

Философски алтернативи Philosophical alternatives

4/2008

ГОДИНА XVII
VOL. XVII

СПИСАНИЕ НА ИНСТИТУТА
ЗА ФИЛОСОФСКИ ИЗСЛЕДВАНИЯ
ПРИ БАН

СЪДЪРЖАНИЕ

ФИЛОСОФИЯ И РЕЛИГИЯ

(60 години от смъртта на Н. Бердяев)

Николай Бердяев — Основи на религиозната философия.	5
Прот. Стефан Цанков — Николай Бердяев. Характеристика на личността и възгледите му главно по лични впечатления и спомени.	21
Любомир Христов — Моят Бердяев — езотеричният.	25

РЕЛИГИЯ И НАЦИОНАЛНИ ЦЕННОСТИ

Емил Димитров — Националният проект, църквата и литературата.	33
--	----

ФИЛОСОФСКИ ИДЕИ И ТРАДИЦИИ

Вера Ганчева — Емануел Сведенборг — емпирик и мистик.	58
Татяна Батулева — Деконструкция и отговорност.	75
Камелия Жабилева — Ницше. Геобиография на духа.	84
Кристиан Енчев — Херменевтично осмисляне на метафората в границите на предпредикатния опит.	91
Ивайло Димитров — Феноменологията на въобразяването и пътят на репродукцията.	97

ЛОГИКА И ЕЗИК

Жана Янева — Противоречива ли е традиционната силогистика?.....	110
Яна Паликарска — Разрушаване на значението: <i>абсурдът</i>	117

НАУКА И ЦЕННОСТИ

Валентина Драмалиева — Бизнес етика: морален риск и морален хазарт.	134
Николета Михалева — Относно идеята за ценностната неутралност на науката.	145

ИСТОРИЯ И ОБЩЕСТВО

Васил Пенчев — Към фундаментална история.	156
Анета Карагеоргиева, Димитър Иванов — Към философия на всекидневието.	163
Диян Димов — Социална роля и ефективност на институциите.	174
Мариана Тодорова — Развива ли се футурологията?.....	185

IN MEMORIAM

Юлия Васева-Дикова — Възпоменание за Атанас Данаилов.....	193
Иван Пунчев — Няколко думи в памет на Атанас Данаилов.....	195

ФИЛОСОФСКИ ФОРУМИ И КНИГИ

Нина Атанасова, Юлия Васева-Дикова, Георги Николов — Национална научна конференция „Посоки на диференциация и интеграция на научното познание, шифри на научните специалности и дисциплинарна организация на изследванията в България“.....	196
Петър Канев — Моралът в българските медии — парадокс или императив.....	201
Нина Атанасова — Четиринадесети Попъров семинар на тема „Приложимост на знанието“.....	205
Нина Димитрова, Стефан Димитров — „Свирепа философия“ — Васил Пенчев.....	208
Константин Янакиев — Въведение във философията на науката на български език.....	210
Васил Пенчев — Какво по-хубаво: <i>Идентичност и толерантност</i>	214

CONTENTS

PHILOSOPHY AND RELIGION

(60 Years since the Death of N. Berdyaev)

Nikolas Berdyaev — Foundations of Religious Philosophy.....	5
Prot. Stefan Tzankov — Nikolas Berdyaev. A Characteristic of His Personality and Views, Mainly on Personal Impressions and Memories.....	21
Lyubomir Hristov — Berdyaev of Mine — The Esoteric.....	25

RELIGION AND NATIONAL VALUES

Emil Dimitrov — The National Project, the Church, and the Literature.....	33
---	----

PHILOSOPHICAL IDEAS AND TRADITIONS

Vera Gancheva — Emanuel Swedenborg — Empiricist and Mystic.....	58
Tatyana Batouleva — Deconstruction and Responsibility.....	75
Kamelia Zhabilova — Nietzsche. Geobiography of the Spirit.....	84
Kristian Enchev — Giving Hermeneutic Meaning to the Metaphor in the Boundaries of the Pre-Predicate Experience.....	91
Ivaylo Dimitrov — The Phenomenology of Imagining and the Way of Reproduction.....	97

LOGIC AND LANGUAGE

Zhana Yaneva — Is Traditional Syllogistics Contradictory?.....	110
Yana Palikarska — Destruction of the Meaning: The Absurdity.....	117

SCIENCE AND VALUES

Valentina Dramalieva — Business Ethics: Moral Risk and Moral Hazard.....	134
Nikoleta Mihaleva — On the Idea of the Value Neutrality of Science.....	145

HISTORY AND SOCIETY

Vassil Penchev — Towards a Fundamental History.....	156
Aneta Karageorgieva, Dimitar Ivanov — Towards a Philosophy of Daily Grind.....	163
Diyan Dimov — Social Role and Effectiveness of Institutions.....	174
Mariana Todorova — Does Futurology Develop?.....	185

IN MEMORIAM

Yulia Vasseva-Dikova — Reminiscence of Atanas Danailov.	193
Ivan Punchedev — A Couple of Words in Memory of Atanas Danailov.	195

PHILOSOPHICAL FORUMS AND BOOKS

Nina Atanassova, Yulia Vasseva-Dikova, Georgi Nikolov — National Scientific Conference "Directions of Differentiation and Integration of Scientific Knowledge, Ciphers of the Scientific Specialities, and Disciplinary Organization of Research in Bulgaria"	196
Petar Kanev — The Morality in the Bulgarian Mass Media — a Paradox, or an Imperative.	201
Nina Atanassova — The Fourteenth Popper Seminar on the Theme "Applicability of Knowledge"	205
Nina Dimitrova, Stefan Dimitrov — "Savage Philosophy" — Vassil Penchev.	208
Konstantin Yanakiev — An Introduction into Philosophy of Science in Bulgarian.	210
Vassil Penchev — What Better: <i>Identity and Tolerance</i>	214

ВАСИЛ ПЕНЧЕВ

КЪМ ФУНДАМЕНТАЛНА ИСТОРИЯ

(Пет тезиса)

Водещият въпрос, който искам да поставя, е какво може да означава „смяна на фундаменталната онтология“? Какво може да замени фундаменталната онтология? Какво би представлявала самата замяна и дали самата замяна е нещо различно от новото, дошло на смяна? Това е опит да се мислят изходните положения на Хайдегер като възможности и следователно допускащи ясно формулирани алтернативи. Първата такава е:

Защо фундаментална онтология, а не фундаментална история? Доколко Dasein е първично екзистенциален и на тази основа историчен, а не обратното? Какъв смисъл може да се вложи в израза „битие на времето“? Защо Dasein, а не Dazeit? Има ли област на съществуващото, която да може да се определи като област на времето, или с други думи, възможна ли е една наука с обект „времето“, грубо казано, наука или науки за времето, така както има за природата, за историята, за обществото и пр.?

По-нататък следват пет тезиса като отговори на такова питане. Техният смисъл не е в отговорите, а в разгръщане на известна яснота какво трябва да се има предвид под тези въпроси.

Първи тезис: Във връзка, в противовес и като продължение на насоката за фундаментална онтология може да се изясни направление за фундаментална история.

Втори тезис: Същността на фундаменталната история не е в някаква друга онтология, а в събитието на смяната на фундаменталната онтология, което представлява тъкмо просто събитието на смяна.

Трети тезис: Насоката за фундаментална история позволява да се тълкува по нов начин фундаменталната онтология, при което Dasein се осмисля като Dazeit. Изначална е историчността на Dazeit и едва от нея произтича времевостта на Dasein в качеството му на мисления екзистенциално Dazeit. Събитието-среща (Ereignis) на целостта на време и битие не е необходимо възпълтена в някакво особено съществуващо Dazeit-Dasein. Невъзпълтената цялост на време и битие проличава и *покрай* Dazeit-Dasein във фундаменталните модуси на историчност: тук-там случване (историческа необходимост); основаване (историческа възможност); и завършване (историческа действителност).

Четвърти тезис: Времето, мислено от историята, е фундаментално-историческото (или нататък за краткост само „историческо“) време. То се различава от физическото по това, че е: а) неравномерно; б) нехомогенно; в) структурирано. То се различава от екзистенциалното по това, че го поражда чрез избора. Модусът „преди избора“ поражда модуса на възможност на битието и на бъдеще на времето. Модусът „след избора“ поражда модуса на действителност на битието и на минало на времето. Модусът „на избора“ поражда модуса на необходимост на битието и на настояще на времето. Историческото време по-

ражда историческо мислене, от което поражда се изявява единството на време и мислене по отношение на битието и като единство на ум и сърце.

Петти тезис: Историческото време може да се разглежда и като битие на времето и по този начин позволява вкореняването на известна както философска, така и онтична проблематика и по-специално на наука „темпоралистика“ с обект времето. Във философската проблематика се включва обосноваването на възможността за времеви опит като обобщение на емпиричния и за времево мислене като обобщение на философското. Темпоралистиката е насочена към общите структури на времето и по-специално към взаимодействието на физическо, историческо и субективно време.

Следват кратки разяснения по петте предложени тезиса.

В подхода за фундаментална онтология трябва преди всичко да изясним „фундаменталността“ и оттук — дали и как можем да говорим за фундаментална история. Хайдегер посочва, че „*фундаменталната онтология*, от която могат да възникват всички други [онтологии], се търси в *екзистенциалната аналитика на Dasein*“ (Heidegger, 1993, p. 13). Аналогично може да се мисли фундаменталната история като онова, (1) от което произлиза всяка друга история; (2) което обосновава или в което е вкоренена екзистенциалната аналитика на Dasein.

Когато обаче говорим тъкмо за фундаментална история, ударението пада на дадеността на времето като цяло — например в трите му модуса: минало, настояще и бъдеще — тук и сега, т.е. по-скоро би трябвало да използваме един досега несъществуващ термин, „Dazeit“, възпътеното време. То не е нещо различно от Dasein, освен друго разбиране за него — полагането му в пресечната точка на битие и време и оттук само-осъзнаване на времевата отговорност.

Водещият философски въпрос, когато говорим за история, трябва да бъде този за времето и неговото битие и наличност. „Съществувайки, Dasein е по такъв начин, че разбира нещо като битие. При задържане на тази взаимовръзка трябва да се покаже, че това, от което Dasein въобще неявно разбира и тълкува нещо като битие, е времето“ (Heidegger, 1993, S. 17). За да разбираме битието, не следва да изхождаме от настоящето, бидейки откъдето, то се свежда до съществуващото. С мисленето за битието, т.е. с пребиваването в собствено философски опит, неизбежно се потегля от известна даденост на миналото и бъдещето със и в настоящето, т.е. от една изначална историчност, която чрез този опит на свой ред може да бъде обоснована.

Следователно философският опит неизбежно излиза извън рамките на емпиричния опит, дори и когато, както при Кант, си поставя задача да обоснова последния. Емпиричният опит е обвързан с настоящето и съществуващото. Философският опит е времеви, но той не може да бъде непосредствено възнишият опит, неговата основа е вътрешният. Хайдегер нерядко говори за „рубриките“ „битие“ и „мислене“ на традиционната философия. Можем ли по аналогия да говорим за „рубриките“ „битие“ и „време“ при самия него? И как се отнасят изобщо „мислене“ и „време“? Дали не е бъдещето мислене, мислене с истинни метафори? Как се отнасят нескритостта на битието в истината и неговото пренасяне в метафората? Пренася ли тогава времето и пренася ли се битието от времето?

В „Битие и време“ Хайдегер обсъжда избора, например в следните контексти: на das Man и Dasein, на наваксване на избора и избирането на избора (Heidegger, 1993, p. 268); на съдбата (с. 384); биването избран на избора (с. 384); решителността да се избира изборът (с. 385). Изборът свързва битие и време и следователно фундаментална онтология и фундаментална история през и спрямо едно особено съществуващо — Dasein, за разлика от събитието (в „Битие и

време“, Geschehen, а в късните работи — Ereignis, събитието-среща), което свързва *непосредствено* и затова не толкова и не вече битие и време, а време и битие.

Тъкмо разполагането на Dasein в кръста между време и битие, което е самото събитие (Geschehen) на Dasein (Heidegger, 1993, S. 374—375), позволява „получаването на онтологично разбиране за историчността“. Изглежда събитието-среща (Ereignis) без оглед, но и без да се изключва каквото и да е съществуващо, обхваща събитието (Geschehen) на Dasein. Самият Dasein може да се определи като една тройна среща на онтологичното, онтичното и историчното.

Вече във връзка със събитието-среща (Ereignis) онтичното отпада като необходимо или настоящо условие за срещата на време и битие. В качеството на настояще то е тук-там случване, за него единствено можем да кажем, че го има (Es gibt). В качеството на необходимо то никога не е настояще, а или бъдеще, или минало: или само започване (основаване), или само завършване (ентелехия), но никога предаване (традиция).

Така разграничението между събитие и събитие-среща позволява да се говори за модуси на историчното, независимо от модусите на битието и тези на времето, както и от техните взаимовръзки в качеството им на собствени (собствени в смисъла на „без оглед на съществуващото“) модуси на времето. Тези модуси на историчното са тъкмо: тук-там случване (историческа необходимост); основаване (историческа възможност) и завършване (историческа действителност). Досегашната историография винаги е проецирала историческото като исторически действителното, т.е. историографското събитие — като историографски факт, в което за Хайдегер се корени дълбока загадка (Heidegger, 1993, S. 381).

В собствен смисъл фундаментално-историческото събитие е свързване на трите модуса на историчното: тук-там случването, завършването и основаването и чрез това фундаментално-историческото предаване. Можем да го онагледим като смяна на фундаменталната онтология: една фундаментална онтология се заменя с друга. Тази друга на фундаменталната онтология, доколкото не бива и не може да оспори и да повтори фундаменталността на последната тъкмо в качеството на онтология, е вече фундаментална история, конституираща се от самата смяна на фундаменталната онтология. Ето защо *фундаменталната история е смяната на фундаменталната онтология, събитието на мисленето*.

Неистината е скритостта, която *заедно* с истината като α -λήθεια е истината като цяло, правдата, правилността. Под правда, правилност изобщо, по никакъв начин и в ни най-малка степен не бива да се разбира завръщане към истината като съответствие, *adaequatio*. Правдата, правилността — това е правото. Ние, хората, говорим за „*кривулиците*“ на съдбата. Правдата, обратно, е истината на съдбата, правотата, правото на съдбата. Ако вече видим тези кривулици като правото, то можем и да осъзнаем себе си, а не съдбата като кривуличещите. Правдата, истината като цяло за човека в качеството му на крайно същество е дадена в избора — в избора между истина и неистина, — чрез който той следва своята съдба и в нейните жалони, чийто смисъл приема или отказва.

Въпросът пък за специфичния характер на битието на времето е приносът на фундаменталната история към темпоралната проблематика. От друга страна, фундаменталната история обосновава възможността за много съществено разширяване на човешкия опит освен като емпиричен, свързан с настоящето, и като времеви и исторически и чрез това се обосновава възможността и на темпоралистиката — науката за времето.

На избора може да се гледа като на *четвърти* фундаментален модус на битието, наред с възможност, действителност и необходимост. Битието на избор е едновременно възможно битие, действително битие и необходимо битие. Изборът поражда една изначална времевост, която не е изначалната времевост на Dasein. Това става по следния начин: възможното битие е битието *преди* избора; действителното битие е битието след избора; необходимото битие е битието на избора. Ето как и заедно с това, ето защо битието на избор трябва да се определи като онова битие, което свързва модусите на битие — а именно възможност, действителност, необходимост — с модусите на време, а именно бъдеще, минало, настояще.

Чрез това творчеството може да се разгледа и като *пети* фундаментален модус на битието — обединяващият, холистичният, цялото само по себе си, който за човека като *крайно* същество се представя чрез избора.

Цялото на творчеството обаче не е напълно дадено в изборите, дори и разгледани като актуална завършеност. Тази непълна даденост в изборите, която за човека се следва като жалоните на неговата съдба, в определен смисъл произлиза и от самите избори, от които остава излъчена и извън възможните и действителните избори.

В една от последните си работи (1969) „Изкуство и пространство“ Хайдегер заключава по повод същността на скулптурното изкуство, че „истината като нескритост на битието не е задължително привързана към телесното въплъщение. Гьоте казва: „Невинаги е задължително щото истинното телесно да се въплъти; достатъчно е вече ако неговият дух вее наоколо и произвежда съгласие, ако то като камбанен звън с важна дружественост се вихри във въздуха“ (Хайдегер, 1993, с. 316).

В § 8 на „Битие и време“, където Хайдегер набелязва плана на работата, посочва като Трети раздел на първата част „Време и битие“. Знаем, че „Битие и време“ обхваща само първите два раздела от първата част на замисъла, както е скициран във въпросния § 8. Този трети раздел „Време и битие“ остава никога ненаписан. В полетата на своя екземпляр по повод на него е отбелязал следното:

„Разлика, подобна на трансценденция.

Преодоляване на хоризонта като такъв.

Връщането в произхода.

Присъстването от този произход“ (Heidegger, 1993, S. 440).

В заключението на доклада си „Време и битие“ (1962) Хайдегер казва:

„Би трябвало да премисля битието във вглеждане през собствено времето до неговата собствена същност — от събитието — без оглед на битието към съществуващото“ (Хайдегер, 1993, с. 406). А още в началото на същата работа е поставена задачата „да се каже малко за опита на мисленето без оглед на обосноваване на битието от съществуващото“ (Хайдегер, 1993, с. 391).

Възможно ли е да приемем, че времето, историята и несъзнаваното образуват единство, чийто смисъл е фундаменталната история? Дали тогава не може да мислим не историята от времето, както е осъществено от Хайдегер в пета глава на втора част на „Битие и време“, озаглавена „Времевост и историчност“, а обратно — времето от историята?

Ако се приеме тезата, че фундаменталната онтология и фундаменталната история могат взаимно да се тълкуват в събитието на мисленето, трябва да се обсъжда не само как времевостта фундамира историчността, но и, обратно, как историчността фундамира времевостта. Исторически фундамираната времевост ще

обозначаваме като *историческо време*. Историческото време, което не е физическото време и следователно е неравномерно, нехомогенно и притежава вътрешна структура, показва как времето в качеството на хоризонта като такъв се завръща в произхода.

Беглата скица на тази рамка позволява да се очертае една нова задача за историческото време и в известен смисъл обратна или коментираща спрямо изпълнената от Хайдегер в главата „Времовост и историчност“ на „Битие и време“. Известна основа за замисъла могат да представяват например концепцията на Паул Тилих (Тиллих, 2000, с. 369; срв. и с: Корбен, 2000, 19—20) и тази на Николай Бердяев за екзистенциалното „сега“, както и изявената от Асен Игнатов връзка между възгледите на Бердяев и Хайдегер (Игнатов, 1999, с. 264).

В религиозната философия биват разграничавани вертикално време, което е външно за света, и хоризонтално време, което е в света. От една теологическа гледна точка концепцията на Хайдегер за времето може да се представи като съчетаване на вертикалното и хоризонталното време, при това в рамките на хоризонталното, и следователно на историческото и екзистенциалното.

„Ние разглеждаме идеята на Бердяев — пише Асен Игнатов — като най-доброто осветляване и решаване на поставените от Хайдегер въпроси. Това обаче поражда въпроса, дали е възможен синтез между двете тези. Отговорът, по наше мнение, може да бъде положителен“ (Игнатов, 1999, с. 264).

При това възниква въпросът за собствения статут на историческото време и за неговата съположеност с екзистенциалното и космическото време. Във връзка с предложената от А. Игнатов интерпретация на Хайдегеровата концепция за времето посредством тази на Бердяев може да се изтъкне: 1) междинността на историческото време; 2) приматът на екзистенциалното над историческото и над космическото време; 3) приматът на историческото над космическото време.

Асен Игнатов поставя въпроса за избора: „твърдението за един извънчовешки, предчовешки космос и за неговото време, така и методите за верифициране на тези твърдения представляват *десиционистични* актове и са сводими до актове на вземане на решение. Независима от културата обективност е илюзия, *сциентистка* утопия“ (Игнатов, 1999, с. 255).

Dasein не екзистира като последователност от моменти във физическото време (Heidegger, 1993, S. 374). Той по-скоро е протяжен в екзистенциалното време между раждане и смърт и това „е единствено възможно върху основата на битието на Dasein като грижа“ (Heidegger, 1993, S. 374). Анализът на събитието [Geschehen] води до разбирането, че мястото на историята не е в историографията като наука, а в тематичното изследване на времевеенето (Heidegger, 1993, S. 375). За Хайдегер битието на историческото е вкоренено във времовостта (Heidegger, 1993, S. 375). От събитието на Dasein израства екзистенциалната възможност на изразено разтваряне и обхващане на историята.

„Анализът на историчността на Dasein се опитва да покаже, че това съществуващо не е затова „времево“, защото „се намира в историята“, а че обратно, то екзистира и може да екзистира само затова, защото е времево в основата на своето битие“ (Heidegger, 1993, S. 376).

От приведените цитати става ясно как трябва да се разбира вкоренеността на историчността в екзистенциалната времовост на Dasein. В съществена степен тя представлява и противопоставяне на традиционно схванатата историография.

Имайки предвид обаче обратно — фундираността на времевата екзистенциалност на Dasein в историята, то трябва да се види как *грижата е съдба*,

как Dasein в редките мигове на непропадане и незахвърленост избира своята съдба и как върху основата на изначалната времевост на избора — на което съответства битие на времето *преди, след и на* избора — възниква самата времева протяжност на Dasein като една готовност или винаги възможност на избора, обрънатост към и очакване на съдбата. Оттук предстоящото да протече историческо време вече е налично като произхода, стаен в един символ или символност, възвръщайки се само в разтвореност като избирана съдба към *наследената традиция на бъдещето*. Вечността е онзи модус на необходимата времевост, чрез който възниква тази наследена от бъдещето традиция.

Взгледите на Лосев за символа позволяват да се привнесат някои съществено нови моменти: в символа се пренася смисъл (Лосев, 1976, с. 56); той представлява безкрайно разгръщане на този смисъл (пак там, 64—65) по „непосредствено-интуитивен“, а не по „мислително-дискурсивен“ начин.

Според „Битие и време“ „историята е случващо се във времето специфично събитие на екзистирация Dasein, и така, че „миналото“ в битието-един-друг и заедно с това „предавано“ и нататък въздействащо събитие важи в подчертан смисъл като история“ (Heidegger, 1993, S. 379).

Оттук обаче възниква и обратният поглед: да видим Dasein като събитието на историята. Събитието на историята в собствен смисъл е фундаментално-историческото събитие, което ще рече събитието на мисленето, смяната на фундаменталната онтология, единството на трите модуса на историческото: тук-там случването; завършването и основаването.

Фигуративно казано, така разбран, Dasein е творящото история: именно когато е възврънат при себе си в собствената си съдбовност; творейки собствената си съдба, той твори историята. Dasein като тук-битие е въплътено битие и заедно с това е „Dazeit“, сега-време, също и въплътеното време. В сферата на онтичното мислене това ще рече: „*бог*“ е *автентичният човек*, именно *откъдето пропада или от когото човек бива захвърлен и захвърля сам себе си в ежедневието*.

По аналогия с първично и вторично историческото (Heidegger, 1993, S. 381) — Dasein и природата — можем да въведем за тях първично и вторично екзистенциалното. Първично екзистенциален е Dasein, вторично екзистенциалното е „бог“ като означение на сфера на човешкия опит и по-точно като екстериоризиране на *собствено* времевия опит на човека, чрез каквото проектиране той вече става достъпен за привичния емпиричен опит.

Фундираността на събитието на Dasein в историята означава да се осъзнае собствено времевият опит на човека.

Доколкото Хайдегер не разглежда вечността като модус на времевостта, то за него завръщането в настоящето може да бъде само отхвърляне назад от смъртта в живота като битие към смъртта (срв. с: Heidegger, 1993, S. 385).

С въвеждането на вечността като модус на времевостта завръщането в настоящето е *през* смъртта, но и *през вечността*, през произхода в несъзнаването и традицията отново в настоящето. Така настоящето е и *животът след* — *мета* — *смъртта*. Тук по на място е старогръckyят предлог и представка в единството на смислите „след“, „отвъд“ и „сред“. В общността на тези смисли фундаменталната история е *мета*-темпорална.

Вечността не само фундамира разтвореността, но и на свой ред е фундирана от последната. Хайдегеровата концепция за истината като ἀλήθεια и Платоновата за истината като *ιδέα* се намират в отношение на взаимно тълкуване (срв. Heidegger, 1993, S. 44). На много места Хайдегер говори за взаимната обусловеност на скритост и нескритост. Или цитира фрагмент 123 от Херак-

лит (по Порфирий): φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ, превеждайки го: „Битието обича да се скрива“ (Heidegger, 1978, S. 271). „Само това, което според своята същност се извежда [entbergen] и трябва да се извежда, може да обича да се скрива. Само това, което е извеждане от подслон [Entbergung], може да бъде скриване [Verbergung]“ (пак там). Изгледът в настоящето от вечността — *idéa* -та, — сама скривайки се (срв. с: Heidegger, 1985, S. 253—254), е в нескритост: в ἀλήθεια-та, в истината. На Великден казваме „Христос воскресел!“ и отговаряме „Во истине воскресел!“. Последното ще рече: *възкръснал е* (бидейки *вечен*) *в истината*.

Към историчното устройство на Dasein принадлежи специфичният начин на неговото съхранение, което не е това на простото запазване и постоянстване. Dasein се повтаря, възобновява, възкръсва. Ето защо можем да говорим не само за битие-към-смъртта, но и за битие-през-смъртта не само като темпорален хоризонт на Dasein, но и като хоризонт на „онтологичната разлика“, т.е. на „временизирането на времеенето на времеостта“. Така дори и смъртта има своя съдба и същността определена от бъдещето (срв. с: Heidegger, 1993, S. 386). „Лежачото в решителността изпреварващо себепредаване на себе си на това Да на мига наричаме съдба. В нея е съ-основан и историческият път (Geschick), под който разбираме събитието на Dasein в съ-битиѐ с други“ (Heidegger, 1993, S. 386). В това съ-основаване, съ-битиѐ също така откриваме присъствието на вечността в настоящето, на облика в нескритостта, както и трансцендентиране, основано в битието-през-смъртта (срв. с: Heidegger, 1993, S. 386). Цялата времева взаимовръзка на Dasein, разгръщаща се като съдба, в двойния времеви модус на бивало-бъдеще лежи като символ в несъзнаваното. Това може да се онагледи с „едиповия комплекс“ от една страна, и съдбата на Едип цар, от друга (срв. и с: Heidegger, 1967, S. 81—82). Съчетаването на тези две страни е и съ-основаването, съ-битиѐто в съдбата

Да се постави проблемът за съдбата като централен философски означава тъкмо да се опознае как човек твори сам себе си в онтологичен план. Или от познавателна гледна точка как човек мисли исторически, т.е. мисли в собствения (Хайдегеровия) смисъл на мислене, като единство на ум и сърце — единство, трансцендентиращо трансценденталните граници на чистия разум.

Екзистенциалният опит е опитът на символа, възплъщаващ се като избор (така както вечността се възплъщава в екзистенциалното време), а историческият опит е опитът на съдбата, в която се разгръща в крайна сметка символът като поредица от избори.

За да съотнесем конкретността на символа с незавършеността на съдбата и с тоталността на историческия опит — и по подобие с понятията за крайност, потенциална и актуална безкрайност — ще се направи разграничение между три термина: крайно неизбраното (просто *възможното*, или *възможното в тесен смисъл*), дадено в конкретността на символа, потенциално безкрайно неизбраното (*откритото*), дадено в незавършеността на съдбата и актуално безкрайно неизбраното (*всевъзможното*), дадено в тоталността на историческия опит. Трябва да се има предвид, че в символа, но извън и обхващайки, т.е. *участвайки* в неговата конкретност, са налице и откритото, и всевъзможното.

Още за Хегел, после за Бергсон и Дилтай, Хусерл и, разбира се, Хайдегер времето и историята са основен философски въпрос. Въпреки това нито един от тези автори не обсъжда времето по начин, по който да се изясни защо не съществува наука за времето, дали тя е изобщо възможна, как може да се обоснове философски и ако нейният обект е времето, каква трябва да бъде пред-

метната ѝ област, евентуално какви области от досегашното знание трябва да се включат в нейния обхват. Всеки от изброените въпроси има философски или поне методологичен характер.

Ето отново и явно формулирани тези пет основни въпроса:

1. Защо не съществува наука за времето?
2. Възможна ли е изобщо наука за времето?
3. Как може да се обоснове философски една наука за времето?
4. Каква трябва да бъде предметната област на една наука за времето?
5. Какви области от досегашното знание трябва да се включат в обхвата на темпоралистиката?

В заключение трябва да се изтъкне, че *въвеждането на вечността като времев модус, все едно като едно не-време, принадлежащо на времето, индуцира и се индуцира от модуса на избора на цялото като не-избор, принадлежащ на избора*. Цялото битие е наред с възможното, необходимото и действителното битие. Цялото превъзхожда необходимото с тук-там случващото се. Така модусите на битието, на времето и на историческото се оказват свързани.

ЛИТЕРАТУРА

- Игнатов, А. (1999). Антропологическа философия на историята. За една философия на историята в постомодерната епоха. С., ФАКЕЛ.
- Корбен, А. (2000). История на ислямската философия. С., „Маулана Джалалуддин Руми“.
- Лосев, А. (1976). Проблема символа и реалистическое искусство. М., Искусство.
- Тиллих, П. (2000). Систематическая теология. Т. 3. Москва-Санкт Петербург, Университетская книга.
- Хайдеггер, М. (1993). Время и бытие. М., Республика.
- Heidegger, M. (1967). Einführung in die Metaphysik. Tübingen, Neske.
- Heidegger, M. (1978). Wegmarken. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1985). Vorträge and Aufsätze. Pfullingen, Günter Neske.
- Heidegger, M. (1993). Sein und Zeit. Tübingen, Max Niemeyer.