

ЛЮДМИЛ ДУРИДАНОВ

**ЗА КОМУНИКАЦИЯТА
КАТО
ФИЛОСОФСКИ ПРОБЛЕМ**

**Екзистенциални разсъждения
за нашето време**

София, 1990 год.

UEBER DIE KOMMUNIKATION ALS PHILOSOPHISCHES PROBLEM

Versuch einer Existenzerhellung
unserer Zeit

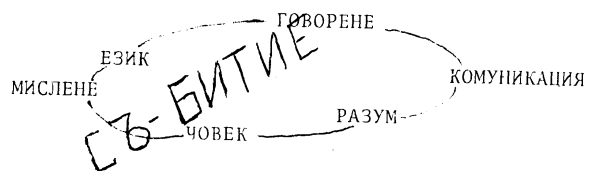
ВЪВЕДЕНИЕ

Настоящата работа поставя под въпрос подхода на утвърдени вече лингвистични теории за езика и то в тяхната пред-лингвистична, предхождаща научната затвореност същност, в която като в порочен кръг се въртят разсъжденията на изследователите, догматизирали една единствена опозиция - за/ против, ненамерили достатъчно сили и енергия да излезат наистина от научните килии и да подхождат критично от вън. Дали научното познание с присъщата за него затвореност не е безсилно в много случаи да признае малките и големи грехове, които зачева, и чието черно-бяло разграничаване не помага за тяхното преодоляване? Нужно ли е да се залъгваме, че се движим в разсъжденията си в "най-добрия от всички възможни светове" на познанието? Не е ли обхващането на другите възможни светове необходима предпоставка за анализа в сферата на хуманитарното познание, при което всяка следваща крачка не обезсмисля предишната, за разлика от техническо-приложното познание, в чието лоно ное то откритие превръща старото в история и то единствено с архивна стойност? Проникването в духовното минало на човека би могло да има стойност, ако не се движим в него като в антикварен магазин, от който търсим да "купим" съотвѣтния подход, или като в олтар с реликви, към които се отнасяме с благоговение, страхувайки се да не ги оскверним с допир или с поглед. Навлизайки назади от въд духовните мигове в човешкото битие, ние се стремим да "открием" себе си затова влизаме в съ-общност с Другите, за да разберем дали при това или онова съ-битие оставаме при себе си. Във всекидневния живот, както и в изследователското битие извървяме /съзнателно или не/ пулсиращото влизане-във-връзка-съ-с...

и дистанциране-от-.../Бубер 1962 : 411-423/. Дали комуникацията по своята същност е постоянно влизане-във-връзка-със-... и от-деляне-от-... т.е. кон-тактуване, при което се достига до някакъв обмен на информация; което всъщност екстремната цел на този контакт. Обменът или опитът за съ-граждане-на-...? Кон-тактът като съ-битие предполага ли винаги някакъв контакт? Може ли изобщо едно сложно явление, каквото е комуникацията, да бъде описано най-общо като влизане-в-общност -с-Другите като изходна точка за из-граждане на цялостната представа, или трябва да се допълнят и като влизане-на-човека-в-съ-общност-с-Другите? И тук, ние се насочваме към комуникацията като определяща човешката същност: не само като физическо, но и психическо, духовно съ-вмещаване и пулсиране на от-съствие /при-съствие, но винаги като някаква продължителност /Хайдегер 1976 : 12/. На кого служи? Това е въпросът за техническата и технологична същност, която все по-явно се натрапва в XX век поради новото развитие и приложение на техниката, превърнала се в не-канен гост за човека, опитвайки се насилствено да променя духовния му облик. А това е само предварително насочване към същинския въпрос - кое от нейното съществуване е външно, при-видно, съгестивно и кое би могло да хвърли светлина върху нейната истинска същност? Рационалистичното подчиняване на комуникацията на някаква крайна цел и улесненото и до крайност битуване не носят ли в своя зародиш ностолгията по животинско-едно-значното, -едно-мерно пространство? Дали техниката със своята екстремна утилитарност не отклонява човека от духовното му съществуване, създавайки му илюзията, че посредством нея като средство той владее

на д-... . По този начин не възтанова вали у него един стар познат инстинкт - борбата за власт-на д "човешката джунгла"? Реално техниката, отдалечавайки човека от цялостната му човешка същност, го обезвластява, овладява го и манипулира духовните му нужди, като го примамва сясно тага на линейното еднo-значно тълкуване. Посредством тази крещяща яснота техниката подчинява не-ясното, забулено с химери и разсъждения, на дигиталния порядък /вж. Хайдегер 1981 : 17, 18/. Затова идва ред на това да определим границите на комуникацията като поддържащо себесъщото у човека явление, като единствено възможна във човешкото битие, кореняща се дълбоко в човешкото същност, която се поражда във и чрез комуникацията. За разлика от камъка, който лежи на пътя като вещ без свят /welts/ и животното, което едновременно има и няма свят /weltarm/, защото при него има недостиг, липса на онова обхващане, достъпно до света, което е типично за човека, и което кара Хайдегер /1983 : 414/ да определи човека като моделиращ света /weltbildend/. Комуникацията като насочване-към-... на човека; като съ-битие, тласкало човека към трансцендиране на собственото му Аз; като създаваща се съобщиност, една в която човек е и постига някаква идентичност на собственото си битие като съ-вместно съществуване /Mitsein/, което не може да бъде опростено нито като Междинното /Бубер 1962 : 444/, нито като сбор от единени субекти, носещи в себе си единствено опорната точка на човешкото битие; защото всъщност "човек по природа е социално същество" /Аристотел 1960 : 1253^a3/, а човешкото битие по своята същност е съ-битие /Хайдегер 1983 : 301, 302/. Това съ-битие се различава коренно от животинското стадно насочване-

към-... . Животното в своето импулсивно тласкане-към-... не достига до живяване-във-... /оспорвано от Хайдегер като крайно опростено при дефинирането му / т.е. то е и същевременно не е, защото е в състояние на без-памятност по отношение на човешки достъпното време-пространство. В своята не-историчност то живее в своето нагонно определение, обезвремено време-пространство /Нише 1981 : 97, 98/. И така, комуникацията като пораждаща човешката същност във и чрез нейната ек-статичност /Хайдегер 1978 : 322-327/ води до една реалистична позиция: "Същностното е ек-систицистично и ята като човешко измерение." По този начин не се изпада в крайности: "Екзистенцията се предхожда от есенцията" /Платон/ или "Екзистенцията предхожда есенцията" /Сартр/. Определящо тук е, че човек е ек-систира. Оттам - екзистенцията като най-същностен белег на човешкото битие, а не съществуването /екзистенция/ или същността /есенция/ като митологична цялостност. Благодарение на своята ек-статичност човек дори като биологична даденост се различава от животните. Затова не трябва да се поставя знак за идентичност между невербалното поведение на човека и животното, защото те са същностно различаващи се типове поведения. Човек като *ζῷον λόγον ἔχον* т.е. живеещото, което притежава способността да говори и мисли, значи способността за комуникация. Ето най-същностната от чертите на човешкото битие, чията нишка има без-краен континуитет от духовно естество:



Човешката същност и същността на комуникацията се коренят в заплете-

ния "гордиев" възел език-разум-говорене-мислене-..., наричан от Хердер насам в по-ново време "вечната въртележка" /Хердер 1966 : 37/. Подготвянето на едно по-свободно методологично поведение към научно-позитивното познание крие опасността на номиналистично приплъзване на етикетите и формалните белези на понятиятата структура. Но същата тази опасност крие и невъзможността от разкрепостяване на догматично укрепилото се и възможност за измъкване на същностно рационалното, което по пътя на деструктивния анализ да започне да "диша" свободата на не-посредствените, но не и повърхностно посредствени разсъждения. В движението към по-дстъпите на методологично пре-структуриране ще бъде хвърлена светлина по-основно на нашето съ-времие и по-точно на няколко негови измерения. Някои от епохалните за ХХ век неопозитивистични поведенини служат като пъте-водители за преодоляването на емпирично-даденото сегашно в подхода към преодоляване на мета-физичните догми на човешкия разсъдък изобщо, за да достигнем до обхващането на екзистенциалите на човешкото мислене и поведение, от които езикът е една от най-болезнените "парливи" и тръпчиви "спазми" на нашето време. Минаването през Чомскианскианския тип поведение и хуманитарно мислене ни води от една страна до дискусиите във тревата на Чомскианския поврат /привърженици и реформатори/, а от друга - до осмисляне на не-изреченото, изказано от самия Чомски не само в лингвистичните му писания, но и в политоложките размисли, където той е несъизмеримо по-задълбочен и предвестник на една нова по рода си КРИТИКА НА ПОЛИТИЧЕСКИЯ РАЗУМ. И Чомскианството, и Оксфордската школа /Остин, Сърл, Грайс/, и Бирвиш, и Харвардският колегиум, както и "невидимият колеж" от Пало Алто се сблъскват с екзистенциалите на човешкото битие, но "боксуват" при опитите за пре-крачване на неопозитивистичните граници на разсъждение. Затова моралният дълг на анализатора го тласка

към първите и последни неща, определящи човешкото съществуване, комуникация и език. Към преодоляването на тези "остри зъбери" е насочен опитът за разнищване на последните догми: отвъд доброто и злото, там, където царува единствено и интелектуалната съвест на анализатора. Този странен поход сред човешките екзистенциали не преследва идеята за систематичност, а единствено за задълбоченост, Тук, в тази трета и последна глава, се разискват многожеството подходи на търсене на път посредством "откриването" на остарели и потънали в забравя въпроси. За улеснение на "комуникацията" с ДРУГИТЕ всички цитати са преведени от автора на настоящата работа, което спомага за изясняване, както и за очертаване на множество "скрити" диалози и изграждане на едно не-модерно съ-времие, в което времето не играе роля, а духовната близост е единственият "мост" между тези уединили се мислители.

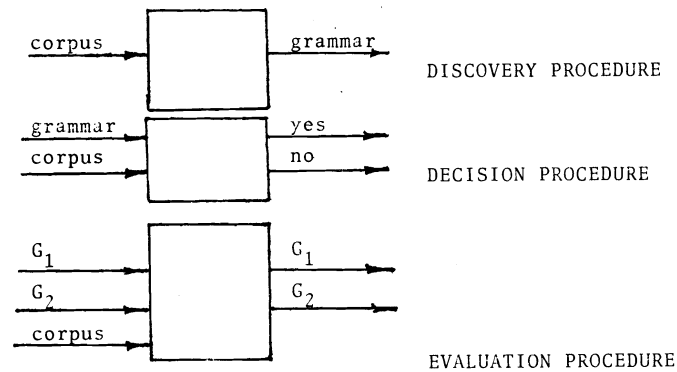
ЧОМСКИАНСКИЯТ ПОВРАТ В ЛИНГВИСТИЧНОТО И ХУМАНИТАРНОТО МИСЛЕНЕ

Когато говорим за поврата, предизвикан от Чомски, а по-късно и от неговите сподвижници, последователи и опоненти в Англо-американското аналитично движение на мисленето, трябва да се има предвид компютърното, технологично "насилие" на техническия Бум на 50-те години над цялостната парадигма на Американското общество, заразяващо всичко по пътя си с неизлечима хронична "треска", която има за последствия породения от нея траен компютърен синдром във всички сфери на интелектуалния живот. Компютърната потиснатост на интелекта дава своите плодове най-често в бързи математически преходи и опростяване на условията на социални, психически, психоаналитически, лингвистически и други проблеми на човешкото битие в прости математически формули и уравнения. Снемането на всякаква диалектика на философското мислене, на онтологичните измерения на явленията до тяхната физическа същност и кодирането им като логограми на математическото знание се плъзга по релсите на логиката, която създава някаква сигурност и относителна защитеност на разсъжденията. Хуманитарните науки през 50-те години се развиват на основата или в сянката на технологичния Бум на Американската научна и ненаучна парадигма на мисленето /Чомски 1979 : 128/.

Индуктивно-емпиричният подход априори към езика довежда до откривателското лутане¹ сред емпирията на Американския структурализъм с таксономична същност и най-ясно открити представители Леонард Блумфийлд /1933/ и Зелиг Харис /1951. Тяхната

¹ На психологическо ниво структуралистките откривателски процедури всъщност съответстват на емпиричния подход /Чомски 1979 : 116/.

откривателска процедура /discovery procedure/ може да бъде оправдана единствено от прагматичната позиция на Американската аналитична парадигма /Чомски 1979 : 115/. Макар и "заразен" от компютърната "треска" на 50-те години, Чомски извършва пробив /както по-късно и негови съмишленици/ в емпирично-индуктивния подход априори към езика, като предлага лингвистиката да се отърси от традиционните и емпирични позиции при изграждане на теория за езика, при които анализът се основава на неясната интуиция и природна интелигентност на човека, независимо дали при изучаване на езика или при разглеждане на ключови проблеми, свързани с езиковото битие. На откривателската процедура на таксономистите Чомски противопоставя о ц е н ъ ч н а т а процедура /evaluation procedure/, посредством която няма да се изгражда граматика на базата на емпирични фактори /корпус/, а ще се осъществява рационален подбор на предлаганите граматични теории:



/Чомски 1957 : 51/

След мъчителни усилия за реформиране на откривателската процедура Чомски /1975 : 30, 31, 33; 1979 : 11/ достига до идеята за изгражда-

не на едно ново ниво на абстрактност. Тази голяма крачка напред в опита да се отърси от черната магия на кибернетиката по-късно създава възможност на отделни изследователи да се измъкнат от желязната прегръдка на техниката като същност на логическо мислене. Макар и съвсем ясно да съзнава, че човешкият интелект не може да бъде разглеждан като изкуствения, че в него като биологична даденост са генетично заложили идеи и възможности², които социалното битие по-късно развива, Чомски "боксува" усилено, опитвайки да се изплъзне от компютърния детерминизъм на своето време. Опозицията човек/машина за него има същностен вид /Чомски 1966 : 3-15/. Влиянието на Хумболдт и немската философска традиция го довеждат до осъзнаването на жестоката истина, че идеите за разработване на компютърни и кибернетични модели са в голямата си част твърде елементарни и повърхностни, за да хвърлят светлина върху въпроса за човешкия интелект /Чомски 1979 : 129/. Въпреки това той несъзнателно продължава да се плъзга от една компютърна процедура към друга, независимо от радикалния поврат - от емпирично-индуктивно към абстрактно-логическо изясняване на формалните категории на лингвистичната плоскост /Чомски 1975 : 32/. Издигайки изискването за експлицитност на основните принципи на езика при изграждане на формализирана граматична теория, Чомски за пръв път поставя лингвистичната теория и механизмите на граматиката /особено на синтаксиса/ на основата на ясни и формални критерии, дистанцирайки се от неясните като същност и наименование семантични представи /Чомски 1957 : 15, 1979 : 138-145/ - хипотеза, прокламираща автономност и независимост на граматиката от значението /Чомски 1957 : 17, 1975 : 87/. "Граматиката е самодос-

² Стара картезианска идея, доразвита от Лайбниц /1900 : 13-497/, повлияла съществено и Чомски /1966 : 63/.

татъчно, самосъдържателно учение, независимо от семантиката. Понятието граматичност не може да бъде идентифицирано с имащо значение, нито пък има някаква връзка с понятието вероятност от статистически порядък" /Чомски 1957 : 106/.

Така Чомски се отграничава рязко от два наследствени греха на а - с е м а н т и ч н о с т при подхождане към езика:

1. От традиционно-емпиричното отношение към езика като метафизика на звуковете или звукопромените в исторически план, което представлява същността на историческото езикознание: странна смесица от лингвистичен анахронизъм, догматичен историзъм и попълване на зейнавите логически абсурди, до които достига догматичният звукодетерминизъм, с неясни семантични тълкувания, отбелязани произволно на скалата на някакво време, за чиято достоверност догматиците на историческата лингвистика считат за легитимно да се полемизира /Бругман/Делбрюк 1983-1916, Паул 1920, Пил 1976/.

2. От наслоеното компютърно-кибернетично догматизиране на езика през призмата на математическата теория на комуникацията /Шенън/Уивър 1949/ и вероятностно-статистическия метод за изчисляване на условията при дистрибуцията на различни елементи на езика, известен като стохастичен процес или краен процес на Марков³ /finite state Markov process/ /Марков 1913/. Според процеса на този руски математик "говорещият при начално положение произвежда първата дума на изречението, след това на същото е д и н с т в е н о ниво /разр. моя/ отляво-надясно включва на следващо положение, което ограничава избора на втората дума и т.н. Но за да се генерират некрайни езици /non-finite state languages/ като английски, ние се нуждаем от ф у н д а -

м е н т а л н о /разр. моя/ различни методи и една п о - о б щ а /разр. моя/ концепция за лингвистично ниво" /Чомски 1957 : 20, 25/.

Когато говорим за Чомски и неговото хуманитарно мислене, то трябва да направим поне две разграничения:

1. Между неговата лингвистично-абстрактна позиция спрямо учението за езика и теоретичната политическа и активна гражданска позиция. /Сам той отдава много по-голямо значение на социално-политическите си анализи и дейност, отколкото на генеративно-трансформационния подход спрямо езика, считайки че всичко това /последното/ би могло да бъде написано и от някой друг /Чомски 1979 : 3/.

2. Между различните версии или модели на генеративна граматика:

I. Раждането на генеративната граматика - Начален модел. От текстологична гледна тук могат да бъдат причислени неговите СИНТАКТИЧНИ СТРУКТУРИ /1957/, ЛОГИЧЕСКАТА СТРУКТУРА НА ЕЗИКОВАТА ТЕОРИЯ /1975/, рецензията на Лийс /1957/ по повод неговите СИНТАКТИЧНИ СТРУКТУРИ, дискуссионният доклад на Чомски на Международния конгрес на лингвистите /1962/, публикуван като монография в Холандия /1964/, дискусиите на Конференциите в Тексас /1958, 1959/, актовете на II-та за съжаление остават и до днес непубликувани /Чомски 1975 : 46, заб. 3; 1979 : 133/. "Един интересен корелатив на издигането на трансформационната граматика в доминираща позиция е поразителната експанзия на лингвистиката в американските университети, за което причина би могло да бъде нарасналата сила и релевантност на лингвистиката" /Маклей 1971 : 165/.

II. Стандартен модел /Standard Theory/. Тук текстологично се причисляват АСПЕКТИ НА СИНТАКТИЧНАТА ТЕОРИЯ /1965, нем. прев. 1969/, ВЪРОСИ ОТ ТЕОРИЯТА НА ГЕНЕРАТИВНАТА ГРАМАТИКА /1971 / 1 изд.

³ За понятията стохастика и процес на Марков виж още Чери 1957 : 38, 39, 181.

1966/ на Чомски, както и текстове на Кац/Постал /1964/⁴ и Кац/Фодър /1963/⁵. Поради голямото внимание, което му се отделя от страна на критично настроени лингвисти, често у навлизащите във водите на генеративната граматика се създава погрешно впечатление, че АСПЕКТИТЕ са единствената изходна точка за генеративно-трансформационната теория, а СИНТАКТИЧНИТЕ СТРУКТУРИ са някаква начална, отхвърлена вече хипотеза. Това дава повод дори на някои генеративисти да разглеждат трансформационната версия от АСПЕКТИТЕ като начална във феноменологично отношение /вж. напр. Рорер 1971/. Това ни дава основание в онтологично отношение да наричаме този модел **ц е н т р а л е н** /предвид съдбата и разискванията на тази трансформационна версия/.

III. Разширен Стандартен модел /Extended Standard Theory/

Период на критично многогласие насочен към семантични универсални в следния разнбой:

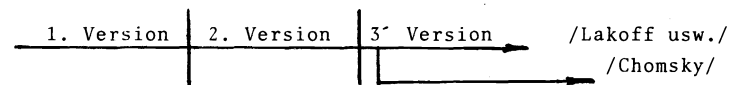
- генеративна семантика: Лаков /1971/, Постал /1969/, Розенбаум /1967/, Кац /1971/
- критично "оставане" при Стандартния модел: Джакендорф /1972/, Доърти /1968, 1969/
- разширен Стандартен модел⁶: статиите на Лаков, Рос, Филмор, Макколи, Бах в сборника на Бах/Хармс /1968/, позицията на Чомски /1971/ от неговата статия ДЪЛБИННА СТРУКТУРА, ПОВЪРХНОСТНА СТРУКТУРА И СЕМАНТИЧНА ИНТЕРПРЕТАЦИЯ
- теория за следата: Чомски с неговата статия УСЛОВИЯ ЗА ТРАНСФОРМАЦИИТЕ /1973/, както и непубликуваните дисертации на Уазоу /1972/ и Силкърк /1972/

Текстологично голяма част от статиите са обединени в няколко сборника: Бах/Хармс /1968/, Стайнбърг/Якобовиц /1971/ и Питърс /1972/,

⁴ Текстологична теза, подържана от Кошеру /1975 : 45/.

⁵ Текстологична теза, подържана от Маклей /1971 : 169/.

⁶ Текстологична теза, подържана от Кошеру /1975 : 45/.



/Кошеру 1975 : 47/

	Semantics part of a linguistic description	Form /syntax/ independent of meaning	Semantics interpretive	An independent level of syntactic deep structure	Semantic interpretations based exclusively on deep structure
SL Bloomfield /1933/	No	Yes	-	-	-
GT-1 Chomsky /1957/	No	Yes	-	-	-
GT-2 Chomsky /1965/ Katz, Postal /1964/	Yes	Yes	Yes	Yes	Yes
GT-3A Chomsky /1971/ /this volume/	Yes	Yes	Yes	Yes	No
GT-3A Lakoff /1971/ McCawley /1971/ /this volume/	Yes	No	No	No	-

/Маклей 1971 : 158/

Джейкбс/Розенбаум /1970/.

Многогласието на версиите на трансформационния модел личи дори от схематичното представяне на хронологията им:

Мицу Рона: "Историята на генеративната граматика се дели на три главни периода които поставят на преден план последователно един от същностните /раз.моя./ аспекти на новата теория. Първият, който траеше от началото на 50-те до средата на 60-те години на XX век, търсеше да направи от лингвистиката наука: модел за това беше физиката. Това е периодът на ЛОГИЧЕСКАТА СТРУКТУРА НА ЛИНГВИСТИЧНАТА ТЕОРИЯ И СИНТАКТИЧНИТЕ СТРУКТУРИ. След това, от 1965 до 1970, въпросът за семантиката стана по-централен: трябва ли значението на думите и изреченията да бъде вземано предвид и ако да, в какъв вид? Оживени противоречия придружаваха отговорите. Последно, след 1970 изследванията бяха ориентирани повече към проблемите, поставени от универсалната граматика". /Чомски 1979 : 106/.

Разбира се, когато се прави разграничение между лингвистичните и политическите писания на Чомски, трябва да се има предвид тяхната еднина първопораждаща същност: Американската действителност, в чиято парадигма Чомски постига двоен пробив: в емпирично-индуктивната компютърна аналитика - посредством своите логически раздвижвания на лингвистичното познание, че "граматиката е една от познавателните структури, влизащи в човешкото познание" /Чомски 1975 : 29/ и посредством политическите си писания - дава "тласък" в политизацията на хуманитарното мислене в университетите в САЩ, чийто аполитизирания таван /създаването на представа, че излезлите най-вече факти са частични, манипулира ревностния консуматор на средствата за масова информация и успокоява масите /Чомски 1979 : 31/ индокринира и най-радикалното критично отношение. Крещящ пример за

индокринирано съзнание е отношението на водещи американски анализатори и журналисти към студената война и войната във Виетнам /Чомски 1979 : 14-19, 35-38/. Привидната онтологична двойственост е породена благодарение на неравностойната релевантност на повратка в лингвистичното и политическото анализаторско мислене за американската парадигма. Ако в лингвистично-абстрактния подход Чомски "създава" цяла плеяда от съмишленници⁷ в САЩ /и отчасти в Европа/, то неговите задълбочени критически анализи на съвременната социално-политическа ситуация намират своя "голям отклик" във Франция, където скандалната книга за политическите манипулации на FBI след цензурирането ѝ от американското издателство излиза почти веднага на френски /БАНИ ОТ КРЪВ/⁸ /вж. Чомски 1979 : 20/.

Не трябва да се подминава с лека ръка морално-етичната позиция на Чомски, която представлява /съзнателно или несъзнателно/ същностен във феноменологично и онтологично отношение принцип на подхождане към лингвистичното и социално битие. Картезианският дуализъм го тласка към съвмешаване на трансцендентално и нетрансцендентално метафизично познание и до снемането му в абстрактно-рационалистическа линия, наричана от него Картезианска лингвистика /вж. Чомски 1966 : 75, 76/. Рационалистките корени на картезианския хуманизъм поставят в основата на опозициите на човешкото мислене същността принцип, оттам изходна точка и фокус на всички разсъждения на лингвистика, психология /общата наука, на която лингвистиката е само дял според Чомски 1975^x : 36, 1979 : 43/, политика и т.н. е същността на човешката природа. "Духът

⁷ вж. Чомски 1979 : 135, също 113, 148, 150 151
⁸ Chomsky 1973. Counterrevolutionary Violence: Bloodbaths in Fact and Propaganda. Warner Brothers./trad.fr. Bains de Sang. 1974/Чомски 1979 : 20, 37, 35/

/mind/ като вродена способност да формира познавателни структури, не първични способности за действие" /Чомски 1975^x: 23/, "граматика - една от познавателните структури", "универсалната граматика като изразяваща "с ъ ш н о с т т а на човешкия език" /Чомски 1975^x: 29/. Дълбоко моралистки по своята същност есенциалистският рационализъм на Чомски поставя "скромна бариера" към всякакви расистки теории и доктрини оставяйки при основополагащия картезиански дуализъм, който "характеризира човека като мислещо същество, за разлика от не-човека /non-human/ като притежаващ мислещо вещество /res cogitans/" /Чомски 1979 : 92, 93/. По този начин не съществува възможност за разграничаване на интелект, дух и други същностни човешки черти по емпирични признаци като цвят и др. "Няма черен разум, дух, интелект както и бял разум, дух, интелект" /Чомски 1979 : 93/. Онтогенетичният аналитичен подход на Чомски, странна "амалгама" от немско трансцендентално и френско биологично и вулгарно-социологично влияние /вж. Чомски 1966/, достига до решаваната за човешката същност опозиция природно, биологично, естествено/изкуствено, машинно, кибернетично. "Ти или си машина, или си нещо друго, човешко същество като всяко друго човешко същество по своята същностна конституция. Разликите са повърхностни, незначителни: те нямат влияние върху непронемливата ч о в е ш к а с ъ щ н о с т' /Чомски 1979 : 93/. Оттук човешкият интелект /mind/ като част от природата е също биологична система като другите /Чомски 1979 : 66/ или биологична структура /Чомски 1975^x: 14, 15/ от една страна, а от друга - интелект /mind/ значи да имаш способността да придобиеш годност да оперираш със символи и то по начин, по който посредством своята или нечия друга дейност те да се превръщат в символи и да получават значение. Автома-

тите оперират с формални елементи, които са символи за нас, но не и за тях, защото за тях те нямат духовно съдържание /do not have minds/" /Чомски 1975^x : 22/. Тази биологична детерминираност на онто-генетичния модел на човешката същност "подхлъзва" Чомски, който противопоставя естествената човешка природа на изкуствения интелект, но в биологични граници. Оттам - човекът е биологичен организъм в природния свят, а универсалната граматика - система от принципи, условия и правила като елементи или свойства на всички човешки езици не по случайност, а по необходимост и то б и о л о г и ч е с к а, а не логическа /Чомски 1975^x : 25, 29/. Биологичното а п р и о р и го връща назад в Американската компютърна аналитичност. Оттласвайки се успешно от индуктивно-емпиричната догма, макар и в разгърнато ветрило от генеративно-трансформационни версии, той и неговите съмишленици задълбочават спиралата на затворения кръг духовни явления от кибернетичната езотеричност в н о в а биокибернетична херменевтика. Основният въпрос звучи в духа на трансценденталната метафизика, от която явно е получил не само своя първопроизход, но и своя първообраз: "Как с т а в а това, което е?" в неговия биологичен аналог-мутант: "Как става сърцето ни това, което е?" /Чомски 1979 : 86/. Онтологичният въпрос се "преражда" в онтогенетичен. Отговор на този въпрос може да бъде даден, ако се хвърли светлина върху ключовото понятие на Картезианския "креативен аспект" на езиковото битие с взаимобвързаните "създаване" /creativity/ и "пораждане" /generativity/. Повлиян от Хуарте /1575, англ. прев. 1698/, чието "инхенио" /ingenio/ означава "пораждам, генерирам" и се свърза с gigno, genero, ingenero /Хуарте 1698 : 2/, "инхенио, това е пораждащата сила,... разбирането е пораждаща способност" /Хуарте 1698 :

3 вж. Чомски 1966 : 79/, както и от кантианската позиция на Хумболдт/1883/. Чомски формализира опитите за създаване на пораздащ модел на универсалистите от Пор-Ройал /Арно 1622, англ. прев. 1964, Лансло и Арно 1660, Кордомоа 1666, англ. прев. 1668, Бозе 1767, дю Марсе 1769/".. описвайки синтаксиса на езика чрез две системи от правила: о с н о в н а система /base system/, която п о р а ж д а дълбинни структури и т р а н с ф о р м а ц и о н н а система, която ги оформя като повърхностни структури..." /Чомски 1966 : 42/.

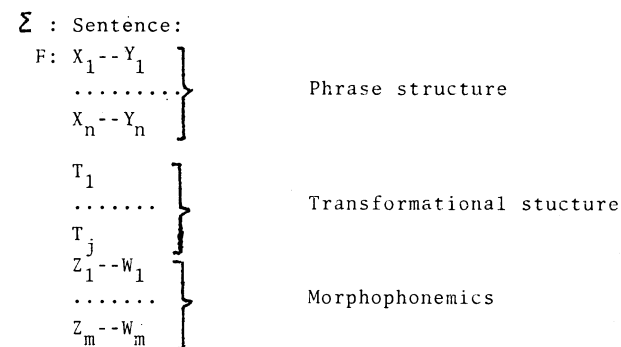
Прилагайки с компютърен анализъм един с и н т е т и ч е н модел на прастарата опозиция вътрешно, духовно, неясно срещу външно, физическо, сетивно, Чомски "потиска" традиционната представа за вътрешно-духовно и външно-физическо посредством "техническите термини д ъ л б и н н а и п о в ъ р х н о с т н а структура. Дълбинната структура /или първичният фразов маркер: ЛОГИЧЕСКАТА СТРУКТУРА НА ЕЗИКОВАТА ТЕОРИЯ/ има абстрактна, формална същност /в Началния модел/ и се подлага на семантическа интерпретация /в Стандартния модел/. "Независимо че логиката е нужна за конструирането на научна теория, синтаксисът на естествените езици н е се редуцира до логиката. Н е, дълбинната структура н е е логическа структура на изречението" /Чомски 1979 :167/. За Чомски е важно "откриването" на факти, които са ключови за определянето на о с н о в о п о л а г а щ и /underlying/ структури и "скрити" абстрактни принципи /Чомски 1979 : 107/. "О с н о в н а т а система се състои от правила, които поразда о с н о в о п о л а г а щ и т е граматични отношения от а б с т р а к т е н порядък" /Чомски 1966 :42/.

За да се изясни позицията на Чомски, трябва да представим схематично най-общо биокибернетичната херменевтика на Началния, Стандартния

модел и многогласието на разширения Стандартен модел на генеративно-трансформационното обхващане същността на езика:

- Началният модел от СИНТАКТИЧНИТЕ СТРУКТУРИ и ЛОГИЧЕСКАТА СТРУКТУРА НА ЕЗИКОВАТА ТЕОРИЯ съдържа основно триделението: преписващи правила /rewriting rules/ или фразова структура, трансформационни правила и морфологични правила.

/35/



/Чомски 1957 : 46/

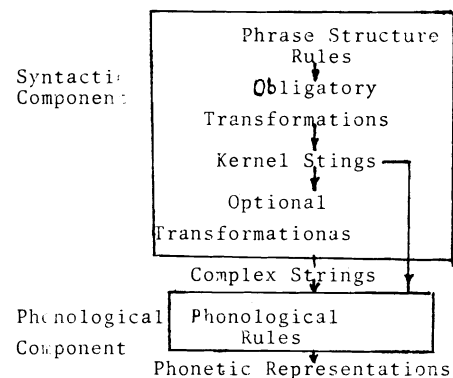


FIGURE 2. GT - 2

Отхвърляйки простия комуникационен модел на преписване "отляво-надясно", известен като процес на Марков поради факта, че поредните структури са безкраен брой комбинации, Чомски запазва този генеративен принцип, но в комбинация с трансформации от нов тип⁹ т.е. операции, които трансформират абстрактните формални маркери /нар. дълбинни структури/ в изречения и изказвания /повърхностни структури/. Правилата на преписване не са "отляво-надясно", а "отгоре-надолу" до получаването на крайната верига /terminal string/ /Чомски 1957 : 37/. Оттук "граматиката като способ за пораждаване на изречения", "неутрална между говорител и слушател т.е. не вземаща гледната точка повече на говорителя, отколкото на слушателя", защото "по своята същност задачите, които говорител и слушател изпълняват, са едни и същи, и са извън обхвата на граматика от подобен тип" /Чомски 1957 : 48/.

- Стандартният модел "очертава" интерпретативни правила /компоненти/, като вниманието се спира при "внедряването" на семантичен компонент:

⁹ Харис /1951/ предлага използването на трансформации за "нормализирането" на изказа т.е. трансформирането на сложни изречения в единни прости структури, към които ще са приложими методите на сегментация, субституция, класификация и т.н. За него трансформациите са систематични отношения между изречения т.е. между повърхностни структури /Чомски 1979 : 120-124/

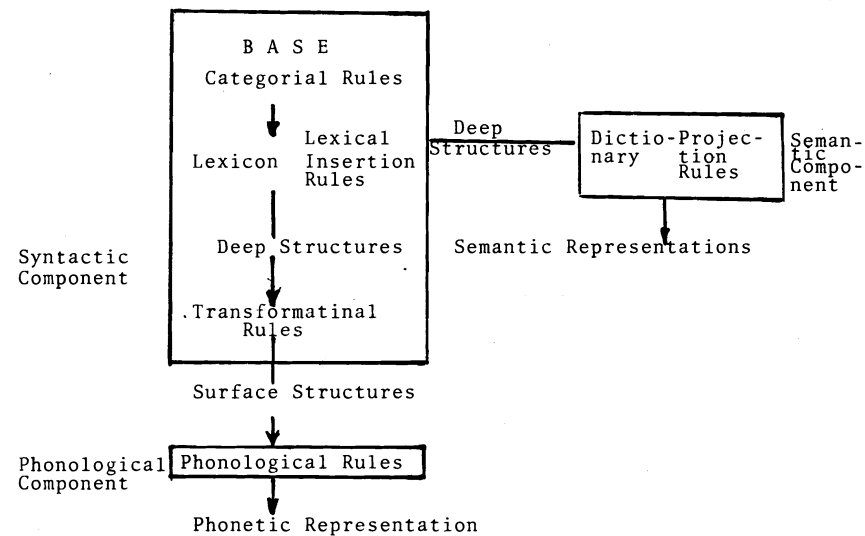
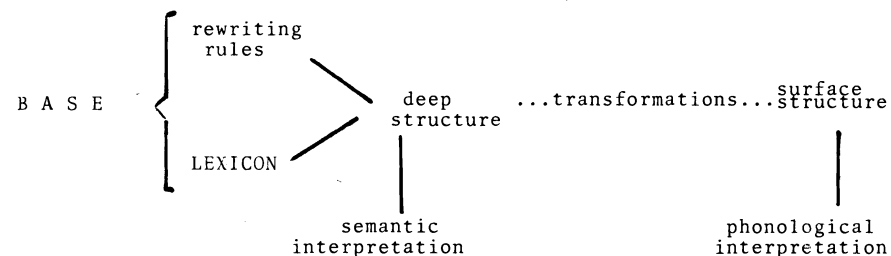


FIGURE 3. GT - 2
/Маклей 1971 : 170/



/Чомски 1979 : 136/

Отчасти "връщане-назад-към" значението. Семантичният компонент, интегриран в модела на Чомски, забелязан от Фодър, Кац и Постал,

е нещо с ъ в с е м ново /Мицу Рона : Чомски 1979 : 136, 141/. Фодър, Кац и Постал виждат вече разковничето за разширяването на границите на генеративната граматика върху областта на значението /вж Кац/Фодър 1963/. Чомски желае да е к с п л и ц и р а това, което г о в о р и т е л я т знае за синтактичната структура, докато те по същия начин се стремят да направят експлицитно това, което г о в о р и т е л я т знае за с ъ щ н о с т н о т о значение на думите и изреченията. И така, интегриране на семантичния компонент на нивото на дълбинната структура; връзка, изключителна по своята същност, която упражнява "насилие" върху биокибернетичната херменевтика на Чомски като Стандартен /Централен/ модел и дава гласък на множество опозиции от типа д ъ л б и н н о / п о в ъ р х н о с т н о , което довежда до о т м е с т в а н е от Стандартната версия, съзнателно прокарана от Чомски, както и до някои "недоразумения" от интенционален порядък при асоциирането на семантичните представи със синтактичните структури /Кац/Фодър 1964/ и дори до фундаментално противопоставяне на д ъ л б и н н а граматика с п о в ъ р х н о с т н а граматика при Витгеншайн /Чомски 1979 : 169/ и Хокит /1969 : 246/. От друга страна, "засенчване" на значимите за интуицията на говорителя изречения-ядра¹⁰ /kernel sentences / поради това, че при произвеждане или интерпретация на изреченията от говорещия, те не играят никаква различителна роля /Чомски 1965 : 31, 32/ т.е. те н я м а т синтактична /респ. семантична/ релевантност за говорителя.

¹⁰ Изреченията-ядра имат за основа един единствен фразов маркер. Те са с доста по-проста същност и за получаването им са нужни минимум трансформации /Чомски 1969 : 31/.

А сега нека се вслушаме в гласа на Стандартната версия на самия Чомски, за когото д ъ л б и н н и т е структури не са просто "скрити категории" /covert categories /, както за Уорф /1963 : 126¹¹, а "клас" структури:

- генерирани посредством правилата на основния компонент /base component/
- получаващи семантична интерпретация
- превръщани посредством трансформации в добре формирани п о в ъ р х н о с т н и /разр.моя./ структури

Мицу Рона: и съдържащи лексикалните единици /lexical items /" /Чомски 1979 : 169/. Терминът и н т е р п р е т а т и в е н , който се отнася до семантичния компонент, предполага неговата в т о р и ч н о с т . Синтаксисът не само е независим от значението, н о г о п р е д - х о ж д а , п р е д - п о с т а в я психологически и оперативно /Маклей 1971 : 175/. Кац и Фодър /1963/ оспорват чистото интерпретативната стойност на семантичния компонент като система от правила, които преобразуват дълбинната структура /трансформационен маркер/ в семантична интерпретация, използвайки при процеса три типа информация:

- I. иманентни семантични черти на лексикалните единици
 - II. граматичните функции, определяни от основните правила
 - III. структурата на трансформационния маркер /T-marker /
- Семантичния компонент трябва да има два вида проекционни правила /projection rules /¹² /Чомски 1970 : 36/. Кац и Постал /1964/ заключват, че единствената функция на обобщените трансформа-

¹¹ За Уорф криптотипът има функционална роля без морфологична рефлексия.

¹² вж схемата на стр.23 /Маклей 1971 : 170/

ции /generalized transformations/ е да обвързва взаимно семантичните интерпретации на фразовите маркери, върху които те оперират. Единственият аспект на трансформационния маркер, който се нуждае от семантична интерпретация, е взаимнообвързаността, определяна от възлите или разклоненията /на дървото/, където обобщените трансформации се представят /Чомски 1970 : 37/. Това критично раздвижване около същността на семантиката довежда до многогласието на Разширения Стандартен модел:

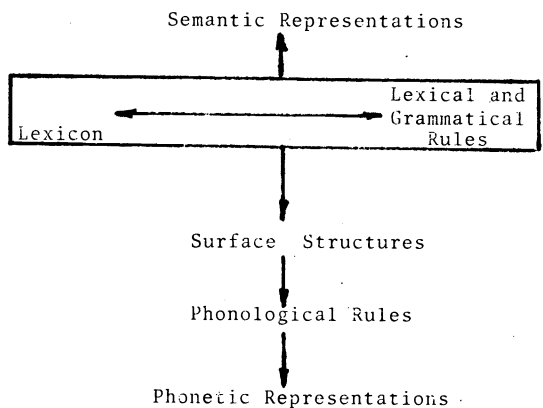
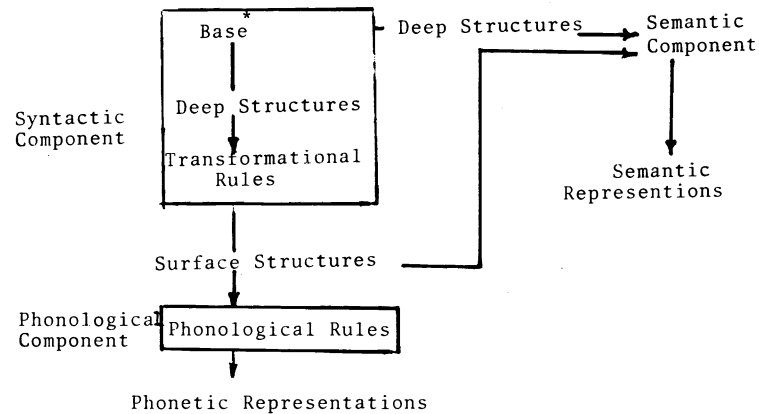
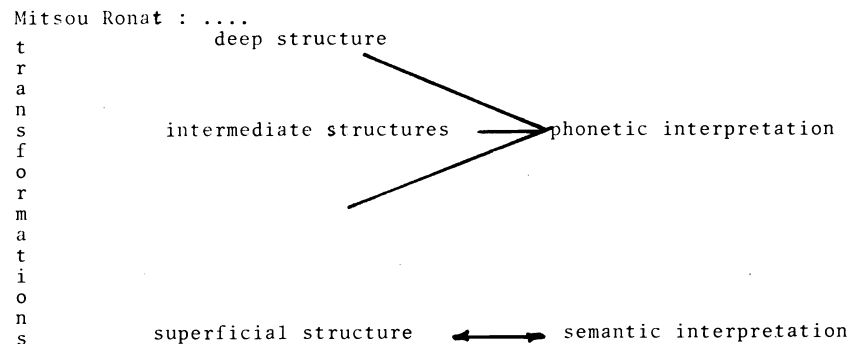


FIGURE 5. GT - 3B
/Маклей 1971 : 177/



* Base and semantic component are as in FIGURE 3.

FIGURE 4. GT - 3A
/Маклей 1971 : 176/



/Чомски 1979 : 173/

Разногласие присъства дори при преценяване на възгледите на Чомски сред критичното "многогласие", основаващо се на Стандартната версия; присъства и при тълкуване на е в о л у ц и я т а на неговата генеративно-трансформационна позиция от Разширения Стандартен модел. Маклей /1971 : 177/ счита, че Чомски запазва фундаментално своята Стандартна версия:

- независимост на синтаксиса
 - интерпретативна същност на семантиката
 - независимост на синтактичната дълбинна структура,
- като променя изискването, семантичните интерпретации да се основават изключително на дълбинната структура, т.е. Чомски взема под внимание някои референции на аспекти от повърхностните структури при семантично тълкуване.

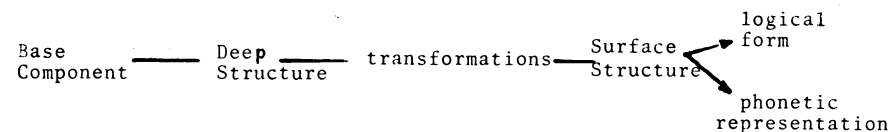
М. Рона /1979 : 173/ пък ни представя промяната в позицията на Чомски от Разширения модел като с ъ щ н о с т н а . Докато при Стандартния модел съществува някаква симетрия в отношенията:

дълбинна структура — семантична интерпретация,
повърхностна структура — фонологична интерпретация,

то Разширената версия на Чомски /1971 : 173/ е: "повърхностната структура определя семантичното представяне и то повърхностна структура в обогатения смисъл; че в нея посредством теорията за следата са уловени някои свойства на основополагащата дълбинна структура".

Критичното настроение на Лжакендорф /1972/ тласва Чомски до въвеждането на понятията фокус и пресупозиция при семантичното тълкуване /Чомски 1971 : 205/, както и до колебливото "осъзнаване" на факта, че "много аспекти от повърхностната структура играят роля при определяне на семантичната интерпретация" /пак там: 205/, за да достигне до извода, че "няма причини изобщо

свойствата на повърхностната структура да не играят роля при определяне на семантичното тълкуване" /пак там : 214/. Разбира се, цялостната си теория за следата Чомски развива в статията УСЛОВИЯ ЗА ТРАНСФОРМАЦИИТЕ /1973/. Основната с ъ щ н о с т н а промяна е: "повърхностна структура, която включва следи, е доста по-абстрактна от предишната" /Чомски 1979 : 177/. Прокламираният от Чомски /1971 : 185/ Стандартен модел е схванат от Маклей /1971 : 177/ като "консервирана" последователност и частична, а не цялостна мутация на генеративната версия, която по-късно в своя ясно очертан профил се нарича теория за следата /trace theory/. "Следата е фонологично нулев елемент, който маркира позицията на елемент, отместен /displaced / от някаква трансформация" /Чомски 1979 : 164/. "Следата е вид памет на дълбинната структура, записана в повърхностната структура" /Чомски 1979 : 165/, посредством която се "възстановяват" тематични и други отношения. Накратко: "дълбинните структури са породени от основния компонент с техни специфични свойства; трансформациите формират повърхностни структури, обогатени със следи. Тези повърхностни структури се асоциират от по-нататъшни правила с представите за звук /фонетични представи/ и значение /логическа форма/"



Под логическа форма Чомски разбира непълна идентификация със семантично "движение" /тълкуване/ т.е. "частично представяне на значението, което се определя от граматическата структура" /Чомски 1979 : 165/. "Независимо че логиката е нужна за построяването на научна теория, синтаксисът на естествените езици не може да бъде редуциран до логика. Дълбинната структура не е логическата структура на изреченията." /Чомски 1979 : 167/. Непълното отъждествяване на логическо и семантично, семантично и дълбинно, логическо и дълбинно отграничава съвсем отчетливо Чомски сред критичното многогласие от Разширения Стандартен "период", чийто хронологически предел е трудно определим. Сред този полилог се чуват критични гласове за "суспендирането" на дълбинните структури посредством снемането им от универсалистката система на "семантически примитиви"¹³ т.е. "срастването" на семантично и дълбинно вследствие неговото пълно отъждествяване - независимо от резултата: генеративна семантика с глобални правила /global rules / или синтетичен синтактично-семантичен подход, радикално отблъскващ основната същност на позицията на Чомски - "синтаксис небазираш се на семантични представи" /Чомски 1979 : 138/ - и опираш се на Куайн /"граматични понятия, определяни на основата на семантични понятия" вж. Куайн 1960/. От друга страна критиката на Жакендорф, Курода и други, които му обръщат внимание, че повърхностните структури играят далеч по-важна роля при семантичното тълкуване, отколкото сам Чомски е предполагал в Стандартната си версия. Оттук Чомски "убягва" от семантичните представи, чиято неяснота е породена от смесването им с познанията за света и вярванията, предубежденията, като

¹³ вж Моравчик 1975, Вежбицка 1972, Бендикс 1966, Бирвиш 1970, 1971

използува термина логическа форма, за да определи такова ниво от лингвистичното представяне, което включва всички семантични свойства, стриктно определяни от лингвистична правила /Чомски 1979 : 145/, и по този начин се "затваря" в лоното на лингвистичния догматизъм, който по своята същност е недостатъчен за определяне фундаменталните онтологични измерения на езика - битие и същност, както и феноменологията на принципите на пораждање и функциониране на тази езикова същност, а само се стреми да "укроти" стихията на езиковото битие в лабиринта на епистемологичните праволинейни опозиции и системност. Биогенетичният лингвистичен догматизъм лежи в основата на вродената компетентност на новороденото; а тя в основата си има биологична даденост за знание и познание върху света, но се проявява /performance / като синтетична биокибернетична машина, и то най-вече когато говори. "Понеже езикът, независимо от неговата духовна /разр.моя/ представеност, няма обективно съществуване, затова няма да правим разлика между система на убежденията и знания" /Чомски 1974 : 279/. Тази онтологична представеност за разкриването на същностните черти на езика:

- универсалната граматика /Чомски 1975^x : 29/
- креативното използване на езика /creative use/ /Чомски 1975^x : 56/
- езикът - по своята същност - система за изразяване на мисълта /Чомски 1975^x : 56, 57/,

води до онтогенетичното моделиране на онтологичните фактори от позицията на биокибернетичната херменевтика т.е. изтегляне на съществуването на езика в рамките на "изкуствено" ограничената идеализация на пораждащата същност на

синтаксиса като ядро на поразящия комуникативен акт т.е. стига се до смесване на онтологични реалности - същността на езика и на синтаксиса като основа за изграждане на цялостен модел на човешкото битие в неговия ограничен вид - възприемателно-пораждащ. Не трябва да пропуснем да отбележим центъра на този възприемателно-пораждащ модел на говорителя /или слушателя, разлика, която е "отвъд" за Чомски, както видяхме : стр. 22/, генеративните фактори /Чомски 1975^x : 52/ и разграничението правила /условия за правилата /conditions on rules /, което се появява за първи път в статията на Чомски ТЕКУЩИ ВЪПРОСИ НА ЛИНГВИСТИЧНАТА ТЕОРИЯ /1964/, характерно обаче за периода от Разширения Стандартен модел /Чомски 1979 : 182/, когато изследванията на универсалната граматика довеждат Чомски до същността на граматиката и нейните компоненти, както и тяхната интеракционност /Чомски 1979 : 181/. "Универсалната граматика е тази, която налага сериозни ограничения върху разнообразието от множество възможни системи от правила" /пак там/. Абстрахиращите условия са един интересен проблем, който занимава Чомски от 1960 година. Биокибернетичната езотеричност не му пречи да пуска нишки отвъд тази парадигма, някои от които доста критични и противоречащи на изгражданата от него генеративно-трансформационна "версираност":

"Сигурно е вярно, че някои добре формираните /well-formed/ дивид не говори добре определен повърхностни структури /Чомски /well-defined/ език" /Чомски 1979 : 169/ 1979 : 54/.

"Изучавах идеални системи, след "три основни задачи като програма за лингвистична теория което си задавах въпроса, по грама за лингвистична теория какъв начин тези идеални системи се предлагат:... трето, трябва

ми са представени и си взаимодействат у реалните индивиди. Това е лингвистика, която приближава обикновено ентата /разр.моя/ лингвистика от идеализиран тип още една крачка до реалността с нейната сложност" /Чомски 1979 : 54/. "няма прости критерии, които осигуряват правилна идеализация" /Чомски 1979 : 57/.

"При изучаване на семантиката трябва да се имат предвид нелингвистичните системи от убеждения: ние имаме нашите очаквания за триизмерно пространство, за тъкан /texture/ и усещане /sensation/, за човешко поведение, неодушевени обекти и т.н. Съществуват много вътрешни, духовни органи във взаимодействие /mental organs in interaction/ /Чомски 1979 : 143/

да анализираме и определим понятието простота /разр. моя /simplicity/, което възнамеряваме да използваме при избиране измежду граматиките на тези, които са със съответна форма /of the proper form/" /Чомски 1957 : 54/. "Простотата е систематична мярка; единственият краен критерий при оценяване /evaluation/ е простотата на цялата система" /Чомски 1957 : 55, 56/.

семантичният компонент, впрочем и спрямо абстрактните формални дълбинни структури /Чомски 1969 : 30/, а в Разширената Стандартна версия на Чомски /1979 : 182/ повърхностните структури носят следи от дълбинните структури, отместени посредством трансформации; оттук семантичното тълкуване отново в подчинена функция на "възстановител" на дълбинни тематични и други връзки /пак там/.

"Вярвам, че съвременната лингвистика има да отбележи големи успехи, някои от които са от значение за философските въпроси /Чомски 1974 : 274/.

"Но трябва също да се вземе предвид, че тези успехи /на съвременната лингвистика/ дължат малко на съвременната наука и още по-малко - на съвременната технология. ... Аргументите в полза на несистематично подхождане ми се струват твърде убедителни" /Чомски 1974 : 274/

А-семантичният скепсис на Чомски се движи, на път е да доведе до "прераждане" аналитичния библибернетизъм на генеративно-трансформационния догматизъм, прераствайки в смислен /и смислов/ скепсис към същността на новото моделиране на лингвистичния анализ /предложено от самия него вж стр. 9, 10, 11/

Опростяващата процедура изиграва успешно своята роля, довеждайки до колизия самата възприемателно-пораждаща сис-

"Съмнявам се, че лингвистиката може да даде "нова техника" с голяма стойност на аналитичната философия, поне не при сегашното ѝ положение на развитие" /Чомски 1974 : 312/.

Цялата логистична процедура на представяне на теорията за усвояване /theory of learning/, отново опростяващи предположения, характерни за задачите по комбинаторика, при които усиленото по този начин противоречие води до някакво решение /Чомски 1975 : 14-22/, търсенето на основни принципи, които осигуряват рамката /разр.моя/ на анализ за "духовно изчисление /mental computation/ /Чомски 1979 : 182/.

тематичност на "неутралния"¹⁴ еднолинеен канал като същност на комуникацията. Скепсисът на Чомски извършва тук свояв тори пробив в Американската аналитична парадигма /условно означена така, поради специфичния технологичен Бум, от който се чувстват "изтласкани" множество присъщи за човека дейности и измерения на неговото битие/. Този негов скепсис хвърля светлина върху друга страна от неговия "силует" - не толкова догматично витаещият около своите процедури анализатор, а мислещият и постоянно съмняващият се картезиански последовател със всичките присъщи за подобно преодоляване на догмите колелба и несигурност. Епистемологичната потиснатост на онтологичното и феноменологично измерение на езика води неизменно до "пречупване" същността на комуникацията като целева установка с краен резултат - някакъв информационен обмен - през огледалото на епистемологическия приоритет, чиито основания се губят в забулението с неяснота "примитиви на лингвистичната теория" /Чомски 1975^X : 53/ поради сблъсъка на догмата за експлициране на основните критерии на теорията за езика и тяхната интуитивна възприеманост, недифинируема на нивото на алгебричния алгоритъм. Оттук "същностни свойства на езика са неговите структурни черти" /Чомски 1975^X : 235/, което "оправдава" глобалната "версираност" на Чомски в лоното на граматичното измерение, което като че ли за самия него остава най-същностно при дефиниране на езиковото битие, независимо от прокламираното и разработено от него "творческо използване на езика" /вж Чомски 1966 : 1.глава/. Подхлъзвайки се

¹⁴неутрален, защото въпросите за позициите на говорител и възприемател са "отвъд" теорията на Чомски /вж стр.22/

многократно при "излизането" от това най-порочно и същевременно плодотворно поле на лингвистични догми, той се връща при уж до-пълнените ортодоксално-граматични схващания за "отличителната характеристика на езика - не като значение, мисъл, комуникация, а като г р а м а т и ч е с к о /разр.моя/ прекодиране, което оформя л и н г в и с т и ч н а т а информация, за да съответства на множеството нелингвистични по своя произход компоненти на системата" /Либерман 1974/¹⁵. Вградената сянка на необятните "безкрайни" /като генерираните повърхностни структури/ зидове на г р а м а т и ч н о-пораждащото със себе си изконно породената н е я с н о т а като предграматична, пред-поставяща г р а м а т и ч н а т а същност на езика-позиция. Тази позиция по своята същност е а-семантична и а-комуникативна, което на ниво експлицитност се превръща в формална граматичност /с вторични семантични "проблясъци"/ от пораждащо-възприемателен тип. "Като изследваме изреченията и техните структурни описания, езикови сигнали и перцепти /или обекти, резултати на възприятието/, можем да достигнем до детайлни изводи за генеративната граматика, която е фундаментален елемент на езиковото проявление /performance/, езика и разбирането на езика" /Чомски 1974 : 281/. Отблъскващото със своите размити, пулсиращи граници значение кара Чомски да се мятат между абсолютен ¹⁶ отказ от семантика /На-

¹⁵ вж Чомски 1975^X : 235; пак там се прави опит за "допълване" на тази ортодоксална позиция, г р а м а т и з и р а щ а всичко, съответстващо на езика н е е з и к о в о "по произход" с афиширане на "близките връзки" между структура и функция, поради зейналата между тях пропаст, грижливо подготвяна от твърдата /въпреки нейното развитие/ генеративно-трансформационна с т р у к т у р а л н а концепция на самия Чомски с функционални "придатъци".

чалният модел/ до относителен /Стандартната му версия/ и дори умерен отказ /Разширената му версия и теорията за следата/. Но едно нещо той "не забравя": първичността на абстрактно-формалните лингвистични примитиви: сам Чомски /1975^X : 54/ счита, че съществува последователност в неговото развитие. "... езиковата способност построява абстрактен формален скелет, покрит със значение чрез интерпретативни правила, цялостна сложна структура, която приляга определено в системата на езиковото използване" /Чомски 1975^X : 55/. Вместо преодоляване на математическата теория за комуникацията, Чомски отхвърля емпирично-индуктивния подход и задълбочава "алгоритъма" на комуникацията. Задълбочаването на абстрахиращата процедура на алгоритъма довежда до "изплъзване" от същността на комуникацията като сложно м н о г о-лико явление, нахлупвайки й поглупака на алгебрата. Оттук следва автоматично /дори и по биокибернетичните рецепти/ реалната за подобна ситуация обърканост и неяснота от предизвиканото от похлупака "затъмнение" посредством логографската праволинейност на формулите, от които "се подават" разкъсани нишки комуникативно битие. На помощ при дефиниране границите на явлението комуникация се прилича ясно изразената прагматична тенденция на английската аналитична философия, която ние ще обозначим условно като Оксфордска школа¹⁷. Интересно в това отношение е докмуантираното от двете страни положение на оспорване същността

¹⁶ отхвърляне на семантични критерии при определяне на понятието граматичност, а граматиката като учение, независимо от семантиката /Чомски 1957 : 106/.

¹⁷ Остин 1962, Сърл 1969, Грайс 1975 вж също и сборниците Кол/Морган 1975, Гревендорф 1979 и Сърл/Кицер/Бирвиш 1980.

на езиковата действителност и вписването ѝ /съответно невписването ѝ/ във функционални ограничения. "Целта на езика е комуникация в смисъла, в който целта на сърцето е да изпомпва и напомпва кръв." (Сърл 1970¹⁸/ "с изключение на изразяване на мислите езикът няма същността /разр.моя/ цел, или ако дори има такава цел, то няма никаква интересна връзка между неговата цел и структура". /Чомски, представен от Сърл¹⁸/. И двете екстремни позиции отразяват доминирането на прагматичното и синтактичното измерение на езика над семантичното, ако вземем предвид основната схема на един от основоположниците на прагматистката концепция /Ч.Морис 1938 : 21/, пуснала дълбоки корени в Американската парадигма. Подчиняването на семантичното измерение на езиковото битие на определен тип комуникативна дейност, а по-точно на речевите актове като фундаментално определящи смисъла /като интенционално-целева установка/ на комуникативните актове и оттам, извеждане на изреченото в типологичен порядък /вж Сърл 1970/. Изпадането в прагматичен грях дава отчасти тласък по пътя на разчупящата се или по-скоро тегнеща към разчупване синтактизираща концепция на Чомски от последния му период. Синтактичните "окови" от една страна му помагат да бъде експлицитен и достатъчно ясен при полагане на основополагащи различия и тяхното дефиниране, но отношението му към комуникацията за първи път ни учудва със своята ужасяваща неясност. От една страна вече разгледаният про-б и в в Американската парадигма на информатичен аутизъм с нейния индуктивно-емпиричен подход, а от друга - о б е з-духотворяне на най-същностната от човешките потребности, която пра ви човека ч о в е к, като различава из основи повлияното

¹⁸Чомски 1975^X : 55

от немската метафизична традиция "творческо използване на езика" и го излива в информационния калъп на "духовно изчисление" /mental computation/ /Чомски 1979 : 132/, превърнало се за него в основна човешка същност, "погребала" в себе си естествената човешка природа. Чомски просто не може да приеме, че съществува комуникация "в широкия смисъл", както сам той се изразява /1975^X: 57/. За него комуникацията е синтактизираща в лингвистични рамки и комуникацията със самия себе си /self-communication / е просто изразяване на мисли /пак там/. Затова той остава неубеден в съществуването на връзката значение - речеви актове, залегнала в основата на прагматистката позиция на Оксфордската школа. Независимо от ясният типологичен порядък на изказуемото при Сърл /1970/ и Остин /1962/, хаосът на неясно отношението изначално отношение към комуникацията като цялостно явление ни посреща при навлизане в първопораждащата същност на прагматичното измерение на езика. Сам Чомски не е наясно с от въд-синтактичната същност на езика и затова принципно е на мнение /т.е. "за това може да се спори": Чомски 1975^X : 57/, че езикът по своята същност е система за изразяване на мисълта /пак там/. Оспорването на естествените пулсиращи граници на комуникацията като диалог със себе си, независимо от това дали този тип комуникация е първичен или вторичен, и опростяването на комуникацията със самия себе си като "мислене с думи" /пак там/ карат Чомски да се чувства несигурно извън твърдите ограничения на преустройени я, но непреодолян от него информационен модел на кибернетичната херменевтика на комуникацията; модел, на който се базира синтактизиращата същност на езика, който остава бегла сянка при пълноценните политически

анализи на съвременната Американска действителност, но не му пречи да бъде всеобхватен при определяне същността на индокриниране на масовото съзнание посредством средствата за масова информация и умерено радикалните възгледи на учени-интелектуалци. "Всеки е подведен да си мисли, че това, което знае, е местно изключение. Но цялостният модел остава скрит. Информация често се публикува в местната преса, но нейната обща значимост, моделите на национално равнище остават в мрак. /Чомски 1979 : 31/ "Информацията е достъпна, но само за фанатици: за да я откриеш, трябва да посветиш по-голяма част от живота си на търсенето ѝ. Но тази "достъпност" е почти незначима на практика. Тя е политически повече или по-малко нерелевантна". /пак там : 30/ "При демократичната система на пропаганда никой не се наказва за възражения срещу официалната догма. Фактически дисидентството се окуражава. Това, което системата се стреми да направи, е да фиксира границите на възможно мислене: поддръжниците на официалната доктрина от една страна, и критиците - енергични, смели и уважавани заради независимостта на осъждане - от друга". /пак там : 38/. Неговите политически писания сякаш подготвят идването на една трета критика в средата на XX век - Критика на политическия разум и по-точно как русоисткият "демократичен" дискурс предпоставя тоталитарното овластяване на езика с неговата митична и полумитична двойственост и двуличност /Чомски 1974 : 19/. Неслучайно неговата скандална монография БАНИ ОТ КРЪВ /1974/, видяла реално бял свят във френски превод, тъй като английският оригинал е цензуриран и практически Чомски в своя Архипелаг Кървави Бани прониква сред масовата публика и получава отзвук във Франция /Чомски 1979 : 20/; в нея той поставя проблема за приемливостта

на определени събития в цивилизования демократичен свят, предполагащи по-нататъшно подхлъзване към диктаторски режим от фашистки тип. Монографията носи отпечатъка на обратен пандан на Архипелаг Г: лаг, защото поставя в центъра на изнасяните, събрани от архиви и средства за масова информация събития, парливия актуален въпрос, който разяжда диалектично пулсиращия политически разум, "как най-голямата демокрация в света, построена на принципите на революционната западноевропейска мисъл, е въвлечена от нечия желязна ръка в процеса, който превръща нейния икономически апарат в износител и стимулатор на кървави контрареволюционни жестокости и репресивни апарати от диктаторски тип" /Чомски 1974 : 15/. По един фундаментален начин Чомски ориентира науката за езика към политическия дискурс на антиимперската диаспора, към колективното движение в света на промяната и свободното творчество, където познанието на историята е критично и същевременно съ-творчество /Чомски 1974 : 19, 20/. Тук трябва да остане забелязана и силата на Чомскианското мислене като едно смътно предчувствие или дори орисничество. Монографията е завършена само три месеца преди развитието на кървавата баня в Чили - преди черния септември 1973 /пак там : 21/. И тук Чомскианският подход, оставайки верен на своята същност, продължава да търси дълбинно-скритото от погледа на масовите консуматори на комуникацията, този път в един историчен феноменологичен поход и неговото внимание тук е насочено към осветляване на премълчаното, което "крещи", но не достига своя слушател или потъва зад тоталитарните стени на "потискана" информация, чието диалектично непослушание остава снето, и видимите, налично присъстващи демократични понятия, структури, процеси остават в задухата на тоталитарната мараня и задух, отравяйки бавно и полека същността

на демокрацията. Затова те носят демократичния код от цивилизовано западноевропейско потекло, но не винаги "спасяват" демокрацията като същност. Омиротворяване /Чомски 1974 : 63, 67, 72/, стабилност /пак там : 40, 80, 141/, за да се стигне до фокусиращото в цялостната си критична насоченост амбивалентно понятие приемливост /пак там : 8, 18, 49, 77, 88, 151/, като гранична зона, в която се сменя тоталитарно/демократично като флуиден двупосочен процес.

Така Чомскианският политически изказ много по-всеобхватно трансцендира генеративно-трансформационните граници на езиковата същност. И ако неговата генеративно-трансформационна догма изяснява множество лингвистични опозиции - най-вече от синтактичен тип, то неговата политическа критика се стреми да разтърси границите на вече утвърдени в масовото съзнание демократични явления и процеси; сее философия на съмнението, за да може всеки сам и за себе си да преосмисли своята политическа идентичност и тази на системата, в която съществува, и даде сам, като зряла политически индивидуалност отговор на въпроса: Кой съм аз? Накъде отивам? Каква морална същност /политическа стойност/ остава скрита /за мене и останалите/? Отвъд-синтактичната същност на езика остава все така неясна, но при политическите тълкувания тя добива още едно съществено измерение - екзистенциалната несигурност при определяне на демократични структури и процеси, и то в тяхната исторична посъпателност, което според Жан-Пиер Фе подготвя ново място на науката за езика сред науката за историята /Чамски 1974 : 19/.

Неопозитивистичното приплъзване около същността на езика поражда странния синтез на Чомскиански синтактизъм и Оксфордски прагматизъм в аналитичната позиция на М.Бирвиш /1980/. Отново се-

мантичното начало е подчинено или по-точно снето вбулото на речевите актове, чийто смисъл е ясно дефиниран в духа на информационния биокибернетизъм на Чомски в рамките на условията за истинност плюс още нещо. Ясна абсолютизираша биокибернетична херменевтика звучи от твърдата синтетична убеденост, с която Бирвиш отхвърля Оксфордския монизъм за истинност, като предлага нов реформиран позитивистичен догматизъм с алгебрична "точност":

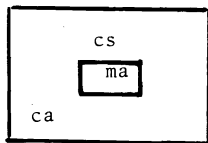
В 2 Всички речеви актове могат и трябва да бъдат обяснявани в рамките на условия за истинност плюс още нещо. /Бирвиш 1980 : 11/

В 2' Всички експлицитни перформативни изказвания трябва да бъдат обяснявани в рамките на условия за истинност плюс условия за социална интеракционност /social interaction/. /пак там : 15/

В 2'' Комуникативният смисъл на всички речеви актове трябва да бъде обясняван в рамките на условията за денотация плюс условията за социална интеракционност /SI/. /пак там : 18/

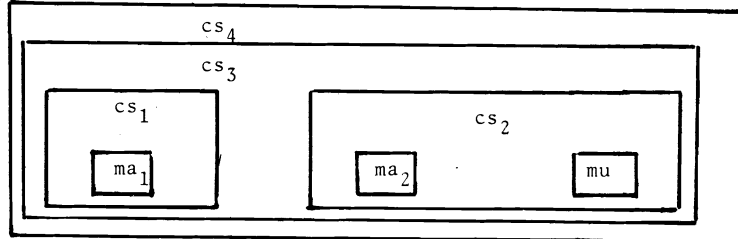
Разбира се, денотативната истинност е "разширена" по модела на Милър, Гелънтър, Прибрам /1960/ и тук се достига до "внедряване" на структурата на комуникативния акт в тази на интеракционността, включваща двама или повече участници, взаимно определящи интеракционното съвмещаване /interactional setting /, в което те си взаимодействат" /Бирвиш 1980 : 28,29/. Приемайки, че интеракционното съвмещаване /ias/ би изглеждало схематично така:

59

/Бирвиш 1980 : 29/^x

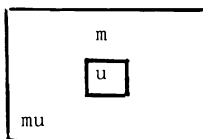
то "внедряването" би могло да представлява:

60

/Бирвиш 1980 : 29/^x

Засичането на комуникативно и лингвистично, според Бирвиш, при което лингвистично изказуемосто /utterance / се представя от гледна точка на своя контекст:

61

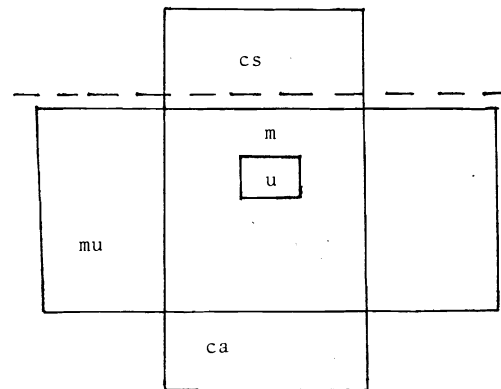
/Бирвиш 1980 : 29/^x

^x cs/communicative sens./
ca/communicative act/
ma/meaningful activity/
m/utterance meaning/
mu/meaningful utterance/
u/utterance/
ias/interactional setting/

- комуникативен смисъл
- комуникативен акт
- пълнозначна дейност
- значение на изказуемосто
- пълнозначно изказуемо
- изказуемо
- интеракционно съвмещаване

може да се разглежда като двумерна диаграма:

62



/Бирвиш 190 : 30/

При така показаната схематичност прекъснатата линия маркира "по доста изкуствен начин" /Бирвиш 1980 : 30/ границата между език и комуникация. Въпреки логическата гъвкавост на Бирвиш, който в своя комуникативен алгоритъм вмества доста рационално Чомскианската Стандартна версия за същността на езика, след което го "разширява" с реформираната Оксфордска прагматична позиция, в комбинация с поведенческата систематичност на Милър, Гелънтър, Прибр.м /1960/, той "преподрежда" /Бирвиш 1980 : 30/ теорията на речевите актове. Оставайки подвластен на информационния алгоритмизъм при представяне на същността на езика и комуникацията, той достига до друга биокибернетична догма, която застава в центъра на целия му реформизъм - явленията език и комуникация са съществено близки, но за него тази близост се заключава в три възможности, познати от теория на множествата:

А принадлежи на Б

Б принадлежи на А

А и Б имат общо сечение /Бирвиш 1980 : 30/.

В своето реформаторско той "усъвършенства" догматичната ограниченост на генеративно-трансформационното Чомскианство като елементарна комбинаторика, незасягаща феноменологичната страна на явленията, свързани с езиковото битие и изостава значително от политоложката раздвиженост на Чомскианството, защото и тук Чомски "пробужда" свои съмишленици /Херман, Фалк - в САЩ, Ж.П. Фе - във Франция /вж Чомски 1974/, въпреки че тук релевантността на Чомски няма такъв широк отзвук в Американската парадигма, както във Франция /Чомски 1979 : 20/. И в своите политоложки анализи Чомски се бори за експлициране на критериите, от чиято гледна точка се изясняват границите на политическата способност за съждение. И тук той се доближава до екзистенциално-философската позиция на съмняващия се картезианец, който се стреми не да създаде съвършена теория за политическите нрави и дух, а да направи достъпни до всички простосмъртни късчета политическа реалност, добре индокринирана от мас медите. Неговата мълчалива позиция /гражданска и изследователска/ се доближава изключително до извечното желание на екзистенциалните философи да разсъждават за елементарните неща от човешкото битие с техните всекидневни имена - страх, смърт, морал, жизнена позиция — без да ги прекодира с научни /и наукообразни/ имена и по този начин да издига Берлинска стена от сциентистки догми, елитарни митове за висшестоящо в йерархията научно познание, недостъпно за неинтелектуалци /Чомски 1979 : 4-7/.

Затога, когато говорим за Чомскианския поврат, трябва да имаме предвид не само лингвистичното /генеративно-трансформационно/

Чомскианство, в което се очертават трите основни периода /или версии/, които разгледахме, но и политоложкото т.е. хуманитарното /в широк смисъл/ Чомскианско мислене, което с картезиански скептицизъм руши генеративните догми и поставя основите на нова феноменологична историческа позиция при разглеждане същността на човешкото битие, морал, гражданска позиция, за да достигне до предградията на критиката на политическата способност за съждение и от тази изходна точка да хвърли светлина върху скритата, потисната същност на комуникацията от масовите комуникации, рожа на технологичния Бум, чийто пленник остава генеративното Чомскианство. Преодоляването на епистемологичния сциентизъм и прехвърлянето на Чомскианството на феноменологично-исторични релси ни кара да преосмислим донякъде схематичната периодизация на Чомскианството /само като генеративно/ и да се опитаме да го видим в неговата цялост, защото екзистенциална несигурност и противоречивост присъстват и при генеративното Чомскианство след 1970 г., което е в "скрит" диалог с политоложката аналитичност на хуманитарното Чомскианство:

генеративно.. 1950..... I.....1965.....II.....1970.....III....
 политоложко _____
 Чомскианство

МЪЛЧАЛИВИ ДИАЛОЗИ¹⁹ МЕЖДУ ХАРВАДСКИЯ КОЛЕГИУМ
И "НЕВИДИМАЯ КОЛЕЖ"²⁰ ОТ ПАЛО АЛТО /СЪВМЕСТНО С ИЗТОЧНИЯ И ЗА-
ПАДНИЯ ПАНСИЛВАНСКИ ПСИХИЧЕН ИНСТИТУТ/

През 50-те години на ХХ век по инициатива на факултета по социални отношения на Харвардския университет се запозват изследвания на фундаменталните социални отношения личност-социална група-общество-култура, което довежда до създаването на един колегиум социологий, събиращ се всяка седмица за разиствания около основната платформа - обща теория на действието - в различни измерения и насоки. Попаднали под влиянието на Емил Дюркхайм и Макс Вебер, Талкот Парсънс /Харвард/, Едуард Шилс /Чикаго/, Едуард Тълман /Калифорния/, Клайд Крукхон, Хенри Мърей поставят основата на социалния проект, който с подкрепата на Фондацията Карнеги достига до масовия читател под формата на едно общо изследване КЪМ ОБЩА ТЕОРИЯ НА ДЕЙСТВИЕТО /1951/ и на една монография на Талкот Парсънс СОЦИАЛНАТА СИСТЕМА /1951/, допълнен от още една негова разработка СОЦИАЛНАТА СТРУКТУРА НА ЛИЧНОСТТА /1964/. Харвардският колегиум разработва доста раздвижен функционален модел трансцендиращ функционалното разбиране на социалното битие на индивидуалността, социалната група и култура; модел за социалните отношения като взаимоотношения, чието действие от една страна се стреми към предписания от социалната парадигма сценарий на личността-в-роля /Парсънс 1968 : 439/ или към изпълняване на очаквани роли /Парсънс/Шилс 1951 _ 19/ в социални групи, от друга - действащият като личност поради някакво разположение на нужди /Парсънс/Шилс 1951 : 15/ може да изпълни социално предписаната му роля и от съответната реакция /санкция/ на взаимодействащите с него да остане удовлетворен или лишен от удовлетворение. Общата теория на действието не се опитва да вкара в научни кутийки цялостното познание за социалната същност на личността, социалната система и обществото, а се старая

¹⁹ вж. Н. Георгиев 1987

²⁰ вж. д-во Сола Прайс 1963, Крейн 1972.

да създаде един динамичен почти трансцендентален, феноменологичен подход към действащите единици във взаимодействие в рамките на един социално обвързан контекст. Тук действащият може да бъде както личност, така и социална система /множество личности/. Навлизането в прастария херменевтичен кръг действащ-действие-ситуация не оставя изследователския колегиум на прага на структурното описание на опозициите. Всяко действие предполага някакво действащо лице или действащ субект, който от своя страна действа в определена ситуация, в която са намесени и другите действащи, определени като социални обекти /или субекти/, защото си в з а и м о-действат. Следователно интересът тук е подчертано социален, но той не остава при самото действие. "Ние се интересуваме от света не като абстрактна научна единица, а като нещо, което значително засяга действието на действащия т.е. от онези аспекти, които са релевантни за действието на егo-то." /Парсънс/Шилс 1951 : 67 / Подчертана феноменологичност има отделянето не на структурни единици, а на променливи парадигми /pattern variables/ или на парадигматични променливости /Парсънс 1951 : 46:51, 58-67/. "Едно бъдеще състояние на системата действащ-ситуация, при което действащият има просто пасивен интерес, може да бъде наречено "предчувствие, предусещане" /anticipation/, докато бъдещото положение, към което той се стреми /вкл. предотвратяване на нежелателни събития/, може да бъде наречено цел". /пак там : 8/ "На първо място е с о ц и а л н и я т /разр.моя/ акт, представян от действащия и ориентиран към един или повече действащи като обекти. Второто тук е статусът-роля като организирана подсистема от актове на действащия или действащите, заемащи дадени реципрочни статуси и действащи един спрямо друг в рамките на дадени реципрочни ори-

ентации. Третото е самият действащ като социална /разр. моя/ единица, организираната система на всички статуси и роли, относими към него като социален /разр. моя/ обект и като "автор" на система от ролеви дейности". /Парсънс 1951 : 26/ Така действащият се явява като снопче от статуси и роли. Социалната обвързаност на организма е всъщност първата крачка на трансцендирането на човешкото същество като биологична даденост посредством социалната система от действия. Самото действие като социална система създава една основна дихотомия социални/не-социални обекти. Разбира се, не-социалните обекти по своята същност биват още веднъж противопоставени като физически и културни обекти; като физически те са просто там без да взаимодействат със социалните /действащи/, а културните - са споделяни норми от символичен порядък, които вземат активно участие в процеса на социализация на действащите; те са тяхната "взаимност от нормативни ориентации" в ценностно отношение. Затова за културните обекти се говори като за норми от споделяната символическа система, които влияят активно, но не участвуват активно /както действащи субекти или обекти/ при моделиране на социалното взаимодействие. Социалното действие посредством действащия или действащите в ситуацията бива трансцендирано и тук се създава поредната двойственост, която е най-типичната същностна черта на моделиращия принцип на социално движение или пулсиращото в рамките на социалната система действие. Действието винаги има някаква насоченост. То не е заситен отпечатък на нещ съвместно случилото се. То се създава в процеса на самото ставане т.е. като промяна с някакви очертания /социална система/, готова всеки следващ момент да прекрачи туку-що създадените граници. Така, действието в своето

немирно пулсиране, подхождайки консервативно единствено към своя постоянно реализиращ се същностен принцип двойствеността, достигна до праждането на своя "двойник" - интеракционността като снемаша в себе си крещящите противоречия между индивидите, социалните системи и културите. Интеракционността като между-, съ-, взаимодействие отива отвъд действието като същност. Тя обхваща пулсиращата двойственост като трансцендиращ принцип едновременно в две ориентационни направления - отиване-отвъд-границите... и задълбочаване-навътре-във... . И тук съвсем ясно и отчетливо звучи екзистенциалното многогласие, формулирано от Дериде /1967 : 65/ съвсем просто: ~~На-вън~~ вътре. Това привидно логически абсурдно твърдение понякога има дори етимологически основания²¹. ~~На-вън~~ вътре. Това

²¹ при разглеждане на интеракционността /inter-action / обръщаме вниманието на особено активната трансцендираща inter-: inter "между"; къснолатинско и римско смесване с intrā вж Шмалц 1928 : 510; от и-е^xenter или ^xpter=anter "между, междинно"; и-е^xenter, ^xnter е компаратив на en/вж 2 in/ intra наречие "междинно, вътре, навътре": от ^xinterā облатив ед.ч. като superā, extrā и т.н срв. interius "повече навътре", последното следва гр. εσβτερον, intro "навътре, в; вътрешно"наречие, къснолатински също предлог с акузатив intra/. /Валде/ Хофман 1938 : 708,712.

inter представка и предлог "между". Собствено "на средата между двама, две". Употребява се в смисъл на място "между" или време "по време на, в пространството на". Като представка inter има смисъл на: 1/"между" 2/"с прекъсвания, от време-навреме"

3/... въвежда идеята за лишаване, разрушаване, за смърт. От inter произлиза без съмнение: intrō "навлизам във вътрешността на, влизам в". Една често приемана етимология го извежда от in-trō, хипотетичен глагол, чието сегашно деятелно причастие би трябвало да е запазено в представката-предлог trāns . /Ерну/Мейе 1985 : 312, 313/ Сдвояването на двата семантични реда - "външното вътре", довежда до саморазрушаването на inter-action и превръщането му в следа на action /за понятието следа вж Дериде 1967 : 103/.

съвсем последователно е прокарано като същност на цялата обща теория на действието на колегиума. Всяка действаща единица е социална система, изтъкана от действие, взаимодействие, интеракционна процесуалност. Интеракционният процес като породена следа, маркираша поредната двойственост, и/или следата, пораждаща непрестанно двойственост; породен от действието, като трансцендираща същност, но невъзможно да бъде редуциран - обратно до действието, защото в него присъства и още една същностна разлика - трансгресиращата с-двояваща и раз-двояваща трансцендентност на следата като двойстваща. Затова на-вън е и същевременно не е вътре. "... личността не се третира просто като действащ, а като система от действие. И трябва да бъде припомнено, че между елементите вътре в личността като система съществува толкова интеракционност, колкото между личностите в социалната система". /Парсънс/ Шилс 1951 : 62/

"... нивото, на което действащият се разглежда като единица интеракционност /interaction/ е в рамките на по-широка система на действие". /пак там/ Той не е просто маркираш /point of reference/, а и система от действие, когато се налага задълбочаване на анализа. "Двойстващата вероятност /double contingency/ е иманентна за интеракционността". /пак там : 16/

Тя пронизва комуникацията като същностно пред условие при изграждане на културните парадигми. И така, комуникацията като двойстваща вероятност на базата на взаимодействащите социални субекти /и обекти/ пред-поставя формирането и относителната стабилност на културните условия, за да се достигне до споделянето на символична система. "Интеракционност е основният процес, който дава зърното на това, което на човешко ниво наричаме личност и социална система". /пак там : 17/.

При подготвянето на основите на една социална интеракционна херменевтика, граничеща с екзистенциалната опростеност и достъпност, трябва да се разграничават три основни конфигурации. Първо, ориентацията на действието на отделен действащ и неговите мотивационни процеси става диференцирана цялостна система, наричана личност. Тя се определя като организирана система на ориентация и мотивация на действието на отделния действащ. Второ, действието на многожеството действащи в обща ситуация е интеракционен процес, чиито специфични черти са в известна степен независими от общата култура, в която той се движи като отделно цяло /социална система/. Социалната система е организирана около проблемите, иманентни на или пораждани от социалната интеракционност на множеството отделни действащи много повече, отколкото във връзка с проблемите на интеграцията на действията на отделния действащ като психологическа индивидуалност. Тук съвсем ясно се чувства влиянието на Дюркхайм /1910/, който поставя на преден план социалното като човешка същност априори, дори изпадайки в крайност, подчинявайки индивидите в и на гни на социалните условия в обществото. За него това е една реалност sui generis, която той определя като "съществуваща извън отделните индивиди" и под чието давление те "се огъват" /Дюркхайм 1910: 6,12/. Но докато при Дюркхайм основно ядро са "социалните факти", то за Парсънс и Харвардския колегиум сърцевината на анализаторския интерес е един херменевтичен кръг - действие, социално по своята същност ; социално взаимодействие, което превръща отделните действащи във взаимодействие; и интеракционен процес, чиято действаща вероятност предпоставя комуникацията като основа на обща, с-поделена система от символични условия;... Да прекратиш границите на затворения херменевтичен кръг от взаимно-обуславящи се и взаимно-пораждащи се явления е силата на анализаторската способност на колегиума, който посредством

трансцендиращата двойственост навлиза в нов *circulus vitiosus*, задълбочава противоречията, породени от структуралното описание на проблемите и се прехвърля на релсите на динамичния подход. Накрая, системите на културата имат техни собствени форми и проблеми на интеграция, които не могат да бъдат редуцирани до тези на личността или на социалните системи, или на двете заедно. Културната традиция по своята значимост като обект и елемент на ориентация на действието трябва да бъде разграничена както концептуално, така и емпирично от личностите и социалните системи. Оставяйки настрана "вграждането" в системите на ориентация на отделните действащи, *културата*, независимо че съществува като цяло от артефакти и като системи от символи, не е организирана сама по себе си като система от действие. Затова културата като система е на *различна* плоскост от личностите и социалните системи²². /Парсънс/Шилс 1951 : 7/ Културната традиция като обект на ориентация, както и културните образци като интернализирани парадигми на познавателните очаквания и оценъчната селекция измежду възможните ориентации, които са от важно значение за личностната и социална система; ето разковничето на отношението към социалните системи като психологичен, социален и културен аспект. Психологичният аспект на човешкия организъм е релевантен за теорията на действието *само*, ако попада в рамките на ориентационната система. Следователно тук остава почти в абсолютен вид дихотомията социален/културен аспект с допълнението - ориентационно редуциран психологически аспект. Разбира се, тук не може да се говори за чист континуитет на традицията на Дюркхайм защото в рамките на личността /*personality*/ като социална система макар и ориентационно се разглеждат доста задълбочено индивидуалните аспекти на егото и то през раздвижената психоаналитична призма /вж Парсънс 1964 : 15-126/. Психоаналитичният филтър води до изяснава-

²² по този въпрос Шелдън /Парсънс/Шилс 1951 : 30-43/ е на особено мнение.

не повече на социалната взаимнообвързаност на действащите в социалната система по пътя на задълбочаване на фундаменталните елементи на личността. "Ние знаем, че те и двете водят обратно до същностните интеракционни процеси *между* /разр.моя/ действащите, и че *в този* /разр.моя/ именно смисъл личността е "социално" явление толкова, колкото и социалната система". /Парсънс 1951 : 540/. "Общият сектор" на личностите и социалните системи се състои в ценностните парадигми, които обуславят очакванията на ролите. Мотивационните структури, организирани по този начин, са единици, както на личността като система, така и на социалната система, в която действащият участва. Те са разположения на нужди на личността и очаквания на роли в социалната система. Това според Парсънс /1951 : 540/ е ключът към "трансформационната формула" между личност и социална система, между Дюркхайм и Фройд. "Фундаменталното^x отношение между разположения на нужди на личността, очакванията на роли в социалната система и интернализирани-институционализирани ценностни образци на културата, е *същностният* /разр.моя/ възлов пункт при организирането на системите на действие. Това е точката, в която се фокусират *взаимозависимостта*^x и *не*^x-зависимостта един от друг на личност, социална система и култура". /пак там/. В тази двойствена *традиционност* се снемат структурните противостояния като *системни* единици в едно непознато до момента социално *триединство*, функциониращо като *двойстваща* интеракционност, трансцендиращо структуралната *систематичност* "... при сегашното състояние на познанието подобна *система*^x не би могла да бъде формулирана. ... това е *теория* на системите много повече, отколкото *система* на теорията. Напълно признато е, че тази теория е *фраг-*

^x разр.моя

ментарна и не-завършена /разр.моя/. Но в същото време понятието система като водеща концептуална схема е от първа важност като организиращ /разр.моя/ принцип и въведение към изследвания. ...концепцията за теорията на системите е най-важният стратегически инструмент за по-нататъшно изработване на система на теорията /Парсънс 1951 : 537/ И така, системата като централизиращ фокус на теорията на действието като теория на системите, но като не-систематична, не-завършена и фрагментарна. Тя извършва основната подготовка на системата на действието, но подхождайки същностно несистематично, не-структурално, както функционално, така и не-функционално. Тук функцията придобива доста по-различна същност от традиционното разбиране, че "всички действия трябва да са функционални". Тук "някои действия могат да бъдат не-функционални или функционални в един контекст, но не-функционални в друг", а "функция е принципът, свързващ действие с обект, но зависещ от значението на взаимно-обвързаните символи" /Парсън/Шилс 1951 : 35/. От една страна се изгражда една ясна системна представа за социално-системното взаимодействие като интеракционен процес с двойстваща и двойствена същност, от друга - двойстващото и двойствено движение като социално действие и взаимодействие прекрачва ясните очертания на системността и отива отвъд всякаква същност поради диалектичката амбивалентност на социалните единици като действящи или по-скоро взаимодействащи и постоянно променящи се /което означава, себе си и околното, както и околните/. Затова тези единици заслужават своето наименование като парадигматични променливости или парадигматично трансгресиращи не само ситуационно и акционно положението и разположението на действащите, съдействащите, взаимодействащите, противодействащите и не-действащите /напълно вместиращи се в своята роля/,

но и емблематичното понятие "системно движещи се към а-системност", изразено сполучливо от Парсънс /1951 : 502/ като "симетрична асиметрия на парадигматично променящата се схема". Амбивалентността е реалната същност на социално-трансценденталния подход на Харвардския колегиум, чиято обща теория на действието на различните нива на изследване пулсира динамично в границите на опозицията систематичност/не-систематичност/ а-систематичност. "В един смисъл всяка внимателно определена и логически цялостна концептуална схема съставя "система", и в този смисъл всяка научна теория се състои от системи. Отвъд това стоят три въпроса за "системната" природа на теоретичната работа. Първият е свързан с обобщеността и сложността на схемата. Вторият засяга степента, до която може да бъде изисквана "затвореност"; тук проблемът е дали импликациите на твърденията в някои части са систематично /разр.моя/ поддържани или са в противоречие с твърдения от други части. Третият засяга и в от това /разр.моя/ на систематизацията т.е. доколко тази теория е напреднала до крайните цели на науката". Отговорите на тези систематизирани, но не-систематични по своята същност въпроси дава някои отправни точки на социалното познание. "Първо, докато влачим дедуктивните процедури в социалните науки, ние можем да бъдем строители /разр.моя/ на системи /system-builders/на пръв поглед /или при първо оглеждане/. Поради формалните, логически или математически тестове за завършеност или затвореност, ние сме неспособни да преценим доколко сегашната схема доближава такъв стандарт; едно изглежда /разр.моя/ сигурно, че тя е относително не-завършена в този смисъл. В полето на действието нашето познание за законите е и неясно /разр.моя/ /vague/, и фрагментарно. Знаейки, че променливите /разр.моя/ са значими, имайки определена представа за това, както и за логическите разграничения от други променливи /variables/ и

други аспекти на емпиричното познание, това значи к а т е г о - р и а л н о /разр.моя/ познание". /Парсънс/Шилс 1951 : 49-51/.
 Към колебанията в рамките на херменевтиката на с и с т е м н о с т - т а и системо-о б р а з у в а н е т о се прибавя екзистенциалната несигурност в преценката на к р и т е р и и т е при разслояване на категориите на социалното действие. Тази екзистенциална несигурност при определяне на социалните единици на п р о м е н л и в и т е сякаш се опитва да се подчини на петте основни дихотомии /вж. Парсънс/Шилс 1951 : 48/, но както при целия категориален апарат на Харвардския колегиум и тук не съществува вече я с н а т а възможност за "вместване" в кутийките на наукообразния неопозитивистичен модел на "фосили" от дефиниции, които се опитват да построят съвършенната з а в ъ р ш е н а система на познанието, като го закрепостят в безброй структури, опозиции, функционални манипулации, кибернетични лабиринти. Неслучайно, колегиумът дава своята реалистична преценка за състоянието на изследванията на социалното действие; че те не се побират в рамките на логистичните алгоритми, и от тази гледна точка са н е-завършени, съотнесени към завършените езотерични логико-математически процедури. Социално-трансценденталният подход на Харвардския колегиум се поражда на границата на неопозитивистичната кибернетична херменевтика и една доста реформирана екзистенциална позиция. Това значи т р а н с ц е н д и р а н е на Американската парадигма като и н ф о р м а ц и о н е н модел на комуникацията и п о д г о г в я н е на същностно чужда на емпирично-индуктивното позитивистично подхождане с в о е о б р а з н а социално-трансцендентална теория на действието, в з а и м о - действието и к о м у н и к а ш и я т а като интеракционен процес, която по своето "порочно"-кръгово херменевтично движение граничи с Нишеанския десруктивизъм. "Но с и с т е м а т и ч н о т о /разр.моя/ и властувашото филистерство затова о щ е н е е /разр.моя/ култура и т о н е /разр.моя/ лоша култура, а винаги

само п р о т и в о п о л о ж н о с т /разр.моя/ на същата т.е. трайно обосновано варварство, понеже има с и с т е м а /разр.моя/. "/Нище : 1981 : 16/ Абсолютният nihilизъм като екзистенциална позиция е наистина с ъ щ н о с т н о близък при определяне на интеракционната с ъ щ н о с т от Парсънс и другите социолози от Харвардския колегиум. Ето как се дефинират г р а н и ц и т е на интеракционната система като минимални п р е д - у с л о - вия: "Минимално, една интеракционна система включва четири аналитично разграничими аспекти или компоненти:

1. подредба от "единици", които си взаимодействуват една с друга
2. подредба от правила или други "кодери" фактори, които условия структурират както ориентацията на единиците, така и самата интеракционност
3. подредба или парадигматизирана система, или процесът на самата интеракционност
4. околна среда, в която системата се движи и с която стават систематични промени". /Парсънс 1968 : 434/

Оттук интеракционният процес е от една страна подредба /set/, но подредба-в-движение на "единици", правила или други "кодери" фактори, и присъствие и/или с ъ щ е в р е м е н н о ставане на околна среда. Така социално-трансценденталният интеракционизъм д в о й с т в а в рамките на една н е-картезианска м н о ж е с - т в е н о с т. Прочутият постулат на Декарт: "Мисля, значи съществувам" е разподобен по следния начин: "Взаимо/действам, значи съществувам.". Разбира се, този имплицитен постулат в цялата обща теория на действието на Харвардския колегиум би могъл да бъде "огласен" и по друг начин: "Трансцендирам, значи съществувам-в-комуникация- със-... ." Ето как този стаен постулат е формулиран от самия Парсънс: "Всяко пораждање на комуникация включва прекрачване на граница, както и всяко въприемане на комуникацията." Разбира се, тук Кантiansката аперцепция е "модернизирана" и уподобена

"технологично" до компютърния термин input, както и самото поражда-
дане като производство /output/ /Парсънс 1968 : 440/. Но нека не
забравяме неумолимите закони на о с ъ в р е м е н я в а н е
или "модернизирани" на кода на изразяване, под чието насилие дори
задълбочени и гъвкави мислители като Парсънс не могат да се осво-
бодят и з ц я л о, независимо че съумяват да преодолеят тегнешата
парадигма на технологичния Бум от 50-те и 60-те години. "Сега обаче
всичко съвременно е натрапчиво; то влияе и определя о к о т о
/разр.моя/, дори и философът да не г о /разр.моя/ желае"./Ницше
1981 : 209/ Така Харвардският колегиум остава подвластен на компютър-
ната херменевтика, като гранично-поддържаща /boundary-maintaining/
позиция при и з л и з а н е т о от схематизма и догматизма на
неопозитивистичното русло, в което се д в и ж а т повечето хумани-
тарни изследвания през 50-те и 60-те години на ХХ век. От друга стра-
на екзистенциалната н е-сигурност "разтърсва" и съпротивляващата
се прекалена ясна и подредена социологичност, което се чувствава
в същността на нейното минимално ядро и н т е р а к ц и о н н а
двойстваща д в о й н с т в е н о с т - диадата. Символичната
структурираност, подчертава Парсънс /1968 : 436/, както и всяка
система на действието си има свой е з и к. Културната символичност
с т а в а в и чрез е з и к а. Оттук диадичната интеракционност
е удобна като минимална единица на комуникация-в-действие за
изясняване на с ъ щ н о с т н и черти на интеракционните явления.
"Най-важното условие за целостта на интеракционната система е
с п о д е л я н а т а основа от н о р м а т и в е н
п о р я д ъ к /shared basis of normative order/. Друго нещо е
дали стабилизиранията система е "статична" или "динамично променяща
се". Теорията на игрите може да се каже, че е доказала, че слож-
ната интеракционна система б е з /разр.моя/ правила, при която
всяка единица "рационално преследва собствения си интерес", не
може да бъде стабилна". /Парсънс 1968 : 437/ Това представлява

к р и т и ч н а точка за разбирането на "рационалното" при
социалното поведение. И тук Парсънс отново заговаря на жаргона
на информационния модел на комуникацията /съзнателно или несъзнател-
но, без значение/. Концепцията за споделяната основа от нормативен
порядък е принципно същата като понятията "обща култура" или "сим-
волична система". "Прототип на такъв порядък е е з и к ъ т /разр.моя/.
Езикът включва к о д, състоящ се от обобщени норми, които опреде-
лят "правилното" говорене или писане, като база за използване на
символи при формулиране и п р е д а в а н е на с ъ о б щ е н и я.
...м а с и в н и я т факт е, че всички г о в о р и т е л и на
езика "наблюдават" и "съблюдают" нормите на кода..." /пак там/
Езикът съществува като код на с п о д е л и м о с т т а. Тук той
има централна, но не както при догматично-лингвистичните теории
а б с о л ю т и з и р а н а функция. Неговото битие е в ъ в и
ч р е з комуникацията като символичен интеракционен процес. Затова
той е първичен за комуникацията като култура, но и същевременно
н е е първичен за социалните системи на действие. "Езикът не е
първична нормативна съставяща на социалните системи в истинския
смисъл на законите при сложните системи, но той е първичен нормати-
вен съставящ на р а з л и ч и м и /разр.моя/ културни системи".
/пак там/ Явно диадата е о г р а н и ч е н случай интеракционност.
И пред нас се очертава поредният херменевтичен кръг - двойстване:
двойственост : диада : диадичност... И тук в порочния кръг се "наниз-
ва" още едно д е й с т в и е - у е д и н е н и е на диадата.
"Както и да е изолирана диадата в други отношения, тя н и к о г а
не би могла да п о р о д и /разр.моя/ разклонената обща култура,
която прави з н а ч и м а т а и стабилна интеракционност възможна.
Е д н а /разр.моя/ диада п р е д-полага /разр.моя/ култура,
с п о д е л я н а /разр.моя/ в по-широка система". /пак там/ Ди-
адичността като раз-д в о е н и е и у-е д и н-яващо се с-д в о е н и е

същностно трансцендира диадата като единица с относителна стабилност. Затова и за действащите-във-взаимодействие /следвайки Дюркхайм/ общата нормативна култура има двояка значимост. "От една страна, за всеки действащ тя съставлява първичната част /разр.моя/ от ситуацията или околната среда на неговото действие. Съществуването на обща нормативна култура и начините, по които тя води действията на системните /разр.моя/ членове, са социални факти /: Дюркхайм : 20,35/, които всеки действащ трябва да вземе предвид. От друга страна, нормативната култура става /разр.моя/ интернализирана в личностите на отделните действащи и институционализирана в колективностите при парадигматичните случаи, а оттам контролира действието посредством морален авторитет /отчасти/. Явлението, културни норми да бъдат интернализирани в личности и институционализирани в колективности, е случай на взаимно-проникването на подсистемите на действието - в случая, социална система, културна система и личност. ... тяхната аналитична разграничимост също... Тук критичната позиция е, че институционализирана нормативна култура е същностна /разр.моя/ част на всички стабилни системи на социална интеракционност". /Парсънс 1968 : 437/ Взаимно-проникване и разграничаване на диадичната интеракционност води "вплитането" в езотеричната херменевтична взаимопорядкаемост и взаимнообусловимост на диадата като най-малко същностно действие в цялостния по-широк контекст на социалното взаимодействие /вж. и стр.39/. "Диадата никога не съставлява независима /разр.моя/ общност; член на диадата никога не взаимодейства сам със съответния ролеви партньор от тази диада. Неговата цялостна личност, доколкото е ангажирана в социално взаимодействие, никога не е ангажирана само /разр.моя/ в едно единствено диалечно взаимодействие. ... всеки член играе множество

роли". /Парсънс 1968 : 438/ Относителната независимост на диадата, както и нейната взаимно-обвързаност с други диадични взаимодействия, сменя още веднъж и то в пространство с повече измерения основната опозиция - индивидуалност: общност. Множественост на ролите /role pluralism/ е поредният "гордиев възел" на херменевтиката на социалния колегиум от Харвард. В своята същност той може да бъде разглеждан двойствен - от една страна множественост на социално-интеракционните измерения на ролите, а от друга - в рамките на тези множество социални измерения на пространството взаимно-обвързване и отграничаване на индивидите като социално двойстващи - в диади, както и скрита двоичност /или участие-в-диади/ като предпоставеност на социалното взаимодействие на индивидите един-с-друг, -с-колективности /разпадащи се на множество диади/, -с-културни-общности /от същия тип, независимо от множеството културни ценностни ориентации на социалните групи; както и от различен тип, независимо от общи ценностни нормативности като основополагащи за целостта на културата/. "Затова интеракционните сфери на различни индивиди не са идентични, независимо че се припокриват и проникват взаимно /разр.моя/. Всеки индивид участва в значително число специфични /разр.моя/ интеракционни системи, най-важните от които са стабилните колективности, в които те са членове. Но единицата за колективно членуващ не е индивидът, а личността-в-роля /person in role/ /вж и стр.48/." Тук отново се открояват "следите" на Дюркхайм, посредством които се сменя опозицията действащ: нормативна култура. Личностите като участващи в социалната система са същевременно част от нея чрез взаимно-проникване и част от нейната околна среда. Така посредством концепцията за интеракционната процесуалност се "формира важна крачка от въд /разр.моя/

позицията за действото, ориентирано към оформяне на концепцията за социална система" /пак там: 436/ Взаимодействието, като интеракционен процес описва комуникацията /както вербална, така и невербална: Парсънс 1968 : 439/ от една страна като символлична система, а от друга - като комбинаторен интерпретативен процес, пораждащ "решение", от което произлиза нова комуникативна продуктивност /new communicative output/. Следите от кибернетичната продуктивност като трансцендиращи пълноценната, трансценденталност на едно социално неокантианство са налице. Те отграничават в своето "наслоено" двойствено социално-трансценденталната същност на немската традиция /вж. Лит 1926/ от социално-трансценденталната теория на действието, взаимодействието и комуникацията като интеракционен процес на Харвардския колегиум, при която се извършва едно оживяване отново на немската социално-трансцендентална позиция в Американски компютърно-херменевтичен "порочен" кръг. Тук социално-трансценденталният "синтез" означава превод на същностни херменевтични взаимопораждащи се ключови понятия и явления в дигитален образ и подобие, тяхното същностно преодоляване, което обаче не може да не остави следи в символичния код на езика, тази "обител на битието" /както с право я назовава Хайдегер 1986 : 166/. Следите, като пораждащи разлика, оразличаващи новата социално-трансцендентална позиция, бихме могли да определим като интеракционни следи или интеракционността като разграничаваша следа /Дерида 1967 : 103/. И така доводите за осветляване на интеракционността като основно фокусиращо същностно "снопче" от действието, което сменя в себе си основния възел противоречия, или по-точно казано, самото действие: сменяне-във-... като изначално първо-пораждащо движение, са два: "1. всеки действаш е едновременно субект и обект на ориентация както на самия себе си, така и на другите
2. като действаш субект, той ориентира към себе си и към другите, а като обект той има значение за себе си и за другите. Действащият е познаващ субект и обект на познание, използвам средства и самият той - средство, емоционално обвързан с другите и обект на обвързване, оценяващ субект и обект на оценяване, тълкувател на символи и самият той - символ." /Парсънс 1968 : 436/

Двойстващата двойственост като основополагаща във и чрез комуникацията като интеракционен процес "кристализира" в двойството като дада. Харвардският колегиум разработва една солидна база за социално-трансцендентална теория на социалното взаимодействие, предполагащо комуникацията като обща култура. При търсенето на основополагащи принципи и черти на комуникацията, този колегиум достига до централната основополагаща взаимно-обвързаност на социалното измерение на човешкото битие като многолика и нтеракционност или като двойстващо-двойственото множество на социални взаимоотношения, представени като единна цялостна множественост на ролите, граничеща със социалния срив на екзистенциалната обръкканост, но оставаща винаги на една крачка от скептичната по своята същност философия на човешкото битие, сякаш "омагьосана" от технологичната доминанта на Американската парадигма от 50-те и 60-те години. Онтологичното преодоляване на същностни пунктове при разглеждане на социалното взаимодействие от Харвардците предпоставя мълчаливото присъствие на немската трансцендентална традиция като едно неосъзнато неокантианство, влизайки по-късно в мълчалив диалог с друга една тенденция при извършване на "пробив" в Американската математическа теория на комуникацията като едно-линейно по своята същност явление, макар и тази тенденция също донякъде да се "вписва" в границите на компютърния синдром, външен израз на технологичната доминанта в хуманитарното "море" на културата. Това относително широко течение идва относително по-късно на бял свят - 60-те и 70-те години на XX век. Затова донякъде феноменологично може да бъде изразено едно предубеждение, че "невидимият колеж" /дъ Сола Прайс 1963/ донякъде "стъпва" на фундаментално "разораната нива" на социалното измерение на човешкото битие като социално взаимодей-

ствие, поемайки социалния п о л и-мер в неговата в е ч е разкре-
 постена същност. Основополагащият херменевтичен кръг и тук остава
 м н о ж е с т в е н о - м н о г о-ликото онтологично пораждане на
 човешката култура. Но акцентът на разглеждане, "пистите", по които
 се движи с л е д в а н е т о на фундаменталните в з а и м о-
 пораждащи и взаимно-предполагащи се "горещи точки" на комуникацията
 като интеракционен процес се приплъзва в гранично-м е ж д и н н о т о
 поле на психиатричен, прихоеаналитичен, лингвистичен, антропологич-
 чен ... метод. Сякаш тук тече един м н о г о-канален процес на
 изследване на комуникацията, която излиза на преден план и се пре-
 връща в изходна точка за по-нататъшни разсъждения върху езика на
 говорещия, обвързан в цялостния контекст на социалното поведение на
 комуникиращите-в-диадата. За разлика от математическата теория на
 комуникацията /вж. Шенън/Уивър 1949/, чиято о с н о в о п о л а -
 г а щ а догма на дигиталния о г р а н и ч и т е л "отразява"
 късче комуникативно в з а и м о-действие и то застава в центъра
 като всемогъщ властител н а д всякакъв друг тип социално действие,
 то диадата не е просто езотеричен кръг на двамата комуникиращи, а
 една к р ъ г о о б р а з н а система на действието, основана и
 движена на принципа на м н о ж е с т в е н о с т т а на полилога
 като "оркестър" в интеракционния конткст на в с и ч к и участва-
 щи-в-комуникацията. Тук те всички присъстват, макар и "невидимо",
 и се "потаят" в потока на споделяната о б щ н о с т и раз-
 деление на социално обвързан те измерения. В този смисъл може да се
 говори за същностно н о в о т о емблематично понятие "нова кому-
 никация" /Уикленд 1967/ или за полагаането на оркестровия модел на
 комуникацията /Шефлен 1973 : 181/, противопоставен на телеграфния
 модел на логистично-пораждаемата комуникация /Шенън/Уивър 1949/.
 Разбира се, идеята за комуникацията като о р к е с т ъ р н е е

съвсем нова. Тя е "потаяна" в контекста на една или друга школа²³.
 Това обединяване на изследователските усилия на цяла мрежа от из-
 следователи около комуникацията като с о ц и а л н о явление е
 извикано на живот не само като противостояние на информационния
 модел на Шенън и Уивър, който е емблематичен също за технологична-
 та и техническа доминанта на културната Американска парадигма, но
 и като реакция на всякакви пориви и стремежи към рязко структурно,
 структурално и структуралистично п о д х о ж д а н е към обекта
 на познанието в хуманитарната сфера на влияние, в з а и м о-влияние
 и и н т е р-акционен контакт на 50-те и 60-те години на ХХ век
 /най-ясно изразено в САЩ/; неслучайно с лека ръка се идентифицира
 американското и САЩ, което в периода на технологичния Бум има своите
 резонни очертания, а може би през 80-те години това т е х н и ч е с -
 к о и технологично доминиране намира и своите к у л т у р н и
 "проникновения" като едно в р ъ щ а н е-към комуникацията от пози-
 цията на м н о ж е с т в е н о с т т а в културното развитие и
²³ "При една по-задълбочена работа би трябвало да се подхванат отно-
 во аналозиите за телеграфа и оркестъра /или музиката/ за да бъдат
 противопоставени различните структурални употреби. Те се появяват,
 измежду други, и при Сосюр /1979 : 36/, при Леви-Строс /и в четирите
 му МИТОЛОГИИ - 1964, 1967, 1968, 1971-митът се обвързва при съотнасянето
 му с музикална структура/, както и при Лийч /1967/, Спербер /1968 : 72-3/ използвава пред-
 ставата за телеграмата, за да противопостави структурата на кода и структурата на
 мрежата, той иска да покаже по този начин как структурализмът проектира со-
 цио-културните системи като телеграфен модел, т.е. като че ли код
 и мрежа си имат своя собствена логика. Докато Лийч /1967 : 43-45/
 сравнява извършването на ритуала с оркестрацията, той допълва Спербер
 /при когото ритуалът на учтивостта е само пример за система на не-
 телеграфна комуникация/ и по този начин се присъединява към оркест-
 ровия модел на авторите от "невидимия колеж". При Сосюр, както и
 при сподвижниците на Чомски - Кац и Постъл /1964/, аналогията със
 симфония извиква на живот противопоставянето случайно слово /пред-
 ставяне/ : същностен език /компетентност/. Но само при Лийч и ав-
 торите от "невидимия колеж" оркестърът добива социално измерение.
 Говорещият субект участва в комуникацията /в ритуала/, както музи-
 кантът участва при оркестрово изпълнение. Леви-Строс разглежда по-
 малко изпълнението на оркестъра, отколкото музиката, по-малко риту-
 ала, отколкото мита, по-малко словото, отколкото езика. Детайлната
 работа тук се състои поне в това да се предпостави, че словото за-
 служава толкова внимание, колкото и езикът". /Уинкин 1981 : 103/

възможност за избор; и всичко това не е далеч от Ницшеанската идея, че свободата на развитие на културата върви ръка за ръка с упадък на държавата, т.е. с л а б а т а държавна власт поражда, импулсира, тласка възможността за избор във в с я к о отношение. / След отварянето на тази "скоба" остава отворен въпросът кое е коренно новото, което различава с ъ щ н о с т н о , както и външно колежа от Пало Алто от останалите школи и тенденции, които "разчупват" социалното измерение на човешкото съществуване. Колежът на Пало Алто е представен най-експресивно в статиите на Рей Бърдуистъл /1970/, който присъства основно не само при повечето интересни изследвания на колежа - както в Пало Алто, така и във формацията на Източния и Западния Пансилвански психиатричен институт, но е основоположник на научното направление - кинезика - стоящо в центъра на изследователския интерес в "джунглата" от невербална комуникация. Ив Уинкин /1981 : 104/ подчертава като основна черта на "невидимия колеж" м н о г о-странната и м н о г о-канална интеракционна дейност при самото разкриване същността на комуникацията и определянето на неговите феноменологични граници на в с е-обхватно явление, изключително специфично за съвременния ни живот и поради това трудно дефинируемо. Отново старият кантиански спор /между Кант и Хаман/ зазвучава с нова сила. Опозицията рецептивност на езика срещу рецептивност на сензитивността, която разяжда разума на не един трансцендентален разсъдък /Хайнтел 1975 : 131/, е снета по един комбинативен начин, който спокойто би могъл да бъде окачествен като н о в трансцендентален синтез, при който цялата тежест съвсем резонно пада п о в е ч е в рамките на едно "неразорано" поле, докосвано съвсем внимателно през вековете /вж Кий 1977/ - това на невербалната комуникация. А ето посоченият като програмен пасаж на Маргарет Мийд /1953 : 16/: "Всяко културно поведение нами-

ра своя първопроизход при хора, които не само чуват, говорят и комуникират помежду си посредством думи, но също използват всички сетива, и то по един също толкова систематичен начин, за да видят и проектират това, което са видели в конкретни форми - десен, костюм, архитектура - и за да комуникират чрез о б щ о т о /разр.моя/ възприятие на визуални представи, за да опитат, почувствуват и структурират своите възможности така, че да опитат, почувствуват, и разберат, че традиционната кухня на един народ е толкова р а з г р а н и ч и м а /раз-моя/ и организирана, колкото и езикът на този народ." /Уинкин 1981 : 104/. Езикът няма вече специфичната характеристика да бъде а б с о л ю т е н показател при разглеждане на човешкото съществуване, а може да играе к о н с у л т а т и в н а роля, т.е. да изпълнява функцията на а н а л о г и я при по-задълбочено "разследване" на човешкото поведение. И тук цялата изследователска работа на "невидимия колеж" се развива на д в е основни нива:

- антропологично-философско - с присъщата за човешкото съществуване о б щ о д о с т ъ п н о с т в общуването, граничеща с екзистенциално-философската позиция, при която човешкото битие /като събитие: Хайдегер/ е основополагащо измерение на с о ц и а л н о - т о съществуване на човека като съ-действие или в з а и м о-действие.

- междудисциплинарно, но "вкарано" в научно русло, разглеждане на старата Кантианска опозиция /вж. стр. 68/, станала известна като о с н о в о п о л а г а щ а дихотомия при изследване на комуникацията като интеракционен процес при групата от Пало Алто, а именно - невербална: вербална комуникация; научно кодирано това е лингвистично-кинезичният подход при обхващане на комуникацията като м н о г о-канална система.

Тези две нива се "подхранват" в з а и м н о и затова не могат да бъдат изолирани отделни представители на по-широкото антропологично, или на по-тясното научно измерение на анализа. "Невидимият колеж" или "групата от Пало Алто" /както ги назовава Бърдуистъл 1970 : 231, 115/ е "формация", породила се вследствие на интензивните сесии в Центъра за напреднали изследвания по науките на поведението Center for Advanced Study in the Behavioral sciences^x/, в който лингвисти /Норман МакКуоун, Чарлз Хокит/, антрополози /Грегори Бейтсън, Рей Бърдуистъл/ и психиатри /Хенри Бросин, Фрида Фром-Райхман/ демонстрират в з а и м о-зависимостта между визуално и слухово поведение. Интензивните изследвания и сесиите на университета Бъфало с участието на Хенри Л. Смит и Г.Л. Трегър потвърждава убеждението, че не само е възможно, но и желателно да се изучава и н т е р а к ц и о н н о т о поведение чрез изчерпателната техника на лингвистиката и кинезиката. Работата на Рей Бърдуистъл, Алберт Шефлен и Жак ван Влак е поддържана от изследванията на Източния Пенсилвански психиатричен институт /Eastern Pennsylvania Psychiatric Institute^{xx}/. В началото започва изследователска дейност при Интердисциплинарния комитет по култура и комуникация при университета Луисвил и получава своя облик в университета Бъфало. Хенри Бросин организира отделна секция в Западния Пенсилвански психиатричен институт и клиника /Western Pennsylvania Psychiatric Institute and Clinic/, в която се включват Харви Сарлс, Уилям Кондън, Феликс Лоуб и Джоузеф Чарни. Значително влияние идва от изследванията на Елиът Чепл /1939, 1949, 1953/, Чепл/Аренсберг /1940/, Едуард Хол /1959, 1966, 1974/ Хол/Трагър /1953/, Роджър Баркър /1963/ и Ирвинг Гофман /1956/. Р.Е. Питенгер, Ж.Ж. Данехи и Хокет "осветляват" чрез

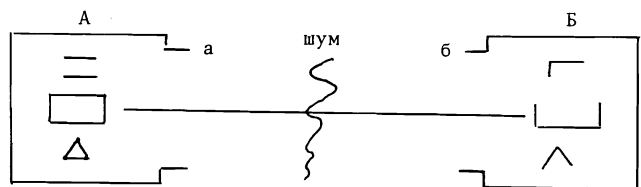
^x Stanford University, California

^{xx} Philadelphia

един разширен анализ психиатричното "интервю" /1960/. Г.Ф.Мал и А.Т.Дитман /1962, 1963/ подбират части от телесно движение и паралингвистично поведение, третирайки ги като евристични единици. "... опитите поддържат тезата, че комуникацията е многоканална и че комуникационният облик н е /разр.моя/се намира п о в е ч е /разр.моя/в микрокосмоса на паразезика или жестовете, отколкото в самите думи е д и н с т в е н о /разр.моя/." /Бърдуистъл 1970 : XIII/ И така, от една страна - структурално описание на м н о ж е с т в о канали на комуникацията, при което кинезиката /Бърдуистъл 1952/ като основно измерение и централизираща научна дисциплина приема структуралните и описателни техники на лингвистичното изследване с цел обособяване на инфракомуникативни единици и структури, а от друга - система на постоянно в р ъ щ а н е към същото за коригиране на основополагащи методологични положения и "преоткриване" на стаени в "паметта" на записа на психиатричното интервю "истини". Разбира се, лингвистично-кинезичните изследователи не остават при идеята за изграждане на изчерпателна "граматика" на невербалните измерения на общуването /Бърдуистъл 1970 : 170/. И тук, както и при Харвардския колегиум, психологичното измерение е подчинено на социалното, т.е. /следвайки Дюркхайм/ се изучават първо социалните матрици, а след ова модалностите на "отклонението". При трансцендирането на граматиката на невербалното поведение-в-комуникацията се прави опит за приложение в р а з л и ч н и сфери на човешкото битие, което още веднъж я приближава до екзистенциално-философската позиция, въпреки че нито един представител на "невидимия колеж" не се вмести изцяло в антропологичните ѝ граници.

При разглеждането на информационния модел на комуникацията /Шенън/ Уивър 1948, Чери 1957/, "залял" Американската парадигма и "преродил" се в компютърен синдром на хуманитарното мислене, Бърдуистъл /1970 :

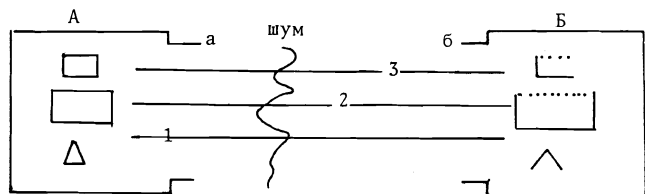
69/ отчита положителния ефект на този модел като "отстраняване" на афективния грях при анализиране на комуникацията като линейно-телеграфна диада, т.е. подчиняването на социалното. Но цената според Бърдуистъл е твърде висока. "Заслепените" информационни теоретици "забравят" твърде много за сложната същност на комуникацията, представена твърде елементарно в редуцирана еднопосочна



ФИГУРА 1

/Бърдуистъл 1970 : 68/

или двупосочна линейна редукция:

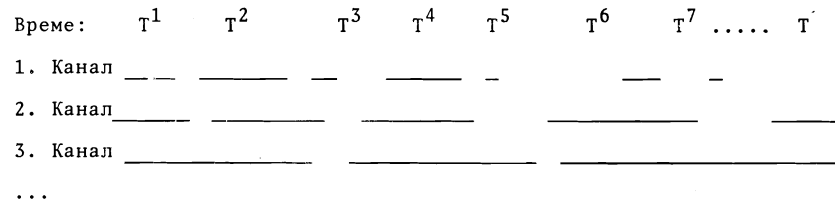


ФИГУРА 2

/Бърдуистъл 1970 : 69/

Едно-каналният редуционизъм "измерва" комуникацията само като "звуково-предавач" и "звуково-приемач" канал. Самата човешка същност отхвърля монизма при общуването като само-акустично. "Комуникацията се явява /разр.моя/ като система, която използва каналите на всички /разр.моя/ сетивни модалности. Посредством този процес комуникацията е непрекъснат процес, който използва множеството канали и техните комбина-

ции като присъщи за различни ситуации:



ФИГУРА 4

/Бърдуистъл 1970 : 70/

... нито един е единствен /разр.моя/ канал не е постоянно използван, а един или повече канали са в действие. Комуникация е терминът, който аз прилагам към този непрекъснат процес." /Бърдуистъл 1970 : 70/ Преодоляването на опростения депсихологизиран модел на еднолинейната комуникация, който съответства единствено на телеграфна, телефонна или радиоелектронна съобщителна система е най-същностната черта на комуникацията като многоканален интеракционен процес. Подчертаната изявеност на диалога като опростена форма на комуникацията /Бърдуистъл 1970 : 70/ не лишава аналитичния ходход на "Групата от Пало Алто" от цялостно възприемане на комуникативния процес като множествено от канали, които си взаимодействат и оформят цялостния облик и смисъл на всеки конкретен комуникативен акт. В своята обща позиция, изразена от Бърдуистъл /1970 : 70/ : "Нашата памет /или разглеждането ѝ, направено на базата на тази предварителна концепция като пре-дубеждение/ ни казва /разр.моя/, че комуникацията в своя най-опростен вариант е диалог", което "напомня" за екзистенциалната позиция на Бубер /1962 : 444/: "така наричаният разговор със самия себе си е възможен, едва когато изхождаме от същностния факт на съ-беседването на хората като тяхно вглъбяване /интернализация/. Но който не се страхува от тежкия труд

да осмисли един изминал вече час от своето мислене, не с оглед на резултатите, а с оглед на с т а в а щ и т е /разр. моя/ неща, би могъл да се сблъска с един пра-слой, който може да бъде преброден без да срещне дори и дума. И човек забелязва: че е обхванал нещо без да е доловил и най-малкото желание за с т а в а н е^x, за превръщане в понятийност. При подобно в р ъ щ а н е^x назад по-ясно се вижда вторият слой, обладаван от същата тази воля за ставане; ние си позволяваме да го назовем като стремящ се към е з и к о в о с т^x.

Вътрешното битие се стреми винаги и отново към това да стане, език мисловен език, обхванен и разбираем език. И едва сега навлизаме в дейността на нашето спомняне, в същинския езиков слой. Да, тук макар и без звук, се разпознава говор. Но дали говори мислещият на самия себе си като мислещ? При говора на вътрешното слово иска ли самият той да бъде чуто от самия него, не като изговарящ го, а от онзи без име, непредставен и непредставим, от когото той като имащ понятие би искал да бъде разбран." Разбира се, задълбочаването на екзистенциално-философствуващата с ъ щ н о с т на комуникацията, в която диалогичността е о с н о в о п о л а г а щ а при всякакво общуване, дори със самия себе си, не се отклонява от загатнатата д и а л о г и ч н а позиция на Бърдуистъл и Пало Алто. Просто философствуващата логика д е й с т в у в а по-силно деструктивно при задълбочаването на извечния "порочен" кръг Разум-Език-Говор-Реч-Мислене-Комуникация- ..., като невербалните изследователи от Пало Алто го допълнят с още едно същностно ключово понятие - Сетивността във всичките ѝ модальности. И така, разкрепостяване на комуникационния анализ на д в е н и в а:

- сетивността като "снопче" от нишки, посредством които комуникацията с ъ щ е с т в у в а и трансцендира границите на човешкото битие /както и посредством езика/: на антропологично ниво;

^x разр. моя

- разглеждането на други комуникационни системи, останали до момента неопределими и дефинирането от ново на вече разглеждани лингвистични структури, т.е. промяна на мястото на лингвистиката като наука и обвързването ѝ с такива подразделения на "макролингвистиката" като "предлингвистика, микролингвистика, металингвистиката", с особено внимание върху металингвистиката като занимаваща се с отношенията на езика с други културни системи /Трегър 1949 : 7/^x.

Поради недостатъчна възможност за достъп до изследователската литература на "групата от Пало Алто" аз ще се опитам да "реконструирам" различни късчета онтологично битие на тази мрежа от сътрудници, ползвайки информационния филтър на някои основни представители на тази школа. Оттук - и отчасти привидната "разпокъсаност" на цялото с т н а т а представа за "невидимия колеж". При хвърляне светлина върху историко-феноменологичните "причини" ще използвам три основни източника: Бърдуистъл /1970/, Уинкин /1981/ и една монография, подписана от Г.Л.Трегър /1958/, но "чиито автори на дело са Трегър, Хенри Л. Смит, Норман МакКуоун и Рей Бърдуистъл" /Трегър 1964 : 275/. Дотук бяха използвани позициите на въведението на Уинкин /1981/ и статии от сборника на Бърдуистъл КИНЕЗИКА И КОНТЕКСТ /1970/. Според погледа на Трегър "научното преструктуриране" довежда до силна м е т а-лингвистична вълна в изследванията на комуникацията, при която освен вербалното измерение - езикът като "металингвистична фонология" или "металингвистична морфология" /Трегър/Смит 1951 : 81-88/ - присъстват движението на тялото - кинезично измерение, както вокализация /"разнообразни шумове, нямащи структурата на езика" : пак там/ и гласови качества /"модификациите на езика и другите шумове" : пак там/ - параезиково^{xx} измерение

^x вж. Трегър 1964 : 274

^{xx} Терминът параезик е предложен от А.А.Хил /1958/

/Трегър 1964 : 275/^X. "През пролетта на 1952 година Бърдуистъл, Смит и Трегър се ангажират с изследователски семинар в института за подготовка на дипломати при Външното Министерство /Foreign Service Institute/, който довежда Бърдуистъл до определяне и разграничаване на предварителния материал върху движения на тялото и до публикуване на резултатите /1952/. Друг резултат от същия семинар като продължение от идеите на ОЧЕРТАНИЯ НА АНГЛИЙСКАТА СТРУКТУРА /Трегър/Смит 1951/, е че Смит пуска на циклостил като предварително издание ОЧЕРТАНИЯ НА МЕТАЛИНГВИСТИЧЕН АНАЛИЗ /1952/. От основно значение тук са пунктовете, които трябва да бъдат включени в една "металингвистична фонология". През пролетта на 1952 Смит и Трегър се заемат с друг семинар заедно с Едуард Хол, довел до друга предварителна публикация /Хол/Трегър 1953/. Там беше посочено, че езикът се придружава от други комуникационни системи - на движението - кинезика, и на екстралингвистичните шумове - вокализации. Тази идея беше разпространена и ревизирана от Трегър и Хол /1954/. Там комуникацията е поставена в по-широко разположение /in a larger setting/, наречено с и м в о л и к а /разр.моя/ /symbolics/. /Трегър 1964 : 274/275/ Историко-феноменологичната "картина" на мрежата изследователи, както и техните о с н о в о-полагащи концепции, все повече се

^X Поради невъзможност програмната статия ПАРАЕЗИК: ПЪРВО УТОЧНЕНИЕ /1958, II изд. - 1964, по което ще бъде цитирано тук/, подписана от Трегър, да бъде намерена в България, се налага да извършвам "подготвително-въвеждаща" дейност т.е. цитатно подаване на повечето референции, дори и там, където биха могли да бъдат използвани "скрити цитати"/насочвания към съответната страница/. Разбира се, подобен род "занимание" не би могъл да не накара филолога да изпита особено удоволствие от уменията да "превключва" на общодостъпен код. От друга страна - подобна безизходна го кара да се чувства прекалено силен, поради примитивната радост да бъдеш "откривател" на ключов текст, и едновременно с това властническият тон на програмната статия го кара да "подтичва" след съавторите от "невидимия колеж" и не му дава свободата на избор на пространство за тълкуване. И все пак донякъде моралното "възрожденско" задължение да драснеш "искрица" сред потъналата в сумрак Балканска реалност на изследванията за комуникацията като същностно човешко измерение карат анализатора - "ограмотител" да изпитва сладостна тръпка при мисълта за възможно породяване на интересни идеи вследствие на неговите мизерно-оскъдни "цитати". То го кара да не отминава с престъпна лекота своя интелектуален дълг, включвайки се в плеядата самовлюбени в себе си и в своето "завторено" битие анализатори.

очертава, макар и да не добива желанния "завършен" изглед. Трегър всъщност "допълва" т о п о г р а ф и я т а на "невидимия колеж", бидейки в основата на първопораждащата "вълна" от о т в ъ д-лингвистични, о т в ъ д-и о к о л о-вербални изследвания. "Настоящият автор в ТЕОРИЯТА НА СИСТЕМИТЕ НА УДАРЕНИЕ /Трегър 1941/ излага н е о б х о д и м о с т т а /разр.моя/ от третиране на явленията на ударението със същите техники, които са прилагани за изследване на явленията на гласните и съгласните в продължение на векове."^X /пак там/. Противопоставянето на догматичния традиционен исторически компаративен метод, известен ни вече като метафизика на звуковете промени /вж. стр.12/, тук, за разлика от Чомскианството, довежда до една по-широко р а з б и р а н е за езика, в чиято основа стои не синтактичен, семантичен или дори прагматичен "постулат" априори, а релятивисткият поглед, че езикът н е е нищо повече от една от м н о г о т о комуникационни системи, които си взаимодействат. "Няколко години по-късно английските високи фонемни бяха изследвани /Уелс 1945/. Тогава започна изследването на интонацията като явление в английски и то в по-широк /разр.моя/ мащаб /Пайк 1946/. /пак там : 274/. През лятото на 1956 година започват изследванията в Центъра за напреднали изследвания по науките на поведението при университета Стафорд /Пало Алто/. Към детайлната "картина" на Бърдуистъл /вж. стр. 0,71 / Трегър "допълва" два опорни пункта от резултативен тип. Една обширна съвместна публикация на Грегъри Бейтсън, Рей Бърдуистъл, Хенри Бросин, Чарлз Хокит и Норман МакКуоун ЕСТЕСТВЕНА ИСТОРИЯ НА ЕДНО ИНТЕРВЮ /1958 - ръкопис; 1971 - микрофилм/, която сякаш сам Бърдуистъл "забравя" да представи във своя историко-феноменологичен "разрез" /1970 : XI-XIV, 115, 231/, и една монография ^X В основата на първопораждащата металингвистична "вълна" от изследвания Трегър все пак има своя предходник - Я.Б. де Куртене /1895 : 1/, представител на Казанската школа.

на Норман МакКуоун /1957/. "Подобна изследователска дейност на Питенгер и Смит завършва с монография, съдържаща по-прецизно описание за видовете явления, присъстващи на запис, в областта на вокализации-те /Питенгер/Смит 1957/. " /пак там : 275/ "Металингвистичната" област обхваща параезик и кинезика като от в ъ д-лингвистични занимания с комуникацията като м н о г о-канален интеракционен процес. Нищо се отнася до идеята за някаква вътрешна йерархия при е д и н н а т а многоканална същност на комуникацията, "по-старият модел, поддържащ тезата за комуникацията като с ъ щ н о с т н о вербален процес, променян от жестовете ..., от докосване, излъчване и възприемане на миризма", то тази представа според Бърдуистъл /1970 : 73/ се променя основно след 1955 година като "недостатъчно продуктивна теория". Понеже психотерапевтичното интервю дава "тласък" при п о р а ж д а н е т о на множество и з м е р е н и я на многоканалната същност комуникацията, бих искал да хвърля "светлина" върху едно от основните измерения на "мълчаливите диалози" между Харвард и Пало Алто. ЕСТЕСТВЕНАТА ИСТОРИЯ НА ЕДНО ИНТЕРВЮ, чието въведение е един от представителните текстове на Пало Алто в "христоматията" на Уинкин /1981 : 118-144/ внася донякъде яснота по един от о с н о в н и т е проблеми. Какво явление по своята същност е комуникацията? Отговор: предимно и преди всичко социално. За какви психологични аспекти бихме могли да говорим при това явление? За Фройдистки "предпоставки" при разглеждането на това явление т.е. тук става дума за "йерархичността" като начин на организация на индивидуалните /пo-точно вътрешно-индивидуалните/ и между-индивидуалните отношения в рамките на някаква социална общност. Фройдистките "предпоставки" означават приемането на теорията за несъзнателното, но с уговорки от н е-същностен тип. "...висшите нива могат да разполагат с а м о в ограничен вид с това, което с т а в а /разр.моя/ в нивото, което

е по-горно - т.е. те могат да бъдат с а м о /разр.моя/ частично съзнаващи." /Уинкин 1981 : 120/ На един симпозиум "За несъзнателното" /1927/ Сапир застъпва около половин век по-рано позицията на Пало Алто: "Несъзнателното е необходимо за икономията на йерархичните организации" /Сапир 1927 : 115/. Разбира се групата от Пало Алто намира и други причини за "оставане" в сферата на несъзнателното, както и за "изтласканите симптоми" в смисъла, в който Фройд ги употребява /Фройд 1917 : 177/. "Нищо не е случайно, всичко има своя смисъл". Но тук психическият детерминизъм на Фройд е "изместен" и подчинен на м е ж д у-индивидуалния детерминизъм. При тълкуването на първичните процеси и тяхното "предаване" се "получават" съобщения, чиито характеристики се отнасят до съновната работа на въображението, както и при Фройд. От неговата теория "невидият колеж" приема и три основни понятия - трансфер, идентификация и проекция, като същностни и за междуиндивидуалната комуникация. /пак там : 122/ Като цяло, ЕСТЕСТВЕНАТА ИСТОРИЯ НА ЕДНО ИНТЕРВЮ или поне нейното въведение ни "дава" силна Фройдистка позиция, но подчинена вече на социалното междуиндивидуално измерение на комуникацията. Тази позиция сближава "мълчаливо" Пало Алто с Харвард.

Металингвистичната "вълна", зачената от Трегър, Пайк и други, добива един окончателен изглед в пулсиращото о т в ъ д-лингвистично измерение на по-късните разработки през 60-те години. Бърдуистъл е човекът, който прави значителна крачка в разработването на "пространството" на човешкото тяло - от 1952 със суровия аналитичен подход в своето ВЪВЕДЕНИЕ В КИНЕЗИКАТА, където успява да започне "руслото" на цялостна методология за ч о в е ш к о т о тяло като орган на комуникацията, до преосмислените експерименти на "сцената с цигарата" и "малката Лорис", върху които работят всички, но с -

д в о я в а щ о т о раз-д в о е н и е на научно-позитивистично и антропологично-философско п о в е д е н и е като че ли остава преди всичко негов атрибут. Основната крачка, направена в пространството о т в ъ д лингвистиката като наука, занимаваща се сама със своите проблеми и неинтересуваща се, игнорираща или отхвърляща д р у г о т о, като н е-лингвистично т.е. н е-добро, н е-морално, б е з бъдеше, присъства във всички негови статии и монографии. Странната комбинация от Кантианство - в търсенето на "чисти" единици за анализ, което напомня за "Критика на чистия разум" - и Американски неопозитивизъм - систематично научно "разслояване" на единици за маркиране на различните нива на движението на човешкото тяло, неговото положение в пространството и спрямо околните съ-комуникиращи, го превръща в активно участващ в повечето съвместни екипи на Пало Алто, обхващащ съвместната работа с ъ с зрението на учен и философстваш разум, който в много случаи служи като г о в о р и т е л на Пало Алто чрез сборника КИНЕЗИКА И КОНТЕКСТ /1970/, докато най-подробна въвеждаща библиографска нишка ни "подава" стоящата извън Пало Алто Мари Ричи Кий /1977/. А ето и основният постулат в противостояние на тясно лингвистичното познание: "Ако цялото човешко тяло се превърне в орган за комуникативно движение като аналогичен на вокалния апарат като говорен орган, то как се надява да се справи с целият поток от информация изследователят, който наблюдава? Неговото положение би изглеждало н е-разрешима задача." /Бърдуистъл 1970 : 76/ "...всички участници в комуникационния поток в л и я я т /разр.моя/ на очертаванията и облика на този поток, а контрол може да бъде упражняван е д и н с т в е н о /разр.моя/, ако имаме информация за самия поток." /пак там : 150, 151/ В тези пунктове анализът на Бърдуистъл прекрива дори границите на екзистенциално-философския скепсис и достига до крайния скептицизъм на Горгий /Секст Емпирик 1967 : VII,65/: "... дори

нешо да е, то не е уловимо /ἀκατάληπτον/ за хората, а дори и да е уловимо, то не е ³изкаж³уемо /ἀνεξοιστον/ и остава необяснимо /ἀνερμήνευτον/ за другите". Разбира се, Бърдуистъл не остава при крайния агностицизъм на Горгий и се "оттласква" от него по съвсем необичаен за разсъжденията си до момента неопозитивистичен начин За него ларингоскопите, фарингоскопите и рентгеновите лъчи ще ни накарат по-добре да разберем отношенията между соматично поведение и това, което е селектирано от някакво звуково-честотно записващо устройство. Н е о ч а к в а н "изход" от философски скепсис, достоен да се "нареди" сред философстващите разсъждаващи не само от своето с ъ в р е м и е. За съжаление той се доближава изключително до "тях", но никога не с т а в а един от тях, оставайки под влияние на "черната магия" на компютърния синдром на Американската парадигма. Кантианската гъвкавост в неговите разсъждения го кара да се "вмести" почти в трансценденталния порив, търсейки "чистото" състояние на нещата; Хегелианският "тласък" му дава сила да преодолее Кантианското нешо-в-себе-си, останало "недостижимо" за "окото" на изследователя. "При преглеждане, всяко ниво на дейността на поведението е непрекъснато т. е. състои се от поредици дискретни произволни елементи и никой от тези елементи няма експлицитно или имплицитно социално значение в себе си и за себе си". /Бърдуистъл 1970 : 111,88/ Отхвърлянето на съществуващи социални значения в себе си и за себе си означава от една страна прекриване о т в ъ д нещото-в-себе-си и универсалната концепция за съществуването на иманентно, постоянно значение изобщо, а от друга страна - прагматичен скепсис към изолирането на ядро от образци на поведението /core movement patterns/, по които да съдим за в с и ч к и хора независимо от социалния и културния контекст. "Независимо, че ние търсихме в продължение на 15 години, не успяхме да открием нито един жест или движение на тялото, които да имат

с ъ ш о т о /разр.моя/ социално значение във в с и ч к и /разр.моя/ общества. ... нито един жест или движение на тялото не могат да бъдат разглеждани като у н и в е р с а л е н /разр.моя/ символ." /пак там : 81/ Независимо от "паралелността" на проявяване на лингвистичните и кинезични структури, тук се "отхвърля" денотативността на жестовете и движенията на тялото, черта присъща на езика, но не и на речевото поведение. /Морис 1971 : 97/ Разбира се, Бърдуистъл взема под внимание, че значението не е иманентно в конкретните символи, думи, изречения, или актове с каквото и да е продължителност, а в поведението, извлечено от присъствието/отсъствието на т а к о в а поведение в определени контекстове. "Получаването и разбирането на социалното значение зависи в еднаква степен от разбирането на кода и на контекста, който подбира от възможностите, предоставени му от структурата на кода". /Бърдуистъл 1970 : 96/ "...специалният идиолект или идиодвижение на индивида е продукт на опита на неговото частно пространство /idioverse/" /пак там : 81/82/, но комуникативният анализ ще се отнася п ъ р в о към взаимодействието като социално, а не индивидуално поведение. Социалното априори като "скрита" следа от "социалните факти" на Дюркхайм стои н а д индивидуалното поведение в йерархичната систематичност на анализа на Пало Алто. И докато личността-в-роля е снемашата в себе си интеракционна единица при Харвардския колегиум, то тук между-индивидуалното д в о й с т в о "решава" напрегнатото противостояние - индивидуалност : социална общност. От друга страна като оперативен механизъм при Пало Алто действа постоянно"о т в а р я н е" на комуникативната диада във все по-широка и по-широка съ-общност /матрица/ посредством различните начини на к о д и р а н е, чрез разслояване на м н о г о-каналната същност на н е-вербалната и вербалната комуникация. Оттук следват два типа движение - научно "кристализиране" на структурални единици

на поведение, както и тяхното трансцендиране посредством постоянно-то "отваряне" на научната парадигматичност и "вместването ѝ в раз-движена и разширена антропологична "картина"-в-движение за комуникацията като постоянно д е й с т в а щ а и с а м о-изследваща се система от йерархичен тип, но о с т а в а щ а в царството на н е-изцяло изясненото, но добре организирано н е-съзнателно, в чийто "бушуващ казан" остават "скрити" причинно-следствените връзки. В "мълчаливия диалог" между Пало Алто и Харвард се чувствава "бездната" в различното по тип моделиране на социалното пространство на човешкото битие. Сам Бърдуистъл подчертава "хиатуса" /Бърдуистъл 1970: XIII/ между Пало Алто и Харвард, независимо от тяхната в з а и м о-връзка и в з а и м н о влияние. Преодоляването на лингвоцентризма като методологическа предпоставеност при Пало Алто е тясно обвързано с "пребродането", лингвистично-кинезично, както и антропологично на н е-вербалната сфера на човешкото битие. "От прагматична гледна точка н е /разр.моя/ само езикът, а и всяко поведение е комуникация, а всяка комуникация, комуникативните аспекти на всеки контекст - влияят на поведението." /Вацлавик/Бивин/Джексън 1971 : 23/ Оттук, а и от цялата с ъ щ н о с т на подхода на "невидимия колеж" се очертава типичната херменевтична езотерична в з а и м о-пораждаемост и взаимообусловеност на явленията на човешката комуникация. Формулираната от Вацлавик, Бивин и Джексън "кръговост на комуникационните процеси" за тях е причинна следственост от н о в тип, "без начало и край", за разлика от "усвоеното" нормално за Американския информационен кибернатизъм линейно "пораждане" с начало и край. "Всеки кръг няма нито начало, нито край". И още: "... комуникационните структури, шом като веднъж с ъ щ е с т в у в а т /разр.моя/, имат свой с о б с т в е н /разр.моя/ живот, срещу който о т д е л н и т е /разр.моя/ индивиди в голяма степен са б е з с и л н и

/разр.моя/" /Вацлавик/Бивин/Джексън 1971 : 47, 48/ От една страна - типично екзистенциално "прекрачване" прага на "порочната кръговост" на "затворените" в херменевтични кръгове в з а и м н о тълкуващи се и пораждащи се явления, а от друга - ясно изразен Дюркхаймов анализъм - "индивидите чувствуват осезателно влиянието на социалната принуда отвън". Разбира се, "прекрачването" прага на "порочните кръгове" е повече "клонене-към-..." екзистенциалното задълбочаване на логическата, феноменологическата, онтологическата с ъ щ н о с т на явленията, свързани с комуникацията като с ъ щ н о с т н о измерение на човешкото битие. Тълкуванията на тримата от следващото поколение на Пало Алто са по-скоро "екзистенциализираши" препратки към проблемите на съществуването на комуникацията и човек изобщо. При "задълбочаването" те остават от една страна в епистемологичната сфера на комуникацията, а разискването на екзистенциалните парадокси /пак там: 239-253/ става с позитивистичния логически догматичен схематизъм - от друга. Логистичният парадигматичен схематизъм "си казва думата" и започват да се "открояват" предпоставки от първи, втори и трети "порядък" като "степени на знанието" /пак там : 242/, сякаш почеркът на Витгенщайн се опитва да "коригира" характерната за екзистенциалните мислители л и п с а на догматична схематичност. И така, ясно изразена н е-способност а "излизане-от-..." кибернетичната херменевтика на технологичния Бум, макар опитите да са налице. За Пало Алто /или за Бърдуистъл/, за разлика от Харвард, комуникацията почти се "покрива" с културата. "Фактът, че комуникативният процес е нужен за културния континуитет, не би трябвало да насочва към това, че култура не е нищо друго освен комуникация. Намирам за невъзможно да считам комуникацията или като н е-зависима, или като друга дума за култура." /Бърдуистъл 1970 : 250/ Екзистенциалната "обърканост" се прокрадва и при изясняване на едно с ъ щ н о с т н о

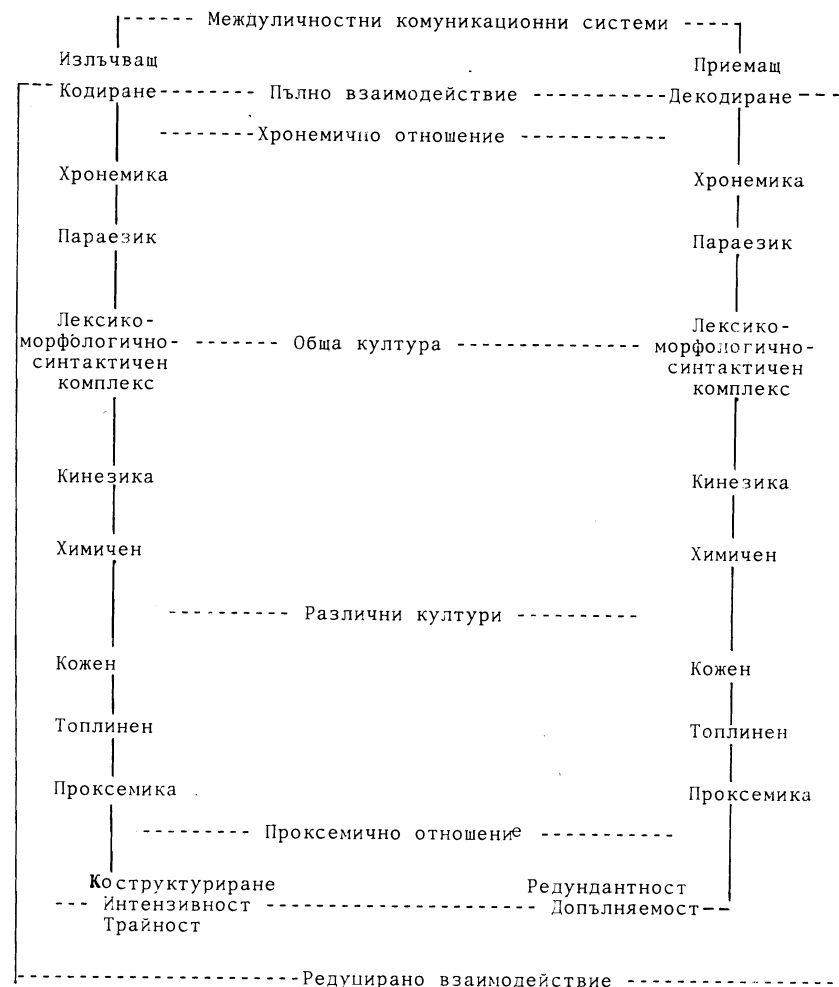
разграничение, и то поради същностно в з а и м о-обуславяне и -пораждане. Затова за Бърдуистъл /1970 : 251/ "комуникацията може да бъде считана като а к т и в н и я т /разр.моя/ аспект на културата к а т о /разр. моя/ процес". От процесуална гледна точка Бърдуистъл /1970 : 75/ полага още една дихотомия от с ъ-общителен и п р и-общаващ порядък: н о в информационен аспект - с ъ-общения или с ъ-общувания, рядки и прекъснати по своята същност; и интеграционен аспект, при който процесът е н е-прекъснат, и затова той е от по-голяма важност за д и н т е г р и р а н е или с ъ-вмешаване на различните нива и измерения на многоканалната комуникация, както и за изграждането на някаква о б щ а култура. "В един по-широк смисъл интеграционният аспект в к л ю ч в а /разр.моя/ всички действия на поведението, което:

1. поддържа системата в действие
2. регулира интеракционния процес
3. препраща конкретни съобщения за разбирането им в конкретен контекст
4. отнася конкретния контекст към по-широки контекстове, в които интеракционността е само особена ситуация" /Бърдуистъл 1970 : 86, 87/

При преодоляването на лингво-центризма Пало Алто прави още е д н а същностна крачка о т в ъ д като трансцендира самата представа за оформянето на е д н о централно значение вследствие на социалното взаимодействие, "едно първично или р е а л н о /разр.моя/ значение, което с а м о /разр.моя/ се променя от редундантна околна среда" /Бърдуистъл 1970 : 86/. Интеграционният аспект е средство за отиване-о т в ъ д-... комуникацията не само като процес, в чийто ц е н т ъ р стои вербалното измерение, но и за това, че за нея "си мислим като предимно вербална, преди всичко п о з н а в а т е л н а /разр.моя/, или в о л е и з я в и т е л н а /разр.моя/, и само частично

и по не-съвършенство повлияна от другите /разр.моя/ модалности на взаимодействието" /пак там : 87/. Разбира се, Пало Алто остават да "клонят" към преодоляването на всякакъв ... -центризм, оставяйки да робуват дори на дескриптивната лингвистика при феноменологичното, онтологично и епистемологичното "преброяване" на не-вербалната и нтер-акционност т.е. прехвърляйки с лекота догматичните и догматизиращи граници на лингвистичното познание като с а м о-част-от-комуникативното, Пало Алто остават при лингвистичното о п и с а т е л н о подхождане като епистемологичен "спонсор" за методологическото "моделиране" на не-вербалните измерения на социалното битие. Същностно-моралният аспект на този "поврат" в изследователското поведение означава имплицирането на един идеалистичен постулат при аналитичното подхождане към комуникативното битие. Той звучи като фрагмент от философската пропедевтика на Хегел и "преобръща" естественото разбирание за естественото изобщо: "Как да се научим да бъдем човешко тяло?" /пак там : 81/ Това сякаш е естественото противостояние на новозаветната християнска догма, поставяла векове наред човешкото тяло в подчинено положение като плът : "В началото бе Словото; и Словото бе у Бога; и Словото бе Бог." /Йоан 1,1/ Независимо че ползува наготово епистемологичния описателен код на лингвистиката, в повечето случаи Пало Алто променя същностно облика на основополагащи понятия и концепции. Интеграционният аспект "отмества" и концепцията за "редундантната околна среда" като рамка. Първоначално редундантността означава някакво излишество, изобилие, носещо знака на не-нужеството-в-себе-си /Чери 1957 : 19/, а при Пало Алто редундантността е същностен принцип на изграждане на комуникативното битие като съ-общност. Тук редундантността добива същността на ре-дубликацията като с-д в о я-вашо/раз-д в о я-ва-що за-

срещане помежду нивата на многоканалния интеракционен процес; това принципно действие като взаимодействие се "откроява" доста добре на "допълнената" схема на Фернандо Полатос, който е в "мълчалив диалог" с Харвард и Пало Алто, следвайки Бърдуистъл в разгръщането на своята концепция:



Фигура 1. Междупersonностни комуникационни системи

На ясно очертаната схема на м н о г о-каналната комуникация с основно и основополагащо "ядро" - език-параезик, кинезика - се "откриват" като онтологична, епистемологична, дори феноменологична "рамка" д в е т е основни измерения на комуникативното съ-прикосновение: к о-структурирането на различните нива в някакво пространство /проксемика вж Хол 1966/ и време /хронемика вж Пойатос 1983 : 139/. В полагането и "моделирането" на тези две с ъ щ н о с т н и онтологични измерения Пало Алто и "следовникът" на Бърдуистъл "изпадат" в поредната металингвистична наклонност, която трансцендира физическото междуличностно времепространство, но никому не достига духовната "сила" да достигне до правомерната н е-с ъ в м е с т и м о с т на съ-вмещаващото се, допуснатата още в методологичния подход към с т а в а щ и т е с ъ-бития от Зигфрид Крацауер /от школата на Адорно/. Крацауер /Яус 1970 : 195/ "оспорва" изискването с ъ-бития от различни сфери на човешкото битие да бъдат схващани в тяхната хронологична последователност като "единен консистентен процес" и предполага, че всичко, което с т а в а едновременно, носи "отпечатъка" на момента и к р и е всъщност "фактическата не-едновременност на едновременно ставашото". И така, отново сме свидетели на "клоняща" към екзистенциално-философска позиция "наклонност" без излизане от п р а в о л и н е й н а т а позитивистичност, дори и при прекрочване на онтологичните "очертания", и непрестанна вътрешна потребност към т р а н с ц е н д и р а н е на линейната, телеграфна, дигитално-аналогова "порядъчност". Логистичната "повърхност" на Американската парадигма, дори и при излизането от нея ги^X кара постоянно да "боксуват" при всеки опит да се "излекуват" от "компютърния синдром", и той "възпроизвеждащо" маркира всеки пробег на задълбочено мислене, "блокира" възможността на Пало Алто и Харвард да се измъкнат от "опеката" на кибернетичния разум, за да избив^X в случая става дума само за Пало Алто и Пойатос.

рат с в о б о д н о как да подходят аналитично. Затова дори "присадената" немска трансцендентална традиция най-напред при Чомски, а по-късно при Харвардския колегиум и групата от Пало Алто, н е "работи", а се хлъзга" по "смразената" екзистенциална способност за съждение.

ЕКЗИСТЕНЦИЛНО-ФИЛОСОФСКОТО "ОСВЕТЛЯВАНЕ"

НА "ПОДСТЪПИТЕ" КЪМ ЕЗИКА И КОМУНИКАЦИЯТА

"Пиши !" - "За кого ?" - "За мъртвите,
за тези от миналото, които ти обичаш."
- "Ще ли ме четат те ?" - "Не!"

Сьорен Киркегор

Ако досегашното анализаторско поведение би могло да бъде "окачествено" най-общо като критично обхождане и навлизане-във-..., както и излизане-пред-..., -от-..., -отвъд-..., -от-вън-..., -от-вътре-..., -около-... школи и тенденции, занимаващи се с теорията на езика и комуникацията, като пред-поставки за по-нататъшно мислене за проблемите на тяхното /и нашето/ съ-времие, то можеше спокойно да се подхожда към усилията за изследване на тези преди всичко епистемологични пориви на емблематичните за това съ-времие "многолики" формации /с повече или по-малко научен облик/ от скептичната изходна "точка" на човешкото съ-ществуване, с нейните "неясни", "объркани", "интуитивни" представи за трансценденталната мета-физична същност на човешкото битие. Разбира се, възниква въпросът: "Това ли е най-добрият от всички възможни светове на познанието?" Отговор: "Такъв свят не съществува; съществуват само множество гледни точки за тълкуване на многоликата същност на човешкото битие." Въпросът за гледната точка определя по-гледа на раз-глеждащия явленията комуникация. Самото по-ставяне на въпроса изисква под-готвянето на пътя на разсъжденията. И тук името се достига до "обхождането" на множеството типове движения на мисълта. Всякаква проява на слабост при избора на пътя на раз-движване на мисълта довежда леко то и лесно научно възраждане на догматично "прилепване" към някаква защит-

на кодова система. Подобна система прави слабия - силен, некадърния - кадърен, не-ясното - ясно, примитивното - изтънено площадния кръсък - "задушевен" размисъл. Това състояние на безтегловност на разсъдка, защото "анализаторът" /за да не го нарека научения не-ук/ се "пропива" от оперативната система на ДРУГИЯ, от мъка, че не може да поеме върху плещите си диктата на интелектуалното АЗ, го прави щастлив. Защо? Защото той МОЖЕ да мисли. Нещо повече, той залъгва съвсем успешно същото това интелектуално АЗ, както и ДРУГИЯ, от когото той "взаимства" просто "начин на мислене", че мисли за дълбочено, "боравейки" с понятия, школи, тенденции. За да се стигне до фундаменталното Картезианско "алиби": "Разсъждавам научно, значи съществувам". Мета-физичното "лицемерие" придобива съществен характер за научения "работник". То и згражда научения "свят" на научените илюзии като научни /за него самия - само научени/ проблеми. И така, независимо от дълбочените "разсъждения", в чиято обител той се чувства "у дома си", при-веждането на способността за съждение в съ-ответствие с възможността на ДРУГИЯ, довежда до привидната научена /а за него само научена/ разсъдъчност, с присъщата й граничност, право-линейност и деструктивна аналитичност, развила в себе си демоничната сила, която, съчетана с нарцистичен унес на само-същност, би трябвало да руши всякакви прегради на човешко съзнание. ЗАЩО наистина немилостивата богиня на волята за знание се превръща в послушна робиня, която застава смутена на ръба на бездната, там, където нейните "релси" свършват? Нима не-укротимата й демонична енергия привършва точно тук, където реалността губи своите очертания? Не, тази власт в аша разпоредителка с толкова много човешки съдби няма власт от въд-наложените й ограничения. Тя и нейните последователи са само властващи и изпълнителни на една повеля - за

власт над действителното, над факта, над реалността, такава каквото може да бъде "измерена" т.е. вкарана в някакви "рамки", схеми, догматични "разсъждения". Никога преди човек не е поставял толкова високо в йерархията на ценностите волята за научно знание над волята за познание. Подчинявайки се на тази всемогща воля за власт над действителността като фактически съществуваща, той става homo sciens, но не като знаещ - всичко, а като стремящ се да по-знае фактичността. И то съвсем по ренесансово - hic et nunc. Неслучайно засилващият се "прилив" на стремежа за познание на не-вербалната комуникативна сетивност се възражда в атмосферата на пораждаване и утвърждаване на знаещия, а не стремящия се към познание изобщо човек. "Затова трябва да кажем: действителността, в която днешният човек се движи и се опитва да следва, се определя според основните й черти с все по-нарастваща мярка като това, което се назовава европейска /abendländisch-europäische/ наука". /Хайдегер 1985 : 41/ Знаещият човек е една относително късна рожба на картезианското начало. Мислещият човек се съмнява във всичко останало, но не и в себе си като мислещ субект. Философстващият човешки дух не стига дотук. Той продължава да се съмнява. Кантианското утвърждаване на трансценденталната субективност като основа на способността за съждение същевременно нанася "удар" върху идентичността на аналитическия разсъдък. Кант е на път /unterwegs/ да разсъждава за същността на разсъдъчността в трансцендентален "т.е. онтологичен смисъл" /вж Хайдегер 1985 : 81/. Същинската философия на съществуването идва в края на 60-те години на XIX век и през времето между двете световни войни. Тя се утвърждава като философия на съмнението. Съмнението тук се превръща в трансцендентален субект и сменя в себе си функцията на мислещия субект като съмняващ се само и единствено в ДРУГОТО. Стремящият се да "достигне"

ДРУГОТО", да "достигне" ДРУГИЯ, да съ-ответства на ДРУГИТЕ се явява знаещият човек, картезиански продукт от периода на технологичния Бум. Стремежът към знание тук потиска съвсем прагматично скепсиса за възможностите за познание изобщо. Неслучайно съвременните научни "подразделения" на ГОЛЯМАТА наука таят в своите "недра" неясния стремеж за властване-над-... вселената. Научният човек, тази модификация на знаещия човек, разглежда собствения си стремеж към знание като средство-за-..., но той до такава степен "хлътва" в лоното на това разработване на средството-за-..., че "забравя" собствената си идентичност. Той "забравя" да се съмнява във възможностите на научното подразделение, в чието направление той усилено се "труди". Нещо повече, готов е да жертвува всякакво съмнение, че този негов труд няма да донесе по-нататъшно развистие. "Забравя" елементарния морален кодекс на интелектуалното занимание: посредством съмнението да руши илюзии /"истини"/ и да не поддържа "мислещата" наукообразност, дори и да спомага за съзиждането на нови парадигми в рамките на научното знание; да противостои на научното едино-мислие, което руши всякакво мислене. В забравата потъва скептичният субект на философстващата логика, който поради епистемологичното завоалиране на онтологичното и феноменологично измерение на човешкото познание в изследванията от нашето съвремие, си задава основополагащия въпрос: "Какво означава мислене?" /Хайдегер 1985 :123/ "Човек може да мисли, ако има възможност за това, или доколкото има тази възможност." /пак там/ Мисленето не е присъщо за научния човек - той изследва фактичността, стреми се да я овладее със средствата на научното познание. Не се ли превръща научния човек в средство за постигане на поредното над-мощие-над-..., в едно малко човече-изпълнител на научната повеля на едно знание, служещо на хората, а в своята добре

прикрита същност то властва над тях самите. "Науката е теория на действителното." /Хайдегер 1985 : 42/ Строго специализираният аспект на това действително му дава защитения от всякакви естествени онтологични и феноменологични "домогвания". Този умел защитник се нарича епистемологичност. По своята същност тя хваща в "железни релси" диалектично и не-съразмерното за право-линейното научно знание разсъждения. Епистемологичната "окраска" - научният код - се превръща в затворена в себе си система, която трудно "поема" от други подразделения на ГОЛЯМАТА наука, изместила напълно същинските функции на философията, като в се-обхваща и "захранваща" различни направления на човешката мисъл.

Екзистенциално-философствашата разсъдъчност проявява разбиране спрямо изетите от науката или от епистемологичния обхват на научното познание, онтологично и феноменологично измерение на познанието. Екзистенциалните разсъждения се стремят да възврънат първопораждащата същност и онтологична битийност на потънали в забравата и мериеността на действителното. Хайдегер /следвайки разроеното от Нише огнище на вечното възвръщане към същото съмнение/ се опитва сред екзистенциалната "обърканост" да съгради разпадащите се духовни измерения на човешкото съществуване. Гласът на екзистенциално-структивния nihilизъм на Нише, опираш се на здравия дух на гръцката Античност, "покварен" от християнския морал на "слабите", нишиите духом, на гонещите карез плебеи, които цената на всичко се стремят да покажат и докажат, че са равни на другите - на можешите да разсъждават, спокойните аристократи на духа, които не се нуждаят от само-доказване на себещото, отква диалогично в омагьосващата амбивалентност на Хайдегер. Магьосникът от Мескирх съгражда от развалините на европейската цивилизация нова

та обител на старото, познато от векове битие на древните гърци. Тази нова "къща на битието", както сам Хайдегер нарича езика /Хайдегер 1986 : 92/, разгражда основите на школната логика като сумарен сбор от логически постулати и отива от въд елементарното всекидневно разбиране на простите неща от човешкото съществуване, от немаяки им тяхната техническа, технологическа функционалност, за да ги върне към един "скрит свят", привидно логичен, но в чиито дебри се крият реалните не-осъзнавани от всеки човек, плъзгащ се по повърхността плоскост на всекидневната комуникация /или комуникации/ като технология на съществуването, същински измерения на общуването. И тук, Хайдегер се връща към "забравени-вече" по-дождения и преходи на диалектично пулсиращия разсъдък на много-ликото битие. "За битието не се пита и го от само себе си си остава не-мислимо." /Хайдегер 1985 :80/. Нещото е. За него не се пита. Защото самият отговор съдържа в своя зародил екзистенциалната копула. То е, значи съществува. Цялата систематичност на сгрозомляващите всякаква догматичност съждения остава на-път-за..., -към-... "тайнствения замък на истината". Разцеплението, волещо своето начало от Парменид насам, съществуване /Sein/: съществуващо /Seiendes/, не ни въвежда по-ясно в някаква абсолютна дихотомия, а само затвърждава у нас убеждението, че съществуването е не-дефинируемо, поради факта, че е "най-висша обобщеност", и се разбира от само себе си". /Хайдегер 1986: 3,4/

Философите са мислители. Но дали интересът към тези колоси на мисловното действие е достатъчен, за да се окаже съвременният изследовател в позицията на мислещо-питащ? Дали този интерес не е просто едно интересуване-от-... на знаещия човек, чийто Американски побратим е превърнатият от волята за властване-над-...

в homo cyberneticus? Връшането-към-... и н т е р е с а като междинно съществуващо /inter-esse/ разкрива пред о к о т о на съвременника, разсъждаващ н е-съобразно своето с ъ-времие, с ъ ш и н с к о т о битие на интереса-към-... , -за-... , от който в неговото с ъ-времие е останало единствено и н т е р е с у в а н е т о -о т -... като о п р е д м е т е н о , отчуждено от с ъ м н я в а щ о т о се допитване-до-... , сведено до божество, н е-досегаемо за мисления скепис н а у ч н о знание-з а -... . Като продукт на с ъ з н а н и т о на знаещия човек се появява и н т е р е с н о т о . "Това /интересното - бел.моя/ е такова, че позволява в следния момент в е ч е /разр.моя/ да бъдеш равнодушен и вниманието да бъде отнето от друго, което те засяга толкова, колкото и предишното. Счита се днес, че нещо се зачита особено, шом е и н т е р е с н о /разр.моя/. Наистина чрез това разсъждение интересното се принизява до равнодушието, което скоро е отхвърлено при с к у ч н о т о /разр.моя/." /Хайдегер 1985 : 125/ Интересното тук не само не е достойното-за-обмисляне и -осмисляне /zu-Bedenkende/; то твърде скоро "потъва" в безличието на масовото /Man/, добивайки облика на с ъ щ н о с т н а т а за човешкото съществуване-в-съвремие то отличителна черта - с к у к а т а на масите /Ницше би казал на стадото като паплач /Röbel/ /. Стадното чувство кара Ницше неведнъж да дефинира с о ц и а л н о т о измерение на човешкото битие като неопреодолим импулсивен стремеж /или нагон/ к ъ м сливане-с ъ с -... или "стоявяне"-с р е д -... тълпата. Това с ъ щ н о с т н о определение и з -хожда-от-... ж и в о т а като основополагач за всяко ж и в о същество, което с ъ щ е с т в у в а т . е . в някаква степен и м а -свят /вж стр. 5/. Тази позиция кара Ницше /1984 : 71/ да даде едно н о в о съществено наименование на човека като "още-н е-определено животно", подразбирайки неговия "стаден инстинкт",

който според Ницше дори н е може да бъде прикриван успешно. Нещо повече, големият скептик на човешкия род, противопоставя на м о р а л н а основа инстинкта, който поражда и поддържа всичко ж и в о т и н с к о , на доведения до абсурд л о г и з ъ м . Той, Ницше, противопоставя ж и в о т а на морализма на древногръцките философи, описан в порочния херменевтичен кръг - Разум = Добродетел = Щастие /Ницше 1985 : 22/. Той поставя ж и в о т а по-високо от всякакво логическо или емпирично п о -знание с неговата специфична проява за нашето съвремие - стремежът к ъ м з н а е щ о т о обхващане на фактичността. Животът с породения от него, както и пораждащият на свой ред, ж и в о т и н с к и инстинкт лежи в основата на с ъ щ е с т в у в а н е т о на човека като ж и в о същество, което и м а своето социално б и т и е , криешо се в неговия стаден инстинкт. От позицията на философията на ж и в о т а прозвучават и едни от най-скептичните слова на Ницше, насочени към трансценденталното АЗ като п о з н а в а щ субект. "Ние, п о з н а в а щ и т е /разр.моя/, сме н е-познати на самите нас: а това има своето основание. Ние никога не сме търсили самите себе си - какво трябваше да стане, за да се н а м е р и м някой ден? С право казват: "Където е съкровището ви, там е сърцето ви"; н а ш е т о съкровище е, където стоят кошерите на нашето познание. Ние винаги сме на-път-към-... , като родени летящи животни и събирачи на духовния мед, ние се грижим от сърце единствено за едно нещо - да върнем нещо н а з а д в родното му място. Шо се отнася до самия живот или до така наречените "п р е -живявания" /разр.моя/... при подобни неща, страхувам се, никога не сме били точно "при самото нещо": нашето сърце не е било там, нито пък нашето око ! ..."какво всъщност преживяхме там?" още повече: кои сме всъщност ние?" и преброяваме отново всичките дванайсет удара на камбаната на нашето преживяване, на нашия ж и в о т /разр.моя/, на нашето б и т и е /разр.моя/... Ние си

оставаме по необходимост чужди на нас самите, ние не се разбираме, ние трябва да объркваме нас самите, за нас звучи вечният постулат "Всеки е най-далечен на самия себе си" - за нас самите ние не сме никакви "познавачи" ... /Ницше 1984 : 215/ Крайният а-гностицизъм тук е насочен в множество посоки, но има един голям основополагащ "център" - животът като пораждащ живото същество, което мисли, преживява, усеща : познаващият субект, който остава чужд на самия себе си, в своето безкрайно движение е на път-към... себе си и към Другото, противостоящото му. "Социалното животно", определено сполучливо от докосналия се до понятията европейска разсъдъчност Аристотел /вж стр. 5./, е винаги на път-за... "по-тапяне"-в-стадото, или за... "сливане"-със... околното посредством съня, смъртта, състояния, към които той в своето "сливане" е на път-за-Другото. Затова "нека се пазим да казваме, че животи и смърт си противостоят. Живещото /разр. моя/ е само един вид мъртво и то много рядък вид". /Ницше 1982 : 126/ Ние трябва наистина да се пазим при дефинирането на едно или друго основно понятие, защото много често те са едно и също. т.е. попаднали сме в плен на поредния "затворен" херменевтичен кръг. Със своя скепсис Ницше /1984 : 215/ ни напомня чрез пледоарията на един пред-и-слов, за-чевайки от-ме тването на основния крайъгълен "камък" на човешкото битие - морала ; спускайки се дълбоко при корените на доброто и злото, за да опита да прекрати един "омагьосан кръг", за който никой не говори, а всички се опитват да се разбрат, под-разбирайки го. В своята ГЕНЕАЛОГИЯ НА МОРАЛА, както и в ОТВЪД ДОБРОТО И ЗЛОТО /1984/, Ницше тръгва на "поход" срещу доброто и злото, стремежки се да "преодолее" основната причина за пораждането на раздора между хората, потискането

на различни "социални" измерения на самия инстинкт, дивещестественостите на човешкия морализъм. Моралът за него не е нещо повече от социална "маска" за умело прикриване на естествените движения на самия живот. Несигурността при човешкото познание идва от несигурността на самия живот. Gredo quia absurdum est. Вярвам, защото е абсурдно. Този йезуитски постулат е основание за полагане на корените на един морал, който векове наред пуска своите корени - Християнският. В противоборство с него, възтържествувал над него поради разклащането на християнската "илузия", се поражда една нова вяра, един нов морализъм. Ето как Ницше /1964 : 329/ определя идването на този нов повънност морал, който става по-късно атрибут на научния човек, както и знаещия : "Не победата на науката е тази, която дава облик на нашия 19. век, а победата на научния метод над науката." Разбира се, в поредицата фрагменти на ВОЛЯТА ЗА ВЛАСТ КАТО ПОЗНАНИЕ /1964/ следва едно допълнение към социалните очертания на научния човек, което го сродява с Картезианския мислещ човек: "Най-ценните прозрения се откриват най-късно: но най-ценните прозрения са методите" /пак там/ Методите не като средство и атрибут на знаещия човек и неговия по-малък съ-брат на научния човек, а като духовно измерение на търсещия научни открития разсъдък при своето общуване със... "Всички методи, всички предпоставки на днешната наука са срещали векове наред най-дълбоко презрение: заради тях човек е бил изключван от общуването със /разр. моя/ "честните" хора - считало се е, че е "враг на Бога", презиращ най-висшия идеал, обхванат от фикс-идея маниак." /все там/ Новото божество - Методите, и то научните, изисква не по-малка аскетичност и отдаденост на вярата в него от предишното. Абсолютната вяра в сигурността на научното знание, тежкия упорит труд на усамотелия се

учен, го превръщат в един малък Нарцис, който с а м о-влюбено се "оглежда" в изворчето на с в о е т о "познание". Вярата в сигурността на научната право-л и н е й н о с т отнема част от сърцето и душата на т р е п е т а при самото преживяване на т ъ р с е н е т о под напора на стремежа към "истината", ограничена в желязното менгеме на н а у ч н о т о битие. Тук липсва нещо о с н о в н о. Н е-удовлетвореност, н е-чиста съвест. Защото ученият винаги счита своята позиция за с п р а в е д л и в а, п р а в е д н а. Той се докосва до щастието на успеха. Тази морална задоволеност, н е-присъща за интелектуалното терзаещия се м и с л и т е л, ще накара Хайдегер по-късно да даде като о с н о в н а характеристика на науката - н е-възможността да мисли. "Науката не мисли. Тя не мисли, защото не би могла да мисли по този начин и с тези помощни средства - да мисли по начина, по който мислят мислителите. И това не е липса, а предимство за нея." /Хайдегер 1985 : 127/ Същността на нещата е изразено при Хайдегер двойко емблематично, но основополагащо е д и н н о. Формулата на това д в у-единно е: на-път-към-.../ -за-... /"auf dem Zuge zu...", unterwegs zu.../. Първото от тях означава с ъ-отнасяне-към-..., както и на-път-за-... като израз на същност /Хайдегер 1985 : 129/. Второто, емблематичен носител на н а ч и н на мислене, както и на о-смяняне на същността; нещо повече, то се превръща в емблематичен символ на с о ц и а л н човешка същност: - с ъ-отнасяне-към-.../ -със-... т.е. н а-път-към-.../ - за-... - м е ж д и н н о с ъ-битие, изтълкувано буквално м е ж д у - Д р у г о т о-към-.../ -за-... Тази дву-е д и н н о с т на социалното битие ни кара да се върнем на н а у ч н о т о битие с неговия "скрит", н е-откриваш никъде сам себе си морал. Ако мислителят като с о ц и а л н о ж и в о т н о в своето усамотение е винаги на-път-към-.../ - за-..., то у ч е н и я т е винаги

на-п р а в-път-към-.../ -за-... . Старият Сократов въпрос за щастието осъжда на вечна раздяла науката и философското познание. Неслучайно и появилата се, приписвана на Монтен максима: "Който е нещастен в частния си живот, с т а в а философ." За учения, щастие значи задоволеност, бих казал, с а м о-задоволеност, своето рода егоизъм, породен от страстта да о т к р и е ш, тласкаш неспокойния човешки дух към бленуваното, но н е-постигнато от нито един мислител развитие, което на научен жаргон означава п р о г р е с. Разколебаната МЕЖДИННОСТ на с о ц и а л н о т о съществуване остава на-път-за-... о п р е д е л я щ а т а и определима граничност на социалното битие, с ъ-творена от Бубер и Хайдегер през началото на ХХ век; добила систематичен изглед като с ъ-битие на с ъ-съществуващи, т я остава в сянката на "скрития д и а л о г"-със-... Ницшеанския деструктивен дух, вдъхнал живот на няколко с н о п ч е т а екзистенциален индивидуализъм и н е-скрита с к е п т и ч н о с т към по-д-стъпите на човешкото с ъ щ е с т в у в а н е. "Ние често забравяме, че н е /разр.моя/ просто з а и в ъ в нас нещо с т а в а /разр. моя/, а също така съвсем реално м е ж д у /разр.моя/ нас. Нека да осмислим най-простия факт от нашето обшване един с друг. Словото, което се говори, тук се изказва и там се възприема; но това съществуване на говоримостта и на за свое място Междинното." /Бубер 1962 : 444/. За Ясперс Междинното е сферата на в з а и м о-проникване на индивидуално и с о ц и а л н о. Но какъв е резултатът от това в з а и м н о-проникване? Р а ж д а н е т о на една н о в а индивидуалност или о б е з л и ч а в а н е т о на индивида, превръщането му във ф у н к ц и я. "Шом като търсч духовната ситуация на времето, значи и с к а м да б ъ д а човек". Един постулат от с ъ-творяващия "диалог" на Ясперс с Хайдегер и Ницше, който ще стане по-късно причина той да бъде о к а ч е с т в е н като

един от създателите на философията на съществуването, добила след II световна война достатъчна модност и популярно развитие като екзистенциализъм. Знаещият човек от ДУХОВНАТА СИТУАЦИЯ НА ВРЕМЕТО /Ясперс 1979/, получил своето духовно поприще като мислещ опитащ /Ясперс 1979 : 24/, се стреми във волята си за знание да обхване общата ситуация /пак там :25/: "В знанието днешната ситуация става достъпна чрез нарастващата възможност за достъпност чрез форма и метод, и съдържателност на множеството науки до все повече хора. ... и то преди всичко чрез субективната воля, която много често не е готова, нито способна да поеме върху себе си бремето на търсене то на първопораждащата воля за знание. В знанието /разр. моя/ би била възможна принципно една обща на всички ситуация като най-универсалната комуникация /разр. моя/, която най-добре и единно бе могла да определи духовната ситуация на човека от едно време. Поради несъответствието на човешкия подход посредством волята за знание тя /духовната ситуация като комуникация: бел. моя/ трябва да бъде изключена като начин." /Ясперс 1979 : 25, 26/ Но тук скептицизмът на волята за възможността за обхващане на съвременното посредством волята за знание, определяла непосредствено у човека не само битие, отхвърля възможността на учещия човек да стигне до едното действие или до сътрудничество с останалите умове, подчинили се на волята за знание, поради тяхната имплицитна /като правило/ вярва в съществуването на единствено възможен или, както беше отбелязано във въведението /стр.3/, непоклатима, не-подаваща се на огъня на съмнението вярва в "най-добрия от всички възможни светове" на търсенето на истината /което за учещия значи научната истина/. Защото преди да тръгнем по-пътя-за-... истината, трябва да знаем, че пътищата са много. "Така че, неоспоримо е, че една единствена

вена ситуация за всички хора няма, не съществува." /Ясперс 1979 :26/ И "за да достигна до собственото си битие, трябва да обхвана цялото, от което определям, къде се намираме днес." /пак там/ "Човек потъва в мисълта за практическата множественост /разр. моя/ на своето битие." /пак там :34/ Потопяването на отделния индивид в технологицията, овеществяващата го посредственост, възникнала като висш фетиш от униформизиращо всеки духовен стремеж масово множество, довежда до обездухотворяването на съвременното, до апокалиптично "раздиране" на човешкия дух и всякаква дълбинна човешка същност. Моралното безличие става закон за съществуване, всеки индивид се стреми да бъде дисциплиниран, да изпълнява. По-повелята на времето изисква "не типове изказ, а знание /разр. моя/, не размишления за битието, а умело проникване, не чувства, а обективност, не тайната на действащите сили, а ясно /разр. моя/ установяване на фактичното. В комуникацията се изисква изразяването да бъде точно, кратко, пластично, без чувство...лекотата на комуникацията нормализира знанието. Хигиена и комфорт схематизират телесното и еротичното съществуване тук. Във всекидневното поведение си пробива път правилното. Изискването /разр. моя/ да правиш нещо, както всички го правят без да правиш впечатление, довежда до всеизсмукащия типизъм на власт, който би могъл да бъде сравнен само с най-примитивните времена." /Ясперс 1979 : 43/ Волята за знание създава основното основополагащо измерение на ученото битие на био-кибернетичната релба на техническия и технологичния Бум през 50-те и 60-те години в Американската парадигма като един изкуствено породено кибернетикус; характерното за този човешки управителна

човешката съдба е упражняваното вложено в него самия з н а н и е, което властва посредством него дори над собствената му съдба на изпълнител, на е к з е к у т о р на придобити, а не на природно развивани идеи. "Индивидът е претопен, превърнат просто във ф у н к ц и я /разр.моя/. Съществуването е ф а к т и ч е с к о битие; където личността би могла да бъде почувствана, о б е к т и в н о с т т а би била пречупена. Отделният индивид живее като с о ц и а л н о битийно с ъ з н а н и е. Така има той в гранични случаи радост от труда, но без чувство за с е б е с и /разр.моя/; колективът живее; и това, което е скучно, дори непоносимо за отделния индивид, същото това той о б и ч а в колектива, сякаш въодушевен от друг подтик, от друга подбуда. Той само е в още едно битие, което се нарича "н и е". " /Ясперс 1979 : 43/ Убийственият морален тон на Ницше сякаш вдъхва живот у самия Ясперс, когато пише тези пронизвани с д у х о в н а болка и самота редове, потънал в индустриалния Бум на Германия между двете войни. Той успява да с ъ -отнесе всичко древно, духовно, европейско към н о в о т о време, което получава оловния отпечатък на духовната разнишеност и упадък, довели до духовна нишета посредством ясните и точни к о м у н и к а ц и и , хванали в своите компютърни лапи целия човешки разсъдък, импулсирани го към най-страшния д е -хуманизиращ абсурд, до приравняване на в о л я т а за знание в з н а н и е б е з воля, без-личност на по-з н а н и е т о , сведено до послушното с л е д в а н е на масовото съзнание като с ъ -знание без автор, до едно н о в о Средновековие на моралната а н о -н и м н о с т при стремежа за власт-над-... като единствено възможно и осигуряващ спокойствието на индивида, за да не бъде пометен от тълпата, която Ницше с право нарича с г а н. Бавната телесна с м ъ р т на големия мислител го превръща в яростен защитник на изконното човешко право - да живее с тялото си. Този Ренесанс на телесността

идва от стремежа му да и з л е к у в а философското мислене от догматизма в йерархията на разсъжденията - поставянето на всичко духовно над каквото и да е телесно действие - и да с ъ - ж и в и стария гръцки морал: "Здрав дух - в здраво тяло." С ъ -живяването на потиснатата телесност идва и от неговата дълбока убеденост, че ж и в о -т ъ т е по-силен от всичко; че той не само н а д -делява-над-... , но и единствен преодолява самия себе си. Затова и за Ницше животът е духовно-телесно движение, което дори трудно може да бъде обхванато от някаква схематичност. Н е -случайно Ясперс в своите БЕЛЕЖКИ КЪМ МАТИН ХАЙДЕГЕР /1989/ го упреква в прекалена систематичност и прекалена обективност, заради насочването към СЪЩЕСТВУВАНЕТО като централен философски гордиев възел на човешкото битие. Прекалена обективност на живото, което е т.е. с ъ щ е с т в у в а при Хайдегер не само не присъства, но и не може да бъде открита в цялата барокова о б ъ р -к а н о с т на неговата философия на съществуването, останала - о т в ъ н всякакви граници на ф и л о с о ф с т в а щ а т а логика, преодолявайки различни форми на д и а л о г и ч н о с т - с ъ с -... като съществуване на скептична екзистенциалност. Разглеждайки отблизо и дистанцирайки се в своето обшване-с ъ с -... своите духовни с ъ -братя той задълбочава повече от древните гърци дори /"по-гръцки от самите гърци"/ ф и л о с о ф с т в а щ о т о съмнение в легитимността на каквито и да е категории; по този начин той с ъ -гражда една о б щ -н о с т от с ъ -мишленици, всеки един от които се отнася с почит към ДРУГИЯ, но и го разнишва интелектуално, и г р а е й к и с и с НЕГО. Какво по-голямо майсторство от това да успееш да п р о н и к н е ш в съдържащото някакво откровение, прикрито от "праха" на вековете, да влезеш-във-връзка-с ъ с -... и да намериш сили и енергия при с ъ -тво-ряването на онзи странен е д и н с т в е н по рода си диалог, който

ще обезмисли мн о ж е с т в о други комуникации след себе си, а същевременно ще съ-здаде или ще съ-зида онова пространство и време, в което ти наистина живееш. Самото съ-з и д а в а н е е само по себе си съ-живяване т.е. живеене-съ-с-... . И тук скептицизмът на Хайдегер отново звучи с пълна сила: "Кой /разр.моя/ изобщо е този, който ни дава някаква мярка за това да определим същността на строя и обитавам?" /Хайдегер 1985 :140/ Отговорът му е твърдо насочен към е з и к о в о т о битие като същностно-определящо самата същност на нещата. "Изискването за същността на едно нещо идва до нас от е з и к а /разр.моя/, като се предпостави, че ние съ-блюдаваме нейната собствена същност. Между другото едно необуздано и същевременно умело говорене, писане и изпращане на изговореното по земята б у - ш у в а /разр.моя/." /пак там/ И отново възниква проблемът за властта като в л а с т в а н е-над-... . "Човек се държи, сякаш той е създател и господар на езика, докато всъщност езикът остава господар на човека." /пак там/ С т а в а й к и: "къща на битието" на човека, езикът прикрива и открива мн о ж е с т в о черти на същото това битие. "От всички посещения, които ние хората можем да превърнем за е д н о в говорене, е з и к ъ т /разр.моя/ е най-висшето и първото изобщо." /пак там/ В търсенето на първопораждащото съществуващо Хайдегер се стреми да върне на този доста приоритет херменевтичен кръг - строя-обитавам-живея-мисля - неговата п ъ р в и ч н а същност. На помощ му идва етимологията, но не като наука, спомагаща за установяване на връзките като абстрактно съществуваша в някакъв културен контекст, а като р а з к ъ с а н и взаимно-принадлежащи си същности, които си отдават в з а и м н о един и същи смисъл, и поради това тук етимологията като т ъ р с е щ а истинното битие, е т ю м о н а,

гордиевия възел на разкъсаната вече раз-в р ъ з к а-между-... тези отчуждени вече нива на тълкуване, не е нищо друго освен израз на вечното в ъ з-върщане към същото т.е. живото, което ж и в е е, и за-това съумява винаги да преодолее създалото се вече отчуждение и да откри не-съществуващите вече с л е д и. В старовисоконемското биап Хайдегер очертава прикритата следа, която свързва строя и обитавам/живея. На помощ идва п о л е т о на тълкуването на обитаването като оставане и задържане. Оттам съ-сед от една страна е този, който седи-съ-с-... , а от друга - който седи-д о-... или -с л е д-... "И така, строя значи е било обитавам/живея. Bauen, buan, bhu, beo е всъщност "съм" /bin/. /Хайдегер 1985 : 141/ Какво значи всъщност съществуване? Не е ли това изместване на фокуса просто от живещото, което говори и мисли /както са твърдели древните гърци/, към съществуващото т.е. първото и най-неопределимо разграничение на самия живот? Аз съм, значи обитавам/живея. Ето н о в о т о очертаване на гордиевия възел на живота. "Начинът, по който аз съм, е Buan. Да бъдеш човек значи: като смъртен да обитаваш земята, да живееш на нея. Човекът е, доколкото живее". /пак там/ И отново Хайдегер пуска снопче светлина върху двоякото "разклонение" при тълкуването на с т р о я. То означава от една страна отглеждам /pflegen/, а от друга - издигам /errichten/. Първото възвежда към латинското colere, cultura, а второто - към латинското aedificare. Същинският смисъл на строя като обитавам/живея /посредством buan/ е потънал в забравата. Възвеждайки към явните и скрити "корени" на едно усещане на самия живот като строене/създаване, Хайдегер стига до един съществен за самата същност на езика феномен. Ето как той определя това безкрайно разминаване на същностно и второстепенно, които непрекъснато си в з а и м о-действат и много

често си " сменят" местата в йерархията на човешкото битие - и пре-
обръщат нашите представи за важно, централно, първично и маловажно,
периферно, вторично. "Езикът отнема на човека неговото /на езика -
бел.моя/ просто и висше говорене. Но чрез това не осакатява неговото
зачеващо изискване, а само го кара да замълчи. Човек спокойно пропуска
да обърне внимание на това м ъ л ч а н и е /разр.моя/." /Хайдегер
1985 : 142/ Езикът като обект не винаги говори, много често той з а -
б р а в я да и з-говори нещо, а понякога съвсем прескача потънали в
забравя и гробно мълчание неща, които си принадлежат в з а и м н о.
И тук неволно се спускаме към едно г н е з д о на тълкуване на езика
и говоренето, към словото, което прави човека свободен т.е. изказвайки
нещото, той м о ж е да избира, придобива с в о б о д а т а на избо-
ра - между назованото/неназовано и самото нещо. "Словото има о с в о -
б о ж д а в а ш а /разр.моя/, примиряваща, ошастливяваща сила и енергия.
Болките, които откриваме на приятеля, са вече наполовина излекувани.
За каквото говорим, за това се смекчават нашите страсти и страдания;
става ни едно светло на самите нас; което ни е неясно и лежи в тъмнина,
за това единствено можем да говорим. Често, още в момента, когато си
отворим устата да запитаме приятеля си, съмнението и неясното изчез-
ват. Словото прави най-сетне човека с в о б о д е н. Кайто не може да
се изразява, е р о б . Затова остават отгемели прекалената страст и
страдание, прекомерната радост и болка. Говоренето е свободно действие
/Freiheitsakt/. Словото само по себе си е свобода ." Фойербах
1984 : 160/ Посредством словото от една страна ние с ъ-здаваме т.е.
строим онова, което остава и което ние обитаваме, а от друга - прекроч-
ваме това, при което се задържаме, за да стигнем до онова постоянно
движение-към-... като с ъ-здаващо влизане-във-... и излизане-на-вън-

... или -отвѣд-... , което би могло да бъде определено като с ъ-
здаване на възможност за ек-статичност като потенциално и реално
реализиращо се действие. Това ек-статизиращо преодоляващо и само-
преодоляващо се движение на човешкото битие ние много често наричаме в един
лаически контекст с в о б о д а . Фойербах /1984 :160/ в своето изяшно
реторическо обхващане на християнската догматика и етика дава на вечно
т р а н с-цендиращото човешко слово като изконна черта на неговия
живот не като праведен християнин, подчиняващ се на всемогъщия бог, а
просто като човек - т р и-единството: освобождаващото, което примирява
и ошастливява човека като ж и в е е щ о същество. И отново нека се
вслушаме в гласа на словото като прикрита същност зад абстрактния и
умъртвяващ всичко живо разум на езика: "Старосаксонското wunon, готско-
то wunian, както и старата дума baueu означават оставане, задържане,
пребиваване. По готското wunian казва по-ясно как се узнава за това
оставане, wunian означава: доволен съм, успокоявам се, оставам в мир
т.е. в това спокойствие. Думата свобода/спокойствие/мир /Friede/
означава свободното /Freie/, Frye и fry: запазен от вреди, наранявания
и заплахи, предпазвам-от... т.е. пазя/щадя. Търся/искам-за Freien/
значи всъщност пазя/щадя. Самото пазене не се състои в това само - на
пазеното да не му бъде причинено нещо. Същото пазене е нещо п о л о -
ж и т е л н о и става тогава, когато оставяме непокътнато нещо в него-
вата същност отиреди, шом като нещо собствено в неговата същност на-
зад прикриваме, съ-ответствайки на думата freien: ограждам /einfrieden/.
Живеея, значи успокоен съм, в състояние на покой съм, което пък от своя
страна значи: оставам ограден от свободното /Frye т.е. Freie/, онова,
което от неговата същност щадя. О с н о в н а т а черта на живеенето
е това пазене и щадене. Тя пронизва живеенето в цялата му широта.
А тази широта ни се открива, когато помислим за това, че в живеенето

почива ч о в е ш к о т о /разр.моя/ съществуване и то в смисъл на пребиваване на смъртните на земята." /Хайдегер 1985 : 143/ И тук в херменевтичната нишка се открива н е-назованата основна черта на битието - грижата-за-... като запазване-непокътнато онова минало в е ч е, което определя същностно съществуването на човека. Връщането н а з а д като пазя/шадя е отиване н а п р е д, дори отвъд, защото самопреодоляващото се минало-с ъ щ н о с т н о кръжи в настоящето сега и тук, като същинско царство на най-силно живеещото - на инстинктивно пулсиращото, което н е-прекъснато руши и с ъ-гражда с миналото-в е ч е идващото, на н е-дошло-о щ е.

Самопреодоляващото се същностно п о т ъ в а в покой-мир-...- свобода. Свободата тук има своите специфични същностни измерения. От една страна това е волята- з а-... /freien/, което през погледа на Хайдегер значи пазя /шадя /schöpen/ ж и в е щ о т о. Съм значи живея като пазя/шадя миналата същност на в е ч е-н е-съществуващото като реалност, но като съществуване и з о б щ о. "Съществуване в никакъв случай не е противопоставено на вече-не-е или на още-не-е; тези двете принадлежат към с ъ щ н о с т т а /размр.моя/ на битието. Съществуването в никакъв случай не е идентично с действителността или по-точно установеното действително." /Хайдегер 1985 : 76/ Тук Хайдегер осветлява по един умел начин отнологичното различие, "забелязано още от Парменид. Конкретно съществуващото може вече-да-н е-е, но то като с ъ щ н о с т продължава да е. "Да мислим за битието значи: да отговорим на изискването на неговата същност, да й отговаряме съответствайки й. Отговарянето като съответствие е едно връщане-преди /разр.моя/ изискването и по този начин е едно навлизане в нейния /на същността/ език." /пак там/ Езикът е не само израз на същността на битието т.е. нейна "обвив-

ка". В неговата с ъ щ н о с т присъства онова, което се "преплита" и определя донякъде с ъ щ н о с т т а на битието сега и тук, както и на битието и з о б щ о. Битието в своята многолика с ъ щ н о с т засяга говоренето-към-..., -за-... като същностни, а не външни проявления на езика на човешкото същество. Говоренето-вече-не продължава да с ъ ществува. То не е като проявление на реално съществуващото измерение на човешкото битие, но продължава да е като прикрита с ъ щ н о с т на съществуващото сега и тук. Съществуващото престава да з в у ч и. Неговото мълчаливо битие продължава да присъства в самата същност на езика и да пронизва н е-говорещото-вече, но имащото-в ъ з м о ж н о с т т а-... про-г о в о р и, ако битувашото сега и тук съществуване му за-г о в о р и. Възможността о т н о в о-да-е като действително му дава сила да преодолява гробната тишина, която се е възцарила-н а д... ж и в е щ о т о-в-него и на която то остава п о д-властно. То остава да ж и в е е като потенциално съществуващо или ако се изразим с терминологията на Хегел, то е "потънало" в себе си /an sich/. Скрытата надежда крепи битието на говоренето като изказуемо, но реално н е-изказано и поради това н е-чуто в действителност. В него остава да живее болката като единствена реалност. Реалността на с т а е н о т о н е-изказано, което утолява своята жажда за ж и в о т като воля-за-... Потискано от реалността на из-г о в о р е н о т о-вече и от говоренето сега и тук, то се усамотява и остава привидно в изолацията на отчуждението. Отчуждение, което не з в у ч и, защото няма да бъде чуто; няма от к о г о да бъде чуто, защото всички сякаш чуват площадния кръсък на говоренето сега и тук. А той много напомня на б е з-изразна автоматизирана площадна бутафория /ex machina/. Самотното битие-в-себе-си на едно отминало говорене няма с и л а т а да к р е щ и само и само за да бъде в крак с едно е д и н н о разпадащо се като

същност с ъ-времие. Неговата физическа ограниченост сама т л а с к а говоренето да се пренесе в покоя на м ъ л ч а н и е т о. Както казва Бубер /1962 : 445/: "Дали той /говорещият/ н е иска просто да бъде чуто това, което изрича, от този, когото той познава като из-г о в а р я щ / сега и тук - разр. и бел. моя/, а да остане изреченото без име, н е-представено, без възможността да бъде представено пред този, от когото трябва да се разбере в обхванатото-в е ч е." Устремното към някаква инстанция и з-говорено сега и тук за мислещия вече-не-е. Затова то остава да живее в у е д и н е н и е , в скрит диалог със себещото като инстанция. Този тип комуникация като н е-съществуващ диалог в реалността на с ъ-времето като скрито измерение на реалното битие с ъ-здава странното усещане за п ъ л н о ц е н н о с т на обхването, наричано обикновено "д у х о в н а близост" поради невъзможността за ограничаване в действителното пространство и време. "Понеже не намира завършеност при реализиране на целостта на битието, човек си и з г р а ж д а /разр. моя/ в летежа-п р е з /о т в ъ д-... реалното битие един втори свят, в който той в общите очертавания на своето съществуване комуникативно сигурен се чувства - света на д у х о в н о т о." /Ясперс 1979 : 105/ "Сега, когато в е ч е-н е /разр.моя/ се държи на истинското съдържание, най-сетне се осъзнава необходимостта езикът да бъде обхванат като е з и к и да се превърне преднамерено в о б е к т /разр. моя/. Днес се избягва да се погледне на битието и съществуването през и чрез езика, нещо повече, обръкват се местата на езика и битието, и много често се разменят погрешно. Духовното сякаш съществува чрез преименуването. Днес приковава вниманието, макар и за момент, изненадващото в езика, докато той /езикът - бел.моя/ също се изхаби. Редуцирането до езика е като едно конвулсивно напрежение, търсеше да намери

форма сред хаоса на формирането. Така, днес се превръща в е з и к о в маниер проявлението на създаването или като н е-разбрано п р о м и т о говорене с каквито и да е думи, или като е з и к о в о с т /разр. моя/, поставяна на мястото на действителността. Централното значение на езика за човешкото битие се е превърнало във фантом поради преобрънатото наопаки внимание." /пак там: 109,110/ Морализаторският тон на Ясперс ни насочва към с а м о т н о с т т а като определено комуникативно състояние, поради летаргията, която цари над и с т и н с к а т а комуникация. С ъ щ н о с т н а т а за човешкото битие комуникация, която спокойно би могло да бъде авторитарно посочена като истинска, е потънала в м р а к а и м ъ л ч а н и е т о на множество комуникации, които се надпреварват да говорят, но не и з к а з в а т нищо с ъ щ н о с т н о. Упадъкът затъмнява и болката на п р и н у д и т е л н о т о мълчание, възцарило се над същността на нещата. Проблемът за същността се изчерпва с въпроса: Как ме се казва? Отделни школи и направления се стремят да проявят новаторско м и с л е н е само чрез н о в и категории, което, преведено на езика на з в у ч а щ и т е с монотонна ритмика комуникации, означава да пре-и м е н у в а м е нещата о т н о в о. Защитната "окраска" на н о в и т е наименования, повдигнати в ранг на категории - ето една болезнена с ъ щ н о с т на съвременното научно мислене изобщо. Вниманието на волята за з н а н и е е закрепостено безмилостно под ярема на волята за н о в и и нови измерения на фактичността посредством с п е ц и ф и ч н о новото - открития, експерименти, конкурси, награди - и посредством методологично н о в о т о, систематизирано в технократския въпрос: Какъв е приносът? Какво ще допринесе за развиване на досегашното състояние? Волята за н о в о т о се превръща в насочен светлинен лъч към сцената, на която насо-

вотомножеството, наречено условно жури, трябва да прещени и зложеното на сцената. Добре, но ако всичко това се окаже в последствие игра на маски? Ако целият този нов театър не е нищо ново в сравнение с театъра на древните гърци, които, познавайки до болка това, което ще се играе, отиват да видят единствено как ще го играят. Или може би в това е най-истинската от всички същности - да съумееш да "откриеш" старото, да му върнеш неговите първично-съществуващи измерения, обгърнати от обещаното творената упадъчност на нашето време. Нима съществува по-грандиозно търсене от това на истинското лице сред театъра на беликите сенки на битието, наричани с условното название комуникации? Не е ли засегната същността на волята за комуникация като съществуваща сега и тук? Животът като воля-за... съдържа в себе си потенциата да живееш без да си т.е. без да си-още сега и тук като конкретно живеещо. Защото да живееш, значи да се "колебаш" между това да си-още и да не си-вече като фактически съществуващо. Да живееш, значи да бъдеш дори и тогава, когато вече не си. Да живееш пълноценна тогава, означава да преодоляваш живеещото чрез волята-за... като възможно-стотново-за... реализация на живеещото като само-преодоляващо се битие. Болката на не-съществуващото-вече по-ражда отново битието като потенциално съществуващо и по този начин достигащо очертанията на фактически съществуващото. Болезнената потиснатост на страдащото под натиска на битието като технически реализуемо осмисля живеещото в отчуждение човешко същество, което мисли и говори; тя го кара да понесе страданието на къртицата, която продължава да рови по

по своя път-за... , забравяйки, че е сама, и тази забрава, в която човекът е потънал, му донася свобода на избора като успокоеение. Успокоението тук е свързано с болката, която движи живеещото по неговия път към ДРУГОТО. Но ДРУГОТО като запазено отминало-вече и не-съществуващото-още събитие-със... му дава сила да бъде-още , макар и в един свой свят, не-съществуващ за околните съвременници. "Съществуват още толкова много зазорявания, които не са огряли" /Нише 1983 : 7/. Те, зазоряванията са, защото съществува възможността да изгряят. За човека, видян от Нише като къртица, която в своята воля за комуникация продължава дори в уединението да е, да търси пропукването на своята собствена зора, отчуждението , на което съдбата го е осъдила, е специфична за разпадащо се съвремие като създаващо новосъбитие. Мотото на Нише /1983 : 7/ пуска нишка към мъдростта на Ригведа и поражда странното усещане за новосъбитие, в което неговите съвременници нямат място, нито релно, нито потенциално. В това ново време-пространство звучитъжното докосване на уединения мислител до потъналата в покой, онемяла пред зейналата духовна пропаст комуникация. Тя ще накара Киркегор в своето мото към СТРАХ И ТРЕПЕТ /1984/ да "открие" време-пространството на "мъртвите от миналото, които /всеоще-бел.моя/ обичаш", и да преодолее ограничеността във фактически съществуващото, за да достигне до физически съществуващите-вечене, които в своята любов като страдаНИЕ той съживява, за да стане практически абсурдното, не-възможното - диалогът между живи и мъртви, които физически не са, но между тях има истинска комуникация. Комуникацията като съществуване

с а м о физически противодейства на смъртта, защото те /духовните съ-братя/ продължават да с а. Вярата в породеното съ-битие е толкова силна у Киркегор, че го кара да зададе въпроса за р е а л н о съществуващия диалог-о щ е. Сякаш най-яръстният критик на християнската догматика тук не е могъл да се отърси от постулата: credo quia absurdum est. Болзненият абсурд на отчуждението е доведен до своя абсолют: "Ще ли ме четат те /мъртвите - бел.моя/? Не !" /пак там/ Отчуждението тук е н е-определимо. Физически ще са ли? Не. Духовно сами в уединението? Да. И поради това заедно. Всеки, живеейки чрез болката на ДРУГИЯ. "Защото страдащото иска да живее", му "отговаря" Ницше. Болката като отчуждение се превръща в б о л е з н е н а потиснатост на индивидуално з в у ч а щ о т о. Естетика на мълчанието? Не. Деформирано комуникативно битие? Не. А н т и-комуникативност или -комуникабилност? Не. В силата на човешката с а м о т а се запазва в о л я т а за комуникация. Нещо повече, тя а б с о р б и р а енергията на у е д и н е н и е т о, което търси съ-беседник, съ-мишленик, съ-битие, защото с а м о т а т а не е иманентно за човешкото съществуване с ъ с т о я н и е. Независимо от това, че "от много години все по-силно се чувства д у х о в н о /разр.моя/ създаващият, който е отхвърлен вътре в самия себе си. Ницше е първата голяма фигура на това ужасно усамотение". /Ясперс 1979 : 118/ Усамотението означава н е-съвременност във в о л я т а за комуникация. Но то означава също и патологична привързаност към друга една съ-общност. Общуването тук не се подчинява на други закони, по-различни от н о р м а л н о т о общуване на "потъналите" в своето съ-времие индивиди. То дори не притежава същностната черта-елитарност. Като подзаглавие на ТАКА КАЗА ЗАРАТУСТРА /1976/ на Ницше стои КНИГА ЗА ВСИЧКИ И ЗА НИКОГО. Усамотяването не значи н е-достъп-

ност до с а м о т н и т е мислители, защото тяхната зрялост в разсъжденията м о ж е да бъде достъпна за всеки, който м о ж е да бъде достъпна за всеки, който м о ж е да изпита удоволствие от докосването до нея. Всеобщата усреднена по-с р е д с т в е н о с т като изпълнение на стадния инстинкт т л а с к а индивида като мислещ и говорещ да живее само физически с ъ с усреднената "маса", независимо дали тя е институционализирана или просто остава в рамките на и м - п р о в и з и р а н о т о "надуване" по сходни интереси като обезличена форма на с к у к а т а, която те са длъжни да убият, за да п р о д ъ л ж а в а т да с а сега и тук. Не ренесансовото сега и тук, което определя отприщаната н о в о-родена в о л я да обхванат света и себе си, като вечното възвръщане-към-... заклинанието на Делфийския оракул: "Познай с е б е с и !" Отчуждението с р е д м а с и т е на отделните индивиди ги води инстинктивно до "сливането" с множеството б е з-лики съ-братя по съдба; не само физическа и физиологическа, но и б е з-духовна с ъ щ н о с т на автоматизираната комуникация като технология на с ъ б и р а н е т о-отново за е д н о, или по-скоро за съ-б и р а н е т о за-е д н о т.е. за да почувствуват с т а д о т о като единствено ц я л о, в което те не могат да се влеят без да с а отделни, и н д и в и д у а л н и, л и ч н о с т н и, които ще п о-родят царството на м е ж д и н н о т о общуване, при което всеки има свой език, свой маниер на говорене; но те се р а з б и р а т поради факта, че м о г а т да понесат у с а м о т е н и т о и имат сила да п о е - м а т върху плешите си ДРУГОТО, колкото и т е ж к о като бреме да е то, и по този начин да се допълват в изграждането на комуникацията не като съобщение, а като с ъ-общение, а по-скоро с ъ-общуване, което при-о б щ а в а различните индивидуалности. От това

при-о б щ а в а н е-към-... зачева своето начало и с т и н с к о т о битие на комуникацията като д и а-лог, в чието м н о г о-гласие се оглежда различното, ч у ж д о т о, което пробужда симпатия и о ч е р т а в а границите на общуването. И отново се връщаме гъм м н о ж е с т в е н о с т т а като потенциално в ъ з м о ж н а и затова стояща по-високо от всяка е д и н н о с т, монолитност на битието като с ъ-битие, защото физическата ограниченост г о в о р и винаги езика на монизма, който е. Срещу това трябва да се напомни, че самата комуникация се поражда в изграждането на п р и б л и ж а - н е т о-към-... , а не в изграденото и установено вече ф и з и ч е с к о контактуване-за-е д н о. То може да п р и с ъ с т в а, но винаги е съпроводено, дори когато играе централна функция сега и тук, от перспективата на н е-случилото се о щ е, което очертава като единствена линия о б ъ р к а н а т а множественост, сред която има възможност да се изгради някакъв порядък. Нека не забравяме, че о щ е "толкова много зори не са се пукнали. В човешкото битие. Те като потенциално възможни дават н а д е ж д а и сила на в о л я т а да търсиш т в о я т а зора, като зазоряване-с ъ с-... , -над-... , - под-... . . . Затова и т ъ г а т а на усамотението звучи оздравително, с ъ-живявашо в предислова на ЗОРА /1983/ на Ницше: "В тази книга ще намерите един "подземен" на работа, един пробивач, дълбаещ, погребвач. Човек го вижда, предполагайки, че има очи за подобна работа на дълбочина - как той бавно, разсъдливо напредва с кротка неумолимост без да издава твърде много нуждата, която дългите лишения от въздух и светлина носят със себе си; човек би могъл дори да го нарече доволен от своята работа на тъмно. Дали не личи, че някаква вяра го води, а утехата му възвръща нещо? Може би той иска да има своя собствен мрак, своето неразбираемо, изпълнено със загадки,

защото знае какво още ще има: свое собствено утро, свое собствено спасение, своя собствена з о р а?... Разбира се, той ще се върне обратно: не го питай какво иска там долу, той сам ще ви каже, този привиден Трофонийос и подземен жител, едва когато с т а н е отново човек. Човек забравя основно и мълчанието, когато толкова дълго, колкото него, е бил къртица, е бил с а м /разр.моя/. Всъщност, мои търпеливи приятели, искам да ви кажа какво и с к а х /разр.моя/ там долу... защото аз се върнах назад оттам. Не вярвайте, че ще ви приканя към същите рискове! Или дори към същата с а м о т а /разр.моя/! Защото, който върви по такива собствени пътища, не среща никого: това носят "собствените пътища" със себе си. Никой не му се притича на помощ; с всичко, опасност, случайност, злоба, лошо време, с което се сблъсква, трябва сам да се оправя. Той има своя път з а с е б е с и.... че дори неговите приятели досега се питат: "Как? Върви ли той изобщо? Има ли още някакъв път?" Тогава аз предприех нещо, което не е работа за всеки: слязох надълбоко, пробих основата, започнах да преглеждам и прокопавам едно старо д о в е р и е... аз започнах да подкопавам нашето д о в е р и е к ъ м м о р а л а. Но вие не ме разбирате?" /Ницше 1983 : 9,10/ Това трансцендиращо в с и ч к о усещане кара за-д ъ л б о ч е н и я аналитик д а и з р а с н е в страданието като болезнено отчуждение от ДРУГИТО, за да се породи у него желанието да бъде отново з е м е н, дъ бъде от-н о в о сред по-с р е д с т в е н о с т т а, да бъде отново ч о в е к. Защото в страданието човек н а д-раства стадния инстинкт и н а д-хвърля границите на животинското-с а м о. То, страданието в отчуждението от тълпата, г о в о р и на свой език. Неговото м ъ л ч а л и в о слово докосва всички, които са узрели за него т.е. които в е ч е имат способността да го ч у в а т. Мислителят винаги е самотен, но никога целенасочено у е д и н е н като поета.

Тук волята за комуникация играе, постигайки и стинския диалог в сказа /Sage/, който остава да звучи като дълбинна същност на философските разсъждения. Битието като трагическост, която трансгресира в сичко, става сега и тук. Ето същността на онтологичното различие. Човек преодолява сам себе си, живеейки и смъртта не е граница на човешкото съществуване. Живеещото изтъртва живота от умиращото сега и тук посредством болката. В нея като във фокус се кръстосват личиците на несъществуващото възможно и оформящото се "съзнание" за съществувало битие, което се пренася в не-битието, но продължава да бъде. Болката кара човек да "осъзнае" ДРУГОТО, което не може да бъде със... и създава възможност да преодолее собственото АЗ и да се слее със стадото. Тя му дава сила дори и в тълпата да продължава да е себесищото, разграничено от масата. На големите мислители "потопянето" в несъзнателно колективното няма пагубни последици, защото дори говорейки езика на масовото "съзнание", те не се загубват. А "потопянето" им дава сила за тяхното индивидуално съществуване. И отново стигаме до опорната точка на себесищото на човешкото битие. "Аз трябва като тебе да потъна, както го наричат хората, при които надолу искам да ида. Виж! Тази чаша иска отново да бъде празна, и Заратустра иска отново да стане човек. Така започна потъването на Заратустра." /Нише 1976 :11/ Тайната на себесищото на човешкото битие, заради което Заратустра иска отново да бъде човек, е междинното. То е всъщност първопораждащата сила на самата индивидуалност, чието болезнено отчуждение търси отново потъването, упадъкът сред множеството като безлика маса. От нейната безлика и многолика същност черпи своя облик мислещият като подчинил се на волята за комуникация като израз на самия живот. Но какво е всъщност комуникацията? Дали това

потопяне и упадък сред тълпата като множество в о? Или усамотеното общуване със..., държащо на разстояние обезсмислящото множество в о? Но дали множеството не носи в своята утроба възможното несъществуващо като още-не-оформена безлика човешка същност? И отново гласът на Нише звучи властно, налага се над технологизираната същност на съвременните комуникации като израз на безликата същност. "Човекът е нещо несигурно, въже, завързано между животното и свръх-човека - въже през някаква пропаст. Едно опасно отвъд, на път-за..., едно опасно поглеждане назад, едно опасно потръпване и оставане. Голямото при човека е, че той е мост, а не цел: това, което може да бъде обичано у човека, е че той е и преход и потопяне/упадък." /Нише 1976 :16/ Тук се очертава поредният херменевтичен кръг на човешкото битие - човекът като преход и потопяне, и упадък, и падение към земното като инстинктивно преодоляващо болката, създавайки нейната зряла и цялостна пълногласност - болезненото отчуждение като усамотеност. Тук болката и скада да креши, но не остава нищо от площадния кръсък на масите. Само едно мълчание, което звучи много по-силно, но никой не го чува. То се страхува да бъде разбрано дори от приятелите на състраданието. Защото никое страдание не може да бъде състрадание сега и тук. То винаги притиска двамата. Но единият от тях е наковалня, а другият е чук. Множеството потъва в страдание. Или всеки сам страда по своему - насаме със всички? "Един винаги не е прав: но истината започва, когато са двама. Един не може да се самодокаже: но двама не могат да бъдат отхвърлени вече". /Нише 1982 :мото/ Нищо за доказване по логически път, нищо за отхвърляне. Понякога съществуват идеи, които просто не могат да бъдат отхвърлени. Със силата на своята сугестивност те просто подчиняват. Трудно е да се преодоляват такива мисли. В една от своите притчи Нише /1976 : 218-225/ се опира на основополагащия херменевтичен кръг на своята философия на живота. ОЗДРАВЯВАЩИЯТ, това е същността на Заратустра.

Но какво всъщност значи "оздравяващият"? На помощ ни идва с ъ-ответстващото на повдигнатото от Ницше о с н о в о-полагашо начало на волята за о т к р и в а н е на в е ч е прикритото от самия живот "течение" при Хайдегер. Диалогът между Ницше и Хайдегер напомня изключително много на един друг духовен диалог на колосално близки един на друг мислители, които с ъ-живяват в духовно отношение не една фигура на питащо-мислещи скептици на европейската цивилизация. "Да оздравееш" означава да постигнеш собствената си идентичност в битието като вечното в ъ з в р ъ щ а н е към себе си. В тази не-съответстваща на с ъ-времето сега и тук раздвиженост се вписва и усещането за тъга по п ъ р в о-родното като място на същинско пораждашото се и преодоляващо само себе си." "Да оздравееш" е същата дума като гръцката *υβρασι, υβροσι*. Това означава да се върнеш вкъщи, в родината си /heimkehrten/; носталгия е болката, тъгата по родината. "Оздравяващият" е този, който се събира и подготвя за връщане в родината си, а всъщност към навлизане в собственото си определяне. Оздравяващият е на-път-за самия себе си така, че да може да каже за самия себе си кой е той." /Хайдегер 1985 : 98/

Оздравяването тук не значи просто излекуване на тялото и духа от неприсъщите му отклонения, а връщане при самия себе си; откриване на себесъщото. Себесъщото г о в о р и с гласа на Заратустра. Патологичното уединение звучи за всички и за никого. Това не е гласът на гонения кариера академичен разум, съ-образяващ се с условностите на академичната йерархия. Усамотеният жрец-мислител е събрал в себе си много болка и духовно страдание, но въпреки това той се подчинява на в о л я т а за комуникация като най-силен жизнен инстинкт. Той отново иска да стане човек т.е. духовната зрялост т ъ р с и да се с ъ-едини с телесното страдание. Или всъщност възвръщането към това как да бъде човешко тяло отново. "Аз, Заратустра, застъпник за живота, застъпник за страданието, застъпник за кръ-

га - тебе викам, моя бездънна мисъл!" /Ницше 1976 : 219/ Очертаването на херменевтичния к р ъ г е не само форма, а и същност на всяко ж и в е щ о, което съществува. И така, порочният кръг се опира на своите основни и основополагащи "точки": живот-страдание-кръговост /т.е. обхващане в "затворени" кръгове и цикличност на в з а и м о-пораждащите се като вечното възвръщане към същото/. Какво е животът? Воля-з а-... същностно определяне на битието. Шелинг в своите философски разсъждения просто "отеква" в диалогичното "пространство", с ъ-здадено от множество мислители на трансценденталното съществуване:

"В последната и най-висока инстанция на човешкото битие няма никакво друго съществуване освен воля като искане /Wollen/. Единствено на волята като искане-з а-... съ-ответстват всички предикати на битието като изконно и първично: бездънност, вечност, независимост от времето, самоутвърждаване. Цялата философия се стреми към това да намери именно този най-висш израз." /Шелинг 1809 : 419/^x. Същото мисли и Шопенхауер, когато означава основното си произведение със заглавието: "Светът като воля и представа". За Ницше животът се концентрира около волята за власт. Но нека това не бъде разбирано тиранично или монишно т.е. единствено и само това. "Всичко, което страда, и с к а /разр.моя/ да живее..." /Ницше : Хайдегер 1985 : 99/ и то в рамките на волята за власт т.е. създаващите и оформящи сили се сблъскват в една колкото отворена, толкова и "затворена" кръговост като обграждане, обхващане-н а-... . Оздравяването означава пре-б о л е д-уване като преодоляване на закостенялото у човека, неговото с ъ-живяване, излизане-о т-... в ъ в и ч р е з болката. То означава преодоляване на болката чрез самата нея. Болката като екзистенциал е. Тя иска да

^x Вж. Хайдегер 1985 : 109

живее. Но животът с човешки образ се крепи и поражда от нея. В голямото страдание на човешкото същество искри животът като духовно усамотение, от което се ражда с в р ъ х-човешкото като измерение на човешкото битие. Сврѣх-човекът - не като физическа индивидуалност, която в йерархията на ценностите има по-г о л я м а стойност и оттам правото да живее по-д о б р е в атмосфера на луксозна околна среда, или на по-д ъ л г о физическо битие сега и тук. С в р ъ х-човешкото е духовно преодоляване на физическата ограниченост на всичко човешко като посредствена усредненост на масите. Болката тласка човека като висш и неимоверно силен двигател да преодолее самия себе си като средно, б е з-духовно, опустошено от материалистични стремежи ж и в е е щ о, което е затворено в собствената си еснафска ограниченост. За него най-висшето благо е - да и м а ш, да притежаваш комфорт, а не да б ъ д е ш, да с и като постоянно превъзможваш догмите на фактичността. "Ние не сме никакви м и с л е щ и /раз. моя/ жаби, нито обективиращи и регистриращи апарати със замръзени и постоянно студени вътрешности - ние постоянно трябва да пораждаме мислите си от нашата болка и майчински да им даваме заедно с това всичко, което имаме в самите нас - кръв, сърце, огън, желание, страдание, мъка, съвест, съдба, зла участ. Ж и в о т /разр. моя/ - значи за нас, философите, всичко това, което сме, да се превръща постоянно в светлина и пламък; също и всичко, което ни среща и засяга, ние не можем другояче. А това, което засяга нашата болест /изкуството на т р а н с-фигурацията е именно философия - разр. и бел. моя/: дали не бихме се запитали, изобщо нужна ли ни е т я/. Едва голямата болка е последният осободител на духовното като майстор-учител на г о л я м о т о подозрение и съмнение... т.е. на предпоследната буква пред последната... Едва голямата б о л к а /размер. моя/, онази бавна болка,

която отнема време, през което ние бавно ще изгорим заедно със зеленото дърво, ни кара нас, философите, да навлезем в нашата дълбинност, да направим от самите себе си всичкото онова доверие, добросърдечност, завоалиране, мекост, посредственост, в които преди сме поставяли нашата човечност. Съмнявам се дали една подобна болка "подобрява": но затова пък знам, че ни з а д ъ л б о ч а в а. Независимо дали ще му противопоставим нашата гордост, сила на волята...; или ще се оттеглим от болката в ориенталското н е-битие - Нирвана - в мълчаливост, вцепенено, глухо себеотдаване, самозабравяне, себезаличаване: посредством такива дълги опасни упражнения за овладяване на самия себе си човек превъзможва себещото и става друг, с няколко въпросителни повече, и преди всичко с в о л я т а да питаш занаяпред повече, по-дълбоко, по-твърдо, по-силно, по-спокойно, отколкото досега. Доверието в живота е нататък: животът сам се превърна в п р о б л е м. Нека да вярваме, че човек няма да стане непременно мрачен при това положение! Дори любовта към живота е възможна още - само че другояче. Любовта към жената ни кара да изпадаме в съмнение... Чарът на проблематичното, радостта на X, обаче, при подобни по-духовни, по-одухотворени хора е твърде голяма, сякаш че тази радост не винаги се струпва като светла жар върху нуждата от проблематично, върху всяка опасност от несигурност, дори върху ревността на обичащите. Ние познаваме едно н о в о /разр. моя/ щастие..." /Ницше 1982 : 13, 14/ Болката не р а ж д а проблематичното. Тя звучи сред възцарилата се тишина на в г л ъ б я в а н е т о-във-... Тя има свой език. Езикът на в о л я т а-за-... навлизане-в ъ в-... като пре-възможващото п р е-раждане на себещото. "Колелото" на битието се в ъ р т и. Волята-з а-... звучи тихо, дори безмълвно. Тя е комуникацията, която още н е е и може би заради това съществува чрез волята за н е-съществуващото битието сега

и тук. Езикът на комуникацията говори. Но малцина го чуват. Той се носи като шепот от бездната на битието, което не е, защото е скрито от очите и ушите на заслепеното и заглушеното от тътена на множеството масово "съзнание". Осъзнатите популяри и "истини" приличат повече на площадния крясък на гълците, отколкото на човешки говор. Тъй не заговаря никого от тези, които могат и да не "говорят", но мислят, питат, съмнявайки се във вечните истини. "Колко мило, че там има слова и звукове: не са ли словата и звуковете само дъга и привидни мостове между вечно-разделеното?" /Ницше 1976 : 220/ Комуникациите говорят, но мислещо-питащите не ги чуват. Техният език не е. Той само е сега и тук като конкретно-присъстващо, прикрито от технологичния "смок" на съвременното. Езикът говори. Но преди той да заговори, зазвучава гласът на битието. Неговият мълчал и в шепот е насочен към... ДРУГИЯ. Същността на езика затова не е само изразяване като говорене. Тя е обхващане на същинското у човека и неговото битие. Езикът затова е човешка дейност. А това значи: "Езикът поражда и създава човека. И накрая, езикът е изразяване като постоянно представяне и излагане на действително и недействителното." /Хайдегер 1986 : 14/ Това определяне на същността на езика идва, ако следваме граматично-логическото описване на считаното за същностно като говорене-за... т.е. езикът заема единствено позицията на обект. А при самото говорене присъства и определен субект. Но какво ще стане, ако отидем от въд елементарната логика, в лоното на философствашата логика? Ако разрушим връзката между субект и обект? Тогава трябва просто да се вслушваме в гласа на Хайдегер /1986 : 20/: "Езикът говори. Това значи едновременно и предварително: езикът говори. Езикът? А не човекът? Искаме ли да отречем, че човекът

е онова същество, което говори? В никакъв случай. Впрочем ние питаеме: Доколко говори човекът? Ние питаеме: какво е говорене?" Отговор като съответстващ може да получим, ако следваме езика като говорене т.е. като разсъждаваме за езика от самия него като заговорящо изговоряне. "Вслушвайки" се в самия език ние успяваме да уловим не само изговореното слово, но и премълчаното съществуващо, което още не присъства сега и тук. Свърх-човешкото измерение на езиковото битуване е всъщност във волята за обхващане на бездната на не-изреченото, не-назованото, което обаче звучи. То прави човека съответстващ на духовния заряд на неговите събратя по съдба и зла участ на уединението като естествено човешко състояние на мислещо-питания, съмняващ се човешки разум. Той без да иска не-съзнателно се вслушва в техния глас, защото заедно с тях той изгражда едно съвремие, което освен други морални ценности очертава интелектуалната съвест, умението да се съмняваш, да питаш, защото "питането е благочестие на мисленето" /Хайдегер 1986 : 40/. Защото питащото мислене принадлежи към първите и последни неща в човешкото битие на анализирането. А анализ означава деструктивното поражение на "скрити" от погледа на съвременниците светове.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Изграждането на цялостна позиция към проблемите на езика и комуникацията по дг о т в я един н о в подход към познанието. Преосмислянето и п р е-откриването на с т а р и, много стари, но з а б р а в е н и гледни точки, въз-в е ж д а към с ъ-здаването на една наука за езика от позициите на ф и л о с о ф с т в у в а щ а т а логика. Този път минава през м и н а л о т о на Европа като р о д и н а на едно п р е д-чувствано бъдеще. Кога ще се п у к н е тази н о в а зора? Кога ще узреем за нея? Кога ще се върнем о т н о в о у дома? Когато завършим под-г о т в и т е л н а т а работа и съумеем да се отърсим от догмите на нашето мислене. Когато съумеем да преодолеем и последните с и м п т о м и на болестта на нашето време. Когато престанем да автоматизираме отговорите, а станем способни да надникнем и в последните кътчета на потъналото в забрава човешко битие - без страх, без угризения. Когато се отдадем изцяло на самите себе си без да се кланяме на различни богове. Когато единственая мярка за човешката комуникация стане с ъ-ответстващият д и а л о г на п и т а щ и-само без скритото желание да подчинят ДРУГИЯ. Когато ж и в о т о се превърне в единствена сила, която определя измеренията на човешкия живот. Когато върнем загубените някогашни измерения на науката като п о р а ж д а щ а мъдрост, която на свой ред о т н о в о се пре-р а ж д а в наука. Когато о т н о в о ще можем да кажем: "Науката мисли. Науката произва о т н о в о цялото човешко битие. Тя не е само смръшено-сериозна богиня, на която трябва да се подчиняват безпрекусловно. Тя е и веселата наука, която умее да в и ж д а и да се надсмива над собствените с и н е-успехи, която е скептична към собственото си праволинейно по-з н а н и е; която

се стреми не само да служи на някакво развитие /прогрес/, но може да п р е о д о л я в а сама себе си б е з помощ-о т в ъ н т е. тя има достатъчно сила и енергия да се с а м о-преодолява във и ч р е з самия живот." Едва когато съумеем да с ъ-живим п р о д у к т и в н о с т т а на миналото, с което ние сме постоянно в диалог, ед-ва тогава можем да кажем, че това б ъ д е щ е идва, че то се зачева сега и тук, и ние с ъ-преживяваме неговото реално присъствие. При подготвянето на това връщане-у-дома съществува само един морал: "Прониквай колкото можеш повече п и т а й к и! Освобождавай се от всяка закостенялост и обвързване! Преодолявай култа към всяка традиция! С ъ-здавай н о в о т о като п р е-ход-към-... ." И тук отново з в у ч и гласът на Хайдегер /1976 : 16/ като с ъ-ответстващ: "Впрочем съществува възможността, научната работа, академичното следване т.е. цялостната форма на съществуване, която се крие в тях, да достигне п р о з р а ч н о с т и яснота. Но само по пътя на философията логика т.е. само в ж и в о т о взаимодействие заедно с конкретно-то упражняване на определена наука. П р о з р а ч н о с т на научното поведение и живот означава: р а з б и р а щ о отношение към науката, нейните основни части и взаимовръзки - като ц я л о.

1. Специализирана област на науката
2. Светът, съществуващото изобщо, от което тази област се издига
3. Основният начин на издигане
4. Съотнасяне към света, в който се корени тази област на науката
5. Водещият поглед, с оглед на който се разглежда тази област
6. Начинът за достигане на аподиктично-асерторично /неоспоримо-утвърдително - бел.моя/ схващане
7. Принадлежащите към това начини на понятийно оформяне
8. Начинът за доказващо съобщаване /т.е. типът комуникация - бел.моя/

9. Смисъл на важните съждения при обвързване на отделните науки
... Основната структура на това цяло е възможната "истина", при която
се движи изследването..."

Този програмен в много отношения фрагмент по ражда един нов
морал на изследователя - да се опитва да преодолява чрез съ-
здаващо-питащото проникване в реалността на научното знание,
стремящо се отново да стане познание. Затова в настояща-
та работа се извършва един опит за преодоляване на култа към тра-
дициите. Тук всяка традиция /позитивизъм, метафизично, трансценден-
тално, екзистенциално-философство .../ се стреми да не бъде
само себе си, а да пре-крачи границите на собствената си догма-
тичност и рационална закостенялост, и да подходи отново -
с чужди очи - към себе си. Защото човешкото познание по своята същ-
ност е едно цяло и неговото отделяне носи в своята утроба
кълновете на догматичното поведение и разсъждения. Значи,
става дума за един нов тип комуникация - съобщаването като при-
общаване-към... хуманитарното съграждане на една нова общност,
която спокойно би могла да бъде наречана филология /в широ-
кия смисъл/. Само такава една наука за логоса би могла
да върне същностното измерение на човешкото битие, определяно от
древните гърци като $\zeta\omega\nu\ \lambda\beta\upsilon\nu\ \epsilon\chi\omega\nu$.

Б И Б Л И О Г Р А Ф И Я

- Аристотел 1960: Aristotelis opera. Ex recensione Immanuelis Bekkeri.
Edidit Academia Regia Borussica. Editio altera. Quam curavit
Olof Gigon. Volumen alterum. Berolini Apud W. de Gruyter. MCMLX.
- Арно 1662: Arnauld A. La Logique ou l'art de penser. 1662: Dickoff/
James ads, The Art of Thinking. The Bobbs-Merrill Company. Inc.
Indianapolis. 1964.
- Баркър 1963: Barker R. ed. The Stream of Behavior as an Empirical
Problem. New York: Appleton-Century-Croft. 1963. p.1-22.
- Бах/Хармс 1968: Bach/Herms eds. Universals in Linguistic Theory.
New York. Chicago. 1968.
- Бендикс 1966: Bendix. Componential Analysis of General Vocabulary,
the Semantic Structure of a Set of Verbs in English, Hindi and
Japanese, Den Haag. 1966.
- Бирвиш 1970: Bierwisch M. Semantics. In: Lyons ed. New Horizons
in Linguistics. Middlesex. 1970. p. 166-185.
- Блумфийлд 1933: Bloomfield L. Language. New York. 1933.
- Бругман/Делбрюк 1893-1916: Brugmann/Delbrück. Grundriß der verglei-
chenden Grammatik der Sprache. 5 Bände. Straßburg. Trübner.
1893-1916.
- Бубер 1962: Buber M. Werke. I Bd. Schriften zur Philosophie. Lambert
Schneider Verlag. Heidelberg. 1962.
- Бърдуистъл 1952: birdwhistell R. Introduction to Kinesics. Ann
Arbor. Michigan: University Microfilms. 1952.
- Бърдуистъл 1970: Birdwhistell R. Kinesics and Context. Philadelphia:
University of Pennsylvania Press. 1970.
- Валде/Хофман 1938: Walde A./Hofmann J. Lateinisches etymologisches
Wörterbuch. I Band. Heidelberg. Carl Winter Verlag. 1938.
- Валцлавик/Бивин/Джексън 1971: Watzlawick P./Beavin J./Jackson D.D.
Menschliche Kommunikation. Verlag Hans Huber. Bern. Wien. 1971.
- Вежбицка 1972: Wierzbicka A. Semantic Primitives. Frankfurt a.M.
Athenäum. 1972.

- Георгиев 1987: Мълчаливи диалози в българската литература. В: Език и литература. кн.1
- Гофман 1956: Goffman E. The Presentation of Self in Everyday Life. New York. 1956.
- Грайс 1975: Grice P. Logic and Conversation. In: Cole/Morgan eds. Syntax and Semantics. Vol. 3. Speech Acts. New York. 1975. p. 41-58.
- Гренвендорф 1972: Grewendorf. Sprechakttheorie und Semantik. Suhrkamp. 1972.
- Дерида 1967: Derrida J. De la grammatologie. Paris: Minuit. 1967.
- Джакендорф 1972: Jackendorff R. Semantic Interpretation in Generative Grammar. Cambridge. Massachusetts: MIT Press. 1972.
- Джейкъбс/Розенбаум 1970: Jacobs R./Rosenbaum P. eds. Readings in English Transformational Grammar. Waltham/Mass. Toronto.1970.
- Дитман 1962: Dittman A. The relationship between body movements and moods in interviews. In: Journal of Consulting Psychology 26 : 5. p. 480.1962.
- Дитман 1963: Dittmann A. Kinesic research and therapeutic processes. In: Knapp P. ed. Expressions of the Emotions in Man. New York: International Universities Press. p. 140-147.
- Доърти 1968: Dougherty R. A Transformational Grammar of Coordinate Conjoined Structures. Ph. D. dissertation. MIT. 1968.
- Доърти 1969: Dougherty R. An Interpretive Theory of Pronominal Reference, In: Foundations of Language 5: 433-519. 1969.
- Дюркхайм 1910: Durkheim E. Les regles de la méthode sociologique. Paris: Felix Alcan. 1910.
- Ерну/Мейе 1985: Ernout A./Meillet A. Dictionnaire étymologique de la langue latine. IV édition. Paris: Klincksieck. 1985.
- Кац 1971: Katz J. Semantic Theory. In: Steinberg/Jakobovits eds. Semantics. Cambridge University Press. 1971. p.297-307.

- Кац/Постал 1964: Katz J./Postal P. An Integrated Theory of Linguistic Description. Cambridge. Mass.: MIT Press. 1964.
- Кац/Фодър 1963: Katz J./Fodor J. The structure of a semantic theory. In: Language 39. No.2.1963.
- Кий 1977: Key M. R. Nonverbal communication: A Research Guide and Bibliography. The Scarecrow Press. Inc. Metuchen N.J.1977.
- Киркегор 1984: Kirkegaard S. Furcht und Zittern. Dialektische Lyrik von Johannes de Silentio. Syndikat/EVA. Frankfurt a.M. 1984.
- Кол/Морган 1975: Cole P./Morgan J, eds. Syntax and Semantics. Vol.3. Speech Acts. New York. San Francisco. London. 1975.
- Кордомоа 1666: Cordemoy G. de, Discours physique de la parole. 1666: II édition 1677. Engl.trans. 1668.
- Кошерну 1975: Coseriu E. Leistung und Grenzen der transformationellen Grammatik. Verlag Günter Narr. Tübingen. 1975.
- Крейн 1972: Crane D. Invisible Colleges. Diffusion of Knowledge in Scientific Communities. Chicago. Univ. of Chicago Press.1972.
- Куайн 1960: Quine W. Word and Object. Cambridge. Mass.: MIT Press.
- де Куртене 1885: de Courtenay J.B. Versuch einer Theorie phonetischer Alternationen. Strassburg. Karl J. Trübner. 1895.
- Лайбниц 1900: Leibniz. Oeuvres philosophiques. ed. par Janet P. Tome I. Paris: Felix Alcan. 1910.
- Лаков 1971: Lakoff G. On generative semantics. In: Steinberg/Jakobovits. eds. Semantics. Cambridge Univ. Press. 1971. p.232-296.
- Лансло/Арно 1660: Lancelot C./Arnauld A. Grammaire générale et raisonnée. 1660.
- Леви-Строс 1964: Lévi-Strauss Cl. Mythologiques. Le cru et le cuit. Paris: Plon. 1964.
- Леви-Строс 1967: Lévi-Strauss Cl. Mythologiques. Du miel aux cendres. Paris: Plon. 1967

- Леви-Строс 1968: Lévi-Strauss Cl. Mythologiques. L'origine des manières de table. Paris: Plon. 1968.
- Леви-Строс 1971: Lévi-Strauss Cl. Mythologiques. L'homme nu. Paris: Plon. 1971.
- Либерман 1974: Liberman M. On Conditioning the Rule of Subject-Auxiliary Inversion. In: Kaisse/Hankamer Papers of the V Annual Meeting. Northeastern Linguistic Society. Harvard. 1974.
- Лийс 1957: Lees R. Review of Noam Chomsky's Syntactic Structures. In: Language 33. No. 3. p. 375-408. 1957.
- Лийч 1976: Leach E. Culture and Communication: The Logic by which Symbols are Connected. Cambridge University Press. 1976.
- Лит 1926: Litt Th. Individuum und Gemeinschaft. Grundlegung der Kulturphilosophie. 3. Aufl. Berlin. Leipzig. Teubner. 1926.
- МакКуоун 1957: McQuown N. Linguistic transcription and specification of psychiatric interview materials. In: Psychiatry 20: 1. p. 79-86.
- МакКуоун 1971: McQuown N./Bateson G./Birdwhistell R./Brosin H./Hockett Ch. The Natural History of an Interview. Microfilm Collection. Chicago: The Univ. of Chicago Dept. photoduplication. 1971.
- Маклей 1971: Maclay H. Overview. In: Steinberg/Jakobovits eds. Semantics. Cambridge Univ. Press. 1971. p. 157-182.
- Марков 1913: Markoff A. Essai sur une recherche statistique de texte du roman E. Onégin... Bull. acad. imper. sci. St. Petersburg. VII. 1913.
- дю Марсе 1769: du Marsais C. Logiques et Principes de Grammaire. 1769.
- Мийд 1953: Mead M./Metraux R. The Study of Culture at a Distance. Chicago: University of Chicago Press. 1953.
- Мильр/Гельнтьр/Прибрам 1960: Miller G./Galanter E./Pribram K. Plans and the Structure of Behavior. N.Y. Holt, Rinehart and Winston. 1960.

- Моравчик 1975: Moravcsik J. Aitia as Generative Factor in Aristotle's Philosophy. Dialogue. 1975.
- Морис 1938: Morris Ch. Foundations of the Theory of Signs. In: Writings on the General Theory of Signs. Paris. The Hague/Mouton. 1971. p. 17-77.
- Ницше 1964: Nietzsche. Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwertung aller Werte. Alfred Kröner Verlag. Stuttgart. 1964.
- Ницше 1976: Nietzsche. Also sprach Zarathustra. Insel Taschenbuch Verlag. Frankfurt a.M. 1976.
- Ницше 1981: Nietzsche. Unzeitgemäße Betrachtungen. Insel Taschenbuch Verlag. Frankfurt a.M. 1981.
- Ницше 1982: Nietzsche. Die fröhliche Wissenschaft. Insel Taschenbuch Verlag. Frankfurt a.M. 1982.
- Ницше 1983: Nietzsche. Morgenröte. Insel Taschenbuch Verlag. Frankfurt a.M. 1983.
- Ницше 1984: Nietzsche. Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral. Insel Taschenbuch Verlag. Frankfurt a.M. 1984.
- Ницше 1985: Nietzsche. Götzendämmerung. Insel Taschenbuch Verlag. Frankfurt a.M. 1985.
- Остин 1962: Austin J. How to do Things with Words. Oxford University Press. 1962.
- Пайк 1946: Pike C. The Intonation of American English. Ann Arbor. Michigan. University of Michigan. 1946.
- Парсънс/Шилс 1951: Parsons T./Shils E. eds. Toward a General Theory of Action. Harvard Univ. Press, Cambridge. Mass./I ed. 1951/1967.
- Парсънс 1951: Parsons T. The Social System. The Free Press. Glencoe. Illinois. 1951.
- Парсънс 1964: Parsons T. Social Structure and Personality. The Free Press. Collier-Macmillan Ltd. London. 1964.

- Парсънс 1968: Parsons T. Interaction: social interaction. In: International Encyclopedia of the Social Sciences. Vol.VII. p.429-441.
- Паул 1920: Paul H. Prinzipien der Sprachgeschichte./1.Aufl.1920/. Wiss. Buchgesellschaft Darmstadt.VI unveränderte Aufl.1960.
- Пилх 1976: Pilch H. Empirical Linguistics. Francke Verl. München. 1976.
- Питенгер/Смит. 1957: Pittenger R./Smith H.L. A basis for some contributions of linguistics to psychiatry. In: Psychiatry 20: 1.p.61-78. 1957.
- Питенгер/Хокит/Данехи 1960: Prttenger R./Hockett Ch./Danehy J. The First Five Minutes: A Sample of Microscopic Interview Analysis. Ithaca. New York: Paul Martineau.1960.
- Питърс 1972: Peters S. Goals of Linguistic Theory. Prentice-Hall. 1972.
- Пойатос 1983: Poyatos F. Language and Nonverbal Systems in the Structure of Face-to-Face Interaction. In: Language and Communication . Vol.3. No.2. p. 129-140. 1983.
- Постал 1969: Postal P. The best theory. In: Peters ed. Goals of Linguistic Teory. Prentice-Hall. 1969.
- Розенбаум 1967: Rosenbaum P, Grammar of English Predicate Complement Constructions. Ph. D. dissertation. MIT. 1967.
- Рорер 1971: Rohrer Chr. Funktionelle Sprachwissenschaft und transformationelle Grammatik. München. 1971.
- Сапир 1927: Sapir E. The Unconscious Patterning of Behavior in Society. In: Dummer E. ed. The Unconscious: A Symposium. New York. Knopf. p. 114-142. 1927.
- Секст Емпирик 1967:Sextus Empuricus. The Loeb Classical Library. Vol. II Adversus Logicos I, II/= Adv. Mathematicos VII, VIII = Adv. Dogmaticos I, II. Cambridge. Mass./London: Harvard Univ. Press. 1967.

- Силкърк 1972: Selkirk E. The Phrased Phonology of English and French. Ph. D. dissertation. MIT. 1972.
- де Сола Прайс 1963: de Solla Price D.J. Little Science, Big Science. New York: Columbia University Press.1963.
- Сосюр 1979: Saussure, Cours de linguistique generale. Paris: Payot. 1979.
- Спербер 1968: Sperber D. Le Structuralisme en anthropologie. P. Seuil.
- Стайнбърг/Якобовиц 1971: Steinberg D./Jakobovits L. eds. Semantics. Cambridge University Press. 1971.
- Сърл 1970: Searle J. Speech Acts. Cambridge University Press.1970.
- Сърл/Кифер/Бирвиш 1980: Searle J./Kiefer F./Bierwisch M. Speech Act Theory and Pragmatics. D. Reidel Publishing Company. Dordrecht .1980.
- Трегър 1941: Trager G. L. The Theory of Accentual Systems. In: Spicer/Hallowell eds. Language, Culture and Personality. Wisc. p. 131-145. 1941.
- Трегър/Смит 1951: Trager G.L./Smith H.L. An Outline of English Structure. Norman. Oklahoma: Battenburg.1951.
- Трегър/Хол 1954: Trager/Hall Culture and Communication. In: Explorations. 3:137-149.1954.
- Трегър 1958: Trager Paralanguage: A First Approximation. In: Studies in Linguistics 13: 1-2. 1958. Repr. in Dell Hymes ed. Language in Culture and Society . 1964. p. 274-279.
- Уазоу 1972: Wasow. Anaphoric Relations in English. unpubl. Ph. D. thesis.
- Уелс 1945: Wells R. The Pitch Phonemes of English, In: Language 21 : 17-39.1945.
- Уийкленд 1967: Weakland J. Communication and Behavior. An Introduction. In: American Behavioral Scientist 10.8. p.1-4.1967.

- Уинкин 1981: Winkin Y. La nouvelle communication. Textes recueillis et présentés par Winkin Y. Paris: Seuil. Coll. Points.1981.
- Уорф 1963: Whorf B.L. Sprache, Denken. Wirklichkeit./dt.Uebers.v. Language, Thought, Reality. 1956/.Rowohlt, Hamburg.1963.
- Фойербач 1984: Feuerbach L. Gesammelte Werke. Bd. 5. Das Wesen des Christentums. 2. derchgesehene Aufl. Akademie-Verlag.Berlin. 1984.
- Фройд 1917: Freud S. Gesammelte Weke. Band 11. Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. Lingam Press.1917.
- Хайдегер 1976: Heidegger M. Gesamtausgabe, Bd.21. Logik. Die Frage nach der Wahrheit. Vittorio Klostermann. Frankfurt a.M.1976.
- Хайдегер 1978: Heidegger M. Wegmarken. 2.Auflage. Vittorio Klostermann. Frankfurt a.M.1978.
- Хайдегер 1983: Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 29/30. Die Grundbegriffe der Metaphysik. Vittorio Klostermann. Frankfurt a.M.1983.
- Хайдегер 1985: Heidegger M. Vorträge und Aufsätze. 5. Auflage. Verlag Günther Neske Pfullingen. 1985.
- Хайдегер 1986: Heidegger M. Unterwegs zur Sprache. 8. Auflage. Verlag Günther Neske Pfullingen. 1986.
- Хайдегер 1986 6: Heidegger M. Sein und Zeit. 16. Audlage. Max Niemeyer Verlag. Tübingen. 1986.
- Хайнтел 1971: Heintel E.Einführung in die Sprachphilosophie. Wiss. Buchgesellschaft Darmstadt. 1975.
- Харис 1951: Harris Z. Methods in Structural Linguistics. Chicago: Unriversity of Chicago Press.1951.
- Хердер 1966: Herder J. G. Abhandlung über den Ursprung der Sprache. Philipp Reclam. Stuttgart. 1966.
- Хокит 1964: Hockett Ch. A Course in Modern Linguistics. VII ed. Macmillan. New York.1964.

- Хол/Трегър 1953: Hall E./Trager G.L. The Analysis of Culture. Washington. D.C.: American Council of Learned Societies.1953.
- Хол 1959: Hall E.T. The Silent Language. New York: Doubleday.1959.
- Хол 1966: Hall E.T. The Hidden Dimension. New York: Doubleday.1966.
- Хол 1974: Hall E.T. Handbook of Proxemic Research. Washington.D.C.: Studies in the Anthropology of Visual Communication. 1974.
- Хумболдт 1884: Die sprachphilosophischen Werke Wilhelm's von Humboldt. Herausgegeben v. H. Steinthal. Berlin: Ferd. Dümmler. 1884.
- Чепл 1939: Chapple E. Quantative Analysis of the Interaction of Individuals. In: Proc. Nar. Acad. Sci. 25 : 58-67.1939.
- Чепл 1949: Chapple E. The Interaction Chronograph: Its Evolution and Present Application. In: Personne. 25: 295-307.1949.
- Чепл 1953: Chapple E. The Standard Experimental /Stress/ Interview as Used in Interaction Chronograph Investigations. In: Human Org. 12 : 23-32.1953.
- Чепл/Аренсберг 1940: Chapple E./Arensberg C. Measuring Human Relations: An Introduction. In: Genet. Psychol. Monogr. 22:3 - 147.1940.
- Чери 1957: Cherry C. On Human Communication. Cambridge: Technology Press of MIT. 1957/ New York : Wiley.1958/
- Чомски 1957: Chomsky N. Syntactics Structures. The Hague: Mouton. Paris. New York.1957.
- Чомски 1964: Chomsky N. Current Issues in Linguistic Theory. The Hague: Mouton. Paris. New York. 1964.
- Чомски 1966: Chomsky N. Cartesian Linguistics. N.Y.: Harper/Row. 1966.
- Чомски 1969: Chomsky N. Aspekte der Syntax-Theorie./dt.Uebers.v. Aspects of the Theory of Syntax. 1965 /Suhrkamp.Frankfurt a.M.1969.

- Чомски 1970: Chomsky N. Topics in the Theory of Generative Grammar. In: Current Trends in Linguistics. Vol.III The Hague.Paris. 1970.
- Чомски 1971: Chomsky N. Deep structure, surface structure and semantic interpretation. In: Steinberg/Jakobovits. Semantics p.183-216. 1971.
- Чомски 1973: Chomsky N. Conditions on Transformations. In: Anderson/Kiparsky. A Festschrift for Morris Halle. N.Y.: Holt, Rinehart/Winston.
- Чомски 1974: Chomsky N. Linguistik und Philosophie. In: Linguistik und Philosophie, Hergb. v.Grewendorf/Meggle. Athenäum. Frankfurt a.M.1974. p.269-312.
- Чомски 1975^x: Chomsky N. Reflections on Language. Pantheon Books. Random House. New York. 1975.
- Чомски 1975: Chomsky N. Logical Structure of Linguistic Theory. Mimeographed. New York: Plenum Publishing Corp. 1975./1955-1956. unpubl./
- Чомски 1979: Chomsky N. Language and Responsibility. Engl. Trans. by N. Chomsky of Dialogues avec Mitsou Ronat.P.1977/Pantheon: Random.N.Y.1979/
- Чомски/Херман 1974: Chomsky N./Herman E. Bains de Sang.précédé par Archipel Bloodbath par Faye J.P. trad. fr.p.Faye M. P. Seghers/Laffont.
- Шенън/Уивър 1949: Shannon C./Weaver v. The Mathematical Theory of Communication. Urbana: University of Illinois Press.1949.
- Шефлен 1973: Schefflen A. Communicational Structure: Analysis of a Psychotherapy Transaction. Bloomington: Indiana Univ. Press. 1973.
- Ясперс 1979: Jaspers K. Die geistige Situation der Zeit.8.Abdr.der 5. Aufl.v.1932.Walter de Gruyter.Berlin.New York.1979.
- Ясперс 1989: Jaspers K. Notizen zu Martin Heidegger, Hrgb.v.H. Saner. Piper.München.Zürich.1989.

- Яус 1970: Jauß K.R. Literaturgeschichte als Provokation der Literaturwissenschaft. In: Literaturgeschichte als Provokation. Suhrkamp. Frankfurt a.M.1970. S.144-207.

С Ъ Д Ъ Р Ж А Н И Е

Въведение.....	3
Чомскианският поврат в лингвистичното и хуманитарното мислене.....	9
Мълчаливи диалози между Харвардския колегиум и "невидимия колеж" от Пало Алто.....	48
Екзистенциално-филисофстващо "осветляване" на "подстъпите" към езика и комуникацията.....	90
Заклучение.....	128
Библиография.....	131