятно също би загубило част от дескриптивните си възможности, би станало излишно в ролята си на организиращ принцип, който извява връзките между тях (16).

Така разбраната метафизика, схваната като теория на категориите, също поражда проблеми, защото не е в състояние да сложи ред в самите категории - за да видим тяхната всеобхватност и вътрешна връзка трябва да привидим безразлични различия между самите безразлични различия, а това не е допустимо от правилата на самата игра, чрез която те биват въведени. Това ясно се вижда в онзи момент, в който след като си помислим, че най-после сме опитомили еднаквостта и различието, се натъкнем на наглед невинното питане - еднакви или различни са самата еднаквост и самото различие? Ако не искаме да се срещнем с някой „трети човек“, то претенцията за абсолютна универсалност, изказана чрез думата „всичко“, следва да заменена с по-скромното допускане за относителна изчерпателност в рамките на даден контекст. То отговаря на една далеч по-смирена от традиционната, дескриптивна метафизика, която

каталогизира залозите на езиковите игри, изважда ги наяве и ги прави обозрими, развивайки онзи дял на езика, който ни позволява да говорим за самия език (17).

Парадоксално е, че всъщност винаги намираме метафизични ресурси, които са изработени отнапред в името на постигането на чисто практически цели. Иначе казано, речникът на дескриптивната метафизика вече е налице в рамките на самия естествен език и за нея остава единствено да опише правилните му употреби. Езиковите средства са стратифицирани отнапред: в дъното на йерархията попадат напълно невинни (от метафизична гледна точка) изрази като „ябълка“ и „червено“, а много над тях - откровено подозрителни думички като „нещо“ и „това“, които ни позволяват да казваме много повече, тъкмо защото не казват нищо.

Усвояването на всеки език преминава през две последователни фази, които в еднаква степен разчитат на техниката на рефериране или указване на обекти: (1) Сочим с пръст и произнасяме името на съответния предмет: „Това е мама“; „Това е куче“; „Това е топка“; (2) Сочим с пръст същия предмет или тип предмет в ситуация различна от първоначалната и задаваме въпроса: „Какво е това нещо?“. Тъкмо разликата в ситуациите, при които задаваме двата въпроса показва, че в случая не става дума за елементарно отношение между стимул и реакция, а за автентично усвояване на смисъл. Точно това ни позволява ясно да идентифицираме проблема - когато учим детето как да говори, ние следва да предположим, че то вече разбира трите вълшебни думички: „какво“, „е“ и „това“. Когато поставяме въпроса за идентификация „Какво е това?“ изискваме причисляване („е“) на обект („това“) към определена категория или естествен вид („какво“). Със самото това приписваме на детето една естествена метафизика, която стои в основата на усвояването на естествения език.

При това е изключително важно детето да схваща указваното по същия начин като нас, да разполага отнапред техниката, на която почива реферирането на обекти. Ако заедно с Куайн приемем, че детето е способно да отнася „това“ не само към неща, а също и към процеси или събития (например „лаенето-на-това-кафяво-куче-с-клепналите-уши-което-маха-с-опашка-гонейки-другото-куче-с-червения-нашийник-което-видяхме-вчера“), или пък неотделими аспекти на конкретни неща (например настоящата „темпорална фаза“ на въпросното куче, този конкретен „срез“ от неговата история), то ще се окаже, че нищо от това, което правим или сме в състояние да направим, не може да фиксира референцията на понятието за куче, тъй като разликата между един предмет и неотделимите му аспекти не подлежи на указване, още по-малко пък могат да бъдат сочени събития - когато указваме събитие, ние не сочим с пръст, а ръкомахаме неопределено („ето, виж какво стана“). По-нататък, ако отново следвайки Куайн отречем съществуването на естествени видове, би било непонятно какво точно научава детето, усвоявайки понятието за куче. Дали това са някакви необходими признаци, които следва да притежава едно куче? Съмнявам се, че наистина е така. Има големи и малки кучета, пъстри и едноцветни, с щръкнали и провиснали уши, с дълга и с копирана опашка, яростно лаещи и дремещи кротко на припек. Какво е общото между тях, което

всяко едно необходимо трябва да притежава? Вероятно биолозите могат да отговорят на този въпрос, но повечето от нас не могат да го направят, съответно са неспособни да предадат съответното знание на децата си. Дали това е набор от парадигми, типични екземпляри, благодарение на семейните прилики с които всяко друго куче е определимо като такова? Ако това е така, то изглежда твърде съмнително, че деца, израснали в компанията на ирландски сетери, притежават същото понятие за куче като деца, чиито родители са имали английски булдог. Или пък езиковите игри на указване и идентифициране им позволяват да си изградят някакъв тип теория относно това какъв вид неща всъщност са кучетата?

Дори и това да е така, нищо в действителната ни езикова практика не ни задължава да приемем подобна теза. Как функционира понятието за куче можем да видим по-късно, когато започнем да четем приказки. Типичният начин за въвеждане на обекти в приказките е посредством конструкцията „Имало едно време ...“. Когато кажем „имало едно време едно куче“, малкият ни слушател наостря уши (ако изобщо слуша, а не изчаква търпеливо четенето да свърши). Обикновено следва порой от въпроси, които изпреварват повествованието. Интересно е както това за какво обикновено пита детето, но също и това за какво то никога не пита. Досега не ми се е случвало да ме попитат кога точно е било това време, или пък къде точно се е намирало то (въпросите за време и място се появяват по-късно, след като съответният персонаж вече е бил въведен на сцената). Въпросите най-често се отнасят до цвета и размерите на кучето, за това дали то е добро, има ли си братчета и т.н.

По тази причина ми се струва, че понятието за куче представлява абстрактна структура, обединяваща съвкупност от различни регистри. Всеки регистър представлява множество от допустими стойности на определен параметър. Типичен регистър на конкретните материални обекти е този за форма. Формата на различните типове обекти се специфицира по напълно различни начини, което показва, че тук не става дума за определени признаци, а за множества от допустими стойности. Когато става дума за живи същества като кучетата и хората, за тази цел служи изброяването на частите на тялото, като формата на всяка от тези части рядко се специфицира. Всички знаем, колко схематични са човешките фигури, които рисуват децата. При тях формата на отделните части на тялото остава неопределена, те просто бележат място, което може да бъде допълнително специфицирано. При това се отбелязват само онези части, които имат отношение към историята, която разказва картината - човечетата в детските картини се разхождат и разглеждат неща, затова са отбелязани краката и очите им, когато е важно да се отбележи полът на съответния индивид се появяват и първични или вторични полови белези, но такива обикновено отсъстват. Същото се отнася до неодушевени предмети, притежаващи типична за живите същества функция - например автомобилите, които за разлика от къщите могат да се движат сами. При тях са отбелязани отделните конструктивни елементи, които имат пряко отношение към съответната функция, макар формата им рядко да отговаря на реалността - автомобилите винаги имат гуми, но те рядко са кръгли. От своя страна, формата на къщите се идентифицира чрез геометричната форма на съставните им части и взаимното им разположение. Улеснение за това е

факта, че те представляват елементарни геометрични фигури - квадрати, правоъгълници и триъгълници. Трети неща се определят направо, без характеризиране на съставните им части, тъй като такива не са открояеми - такива са топките и небесните тела, които са повече или по-малко кръгли. Накрая, има и такива неща, които не притежават този регистър. Когато попитаме каква е формата на облаците или на морето, които детето е нарисувало, то не разбира въпроса. Отговорът обикновено е нещо от рода на „Е как каква - такава, това е облак“. Цветът е друг типичен регистър, при кучетата той има допустими стойности от рода на „бял“, „кафяв“, „черен“, „кафяв на бели петна“, „бял на черни точки“ и т.н. Кой стойности са допустими и принадлежат на регистъра и кои не му принадлежат може да се установи относително лесно. Когато любознателният мъник ме попита какъв цвят е било кучето и аз отговоря „лилав“ или „бял на зелени райета“, то прихва от смях и вперва в мен невярващ поглед, защото знае, че няма лилави кучета, или кучета на зелени райета. Това показва, че той е усвоил понятието за куче, наясно е, че тези стойности не принадлежат на този регистър.

Процедурата по усвояване на понятието се счита за успешно изпълнена, когато се уверим, че сме постигнали екстензионална адекватност. Това предполага изпълненост на следните две условия: (1) Думата трябва да бъде отнасяна към всички обекти, които принадлежат на обема на съответното понятие. Иначе казано, думата „куче“ следва да бъде отнасяна не само към едно или няколко конкретни кучета, които сме използвали за първоначално фиксиране на референцията, а към всички неща, които в съответния контекст могат да бъдат причислени към обема на понятието куче - кучета от различни породи, живи, плюшени или нарисувани; (2) Думата трябва да не бъде отнасяна към всички обекти, които не принадлежат на обема на съответното понятие. Иначе казано, думата „куче“ не следва да бъде отнасяна към други животни - например котки или гълъби, нито към неодушевени предмети. На пръв поглед, това да се уверим, че едно понятие наистина е било усвоено е нерешима задача, при това поради поне две причини: (1) Едва ли някой някога е приемал за възможно или необходимо да удостовери правилното отнасяне на думата „куче“ към всички възможни породи кучета. Ако сме се уверили, че детето правилно идентифицира чихуахуа, дакел, питбул, немска овчарка и санбернар като кучета, нужно ли е да продължаваме с пудел, басет или кокершпаньол? В крайна сметка, за да бъдем напълно сигурни, няма ли да е необходимо да се убедим, че детето идентифицира правилно всички кучета? Разбира се, това е неосъществима задача, тъй като дори да беше възможно да инспектираме поред всички съществуващи кучета, от процедурата щяха да бъдат изключени онези, които все още не са родени например, а тяхното идентифициране е релевантно по отношение на бъдещите употреби на понятието за куче; (2) Още по-очевидно е, че не е възможно да се уверим, че детето никога не би отнесло думата към неща, които не са кучета. Обикновено се задоволяваме с това да се уверим, че то не идентифицира погрешно по този начин неща, които в достатъчна степен приличат на кучетата - например вълците, лисиците или мечките. Горното показва, че самата практика на усвояването на езика предполага няколко фундаментални (емпирични или метафизични) хипотези: (а) това, че има не

просто неща, а видове неща; (b) това, че тези видове имат определена същност, а не са просто множества от обекти; (c) това, че думите в естествения език обозначават тъкмо тази същност. До този момент видяхме как дескриптивната метафизика израства от лоното на естествения език. Тя обаче не се изчерпва с него, тъй като в противен случай не би ни позволила да надскочим наличните езикови норми, да опънем ластиците на смисленото говорене толкова, колкото позволяват условията.

Дескриптивната метафизика добива правото да бъде наречена философска граматика тогава, когато развие свой собствен синтаксис, възползвайки се от онези ресурси, които логиката и математиката са разработили през своята дълга история. Съчетанието от идеализация и формализация, което изисква изграждането на подобен синтаксис, не е нищо друго, освен присъщият ни начин да разбираме. Всички символни практики, обхващащи пространството от скицирането на схематични карти до боравенето с формалния език на най-езотеричните математически теории, са нагледно доказателство за силата, осигурена ни от съчетанието на тези две процедури. Идеализацията е средство сложното да бъде направено просто, така че неговата сложност да не се изгуби изцяло, а напротив, да стане познавателно достъпна за нас. Наричаме езикови игри както фрагментите на самата езикова практика, така и въображаемите им аналози, задаващи техен идеализиран модел, не за да заличим разликата между едното и другото, а за да подчертаем, че тук не става дума за подмяна или изопачаване, а тъкмо за идеализиран модел. Орбитите на планетите не са окръжности, но едва ли щяхме да знаем какви са наистина, ако първоначално не бяхме приели, че те са такива, защото тъкмо набелязвайки отклоненията им от наложения модел можем да видим, че те всъщност са елипси. В този смисъл, идеализацията снемат сами себе си и рядко е нужно да бъдат контролирани от критичен, но неразбиращ поглед отвън, тъй като всеки модел е полезен дотолкова, доколкото заявява сам себе си като такъв, създава възможност да надникнем отвъд него, заменяйки го с друг, който изоставя част от собствените му идеализиращи допускания.

От своя страна, формализацията е средство, чрез което получаваме познавателен достъп до самите идеализирани модели, прозирайки тяхната структура. Търсенето на идеални форми, което не е опосредствано от формален език, е вътрешно противоречиво начинание, което неизбежно приема характера на опит за мистично умопостигане на непроницаемото. Ето защо, да се твърди, че нещо не подлежи на формално третиране е същото като да се наложи забрана върху опита да го разберем и тази забрана може да има етическо, но не и метафизично оправдание. Математиката не присъства в някои сфери на нашия опит, но не защото те по своята същност не подлежат на изследване с нейните средства, не поради изначалната несъвместимост на качество и количество. Математиката няма свое собствено съдържание, тя не е наука за числата и фигурите, не е конкретна теория на определен тип абстрактни структури, а абстрактна теория на коя да е конкретна структура. Ето защо, прокарането на граници между качество (за което математиката няма правото да говори) и количество (което е единствената ѝ тема) не цели да реши друг проблем, освен да уталожат спора на

факултетите, оставяйки място за идоли на мисленето - бог, свобода и безсмъртие (Кант 1994). Нищо не е по-нелепо от това да се твърди, че логическата форма (разбирана като продукт на идеализираща формализация на изказвания в естествения език) е неизказуема - това става възможно само когато забравим, че тя не е нещо само по себе си, а само шаблон, който налагаме върху реалната езикова практика в опита да я разберем.

Бележки

- (1) Вж. MS 112, 49. Ролята на озадачеността като методическа нагласа е подчертано отново в друг ръкопис по следния начин: „Талантът ми се свежда до това, че съм в състояние да оставам озадачен, след като озадачеността вече се е изплъзнала от умовете ви. Способен съм да задържам озадачеността, докато тя се изплъзва между вашите пръсти (поради което си мислите, че всичко ви е ясно)" (MS 157, 31).
- (2) Вж. например следната забележка: „В това отношение моите предупреждения са като плакатите в билетните бюра на английските железници. „Наистина ли пътуването ви е необходимо?". Някой, който ги прочете, би си казал: „Като се замисля, май не" (Wittgenstein 1998a, 70-71); сравни също с MS 134: 13-14.4.1947).
- (3) Терминът „металокуция" се появява в (Gibbon 1976). Разширяването на теорията на речевите актове с този тип ходове в езиковата игра все още е предстояща задача.
- (4) Тук просто отбелязвам един сложен въпрос, в чието обсъждане не възнамерявам да се впускам. Добра изходна точка за ориентиране в разногласията между класическите теории за неизказуемостта (ineffability), популярният в наши дни "терапевтичен" прочит и претендиращата да предложи среден път между тях „тълкувателна" (elucidatory) интерпретация, вж. (Hutchinson and Read 2006).
- (5) Твърдението, че „езикът е част от нашия организъм" се появява в запис в „Бележниците" от 15 май 1915 година (Wittgenstein 1998b) и е канонизирано в „Трактата" - вж. проп. 4.002.
- (6) Това твърдение се основава на аналогията между език и игра, изложена в §83 на „Философски изследвания" (Wittgenstein 1999). Как обаче създаваме нови правила, когато за това няма никакво правило? Как регулярностите се превръщат в правилности? Според мен това е един от най-сложните въпроси, които поставя „късния" Витгенщайн.
- (7) За непостижимостта на „кристална чистота" - вж. §107 на „Философски изследвания".

(8) Вж. (O'Connor 1948) и (Sorensen 2003).

(9) Тази тема се появява още в MS 104, prop. 4.073-4.074; TS 202(3, 4) prop. 4.04.

(10) По изключително ясен начин това е показано в лекциите от 1930-1933, записани от Едуард Мур. Вж. (Wittgenstein 1993, 54).

(11) Това, че философията е дескриптивна е сред устойчивите „места“ в мисловното наследство на Витгенщайн. В Бергенското издание то се среща често: вж. MS 110, 188; MS 110, 217; MS 142, 107-108; TS 211, 242; TS 212, 1147; TS 213, 417; TS 220, 81; TS 227, 89; TS 238, 9; TS 239, 82; D 307, 18; D 309, 28; D 310, 76.

(12) В разговорите си с представители на Виенския кръг свежда този начин на говорене до произвеждане на „неартикулирани звуци“ (Waismann 1979, 69).

(13) Вж. сборника (Rayo and Uzquiano 2006).

(14) Това е гатанката, която Шапкарят поставя на Алиса в едноименното произведение на Луис Карол. Тя е повод много хора след това безплодно да си блъскат главите.

(15) Тази метафора дължим на Платон, който я въвежда в диалога си „Федър“ (265d-266d).

(16) Тук попътно засягам друг проблем - този за синонимията. Оправдание за това е обстоятелството, че метафизичният проблем за универсалиите е пряк аналог на лингвистичният проблем за синонимията - и в двата случая става дума за поставяне на различия „извън играта“: в единия случай това са различия в самия свят, а в другия - в езика.

(17) Понятието за дескриптивна метафизика се появява в (Strawson 1959). Относително лесно можем да привидим видим някаква връзка между този проект за изследване на структурата на концептуалната ни система и „късния“ Витгенщайн.

Използвана литература

Kant, I. 1994. *Sporut na fakultetite*, Sofija: Hristo Botev.

Gibbon, D. 1976. *Perspectives of Intonation Analysis*. Bern: Lang.

Hutchinson, Ph. and R. Read. 2006. An Elucidatory Interpretation of Wittgenstein's Tractatus. *International Journal of Philosophical Studies* 14 (1), 1-29.

O'Connor, D. J. 1948. Pragmatic Paradoxes. *Mind* 57 (227), 358-359.

Rayo, A. and G. Uzquiano (eds.) 2006. *Absolute Generality*. Oxford: Clarendon Press.

Sorensen, R. 2003. *Brief History of the Paradox*. New York: Oxford University Press

Strawson, P. 1959. *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*. London: Methuen and Co.

Waismann, Fr. 1979. *Wittgenstein and the Vienna Circle*. Edited by Brian McGuinness, translated by Joachim Schulte and Brian McGuinness. Oxford: Basil Blackwell.

Wittgenstein, Ludwig. 1963. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Translated by D. F. Pears and B. F. McGuinness. London: Routledge & Kegan Paul.

Wittgenstein, L. 1993. *Philosophical Occasions*. Indianapolis: Hackett Publishing House.

Wittgenstein, L. 1998a. *Culture and Value*, edited by G. H. von Wright and H. Nyman, revised by Alois Pichler, translated by P. Winch. Oxford: Blackwell Publishers.

Wittgenstein, L. 1998b. *Notebooks 1914-1916*. second edition. Edited by G. H. von Wright and G. E. M. Anscombe. Translated by G.E.M. Anscombe. Oxford: Blackwell Publishers.

Wittgenstein, L. 1999. *Philosophical Investigations*. Edited by R. Rhees; translated by G. E. M. Anscombe. Oxford: Blackwell.

Wittgenstein, L. 2000. *Wittgenstein's Nachlass. The Bergen Electronic Edition*. Oxford: Oxford University Press.