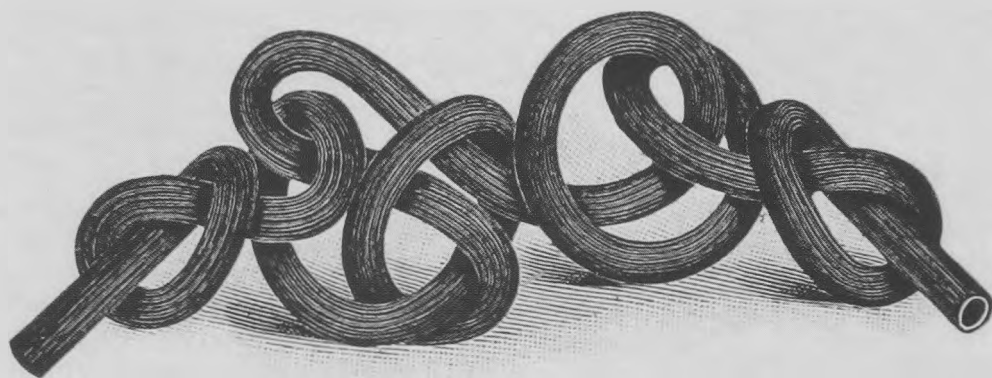


ИСТОРИЯ И СЪВРЕМЕННОСТ НА ФИЛОСОФИЯТА

Сборник в чест на 60-годишнината
на проф. д.ф.н. Георги Капрев
и проф. д.ф.н. Стилиян Йотов



Университетско издателство
„Св. Климент Охридски“

РАЗНООБРАЗИЕ I

Васил Видински

Най-абстрактната форма на контекста е, че той представлява *многообразие*. Но ако не искаме да посочваме единствено количествената му характеристика (много – малко – едно – „друго“), то по-пълноценно бихме могли да го изразим като *разнообразие*. Нека разгърнем последователно и двете понятия, като веднага трябва да се уточни, че те са само необходими, но не и достатъчни условия, за да говорим за контекст. След тяхното разгръщане, и по-конкретно заради понятизирането на разнообразието, ще разгледаме синтетичните и дистекстуални отношения. Идеята на цялото това изложение е да бъде първа част от едно *есеистично въведение* към темата за контекста и нейното философско осмисляне.

1. Многообразие. Контекстът като количествено *многообразие* автоматично предполага невъзможността да бъде сведен до един-единствен елемент и това е важно понятийно ограничение. От друга страна, макар и количествен, контекстът може да се представи единствено в някои частни случаи като математическо многообразие (*manifold*) и засега само в много специфични проявления той би могъл да се моделира математически.

Разклонение. Въпреки тези ограничения, от няколко десетилетия насам формализацията или математизацията на контекста са изключително динамични области в рамките на роботиката, програмирането и изкуствения интелект. Много важно е да се каже, че тази динамика не е нещо външно спрямо развитието на тези дисциплини, напротив, това е тяхното бъдеще, защото понятието за общ изкуствен интелект изисква възможността за *обща контекстуална ориентация* и нейното приблизително (предшестващо или ситуативно) модели-

ране от страна на изкуствения интелект; това е един от най-сложните инженерни проекти в цялата човешка история. Същевременно инженерното развитие експлицира по-фундаменталното философско наблюдение за *понятийната връзка между интелект и контекст*. Именно това е и причината контекстуалното да се обвързва традиционно с културата и субектността; за разлика от далеч по-обективистичното или общо състояние, което може да се изрази чрез думата „условия“ или етимологически по-прецизното „обстоятелства“. Може да се каже съвсем накратко, че контекстите биха могли да се третираат като *културни условия*; като това не означава, че обстоятелствата са детерминистични, а единствено, че са ограничаващи. Да се върнем към многообразието – ако то е нередуцируемо и (все още) не напълно математизируемо, то това означава, че контекстът може да бъде третиран като *множество* само в някои частни случаи. Ето двата основни варианта:

а. Формално-количественото понятие за множество (*set*) изисква наличието на много добре дефинирани и ясно разграничени изброими елементи, които на свой ред се взимат и броят като една строго определена цялост. Контекстът не съдържа по необходимост такива рестрикции и затова той не е такова множество¹, но пък безкрайно много математически множества биха могли да бъдат третирани като опростен или минимален пример за контекст. Например бихме могли да третираме „множеството от четните числа“ като контекст, в рамките на който се поставят някакви училищни задачи: изброимо ли е това множество; равномошно ли е на нечетните; празно ли е подмножеството на простите числа². От друга страна, важно е да се припомни, че след като контекстът е многообразие, той никога не би могъл да бъде празно множество, макар че по подразбиране включва в себе си такива липси и празнини.

Разклонение. Ако все пак един контекст бъде разгледан като празно множество, то това просто означава, че се извършва деконтекстуа-

¹ Многообразието не е задължително изброимо, съответно изброимостта не може да се приеме като ясна и очевидна характеристика на всеки един възможен контекст.

² Както се вижда, тук не става дума за по-типичните употреби на думата „контекст“, както е в израза „разглеждаме свойствата на триъгълника в контекста на евклидовата геометрия“, където думата „контекст“ не разглежда евклидовата геометрия като множество. Именно затова теоретико-множествената интерпретация може да е полезна в някои случаи, но принципно е твърде рестриктивна.

лизация на конкретното явление, значение или събитие. Всяка деконтекстуализация по неизбежност игнорира някакво многообразие, което преди това е било възприето като дадено (именно затова можем да кажем малко по-свободно, че разглеждаме едно множество *като* празно). Това пренебрегване автоматично води до това, че се озоваваме в някакво друго многообразие, т.е. в някакъв друг контекст. Този различен и нов контекст не е задължително да бъде по-общ, т.е. при деконтекстуализация няма необходимост от преминаване към нещо по-всеобхватно, достатъчно е единствено да заместим контекстуалното многообразие с някакво друго многообразие. Например можем да разгледаме произведението *Karawane* (1916; 1917) на Хуго Бал в контекста на европейския литературен авангард; но бихме могли да го разгледаме и в контекста на социално-политическите противоречия от този период; или да го разгледаме на нивото на неговата фонетична структура; или пък през идиосинкразиите в биографията на Бал и т.н. Още по-съществено е, че тези многообразия често могат да се припокриват, а това означава, че тяхното заместване не предполага задължително изключване³. При някои замествания може да се получи (интерпретативен) резултат, който да бъде смислен, но озадачаващ, амбивалентен, ироничен или дори революционен, затова деконтекстуализацията се използва като философска техника, чрез която се разкриват неочаквани и нови многообразия, прикрити или изтласкани от предходните установени контексти. Деконструкцията например е форма на деконтекстуализация. Но още по-интересно: дори понятизирането е форма на деконтекстуализация⁴. Във връзка с изложеното дотук изниква неизбежно въпросът, дали можем да извършим по някакъв начин абсолютна деконтекстуализация, или напротив, тя винаги си остава заместване (едно контекстуално многообразие вместо друго). Ясният и недвусмислен отговор е „не, не можем“ – „извършването“ само по себе си вече предполага контекстуално многообразие. Разбира се, ние бихме могли да си представяме или да мислим една абсолютна деконтекстуализация, а това просто

³ В много случаи разнородните контекстуализации на един и същ обект или събитие биха могли евентуално да се подкрепят взаимно в една обща интерпретация и така да изграждат по-убедително и плътно тълкуване; но, разбира се, такава трансконтекстуална хармонична представа невинаги може да се удържи.

⁴ Тук ключова е формата: например един от типичните и класически начини да се изгради понятие е като разбирането се деконтекстуализира от нагледността.

означава да мислим или да си представяме *обективните обстоятелства* (без включване на самото им мислене или представяне). Дали това, което си мислим или представяме като обективни обстоятелства, съответства на самите обстоятелства (и как точно им съответства) е един от най-обсъжданите философски проблеми в теория на познанието. Тогава философското предизвикателство ще се състои поне в две стъпки. Първо, в *избора, трансформацията или конструирането на контекста (многообразието)*, чрез който се поставят философските проблеми или в който се формулират философските понятия, решения или проекти. И, второ, изработване на методи за *съпоставянето* на този контекст с други контексти (или с обективните обстоятелства) и провеждането на поредица от *деконтекстуализиращи техники*. Ето така може да работи празното множество.

б. Да се върнем сега на втория вариант за множество – съдържателното му разбиране (напр. *multitude*). Този вариант изглежда по-удачно приложим, доколкото съдържателното множество, поне на пръв поглед, прилича на многообразието. Но всъщност няма изискване една множественост да не бъде еднообразна. Дори напротив, тя много често бива разглеждана хомогенно, като основният акцент в тълкуването пада съответно върху нейното чисто количество: множество столове, множество планети, множество цветове... При контекста и многообразието случаят е друг.

Ако трябва да обобщим целия първи момент, то контекстът е *многообразие*, но само понякога е математическо многообразие (*manifold*), теоретико-формално множество (*set*) или съдържателна множественост (*multitude*). Всички тези частни случаи биха помогнали допълнително да анализираме понятието за контекст, но те не могат да бъдат част от неговите задължителни свойства и отношения.

2. Разнообразие. Контекстът като качествено *разнообразие* е по-важната и плътна идея. В този втори момент понятийното ограничение е още по-силно: елементите на контекста са не само повече от един, но те са по необходимост разнородни – и това е единственото, което трябва да добавим спрямо първия момент (т.е. спрямо темата за многообразието). И така, контекстът може да включва обекти, субекти и събития, незавършени форми и вещи, факти, свойства и отношения, структури и процеси, наративи, интенции, интерпретации, идеи и понятия, институции, теории и традиции, времепространствени координати, каузални връзки, аналогии и т.н. Той може най-сетне да включва – това е много съществено – и други контексти, а както е

видимо при по-сложните и интересни случаи, контекстът предполага вътрешна *дистекстуалност*.

Но идеята не е просто че той би могъл да включва всякакви такива неща (които изброих малко произволно), а по-скоро че задължително включва – дори в минималната си проста форма⁵ – *поне два разнородни елемента*. Разнородността е съществена – разликата и различието са в природата на понятието за контекст. Всичко дотук означава, че контекстът, нека го изразим сега вече отрицателно, *не е еднообразие*. Той не е хомогенен нито в количествен смисъл (защото е многообразие), нито в качествен смисъл (защото е разнообразие). Можем да направим и следната интерпретация: ако количествено погледнато контекстът е *културно многообразие*, то качествено погледнато всеки един контекст е *културно разнообразие*. Подобно твърдение звучи двусмислено, но тази двусмисленост е ценна, тя посочва едновременно абстрактното и структурно качество, както и конкретното историческо проявление (което приема разнообразието като екологична ценност).

Нека сега пристъпя към най-същественния въпрос от това есе: щом има необходима разнородност, то защо мислим контекста изобщо като някаква цялост? Дори и да я характеризираме като аморфна, пропусклива, неопределена, непълна, флуидна и т.н., то пак става дума за нещо поне относително особено (или дори обособимо). Кое е това, което определя условните граници на контекста, т.е. неговата *локалност* или *местност*? Защо си позволяваме да мислим: „това е част от контекста, а това вече не е“, т.е. защо мислим, че има нещо външно спрямо него, от което го разграничаваме? Всички тези въпроси ни отвеждат към две теми. Първата тема е за абсолютното. Втората тема е за свързването. Следвайки една дълга философска традиция, можем да изразим локалността на контекста по следния начин: *контекстът никога не е абсолютен*. Макар че това би могло

⁵ Но какво изобщо означава минимален контекст, коя е елементарната контекстуална форма? Трудно е да се отговори на този въпрос, защото това зависи от степента на редукция и деконтекстуализация, но със сигурност простите примери за контекст включват семантика и изказвания. Какъв е минималният контекст на изказването „Аз съм“? Първо, изобщо възможността за казване (независимо дали е от субект или не е; дали има интенционалност или не); второ, наличието на езикови форми с определена структура; трето, наличието на време-пространствени координати и т.н. Тук първо, второ, трето не са в някаква специална последователност – редът би имал значение само при онтологизиране на произхода на контекстуалното.

да изглежда очевидно, добре е да се експлицира, тъй като може да има различни разбирания за абсолютното – в случая „абсолютно“ ще замества „това, за което няма нищо външно“. Ако бъдем внимателни, можем да го изразим и така: контекстуалното никога не е тотално всеобщо; то не може да бъде и същински универсално. Що се отнася до втората тема, то разнообразието като необходима характеристика на контекста изисква на свой ред някаква форма на *синтез* (изразено и в представка *con-*); нека сега разгледаме това понятие.

3. Синтез. Първо ще очертая общата картина около темата за синтеза и ще поставя някои ограничения. Ще използвам думите „синтез“ и „свързване“ като синоними, но ще разграничавам свързването (което дава някаква поне относителна цялост) от простото наличие на връзка или пък от още по-общото „отношение“. На този етап по-скоро ще поставя въпроси и ще формулирам проблеми – причината е, че темата за свързването е впечатляващо обширна, разнородна и нееднозначна. Достатъчно е само да изброим едни от най-типичните традиции в осмисляне на тази тема през Новото време – *дедуктивно-априорно извеждане* в рамките на картезианството (вж. и Спиноза); структурата на *навика и асоциациите* във философията на Хюм и съвременните ѝ репонятизации; различните *трансцендентални форми на синтез* и тяхното последващо разгръщане в кантианството; диалектичното развитие и *спекулативното снемане* при Хегел и хегелианството; *емпиричният принцип на верификацията* в логическия емпиризъм; многобройните типове *феноменологичен синтез* и т.н. Да не говорим, че в рамките на отделните традиции има доста ясни вътрешни разлики, например: различните синтези определят различни диалектики (Хегел, Адорно и т.н.). Освен това има противоположни възгледи за резултата от свързването: от една страна, синтезът е движение от нещо по-просто към нещо по-сложно, но, от друга страна, синтетичните форми често успяват да постигнат значително единство, опростяване и издигане на (друго и) по-общо ниво. Дали тези две описания на резултата изразяват винаги едно понятие, както изглежда поне на пръв поглед?

Като цяло диахронията на типовете синтезиране във философията прилича на некохерентен и непостижим разказ. В допълнение синхронното говорене за свързване е толкова разнородно и разпространено, че синтезът на тези всевъзможни употреби изглежда непродуктивен, трудно осъществим и вероятно произволен. Въпреки тези исторически и дескриптивни неясноти – или може би тъкмо пора-

ди тях – понятизирането на синтеза е необходимо (за пореден път). Може да се започне с нещо по-просто и заобиколно, като бихме могли да разграничим два очевидни аспекта на свързването: свързване на нивото на *контекста* срещу свързване на нивото на *метатекста*⁶. Разбира се, стандартна трудност е дали можем винаги да разграничаваме достатъчно ясно тези две нива; нека затова ги опишем поотделно.

а. В първия случай се изследва структурата (или нейната липса) в рамките на сложното контекстуално разнообразие – това може да включва различни *типове вътрешна свързаност*: обективни процеси (каузалност, последователност), нормативни структури (традиции, институции, закони), но може да включва и субективни синтези (асоциации, емоции, навици). Всички тези неща са част от контекстуалното и би било подвеждащо и редуциращо да определим цялото това разнообразие като еднозначно обективистично – то не е. Но освен някаква обща типологизация на връзките, може да се подходи и по-същностно. Има ли в контекстуалния синтез някаква причина, която ни принуждава да го *броим* за един или нещо, заради което *посочваме* неговите елементи заедно; защо точно това многообразие е онтологична цялост, която може да се разглежда и като хлабава познавателна съвкупност? Дори и да не можем да отговорим на тези въпроси, от интерпретативна гледна точка най-интересно ми се струва това, че *разнообразието изисква и предполага поне някакво свързване*. Не може да има контекст без синтез.

б. Във втория случай се занимаваме със синтетичността на самата философска методология, която реферира към контекста и го изследва, схваща, обяснява (разбира се, трябва да е ясно, че метатекстът винаги е част от някакъв контекст, но за целите на изложението ще игнорирам засега тази очевидност.) Философията много често се изправя пред една и съща трудност и, съответно, задача: да разгърне понятийно не само аналитичната страна на философската си методология, но и нейната синтетична страна. Добрият философски

⁶ В случая употребата на думата „метатекст“ е условно. Идеята е, че става дума за свързване на нивото на интерпретацията. Няма никаква необходимост интерпретацията да бъде или да се разглежда като текст. От друга страна, интерпретациите много често биват представени в текстова форма, така че „метатекст“ не е прекалено подвеждащо. Освен това, по същия начин, както контекст не се употребява само за текстуални структури, така и „метатекст“ би могло да се понятизира по сходен начин. Това, което е най-съществено, е следното: метатекстът не е някакъв *всеобщ метаконтекст*.

анализ не дава автоматично решение как да синтезираме това, което вече сме анализирали. Разбира се, при формалните синтетични и доказателствени методи има добре известни процедури, които ни помагат да свързваме безпогрешно предпоставките в изводи, но нито последователността от тези стъпки е абсолютно необходима (и реално бихме могли да стигнем до същия извод и по друг легитимен и формален начин, т.е. с други стъпки), нито пък – казано по-общо – сме успели да формализираме всичко, така че тези процедурни синтетични подходи да дават всеобщи решения във всякакви възможни области. Накратко: синтезът все още е една от най-трудните и вълнуващи философски теми (тъй като няма всеобща процедура), а в чисто житейски план той е едно от важните и необходими условия за това, което хората наричат „мъдрост“. Накрая бих формулирал проблема по отношение на метатекста по следния начин: ако разбирането ни за контекст изисква „разнообразие“, то как можем да осъществим философски синтез без това задължително да води до хомогенизиране?

Разклонение. Не всяко свързване е контекстуално по природа. Дори напротив, много често в история на философията синтетичните форми са по замисъл и претенция аконтекстуални. Това, че те на свой ред могат да се контекстуализират (исторически; в съпоставителен план; през оголване на скрити предпоставки), е съвсем отделен казус. Има един очевиден начин как да разграничим синтетичните контекстуални форми от останалите свързвания: *локалността*. Ето няколко примера за нелокалност, за да ги използваме като контрапример: в своето *функциониране* първоначалното синтетично единство на аперцепцията у Кант не е контекстуално, а универсално; в своето *осъществяване* едно първоначално синтетично единство на онтологията (монизъм на произхода) също предполага задължителна всеобщност на свързването. Нищо не е изключено. Или по-скоро за това, което е изключено, не може да се говори, или пък то не може да се познава, или дори не може да се мисли. Местността в контекстуалното свързване може да се представи и по друг начин: тя е винаги на някакво *мезониво* – т.е. нито макронивото на всеобщото, нито микро- нивото на единичното. Интересно е, че *познаването на мезонивото* се оказва по-трудно и по-неуловимо в историко-философски план в сравнение с резултатите, които сме получили от разглеждане на микро- и макрониво. Нека обобщим: ще се интересуваме от *синтетичните форми, които са локални и се проявяват на мезониво*.

Ако сега се върнем към разграничението между синтез на ниво контекст и на ниво метатекст, то общият въпрос към двете посоки ще звучи така: *как можем да осъществим философски синтез, без да хомогенизираме разнообразието, ако то вече изисква и предполага някакво свързване?* Това ни препраща към последната тема: не всичко е свързано.

4. Дистекст. Всеки контекст е *дистекстуален*; някои са *удвоено дистекстуални*. Това ми се струва изключително важно за осмислянето на понятието контекст, но тук има два момента. Първият е тривиален и вече беше споменат; вторият пък не се отнася до всички контексти. Ето ги поотделно:

а. Дистекстуалността следва неминуемо от ограничителната природа на контекста (неговата локалност, местност): културните условия за възможно или действително проявяване или съществуване са винаги ограничаващи. Те изключват определени неща, събития, отношения и т.н. Ако осмислим контекста като *ограничителен ресурс*, става ясно защо той може да бъде и обяснителен механизъм (конкретизиращ значения, действия, събития), и онтологично основание (за поява на значения, действия, събития). Всяка контекстуализация е спецификация спрямо универсалното или абсолютното (независимо дали те изобщо съществуват), както и спрямо някакъв друг контекст. Тези два аспекта са много важни. Но спецификацията и ограничението не трябва да се мислят като еднозначност, като детерминираност, като безпрекословен обяснителен механизъм. Контекстът чрез своята дистекстуалност ограничава неща, които не могат да се случат или не могат да имат значение, но това не значи, че задължително определя какво да стане или какво да се схване. Разбира се, в частни (и много добре дефинирани) случаи един контекст може да дава дори еднозначно разбиране или да определя недвусмислено и автоматично събитията, но по принцип ролята му е отрицателна, именно затова тази структура или *този тип слабо отношение на отделяне* наричам *дистекст*⁷.

⁷ Типичен пример за тази тривиална дистекстуалност е всеки фикционален контекст. Интересно е, че фикционалните контексти са идеален изследователски обект, доколкото приличат на лабораторните изследвания в науката. Резултатите, които ще получим при тяхното разглеждане, не могат автоматично да бъдат пренесени към всеки един наличен случай, но идеализацията, която предлагат, е изключително полезна за повечето теми, които (ще) дискутирам в това, а и в следващите есета. Нефикционалните контексти, разбира се, могат да усложнят и изместят поставените от фикцията проблеми.

б. Второ, дистекстът не е единствено „ограничителните културни условия за невъзможно проявяване или съществуване“, защото той може да бъде и *някакво прекъсване или пречка* в рамките на културно-разнообразие. Това второ и по-богато значение на дистекста може в своята най-крайна форма да се представи като *празно отношение* в някакъв контекст (а не само празно отношение между контексти). Вътрешната дистекстуалност обикновено се появява в по-сложните и богати структури, т.е. при увеличаване на разнообразието, но тя не е следствие единствено от това, че контекстите могат да съдържат в себе си многобройни други контексти (това също е валидно, разбира се). Тази дистекстуалност може да е по-неуловима и по-сложна: да работи през опосредяване, несъизмеримост, отчуждение, вътрешно прекъсване в рамките на контекстуалното и т.н.

Накратко за двата последни момента: всяко отношение между контексти е дистекстуално, но не е задължително всяка дистекстуалност да бъде отношение между контексти, тя може да е просто вътрешно разкъсване, напрежение, противоречие или несъизмеримост в разнообразието; тя е и всяка неработеща функция на контекста. Затова всяко представяне на контекстуалното като задължително-и-единствено-синтетично рискува да пропусне дистекстуалността. Рискът е в това противоречията да бъдат разглеждани единствено като снети, риск също е разглеждането на всички форми като завършени – особено последното е изненадващо разпространена и неуместна идеализация.

И така, синтетичните форми не само са недостатъчни за осмисляне на разнообразието, но те могат да бъдат илюзорни проекции за всеобхватна свързаност – апофения на онтологично, епистемологично или гносеологично ниво. От друга страна, дистекстуалността сама по себе си също не може да бъде универсален принцип, защото тя се нуждае поне от слабите синтетични форми на контекстуалното разнообразие. Всичко това преформулира основния въпрос на цялото есе по следния начин: ако контекстуалното разнообразие на мезониво изисква минимална и локална форма на свързване, то кой философски подход позволява да се удържи едновременно синтетичността и дистекстуалността, без това да води до хомогенизиране или тривиализиране? Предложението, вече скицирано на друго място, е за една *диалектика на празното отношение*.