

Ханс Blumenberg (1920 – 1996), чиято биография по време на националсоциализма е белязана от страданията на „наполовина евреина“, след изучаване на философия, германистика и класическа филология, започва академичния си път с докторската работа „Приноси към проблема за оригиналността на средновековната схоластична онтология“ в Университета в Кил. Там се хабилитира с изследването „Онтологичната дистанция. Проучване на кризата на Хусерловата феноменология“. Последователно е доцент, професор и почетен професор на университетите на Хамбург, Гисен, Бохум, Мюнстер. Член е на няколко научни академии, на престижния Съвет на германската Фондация за научни изследвания, а през 1963, заедно с Х.-Р. Яус, В. Изер и др., става съосновател на прочулата се група „Поетика и херменевтика“ (Х.-Г. Гадамер също е неин член), която организира множество колоквиуми и издава поредица от тематични антологии.

Blumenberg е носител на наградата „Зигмунд Фройд“ за научна проза – доказателство за онзи уникален стил, който настоящата книга чудесно илюстрира. Нарастващият брой неговии изследователи го сродяват с традиции като херменевтика, феноменология, постструктурализъм, но истински отличителното е несравнимата му оригиналност и именно дистанцирането от познати традиции.

Парадигми... е публикувана за пръв път през 1960 г. като книга и като част от *Архив за история на понятията* (престижна немска поредица-списание, създадена през 1955 с цел събиране на „Тухли [*Vausteine*] за Исторически речник по философия“). Това е първата книга, с която Блуменберг представя своята „метафорология“ – една идея, която оттам нататък ще разгръща в томове от стотици страници. Три от тях му създават репутацията на един от най-оригиналните германски мислители: *Легитимността на Новото време* (1966), *Генезисът на коперниканския свят* (1975), *Работата върху мита* (1979).

Освен на висока философия, Блуменберг е автор и на книги, в които жанрово и стилово се докосват или сливат философия и художествена литература – например *Смехът на тракийката* (1987) и *Грижата прекосява реката* (1987),

Ханс Блуменберг

Парадигми

към

една

метафорология

Hans Blumenberg
Paradigmen zu einer Metaphorologie

© Hans Blumenberg 1960
All right reserved by and controlled through Suhrkamp Verlag Berlin.

Ханс Блуменберг
Парадигми към една метафорология

Нина Николова, превод от немски, 2015
© of the translation: S. Fischer Foundation by order of TRADUKI
© Яна Левиева, дизайн на корицата и серията, 2015
© издателска къща **КК** - критика и хуманизъм, 2015

ISBN 978 954 587 193 1

Ханс Блуменберг

Парадигми

към

една

метафорология

превод от немски **Нина Николова**





Книгата е издадена с финансово подпомагане от Национален фонд „Култура“.

traduki ^T

Издаването на тази книга беше подкрепено от ТРАДУКИ, литературна мрежа, в която участват Федералното министерство по въпросите на Европа, интеграцията и външните работи на Република Австрия, Министерството на външните работи на Федерална република Германия, Швейцарската културна фондация „Про Хелвеция“, Федералното канцлерство на Република Австрия, КултурКонтакт Австрия, Гьоте-институт, Словенската агенция за книгата ЈАК, Министерството на културата на Република Хърватия, ресор „Култура“ в правителството на Княжество Лихтенщайн, Фондацията на Лихтенщайн за култура, Министерството на културата на Република Албания, Министерството на културата и информацията на Република Сърбия, Министерството на културата на Република Румъния и фондация „С. Фишер“.

Съдържание

Въведение	9
I. Метафориката на ‘мощната’ истина	18
II. Метафорика на истината и прагматика на познанието	32
III. Един терминологично-метафорологичен напречен разрез на представата за истина.....	68
IV. Метафориката на ‘голата’ истина	85
V. <i>Terra incognita</i> и ‘незавършен универсум’ като метафори за отношението на Новото време към света.....	107
VI. Органична и механична фонова метафорика	125
VII. Мит и метафорика	153
VIII. Терминологизация на една метафора: ‘правдоподобност’/вероятност	161
IX. Метафоризирана космология	198
X. Геометрична символика и метафорика	232

Въведение

Нека направим опит да си представим, че развитието на философията на Новото време се е осъществявало съобразно методологическата програма на Декарт и е достигнало окончателния си завършек, който Декарт е смятал за напълно постижим. Това – все още само хипотетично за нашия исторически опит – ‘крайно състояние’ на философията би било дефинирано чрез критериите, изложени в четирите правила на картезианското *Discours de la Méthode* [Разсъждение за метода], и преди всичко чрез изискваните в Първото правило яснота и отчетливост на всички дадености, постигнати чрез съждения. На този идеал за пълно обективизиране¹ би съответствало свършенството на една терминология, която улавя в дефинирани понятия наличността и прецизността на даденото. В това крайно състояние

¹ Характеристиките за яснота и отчетливост са дефинирани от Декарт по следния начин: *Claram voco illam (sc. ideam) quae menti attendenti praesens et aperta est...* [Наричам ясна онази идея, която е налична и очевидна за един внимателен ум] (*Œuvres*, éd. Adam-Tannery, viii, 13). *Distinctam autem illam, quae, cum clara sit, ab omnibus aliis ita seiuncta est et praecisa, ut nihil plane aliud, quam quod clarum est, in se contineat* [Отчетлива пък наричам онази, която – понеже е ясна – е рязко отделена от всички други идеи по такъв начин, че не съдържа в себе си нищо друго, освен онова, което е ясно] (пак там, VIII, 22). Зависимостта от стоическата теория на познанието и от нейния идеал за каталептична представа не подлежи на съмнение, но все още не е достатъчно изяснена.

философският език би бил чисто 'понятиен' в строгия смисъл на думата: всичко *може* да бъде дефинирано, следователно и всичко *трябва* да бъде дефинирано, вече не съществува нищо логически 'временно', както вече не съществува и *morale provisoire* [временен морал]*. Оттук нататък всички форми и елементи на *преносния* начин на говорене, в най-широкия смисъл на думата, биха се оказали временни и подлежащи на логическа ревизия; те биха имали само функционално значение на преход, в тях човешкият дух би изпреварвал своето отговорно осъществяване, те биха били израз на онова *précipitation* [прибързване], което Декарт също повелява да бъде избягвано (в Първото правило).

Но едновременно с постигането на своето окончателно понятийно състояние философията би трябвало да изгуби всеки легитимен интерес да изследва *историята* на своите понятия. От гледна точка на идеала за окончателна терминология историята на понятията изобщо може да има само критично-деструктивно значение – една роля, която би била изчерпана с постигането на целта: премахване на онова многообразно и непроницаемо бреме на традицията, което Декарт резюмира като второто от своите базисни критични понятия, това за *prévention* (съответстващо на 'идолите' на Франсис Бейкън). Следователно 'история' в случая не е нищо друго, освен прибързване (*précipitation*) и изпре-

* Оттук нататък в текста всички думи и изрази в прави скоби посочват наш превод от съответния език (стр., лат., фр., англ., итал.), както в немския оригинал на Ханс Блуменберг не е даден; бел. изд.

варване (*prévention*), някакъв дефицит в сега наличното, чието методическо преодоляване обезсилва историчността. Джембатиста Вико пръв е забелязал, че логиката на Първото правило лишава историята от същественото в нея, и ѝ е противопоставил идеята за ‘логика на фантазията’. При това той е изхождал от предпоставката, че изискваните от Декрат яснота и отчетливост са отредени единствено на проникателното отношение на твореца към неговото произведение: *verum ipsum factum* [истинно е онова, което е създадено]. Какво остава на човека? Не ‘яснотата’ на даденото, а яснотата на създаденото от самия него: света на неговите образи и творения, на неговите предположения и проекции, на неговата ‘фантазия’ в новия продуктивен смисъл, който Античността не е познавала.

Към контекста на задачата за ‘логика на фантазията’ спада също, макар и като пример, обсъждането на ‘преносната’ реч, на метафората, която дотогава е била причислявана към фигурите на *риториката*. Това традиционно поместване на метафората в учението за орнаментите на публичната реч не е случайно: за Античността логосът по принцип е съответствал на цялостта на биващото. Космосът и логосът са съгласувани. Тук метафората няма способността да обогатява капацитета на изразните средства; тя е само средство за *въздействие* при изразяването, при атакуването и справянето с политически и съдебни адресати. Съвършената съгласуваност между логос и космос изключва преносната реч да е в състояние да постигне нещо, на

което κύριον ὄνομα* да не е способно в същата степен. Всъщност ораторът, поетът не могат да кажат нищо, което да не може да бъде представено и в теоретични понятия; специфичното при тях въобще не е ‘какво’, а е само ‘как’. Възможността и силата на убедителността всъщност е била част от елементалния опит на античния полисен живот, дотолкова елементален, че Платон е съумял да представи решаващата фаза от своята митична космогония в *Тимей* като риторичен акт на ‘убедителността’ на Ананке. Значението на риториката, което днес трудно можем да оценим по достойнство, обяснява в каква степен е било решаващо за философията да интерпретира способността да убеждава като ‘качество’ на самата истина, а красноречието с неговите средства – само като надлежно реализиране и усиляване на това качество. Битката за функционалната класификация на риториката, оспорването на софистичната претенция за автономия на техниката за убеждаване са били основни процеси в античната история на философията, чиито въздействия в нашата обща история на духа ние все още едва-едва сме започнали да разкриваме. Платоническото подчиняване на риториката, утвърдено посредством християнската патристика, наистина окончателно е превърнало и традиционно-типичните за риториката предмети в просто техническо снаряжение на ‘средствата за въздействие’ – макар и от арсенала на самата истина. Поради това изобщо

* стр. – общоприсъщото говорене, включващо употребата на думите в прякото им, стандартно значение; бел. пр.

не се поставя въпросът дали риторическото изкуство на *'translatio'* би могло да постигне и повече от това да предизвиква 'удоволствие' от съобщаването на истината. Това, че впоследствие този въпрос не е бил задаван и не е могъл да бъде задаван, естествено, не изключва, че що се отнася до способността за изразяване, едно такова 'повече' фактически вече е било получавано чрез метафорите. В противен случай задачата на една метафорология би била сгрешена още в условието си, тъй като ще стане ясно странното обстоятелство, че 'откритието', *отразяващо* автентичната способност на метафориката, обезценява произвежданите за тази цел метафори като обекти на една историческа метафорология. Но за един анализ е важно да установи логическото 'затруднение', което метафората замества, а подобна апория се проявява най-отчетливо именно там, където тя е теоретично напълно 'недопустима'.

Тези исторически съображения относно 'скритостта' на метафората ни отвеждат до фундаменталния въпрос за предпоставките, при които е възможна легитимността на метафорите във философския език. Метафорите могат да бъдат преди всичко *остатъчни съдържания*, рудименти по пътя *от мит към логос*; като такива те препращат към картезианската временност на съответната историческа ситуация на философията, която следва да се съизмерва спрямо регулативната идеалност на чистия логос. Тук метафорологията би била критическа рефлексия, която трябва да разкрие и да превърне в стимул неавтентичното в преносното изразяване. Тогава

обаче, първоначално чисто хипотетично, метафорите могат да бъдат и *основни съдържания* на философския език, 'преноси', които не могат да бъдат върнати обратно в автентичното, в логичността. Когато става ясно, че съществуват такива преноси, които би трябвало да бъдат наречени „абсолютни метафори“, тогава установяването и анализът на тяхната неконвертируема в понятиезнаковата функция биха били същностна част от понятиевата история (в този толкова разширен смисъл). Но и още нещо: доказателството за абсолютни метафори би позволило и онези, първоначално наречени рудиментарни, метафори да се проявят в друга светлина, при което картезианската телеология на логицизацията, в чийто контекст те се идентифицират именно като 'остатъчни съдържания', вече е подкопана от съществуването на абсолютни преноси. Тук отъждествяването на преносното и неавтентичното говорене става подвъпросно; още Вико е обявил метафоричния език за също толкова 'автентичен', колкото и смятания обикновено за автентичен език², само че е възпроизвел картезианския модел, доколкото е отредил за езика на фантазията една ранна епоха от историята. Изобщо разкриването на абсолютните метафори би трябвало да ни подтикне да преосмислим отношението между фантазия и логос, *като* не само приемаме сферата на фантазията като субстрат за трансформации в понятиевост – при което тя, тъй да се каже, елемент по елемент, би могла да бъде об-

² *Opere*, Ferrari (съст.), V, 186.

новявана и преобразявана до изчерпване на запаса от образи, – но и в смисъл, че я приемаме като катализираща сфера, от която светът на понятията – вярно – постоянно се обогатява, но без да преобразява и поглъща този базисен резерв.

В този контекст запознатият с Кант читател ще си припомни § 59 от *Критика на способността за съждение*, където, разбира се, не се среща изразът ‘метафора’, но пък е описан методът за *пренасяне на рефлексията* под названието „символ“. Тук Кант изхожда от своето фундаментално прозрение, че реалността на понятията може да бъде удостоверявана само чрез нагледи. При емпиричните понятия това става чрез примери, при чистите понятия на разсъдъка – чрез схеми, а при понятията на разума (‘идеите’), за които не може да бъде осигурен адекватен наглед, това става чрез приписване на някаква представа, която е свързана с иманото предвид само по *формата на рефлексията*, но не и съдържателно. Кант си има причини да не предоставя изреча ‘символ’ на *по-новите логици*; ние вече нямаме такива причини, по-точно – имаме само една причина настоячително да се освободим от този обременен израз. Кант нарича тетичните изрази, функциониращи като прости *средства за репродуциране*, ‘характеризми’, докато неговите ‘символи’ доста точно съответстват на практикуваната тук и занапред употреба на ‘метафората’, както става ясно от Кантовите парадигми, сред които попада и *pratum ridet* [дивадата се смее] на Квинтилиан. Тук нашата ‘абсолютна метафора’ се оказва *пренасяне на ре-*

флексията върху един предмет на нагледа към едно съвършено друго понятие, на което може би никога не може да кореспондира пряко някакъв наглед. Метафората отчетливо е характеризирана като модел с прагматична функция, от който трябва да бъде извлечено някакво правило на рефлексията, което може да се приложи в употребата на идеята на разума, т.е. принцип не на теоретичното определяне на предмета, какво е той сам по себе си, а на практическото, какво идеята за него трябва да стане за нас и за неговата целесъобразна употреба. В този смисъл всяко наше познание за Бога е само символично (според Кантовата терминология), поради което са изключени както антропоморфизмът, така и деизмът. Или, за да приведем още един пример от Кант, метафората за механизма в прилагането ѝ спрямо държавата означава, че между една деспотична държава и една ръчна воденица наистина няма никаква прилика, но има между правилата да се рефлектира върху двете и тяхната каузалност. Първоначалният гласък на излаганите тук изследвания бе даден от обвързаното с този пример твърдение: *Тази работа досега е била малко разглеждана, колкото и да заслужава по-задълбочено изследване...**

Разбира се, задачата на една метафорологична парадигматика е само една предварителна работа за целите на онова все още предстоящо 'по-задълбочено изследване'. Тя се стреми да дефинира територия, в

* цит. по: Кант, И., *Критика на способността за съждение*, С., 1980, Изд. на БАН, с. 249, прев. Ц. Торбов; бел. пр. Цитатите в цялата книга са предадени в курсив, следвайки оригинала; бел. бълг. изд.

рамките на която са мислими абсолютни метафори, и могат да се апробират критерии за тяхното установяване. Това, че тези метафори са наречени абсолютни, означава само, че те се оказват резистентни по отношение на терминологичната претенция; че не могат да бъдат разложени в понятийност, но не и че една метафора не може да бъде заместена, респективно представена или пък коригирана, чрез друга. Ето защо дори абсолютните метафори имат *история*. Те имат история в един по-радикален смисъл от понятията, тъй като историческата промяна на една метафора разкрива метакинетиката на историческите смислови хоризонти и на самите начини на виждане, в рамките на които понятията търпят своите модификации. Посредством тази имплицативна връзка отношението на метафорологията към историята на понятията (в тесния терминологичен смисъл) се определя като отношение на подчиненост: метафорологията се стреми да достигне субструктурата на мисленето, скрития пласт, хранителната среда на систематичните кристализации, но същевременно цели да покаже с каква 'смелост' духът изпреварва сам себе си в своите образи и как неговата история се проектира в смелостта да предполага.

запознайте се с преводача

В края на всяка наша преводна книга ви запознаваме накратко с човека, положил усилия да я пренесе на нашия език. Специализирани познания, смирение на своята предчуждата мисъл, въображение и понякога истински талант са само някои от нещата, които бихме искали да откривате като вложени от нашите преводачи. Да, те влизат в ролята на „прозрачен посредник“ на книгата, но ние сме убедени, че им дължим респект, който изразяваме и като ги правим видими тук.

Нина Николова е завършила социология в СУ „Св. Климент Охридски“. Понастоящем е главен асистент в катедра Социология и науки за човека при Пловдивския университет „Паисий Хилендарски“. Превежда от немски език. Сред преводите и редакциите ѝ са най-вече текстове на Зигмунд Фройд, Улрих Бек, Никлас Луман и др.

Други преводи на Нина Николова в Издателска къща КХ – Критика и Хуманизъм:

(Колектив), *Ренесанс на утопията*, С., 2006 (съвместно с Теодора Карамелска).

Никлас Луман, *Въведение в системната теория*, С., 2008 (съвместно с Марина Лякова).

Зигмунд Фройд, *Човекът-пльх. Бележки относно един случай на натраплива невроза*, С., 2010 (съвместно със Светла Маринова).

Отговорен редактор на поредиците 'Зигмунд Фройд – Случаи' и 'Зигмунд Фройд – Класики'.