

ВАСИЛ ПЕНЧЕВ

КОМЕНТАР  
КЪМ  
МАМАРДАШВИЛИ

Издателство „ИК“  
София 1996

© Васил Пенчев, автор  
© Веселин Праматаров, художник  
© Издателство „ЛИК“, 1996

ISBN 954-607-054-8

# *СЪДЪРЖАНИЕ*

*ВЪВЕДЕНИЕ*

*5*

*РАЗЦЕЛВАНЕ*

*9*

*ОПИТЪТ НА НЕРЕАЛНОСТТА*

*16*

*СЕТАШНОСТ*

*27*

*ОПИТЪТ НА СВОБОДАТА*

*36*

*СИМВОЛИ И ТАВТОЛОГИИ*

*48*

*ВЕЖЛИВОСТ*

*57*

*СЪЗНАНИЕ*

*63*

# ВЪВЕДЕНИЕ

1

Защо мислим?

Мислейки, пред нас се открива. Мислейки нещо, пред нас се открива не това, за което мислим, което се оказва или просто Е, а известно поле от възможности, просека, незапълненост. Помисленото е освободило полето, в което се е спелело (да кажем, като мъгла), и така е открило своята нескритост.

Помисленото нещо се е кондензирало, обособило и е облекчило мислещия.

*Значи аз през цялото време говоря за нещо невероятно трудно за нас и в същото време най-близко. Та какво може да бъде по-близко от това, което аз наистина чувствам или наистина мисля и в което се премествам. Или за което говоря. И така предлагам следната формула: най-близкото до нас, онова, за което наистина става дума – най-трудното, но най-важното. И всичко това бих нарекъл свръхсетивен интервал. В материята на опита, в емпиричното съзнание или неговите взаимоотношения с битието ние го нямаме този интервал. Да се рече битие, е да се рече същото, каквото е мисъл, казва Парменид. А да се каже мисъл, значи да се изкаже битието. За мен съзнанието е някакъв свръхсетивен интервал. Или някакъв ритъм и философията е запис на този ритъм.(1988, 42-43.)*

И освен това:

*«Мисля» е едно. И мисля си, че мисля – друго. (1988, с. 43.)*

Например мисля емпирично за нещо. То се е явило в своята откритост, окъпано в блясък и светлина, които ме хипнотизират, без да мога да откъсна очи от него и да видя нещо друго. Помисленото обема света и скрива своята откритост, полето от възможности.

Сега, да кажем, аз мисля не просто за нещо, а мисля за мисленето. Мислейки, пред нас сякаш се открива. Мислейки мисълта, пред нас се открива не тя, която просто се оказва или Е, а известно поле от възможности, стояващи се в далечината, просека, незапълненост. Мисълта е освободила полето, в което се е стелела, и така е открила своята нескритост.

Но образът, който два пъти предлагам, една метафора, е кондензиран, уплътнен. Той се е оказал мислене за мисленето и това го е превърнало в предмет, подобен на всички други. Значи в момента, когато съм се опитал да помисля или видя мисленето, то се е изместило. Между мисленето и философски помисленото мислене следователно винаги ще има „свръхсетивен интервал“. Мисленето може да се мисли веднъж емпирично, „да се натурализира“, както пише Хусерл, втори път – чрез феноменологическа редукция да се опишат феномените, и трети път – да се мисли чрез трансцендентална редукция и да се достигне до трансценденталното Его. Между съвкупността от феномените, „сами себе си показващи в себе си“ (по определението на Хайдегер) или битието и трансценденталното Его (в термина на Хусерл), преминавайки вече към метафората на Мамардашвили, би се „простира“ свръхсетивният интервал на съзнанието, чиято дължина би била „нула“.

Истинското философстване винаги държи под око

този интервал, своето съзнание, понякога сякаш се стреми да го преодолее и така живее в ритъма на появата и преодоляването на този интервал, на своето съзнание, един ритъм на „прескачания на сърцето“, а сърцето, умът и ръката на философа са приборът за улавяне и записване на кардиограмата.

Философът би могъл да бъде видян като строител на пясъчни кули, като описател на нулата, на онова, което се изличава от съзнанието с всеки прилив. Когато се опитва да разкаже какво се е случило, той само построява нова пясъчна кула, в която може да вярва, че е истината (Кант, Хегел), или не (Витгенщайн, Дерига). Мамардашвили също вярва, но както се вярва в Бог – като в източник на доброто, красотата, гражданското общество и цивилизацията.

Можем ли да кажем, че патосът на неговата Вяра го поставя редом с Тертулиан, Пиетро Дамиани, Киркегор и Шестов?

След като Кант отмества акцентът от вижданото във виждането, нашата епоха отмести ударението от казваното в казането. Мамардашвили сякаш се пита дали това, което винаги са правили философите, не е да отместват.

Следователно истинската страст на философията ще е отместването: онова, което Дерига нарича *differAnse*, а Хайдегер – онтологическа разлика.

Ударът на сърцето в нашето съвремие е да се опише отместването. Но не такъв е възгледът на Мамардашвили: според него отместването е темата и на Декарт, и на Кант (и само в това число на Марсел Пруст). Това е темата на разума и съзнанието, Европейската тема, зададена от Сократ и Платон. Всеки опит тя да се преодолее (например Хайдегер) само я възстановява. Така навярно мисли Мамардашвили.

Но и иначе може да се разсъждава: Мамардашвили тълкува Декарт, Кант, Пруст от определеността на философстването на нашето време: от тази гледна точка всяка „мисъл на мисълта“, съзнанието, културата и, разбира се, философстването трябва да имат предвид „отместването“.

А за призванието на философа Мамардашвили ще каже:

*Философът не може да не чувства себе си своеобразна точка на пресичане на съществени състояния и тенденции. В неговия топос те се събират. И той като философ трябва да извлече от падналия му се късмет на загадъчното впечатление правдата по законите на мисълта и словото, правдата за собственото състояние, свидетелстващо за нещо. Тоест философът има преди всичко работа със своето индивидуално състояние и, ориентирайки се по това състояние, е задължен да изрази правдата на своето състояние. А това е много сложно, доколкото такава правда може да се получи, да се открие и съобщи на други само по законите на самата мисъл, без привнасяне на нещо странично. Нито предубеждения, нито комплекси, нито, от друга страна, външно продиктувани желания да се угоди на някого или да се оправдае нещо и т.н. Онова, което го има, вече е напълно достатъчно, с излишък. Да даде бог правда да разберем собствените си състояния, за какво те говорят. А това, повтарям, е трудно.“ (1988, с. 47.)*

# РАЗЦЕПВАНЕ

2

Питаме се за онова фундаментално и непреодолимо разцепване, което прави възможно всяко друго разцепване и така многообразието на света. Питаме се и за възможността за него.

Хайдегер пише: „Връзката на човека с битието е тъмна. Въпреки това ние навсякъде и постоянно се намираме в тази връзка, винаги, където и когато встъпим в отношение със съществуващото. Кога и къде бихме могли ние – бидейки сами съществуващо – да не встъпим в отношение със съществуващото? И се държим при това от връзката с битието. Само така съществуващото като цяло ни е опора и местопребиваване. Това значи: ние стоим в разликата на съществуващото и битието.“<sup>1</sup> Това разцепване, разликата между битие и съществуващо, в която стои човекът, е студенецът на мисленето.

Бихме могли да видим разцепването като предмет и опредметеното разцепване ще бъде двойки. Така то ще бъде съществуващо. Например двойката на знака: означаващо, означавано. Бихме могли да помислим разцепването като философски двойки. Така то ще бъде битие. Например двойката на синтеза: теза, антитеза. Най-сетне за разцепването можем да говорим, както Мамардашвили, като за „свръхсетивен интервал“ с „нулева дължина“, или като Хайдегер<sup>2</sup>: „Почти може даже да възникне и с основание да съществува мнение, че чрез така наречената от нас «разлика» между съществуващото и битието ние изобретяваме и измисляме нещо такова, което не «е» и главно не се нуждае от



това, «да бъде».<sup>3</sup> Това, което не «е», и главно не се нуждае да «бъде», може да е дадено със символ. Например Христос като символ, или „точката на смъртта“, „точката на безразличието“<sup>4</sup> и пр у Мамардашвили. Пребивайки в символ, онтично-онтологичната разлика е само едно извиращо съществуващо или извиращо битие, които не биха били мислени като налично съществуващо или като налично битие. Например класическата физика извира от символа на обективното, или, по друг начин казано, от „точката на отсъстващия субект“<sup>5</sup>. Нещо повече според Мамардашвили:

*В известен смисъл Декарт смята, че, собствено казано, само от Нищото на човека (т.е. от човека, който го няма в онзи пункт, в който започваме да мислим) могат след това да се построят и обосноват нашите изказвания за света. (1993, с. 124.)*

Самите феномени, „сами себе си показващи в себе си“, би трябвало да разположим в разликата на битие и съществуващо и така те ще бъдат изворът на предметите и идеите. В такъв случай

*феноменологията очевидно е момент от всяка философия. И в този смисъл философията е сякаш безкрайна културна форма. Тоест тя съдържа в себе си някои вече зададени от нейната цялостност моменти или зърна, които могат някога от някого да се излявят, да се развият с помощта на понятия, но самите възможности на това развитие ще се съдържат вече в самия факт на конституиране на философията. (1992, с. 100.)*

Намерението да опишем феномените, както се надява

Хусерл, е само друг начин за тяхно опредметяване. Ако те бъдат нещо казано, дори и нещо казвано, нещо видяно или дори виждано, те няма да бъдат онова, което са – феномени – т.е. виждането, казването, изворът на виждането и казаното. Когато говорим следователно, феноменът на онова, което ще кажем, е самият факт, че говорим. Аналогично феноменът на мисълта е мисленето. Очевидно, така погледнато, проектът на дескриптивната феноменология губи своя смисъл. В крайна сметка феноменът на света ще е неговата временост, което в примерите по-горе се изразяваше с преход от страдателното причастие, чийто символ би могъл да е станалото, към отглаголното съществително – ставащото. Най-сетне самата временост няма да има феномен, което ще рече, че тя е символ на символите, или по друг начин казано, символ на символността, Изворът, самата неуловима разлика между битие и съществуващо, разцепването.

Трябва да говорим само за две: едното със сигурност е съществуващото, а другото: временост, „междина“, битие, разцепване, разлика, трансценденция. Кой да е от вторите термини да употребим, налице е един кръг от метафори, имащи предвид света.

## I

Но ние бихме искали да говорим просто за наличието на две, едното от които със сигурност е съществуващото такова, каквото го виждаме и разкриваме, опредметеното, обособеното. Когато сме в битието, пред нас се разстила съществуващото, което го покрива. Самото битие се скрива до неуловимия акт на казването, виждането, разбирането. Но ние не просто казваме, виждаме, разбираме, но и го правим по определен

начин, така че да казваме, виждаме и разбираме съществуващото. Тоест търсим реалното и истината и избягваме въображаемото и миража. Търсейки реалното и съществуващото и избягвайки да мислим за, отхвърляйки, отстранявайки, подтискайки несъществуващото, пред нас се разстила онава, за което сме се сметнали предназначени или призвани, т.е. тъкмо съществуващото, нашата сбъдната мечта. Ние сме се предназначили, или сме призвали сами себе си, или сме се конституирали, или сме извикали сами себе си към живот с едно необсъждано ЗА ДА: да разделяме света на реалност и фантазия, на истина и мнение, на наука и митология. Така осакатен, светът е станал свят на реалността, истината и науката (с техниката, както подчертава Хайдегер), които са отсявани, съхранявани и складирани именно като свят. Неотсятото съответно не се съхранява, нито складира. Това би могло да се каже и така: човекът е станал вейч, който тръска сито, потъвайки в купчината на отсятото, и нарастването на купчината, която се отсява, увеличава неговата убеденост, че тъкмо отсяваното е светът.

Също така обаче се отсяват митове, философски учения и произведения на изкуството, които също биват съхранявани и складирани като едно отсято сякаш неотсявано. Между отсятото като реално и истинно (което в наше време се обобщава от факта, институцията, традицията и насоката на науката) и отсятото като сякаш нереално и неистинно (което обаче, бивайки отсявано, има достатъчно основание да настоява за своята реалност и истинност) се появява съществуваща разлика, съществуващо разцепване, привидно, защото е видимо, противопоставяне на битие и съществуващо. Това би могло да се каже и така: предметната разлика и предметеното разцепване е

Видимостта на различието между наука и изкуство, между факт и традиция, между аналитична и херменевтична философия. Ако стои задача научни теории да се разгледат като уникални събития, то нейната предметност ще е видима и определена от привидността на видимото разцепване. Ако феноменът на съществуващото е отсяване (а така нашата епоха изпълнява времевостта), то такава задача ще има за своя просека на видимост тъкмо този феномен на съществуващото като отсяване.

## II

С интуициите на този пример може да се подскаже феноменът на просеката като разцепване. Ако пред нас е невидимата яснота (която позволява да се види онова, което е В нея като съществуващо, т.е. отразяващо светлината и рефлектируемо) на просеката, също така е фактът, че В гората е прокарана междина, която я е разцепила на две части: лява и дясна; битие и съществуващо. Че можем да кажем кое е ляво и кое дясно, кое битие и кое съществуващо, значи: намираме се В определена позиция, при която разцепването е не просто разцепване, но и наредба, насоченост – ляво и дясно. Ако застанем на позицията на предмета<sup>6</sup>, който бива виждан в просеката, и погледнем виждащия, лявото ще стане дясно и обратното. Това би могло да се каже и така: битието ще стане съществуващо, а съществуващото – битие; разликата между тях посочва виждащо и виждано, чието едно ще бъде съществуващото и чието друго – битието. А също: опредметеността на опредметеното опредметява и разцепването като налично. Светлината, попаднала върху видимото В просеката, споменава и че има просека (просеката като

съществуващо), и че е просека (просеката като битие). Но съществуването и битието на просеката, както и тези на Виждането, мълчат за едно последващо разцепване: кое е Виждащото и кое – Вижданото. Ако истината е просека, тя не изисква свой субект точно както не изисква и свой обект. Може да се каже и така: ако хукне нещо в светлината и ако някой зърне бягащото нещо, то в просеката ще се е състояла среща.

Видимостта на просеката изисква и казва, че са извикани, *просто* две: тя мълчи за Виждане, за Виждащ и Виждано, за съхраняване и складиране на видяното и едва най-сетне – за съхраняване и складиране на видяното като съществуващото такова, каквото ни избира.

### III

Когато отсяваме нужното, необходимото, трайното, ценното, доброто, красивото, истинното, реалното, също така се смята, че отсяваме ненужното, случайното, мимолетното, отпадъчното, злото, грозното, невярното и нереалното. Пред нас растат две купчини. Между другото колкото по-рядко срещано е отсятото, толкова по-голяма ще е грамадата на нежеланото: красивото е породило много банално и сиво, необходимото – никакво, трайното – нулево, ценното – безлично, доброто – ежедневие. Отсявайки рядкото, отсято е често срещаното. Вечърът би видял себе си в просеката между грозното и красивото, доброто и злото, истинното и невярното, реалното и въображаемостта. Но днес той се намира в просеката между две купчини: нужното, необходимото, трайното, ценното, доброто, красивото и реално съществуващото и безличното, небивало по размери битие. Битието на хората, а това ще рече онова, което се отсява нео-

тсаявано, е не-нужно, не-необходимо, не-трайно, не-ценно, не-добро, не-красиво, не-истинно и, разбира се, не-реално. Така феноменът на нашата цивилизация се оказва *покриването* на битието от съществуващото. Хайдегер казва, че техниката е в наше време *пог-ставка* (Ge-stell), която е разположена *пог* съществуващото (бих добавил, и *отделя* от битието, така че него да го няма освен като покрито). Неминуемо човек в наше време *се задължава* чрез обществен *по-говор*, *по-определяне*<sup>7</sup> да се изгуби в съществуващото, за да се скрие от своето битие.

Нагрупването на съхранено и складувано съществуващо, което днес е такова-и-такова, всеки миг *неведомо повтаря*<sup>8</sup> несъхранено и нескладувано битие. Нашата цивилизация е фиксирала *разцепване* (много по-фундаментално от *разцепването* на обект и субект) на с-получила се *просека*, на с-получила се *онтично-онтологична разлика*, на с-получило се *битие*. С-получената *трайна истина* и с-полученото *повтарящо се битие* с *получаването* на съществуващото, което е такова-и-такова, *определят* *неуверения* *отдих* на Европейската цивилизация. *Изборът*, *свободата* и *отговорността* са *сред* съществуващото и битието, които са се с-получили.

Въпросът за битието, т.е. *каква онтично-онтологична разлика* да избира човек, е *скрит* чрез *определяване* на нейното *присъствие* като *дадена*, в *просеката* на *мисленето* на нашата *култура*. Въпросът за битието може да се *постави* като *определен онтичен избор* и с-получено (в рамките на онтично-онтологичния избор на нашата цивилизация) *битие*.

Той може да се *постави* и като *не-с-получен избор*<sup>9</sup>.

## ОПИТЪТ НА НЕРЕАЛНОСТТА

3

Какво значи „да стъпваме здраво по Земята“? Този идиоматичен израз, поставен в кавички, означава да се придържаме към реалността, т.е. да не фантазираме и да не бягаме от болката в света на илюзиите. Да сравним Земята с Марс или с коя да е друга планета, или с космическото пространство. Сравнена с тях, Земята е като овеществена приказка: морета и океани, планини и равнини, множество растения, насекоми и животни, резултатите от човешката дейност – техниката, и най-сетне най-чудното нещо, нещо, което мисли, т.е. ние – хората. Със съществуващото на Земята, сравнено с това например на Марс, се е случило нещо: то сякаш е изфантазирано, сякаш е илюзия. Какво значи в такъв случай „да стъпваме здраво по Земята“? „Човек желае онова, което е невъзможно, желае само затова и само в този случай, ако то е невъзможно. Това са истинските мелодии и звуци, които привнасят меланхолия в целия ни живот. Длъжни сме да творим ДЗЕН и да загиваме при това.“<sup>10</sup> Дали „да стъпваме здраво по Земята“ няма да значи тъкмо да фантазираме, а и да бягаме от болката във Вярата?

*Едновременно ние разбираме, че в основата на философското умозрение, а също на религията, в еднаква степен и у двете, лежи един ход и една мисъл, че има някакъв друг живот, по-реален, отколкото онзи, който ние живеем в нашия обикновен, ежедневен живот. И че в този ежедневен живот световите продължават, времента се удвояват, а там всичко стои по друг*

начин. И ето, където Всичко стои по друг начин, там и е истинската реалност. (1993, с. 37.)

И Второ, ние, човешките същества, по силата на фундаменталното положение на човека в космоса сме такива, че водим едновременно двойствен живот: в режим на невидима реалност, по-реална от видимата, и в режим на видима реалност. При това в режима на невидима реалност ние живеем с прескачания, които Пруст нарича интермитенции на сърцето. (1994, с. 107.)

Ако ние говорим за битие, веднъж, и за съществуващо, втори път, ако настояваме, че между тях, макар и неуловима, има разлика, то ще имаме предвид „някакъв друг живот, по-реален, отколкото онзи, който ние живеем в нашия обикновен, ежедневен живот“. Необходим сякаш е свят на общоприеманата вяра и фантазия, светът на религията и философията, отнасяни тъкмо към действителността на света. Би могло да се каже, че битието или Бог е съществуващото несъществуващо.

Значи, някаква фундаментална връзка, ние виждаме, на човешкия феномен, някаква връзка със свръхприродното или свърхестественото, или извънвременното е съществена за самия този феномен на човека. Човек, за да бъде, трябва да се съотнесе с нещо, което не се намира в природата, но което притежава определени свойства, свърхсетивни свойства. (1979, с. 22.)

Битието или Бог задават определена дълбочина на съществуващото, възможността му да бъде мислено. Самата теория, основата на днешната наука, избликва от несъществуващото, от удвояването на факта с



неговата сянка – идеята за него. Следователно религията и философията не бива да се разбират като утеха от болката на реалността и като бягство в нереалността. Те трябва да се разбират като „особени отправни точки“, от които се разгръща несъществуващо в качеството му на съществуващо. Така погледнато, Хайдегеровото битие е основанието в действителността за научните абстракции и теории, а също и за доброто, красивото и дължимото. Но философията като хранител на битието-изобщо не може да се ангажира с формата на реалната нереалност – идеите, а само с тяхната абстрактна възможност, т.е. разликата, трансценденцията, междината и прочие.

Когато говорим за реалността и нереалността, на нас ни се налага да добавим реална нереалност, известна перспектива на съществуващото, която да му позволява да се изменя във Времето. Реалната нереалност поражда дълбочина не само в реалността, но и в нереалността. Например светът на приказките, митовете може да се подложи на психоанализа, т.е. посредством реалната нереалност нереалността може да бъде изучавана така, както и реалността.

В известен смисъл реалната нереалност може да се разбира като възможностите, както и като онова, което се гомисля, без да е дадено актуално, т.е. като хоризонта на потенциите.

Опитът или избраната точка на реална нереалност доопределя реалността. Това става така: доколкото се избира между въображаеми възможности, т.е. между конкретни идеи или символи, изборът, свободата и отговорността се осъществяват. Избраните идея или символ добавят нещо в това, към което се отнасят, и така го до-определят. Следва да се навлезе в характера на това добавяне. Между нещото и идеята или символа, които го до-определят, е разположен предел. Този предел

отсява и разделя. От една страна, е идеята: проста, ясна, самоочевидна, неизменчива, нереална, а от друга – нещото: сложно, неопределено, сетивно дадено, променливо, реално. До-определянето, което се извършва чрез идеята, не просто добавя към нещото още, което да го до-определя, но и го о-пределя като нещо.

*... реалността е онова, което е сътворено отново, и само сътвореното отново, е реално. (1994, с. 97.)*

Идеята или символът встъпват в качеството на еталон, спрямо който предметът може да бъде материален, да се изменя, да взаимодейства или дори да остава същият.

*И така, връщайки се към Кантовата формулировка, аз бих казал, че светът, или битието, винаги трябва да се фиксират от нас като неотстраними, но в същото време и чрез някакъв неопределен „хикс“ да не изискват наше познание, който [„хикс“] се определя всеки път в зависимост от това, какво е добавянето. Тоест от това, какъв синтез се е осъществил. Никои продукти на синтеза не съвпадат, нито са изоморфни на този „хикс“. Затова ние през цялото време сме длъжни да съхраняваме, да помним за него (което между другото означава да помним... бъдещето). Това е знаменитото „нещо в себе си“, или неопределената безкрайност, която постоянно трябва да фигурира на фона на нашата мисъл, защото определеността на последната, както вече се каза, е само там, където неопределената безкрайност е била определена синтетично, чрез добавяне. (1994, 104-105.)*

Можем да кажем и че Всяко нещо може да е нещо,

доколкото го съпътства отношение (или в друг план – неговият феномен) между някаква двойка, например двойката реално, идеално или двойката означаващо, означавано и т.н., т.е. доколкото го съпътства известно разцепване. От едната страна на това разцепване е нещо, което е еталон, „някаква пустота“, битие и пр., а от другата – измерваното, „пространството“, съществуващото. А между тях – „изпълнението на моето призвание“:

*Ето в нашето устройване ние се намираме в нулевата точка ... и тази точка е нулева, защото е някаква пустота, очакваща от мен изпълнението на моето призвание. А призиванието аз не мога изпълня, опирайки се на предметите, които ме обкръжават. (1994, с. 96.)*

Феноменът на нещо е и отношението между ейдоса на нещото и емпиричното нещо. Така изборът на точка на реална нереалност също така и до-казва онава, което е реално:

*Дълбока психологическа тайна е, че мога да зная, например – «баба умира». Но това знание не означава, че ще се окажа с «предмета» посредством общението, именувано съчувствие или съпреживяване. Да наречем сега това състояние, което преди това означавах с различни думи, пълно присъствие. Съпреживяването и е пълното присъствие и без него няма участие, то не се предизвиква само от предмета. Вече казах, че с чисто волево усилие не мога да предизвикам такова състояние. Не мога да си заповядам да открия новото и затова да го открия. (То ще се открие, но по някакъв друг механизъм: това вече е друг въпрос.)*

Тук за нас е важно да схванем, че реалността е едновременно пълното мое присъствие и на това, което е реално в света, и реалността на «умиращата баба» в това число. И онова, което се открива за пълното присъствие, е реалност и тази реалност притежава признак, за който Пруст казва, че реалността съществува за нас само в онази степен, в която е пресъздадена от мисълта. Думата «пресъздадена» не трябва да разбираме в обикновения смисъл. Тук «пресъздадена» не е просто повторение на видяното, когато си го представяш ментално (сякаш затворил очи) и т.н., а означава да сътвориш отново. Пруст отбелязва в скоби: да сътвориш отново чрез мисълта. Тоест реалността е онова, което е сътворено повторно, и само сътвореното повторно е реално. (1992, с. 97.)

По същия начин изборът на свят измежду всички възможни светове определя онова единствено, което е представено:

И когато установим по необратим начин какво е възприето, то светът ще бъде определен в смисъла на този свят. И ако веднъж там, в тази определеност фигурира елемент на пространствена разположеност и затова – на определеност, то това значи, че е възможно множество светове не в простия смисъл (в смисъла на Лайбницевата множественост на световете, която е логическа множественост на мислимите светове), а като множественост на световете, по различен начин пространствено определени и чрез това по различен начин сетивно определени, т.е. имащи различни устройства на сетивност, различни следователно по това, как се е определил

*актът на възприятие в този или друг свят. Ако ние кажем „възприето“, то вече има нещо, което можем и което вече не можем. Например „възприето“ значи, че вече не можем да си представим начин за представяне на друго същество. А дотогава? Дотогава онова, което след това Кант ще започне да нарича (X), нещо в себе си. Нека «нещо в себе си» засега да наричаме независимия свят или света на всички възможни светове, а определилия се свят с включване елемента на една или друга пространствена разположеност, определила и мястото на душата, ще наричаме възможен зависим свят, или света като представа. (1989, 138-139.)*

Възприетото без възприемането е просто налично.

Онова, което е налично, което не е сътворявано повторно (т.е. изстрадано), е реалност „със знак минус“, реалност без нереалност, съществуващо без битие, за което човек да се е предназначил или да е намерил своето призвание. За отсъстващата разлика между битие и съществуващо Мамардашвили използва символката и на математическите знаци – плюс и минус. Независимо от знака големината на числото е една и съща, но в зависимост от знака неговата стойност или пък ценност е съвсем различна:

*... реално е онова, което ще се открие пред пълното присъствие, или откриващото се на пълното присъствие притежава признака реалност. Но думите са едни и същи и предметите са едни и същи. За да отличим тези пространства на състоянията, единия предмет ще наречем отрицателен, а някакъв друг – положителен. Пруст също неволно и много често употребява тези термини, например негативна па-*

мет. Под негативна памет той има предвид памет за нещо, което се припомня без моето реално присъствие, без самото припомнено да живее като изпълнено от мене. (1989, с. 103.)

Съответно „смяната на знака“, преходът от съществуващо към битие, би бил предназначението, или призиванието, на човека. Тогава, когато между човека и просто наличното се е открито битие, то тогава се е състояла среща, имало е *Ereignis* (в термините на Хайдегер), събитие-прозрение.

Грубо казано, плюсовите състояния се отличават само по едното мое участие в тези състояния, а именно изпълнението на призиванието. Същите предмети, но в хоризонта на изпълняваното призивание (или предназначение) ще имат знак плюс. Но тук трябва да си представим област, сякаш заштрихована, обхващаща и минусовото, и плюсовото пространство – областта на имагинерните [въображаемите] числа. Тя ни е необходима, за да можем да поставим под тази геометрическа или математическа абстракция някаква психологическа реалност. (1989, с. 104.)

Тъкмо „реалната нереалност“, „областта на въображаемите числа“, без самата тя да принадлежи към реалността, позволява да се осъществи призиванието, да се изпълни предназначението, в наличното да се прозре смисъл, да имаме *Ereignis*, събитие-прозрение, или среща, както казва Мамардашвили, съществуващото да се изпълни с битие. Преходът от „минусовите състояния“, които са „наличност без мене“, към „плюсовите състояния“, които са същите предмети, но с „моего пълно присъствие“, се осъществява през въображаемата област. Например картина с ябълки като „плюсово със-

тояние". Били са, така да се каже, едни обикновени ябълки, т.е. „минусови“, преминало се е през въображаема област и ябълките на картината са същите тези ябълки, но вече „плюсови“. Преходът през въображаемата област е бил онзи миг на *Ereignis*, събитие-прозрение, сам нереален, който е позволил да се премине от безличната наличност на ябълки към ябълки, които притежават, така да се каже, битие и едновременно са реални – „плюсови“ ябълки, поради щастие то на състоялата се среща, на скритото в тях „мое пълно присъствие“. В образа, пише Гадамер, има прираст на битие по отношение на представяното<sup>11</sup>.

Около областта на отрицателната, просто налична реалност витае виртуално и мигновено въображаемостта. Преминали през него, през опита на нереалността, се оказваме отново там, където сме били, защото нещата са точно същите и все пак на съвсем различно място, „минусът“ е станал „плюс“, защото нещата не са си вече същите – от тях вече струи битие поради „мое то пълно присъствие“, изпълненото предназначение, осъществяването призвание.

Акът на преход към битие ни съпътства като наша сянка, от която отвърщаме очи поради нейната неуловимост – не можем да я спрем, уловим, съхраним и складираме. Съхраненото и складираното и за тази цел спряно и уловено е „минусова“ реалност, която подсказва и облекчава някакво наше призвание, но не го изпълнява.

*Кант така определя призиването на човешкото същество: призиването е онова, което не е ограничено от условията и границите на този живот, [онова] което може да се преобърне; онова, което не е ограничено и не се изчерпва или не намира решение от условията и границите, е призивание или откровение. (1989, с. 131.)*

В съхраненото и складираното, което си е струвало, има нечие „пълно присъствие, но то не е. Било е, но не е сега. Битието е станало съществуващо. Картината е приета за шедьовър и е в музея.

Същевременно актът на преход към битие ни съпътства като сянка в ежедневните въпроси. Има го и в най-малката частица реч – предикацията. Например {къща, бяла} и „къщата е бяла“. Простото множество от думи е „минусова реалност“. В нея прескача искра: е! -- и се е превърнала в „плюсова реалност“. „Е“ не означава предмет, а нечие „пълно присъствие“, прехода през реалната нереалност. „Е“ може да е рутинна връзка, но може да е и изумление, откритие. Днес негласно се приема, че този аспект на „е“ може да се почувства например в поезията и в научното търсене: тогава нещо се оказва, че е „еди-какво си“. Можем ли да си представим баналната предикация „къщата е бяла“ като поетично откритие? Ако можем, тогава „е“ – битието – ще бъде сега, „В момента, когато...“. То няма да бъде складирано, съхранено и предназначено битие, състояло се някога поетично откритие, някога „жива метафора“. Но днес превърнало се в безличен израз. Да изтрива слоевете прах от думите, да ги връща към първичния им смисъл на откритие и изумление е начин на философстване, предложен от Хайдегер. Ако го използваме безлично, без нашето „пълно присъствие“, изразът „къщата е бяла“ е „минусова реалност“, складирано битие и така налично, достъпно, но и разомагьосано – всъщност предмет, за да се свърши работа. Ако успеем да възвърнем първичното изумление на всяка предикация, битието ще е сега, и то поради моето „пълно присъствие“... Например за Декарт Мамардашвили казва:

*И тази маниакална, почти механическа повторимост е свойствена на една дума – «сега»:*



*«сега, когато мисля», «сега, когато говоря», «сега, когато правя». Просто фантастична повторяемост. (1993, с. 43.)*

А можем ли да опишем онова, което е между съществуващото и битието, неуловимата разлика, реалната нереалност? Можем ли да пристроим нещо в простотата на пространството между тях?

*А какво пристрояваме към тяхната простота? Към простотата пристрояваме всякакви допускания и фантазии за това, как е устроен свърхсетивният свят. У Кант звучи, при отстраняване на тези пристройки, потресаваща интуиция и чувство, което бих нарекъл чувство за размерност. Когато строя пристройки, описващи свърхсетивния свят, то всички тези термини за понятия вътре в него са несъразмерни със ситуацията при употреба на тези термини и понятия, несъразмерни с възможностите за наблюдение, с възможностите на възприятието и несъразмерни с човешките задачи. (1989, с. 132.)*

Също така и да кажем: битието (както и предикацията) не може да се описва, защото би се превърнало в съществуващо. То съществува само като условие на съществуващото, но не и като съществуващо. Предикацията не може да се описва, защото би се превърнала сама в описание. Тя съществува само като условие на описанието, но не и като описание.

## СЕГАШНОСТ

4

Това, което е битие, не може да е складирано, съхранено. Складираното и съхраненото е съществуващото. В такъв случай битието може да бъде само сега, и то при моето „пълно присъствие“:

*...светът е винаги нов (в него сякаш още нищо не се е случило, а ще се случи само заедно с тебе) (1993, с. 22).*

Доколкото битието е само сега, а продължаването се отнася към съществуващото, доколкото човек е разположен между времето на съществуващото и безвремието, сегашността на битието, то въпросът за сегашността е въпрос за нашето място, за неговото намиране, за „пълното ни присъствие“ и за задачите на философията, която „през цялото време е нова“, която „всеки път трябва да се създава отново“. Ако науката се съхранява и разраства, тя просто повтаря облика на съществуващото. Така, както битието и съществуващото се съживяват като продължаващо и сегашно, така се съотнасят и науката и философията. Новостта и възобновяването на философията (нейната не-научност) произтича от сегашността на битието:

*Необходимо е да се отдели знанието в този смисъл на думата и да се погледне на него, за да се поместим в света, който се описва от знанието, така че в този свят да има място и за мен с моите действия и моето мислене. Ето я задачата на Кант. Никаква друга формулировка, даже въобще философска задача не може да*

*има. Ако не се започне с това, то въобще няма никаква философия. Тя през цялото време е нова и тя всеки път трябва да се създава отново, в това число и ние трябва да търсим своето място в света. (1989, с 149.)*

Каква е задачата на философията и какво е нашето призвание, които могат да бъдат само „сега“, доколкото могат да бъдат само в отношението им към битието, което е винаги само „сега“?

Нека разгледаме „сега“ като отношение на „станало“ и „ставащо“.

Опозицията „станало“ – „ставащо“ е съкратен запис на по-точното „е станало“ – „е ставащо“. Наглед за тях е съотношението между сегашни – перфектно и продължително – времена в английския език или темпоралното съотнасяне на подлог и сказуемо в структурата на изречението.

Елементите на тази опозиция отразяват два различни аспекта (а в своята съвместност и топологията) на реалитета „сега“. „Станалото“ е също елемент на сегашния момент, но присъства в него като резултат, като представителство на миналото.

*И удивително е да се види у Декарт същото усещане за надбягване с миналото. Та нали Всъщност (по-нататък ще се опитам да го развия теоретично) Декарт разбира нещо фантастично – че за мисълта най-страшният враг е миналото, защото онова, което се нарича минало, се появява с такава скорост, че ние не успяваме нито да помислим, нито да разберем, а вече ни се струва, че сме разбрали, помислили и преживели. Миналото притежава видимостта на разбраното и преживяното просто защото ние във всяка секунда, бидейки крайни същества, не мо-*

жем да бъдем навсякъде и нямаме време – то би трябвало да бъде безкрайно, – за да разкъсаме това, което става с нас (което аз в действителност чувствам, че съм видял), доколкото всичко вече, както счита Декарт, се е утало, значенията са готови и ние само ги налагаме върху преживяното и възприетото. Но те са минало. Онова, което съществува в езика по формата на значения и смисли, е минало. И паметта изглежда единствено хранилище на това, което сякаш е разбрано и преживяно. В неподвластен на нас скрит план на реалността целият свят се е завъртял и се е натрупал върху нас с чудовищна скорост, наслаждайки едно впечатление върху друго, един смисъл върху друг, едно събитие върху друго. А на нас ни се струва, че ние гледаме неподвижните предмети, че ние се движим около тях, а в действителност дори в акта на погледа – ето аз ви поглеждам, а вие мен, – дори в този акт по-скоро не нашите очи се движат, а предметите се натрупват в онова минало, което е врагът на мисълта. Тоест враг на това, което е в действителност. (1993, с. 22.)

В „сега“ всички „станали“ неща не търпят промяна. Те вече са натрупани, складирани и съхранени. „Ставащото“ присъства в настоящето като действие, като проект, като предвиждане и предполагагане на бъдещето. „Ставащите“ неща са тъкмо тези, които „сега“ се изменят.

При класическия подход на отделяне на „станало“ и „ставащо“ преходът между тях липсва, доколкото сегашното и бъдещето са законосъответна проекция на миналото. Но огромни области от света – „претите

неща“ – остават принципно непознаваеми . Те следва да се нарекат „ставащо-ставащи“, „ставащо-станали“ или нещо подобно. Тъкмо там е разположено нашето „пълно присъствие“, т.е. онова, което правим не просто като памет, не доколкото само съществуваме сред съществуващо, а онова, което вършим в качеството си на странни създания, които с мъка и труд, в непрестанни съмнения, несигурност и грижа понякога успяват да наложат своите мечти върху съществуващото.

На категорично отделените „станало“ и „ставащо“ съответства един фантом: т. нар. прозрачно измерване.

Да се разбира измерването като нещо, чийто резултат е количество, значи да се отказва щедростта, която то предлага. Измерването е фундаментално отнoшение, при което сме тръгнали из някаква мяра; с това, крачейки, ориентирайки се из мярата, сме се отнесли към отъсрег измереното.

*Та всъщност какво е разбирането? Разбирането по принцип е намиране на мяра между мен и това, което разбирам. Съизмеримост. (1979, с. 9.)*

Класическата рационалност не допуска никакво битие за измерването. „Ставащото“ и „станалото“ следва да бъдат отделени с пропасть. Идеята встъпва като еталон, насладван върху нещата. В действителност между идеята и нещата винаги има принципна съотносимост и несъотносимост. „Станалата“ идея догонва „ставащите“ неща.

Но ако се приеме неотделимостта на станалото и ставащото, от идентичността на присъствието не би следвала идентичността на физическите ситуации:

Да допуснем, че една и съща установка е разположена веднъж на Земята и втори път на Марс. Можем да очакваме както еднакви, така и различни параметри. Ако резултатите са различни, очевидно причината е в някакъв скрит параметър: с една стойност на Земята

и с друга – на Марс. Мислено да съвместим двете установки в една-единствена, например намираща се на Земята. Според нашия избор можем да получаваме резултати или сякаш сме на Земята, или сякаш сме на Марс. В първия случай човек присъства като че ли на Земята, а във втория, да си представим, – на Марс. Ако той не може по никакъв начин да си даде сметка, че е ту на Земята, ту на Марс, това е твърде груб наглед за словосъчетанието „идентичност на присъствието“. („Идентичността на присъствието“ е „минусова реалност“. Съответстващата му „плюсова реалност“ е тъкмо „пълното присъствие“.) (Ще се възрази: „Ако две системи се държат различно при еднакви условия, те не могат да бъдат наречени идентични.“<sup>12</sup> Но въпреки това те запазват известен аспект на идентичност именно поради „идентичността на присъствието“. Не бива да се забравя, че по принцип липсват скрити параметри, които биха позволили да се определи, че човек се намира или на Марс, или на Земята.

\* \* \*

*Човек излъгва. Обяснявайки тази постъпка, преминава по някаква редица: едно основание, основанието на това основание и т.н. Така можем да обясним углавното престъпление – да опишем социалните причини, причините на лошото възпитание и т.н. И сякаш постъпката трябва да бъде крайно звено в самата тази редица. И Кант казва нещо неочаквано, наистина единствено възможното, което ние като човешки същества можем да осмислим и да кажем, но в същото време нещо съвсем неразбираемо. Но помощ за нашата възможност да разберем какво Кант казва са*

думите – предлозите и наречията, които там употребява. Всичко това е така: той е лошо възпитан, животът е трънал така – цялата тази предметна редица, – но в момента, когато лъже, той напълно е източник на своята постъпка и поради това носи за нея пълна отговорност, която не може да се раздели по отделните звена, изброени в тези редици. «В м о м е н т а, к о е а т о.» Смислите в света на Кант се случват така. «В момента, когато...» смисълът е преди всичко дискретен в този смисъл, че той не може да се раздели по звената на никаква редица от обосновавания. В някакъв момент се спира. Смисълът се извлича от момента на спирането, основание за който не е цялата редица преобразования и не е съдържанието на точките, вписващи се в тази редица. В момента, когато аз съм излъгал, изцяло се установява смисълът на това, което аз съм направил. Аз съм излъгал и съм напълно отговорен за това... Не, не отричам, че към кражбата, към лъжата могат да прилягат тези звена от редицата – лошото възпитание, бедността. Но за това трябва да се мисли по закона, че «в момента, когато» всичко е изцяло и цялата отговорност е единна и неделима. Защото все пак може да не се излъже, да не се открадне. (1989, 152-153.)

Следователно причинните обяснения могат да се отнесат само към станалото. Можем да кажем «станалото е станало, защото.. », но не можем да кажем «ставащото става, защото... ». Ала науката по принцип, а и човек в своята ежедневна проектиращо-планираща и образуващо-преобразуваща дейност търси причинни-

ме Връзки. Съществуването на причинните Връзки е да се разгледа ставащото като станало, т.е. извън Времето, защото ако няма Сега, то няма и Време.

*Това е, когато вече светът е колапсирал, когато всичко вече с необходимост се е свършило и сега аз с лекота мога да разбера, че причината произтича от следствието, защото тази връзка вече я има и мога аналитично да я разложа; но основанието за това, че един род предмет, съществуващ в света, предизвиква по необходим начин съществуването на свършено друг род предмети – това е неразбираемо, казва Кант. Когато вече го има, разбира се, тогава е лесно да се покаже, че следствието се съдържа в причината, да се покаже аналитично, но това е само когато вече е налице. (1989, с. 142.)*

Онова, което се нарича «Лапласов детерминизъм», може да се изтълкува и като невъзможност да се конституира съществуването на Сега, а следователно и на Времето, от принципа на класическата наука. Обаче ако «В момента, когато» аз постъпвам така и така независимо от миналото, паметта и собствената представа за моето Аз, тъкмо тогава реализирам «пълното си присъствие». Свободата и изборът конституират момента сега и Сега на свой ред конституира човешкото същество като свободно и избиращо. Човек тъкмо затова съществува само сега, защото е свободен да избира. Направените вече избори – миналото, или „станалото“, разгледано като едно някога „ставащо“ – биха загубили своя смисъл, ако правеният Сега избор можеше да ги отмени, но всички направени избори – миналото, или „станалото“ – не изчерпват пространството на Сега. В него „винаги има място за нас“, за нашето «пълно



присъствие». Човешкото битие, или може би *Dasein*, разположено между битието и съществуващото, винаги едно надхвърляне на съществуващото, изисква термините Сега и Време. Тъкмо и само Сега може да се надхвърли съществуващото и да се докоснем до битието, но и тъкмо и само Сега ние СМЕ чрез свободата на новия избор или на повторения избор. «Идентичността на присъствието» В новия метафоричен кръг може да се изтълкува като равнопоставеност пред свободата на новия и на повторения избор. «Пъното ни присъствие» – „плюсовото“ отражение на «идентичността на присъствието» – е в това, да се избира новият или повтореният избор винаги като нов, избор, който се прави тъкмо Сега.

Ако Сега съществува само доколкото Съществува сега, то науката като мислене за съществуващото само отчасти – т. нар. класическа наука, или „класическа рационалност“ – може да извира, или да се конституира, около „точката на интензивност“ на отсъстващия субект. Човекът, пък бил той и учен изследовател, със своята свобода, която единствена може да конституира Сега и Времето, се замества от класическата наука с твърде силната и приемана като безвъпросна очевидност (вместо като културна предпоставка) абстракция на физическото време: равномерно, насочено и безструктурно. Това физическо време, прието като Време, на свой ред осмисля по твърде своеобразен начин Сега, свободата, избора, битието и човека. Изборът, който човек Сега прави, според това осмисляне вече е направен, но той е скрит от него като неизвестен закон. В пространството на скрития (невежество, Просвещение, позитивизъм) или скривания (експлоатация, Критика, марксизъм) неизвестен закон могат да се разположат науки за човека: психология, социология. Очевидно „со-

циологията и психологията на «неизвестния закон»“ ще са обречени да пробягват едно сизифово, немислимо или митологично – според днешната културна норма, тази на науката с техниката – пространство между битието и съществуващото на съвременния човек<sup>13</sup>.

# ОПИТЪТ НА СВОБОДАТА

5

Свободата е онтологическа. Тя не е дадена на съзнанието. Между мисълта като събитие и мисълта като съдържание има междина, „смърт“, свобода. Сега мисля за нещо, а след малко – за нещо друго.

*Но къде е гаранцията, че аз ще се срещна с нова мисъл, свързана с предишната, и ще бъда носител на тази връзка? Символът на отсъствието на такава гаранция е смъртта. Знанието е подобно на смъртта, а смъртта е такава, каквото е знанието. В какъв смисъл? В този, че всички ние знаем, че ще умрем, но не знаем кога това ще се случи, смъртта – всичко е ясно, всичко се оказва на място, събира се, и ние знаем, но нас ни няма и ние следователно не знаем. И ние всички искаме мисълта, вървим към нея, но я имаме не чрез искането и не знаем кога тя ще бъде и каква ще бъде. Вече изобицо, както се убедихме, от това, което е налице тук и сега, не следва нещо друго, което да е там и след това (всъщност обратното: онова, което е сега, това е не заради така е било вчера. Винаги е нужно допълнително добавящо се условие. (1993, с. 318.)*

Бихме могли да мислим свободата и по друг начин – например като рационален (основан на определен критерий) избор между (краен брой) възможности. Тогава свободата ни ще е нашата способност за съждение, която няма значение дали допуска, или не изчерпателно представяне като алгоритъм, автомат. Докато срав-

няваме и избираме алтернативи, нашето съзнание управлява движението на мисълта из своето съдържание. Това е физически продължаващо, или траещо, но онтологически е Сега. Мисълта е една. Съзнанието само пространствено оглежда нейното съдържание, ориентира се и решава пак само пространствено. То се оказва, „отива“ при своя избор, избран по такъв и такъв критерий. Но следва затъмнение – ние вече мислим за нещо друго, дори може би тъкмо за онова, до което е отишло съзнанието в предната мисъл. (Но може и за нещо съвсем различно, например някой е позвънил на Вратата.) В ново Сега пред мисълта се е открило ново съдържание, ново синхронно пространство. Свободата се е оказала скрита, за да може да открие новото Сега и така да е в състояние да го конституира именно като Сега, в което свободата вече може да се открие като пространство пред огледа на съзнанието. Опитът на свободата не е опит на съзнанието. Съзнанието е винаги от едната страна на събитието – от неговата пространствена, игрова страна. От другата страна на събитието е неговата екзистенциалност, или неопосредимост. А свободата обгръща събитието. Може да се каже също така, че тя прескача и оглежда от двете страни събитието. Веднъж тя го поглежда от страната на неговата уникалност, времевост, скритост и така успява да конституира новото онтологическо Сега, в което, само ако е вече конституирано, може да разгърне съпоставимост с него, събитието, пространственост и нескритост за съзнанието. Например отишъл съм, отворил съм вратата, раздавачът е донесъл препоръчано писмо, аз съм се подписал, прочел съм го, помислил съм, каквото съм помислил по повод на съдържанието на писмото, и изведнъж се питам – за какво мислех, преди да се звънне. Оказвам се пренесен

В старото съдържание, но, разбира се, като ново Сега. След като съдържанието е същото – тъй съм поръчал! – то има една сравнимост, съпоставимост, пространственост и нескритост за съзнанието; може би онова, което Хусерл нарича идеалност на значението. В термините на последния свободата ще е „прескачане“, „оглеждане“ на събитието като случило се (екзистенциално), пребивавайки в интенционалността на съзнанието, или в ноезиса, и като съпоставяно (игрово), обхождайки съдържанието, мислейки значението, или ноемата.

Нека вникнем в начина, по който свободата открива. Оглеждането на събитието като екзистенциално и игрово го открива така, че да може да се завърши неговото преживяване. В съдържанието се търси онова, което ще разреши екзистенциалния проблем, представляван от събитието. Онова, което пита, е битието. Битието открива известно съдържание от съществуващо, което съзнанието вижда. Тъкмо сред съществуващото съзнанието открива отговор на питането на битието. Въпросът е в даден момент един, полето от възможности, които той открива, са пространство от възможни отговори. Съзнанието избира. Съзнанието само вижда своя избор като съдна процедура, с която може да разполага в наличност. Но истинският отговор, ако съзнанието го намери, е онзи, от който въпросът изчезва и може би се заменя с нов. Така че свободата открива като възможност за освобождение от питането на битието. След това свободата скрива като освобождение от освобождението, за да може да има ново Сега и за да може освобождението да е било истинско. Хайдегер започва *За хуманизма* с твърде известните и широко коментирани думи: „Ние далеч не осмисляме достатъчно решително същността на действието. Действието е познато само като причи-

няване на някакво въздействие. Неговата действителност се оценява според ползата от него. Но същността на действащото е изпълняването. Изпълняване означава: разгръщам нещо в пълнотата на неговата същност, извеждам го нея, producte. За това изпълнимо е само това, което вече е. Но това, което „е“ преди всичко, е битието. Мисленето изпълнява отношението на битието към същността на човека. То не прави и не предизвиква това отношение. Мисленето само го поднася на битието като това, което на самото него му е предадено на битието.“<sup>14</sup> Изпълняването разгръща нещо в пълнота. Емпирично може да се действа така или иначе. Но съвкупността от възможните емпирични действия именно изпълнява, т.е. разгръща нещо в пълнота. Мисленето само взема от битието и пак дава на битието. То посредничи на битието във времето. Поради изложеното и коментираното, етически погледнато, изборът на мисленето не построява, а следва да закрие въпроса на битието, да завърши изпълнението.

Нека вземем пример от психологията. Въпросът, на който както винаги едно съзнание ще търси отговор, е как е дадена психическата реалност. Да кажем човек е такъв и такъв или пък хомосексуалист. Психоаналитик разкрива, да речем, събитие в детството. Дали това събитие се е случило, защото човек е такъв и такъв, или човек е станал такъв и такъв, защото му се е случило това събитие? Така или иначе това, че човек е такъв и такъв, е тавтология. Така прието, качеството представлява битието и може да се разгръща в едни или други емпирически действия, но, разбира се, с оглед на това, да се изпълни.

Мамардашвили казва по повод на Декарт:

*В страстта, която съвсем не е обяснима от предмета и не е предизвикана (макар в нашето*

*емпирическо съзнание тя да се отнася към него и е затворена върху него), се възпроизвежда безкрайността на онази ценност, на това, да кажем условно, човешко «качество» или «измерение», което за човека е значимо като нещо неотделимо от него, от неговия човешки облик (1993, с. 318.)*

От друга страна, събитието е символ, т.е. то е безкраен извор, от който в различни Сега ще се разгръщат различни пълноти. Следователно психологическата реалност може да е дадена по два начина: като събитие-символ и като качество-тавтология – този човек е такъв и такъв. Събитието-символ е като бисер, прикрепен на воала на качеството-тавтология. Оперирайки със събитието като с тяло в пространството на събитията, се надяваме да придвижим и тавтологията, която сякаш е поле, или воал, обертъщащ тялото – такава е същността на терапията. От това следва, че за събитието от такава гледна точка можем да кажем: а) това не е подходящото събитие да завърши изпълнението на предхождащо питане на битието, което е останало от детството насам и досега открито; б) от събитието-символ се скрива следващо питане на битието, което и досега е останало открито.<sup>15</sup> Точно както философията поражда безкраен низ от отговори на битиен въпрос, никой от които не може да завърши изпълнението на битието, така и „комплекс“ репродуцира незавършваща поредица действия. Този пример онагледява защо свободата е освобождаване и от освобождението

*И така има фиксирани точки на интензивност, които свързват и превключват потока на нашия живот, и в тях, в продължителността на полето, което е очертано от фиксираните точки*

*на интензивност, ще имаме свободни, но неизбежни мисли. Но това е и метаемпирическото апостериори, участник в което е субектът.*  
(1993, с. 323.)

А как опитът на свободата е даден в речта? „Мисленето изпълнява – пише Хайдегер, – отношението на битието към същността на човека. То не прави и не предизвиква това отношение. Мисленето само го поднася на битието като това, което на самото него му е предадено от битието. Това поднасяне се състои в това, че в мисленето идва в езика битието. Езикът е домът на битието. В неговото обиталище живее човекът. Мислещите и създаващите поезия са пазачите на това обиталище. Тяхното бдене е изпълняването откритостта на битието, доколкото чрез своята реч те я довеждат и съхраняват в езика. Мисленето не става действие едва когато от него произтича някакъв ефект или когато то се прилага за нещо. Мисленето действа, като мисли. Това действие е вероятно най-простото и същевременно най-висшето, защото засяга отношението на битието към човека. Но всяко въздействие се основава на битието и се стреми към съществуващото.“<sup>16</sup> Опитът на свободата дава философската и поетическата реч. Техният смисъл не е да открият, а да откриват и така неминуемо да скриват. Мисленето в тях се разгръща не в пространство, като общност или съпоставимост на съдържание, както обсъжда науката, а във времето – като освобождаване и освобождаване от освобождаването. Пространствеността на едно съдържание може да е необятна, но това няма значение за философията. Тя се интересува от поредицата отговори в откритостта на питане на битието. Такова питане например е: какъв е смисълът на живота? Между всеки два отговора е скриване.



*Езикът на философията е език, на който ние говорим за свободата. За своята свобода. Или за свободните явления. Да кажем „самобитие“ е същото, като да кажем „свобода“. Отникъде. Самопроизволно. Сама си дава закон. Сама си дава закона. Но аз казах при това, съвестта е това в нас, което от нас не зависи. Странна свобода, нали? Ето кое във философията се нарича свобода. Във философията свобода се нарича вътрешната необходимост. Необходимостта на самия себе си. Нашата свобода не зависи от нас. (1979, с. 71)*

Поетичната творба също избликва от някакъв символ. Тя ще предаде този символ. Символът, от който поетичната творба извира, е предаден чрез съдържание по изкуствен или игрово-избран начин. Читателят оглежда известно поетично събитие. Той прескача от чувството, или символа, в неговата екзистенциалност към речевия им игрови израз и обратно. Така е в опита на свободата.

Философската творба се открива от някакъв въпрос. Тя ще предаде този въпрос. Въпросът, от който философската творба извира, е предаден чрез съдържание по възможен и интелектуален начин. Читателят оглежда известно философско събитие. Той прескача от въпроса в неговата екзистенциалност към игровия му мисловен отговор и обратно. Така пак е в опита на свободата.

Но освен това опитът на свободата е училище за мисленето. Всяка предикация съдържа зърното на свободата. Предизирането е един отговор на въпроса: какво е субектът? Предикатът завършва изпълнението на въпроса, открил се в субекта. Свободата и битието, и двете са в изречението, и в езика. А науката се стреми да се освободи от тази фундаменталност на езика

посред-ством понятията. Идеалът на понятието из-вира от символа на отсъстващия символ. Съобразно своя символ понятието във всяко ново Сега следва да бъде едно и също, следователно Вечно, а не времево. Замисълът е от понятието питането на битието да е отстранено. В такъв случай понятието ще описва съществуващото без запитването на битието. Поня-тието се надява да пребивава в откритост, която е безкрайна по време, т.е. в едно безкрайно Сега, или всепредставеност. Но Сега, което е безкрайно, няма откъде да почерпи своята сегашност, която е свобода. Обаче символът на науката, т.е. това, от което тя извира, също ще е екзистенциален, както всеки друг символ. Затова науката е от битието, както и всичко друго, представяно само като съдържание. Разбирането на научна теория, поетична творба и философско учение в крайна сметка е единосъщият опит на свободата. Но научната теория може за разлика от поетичната творба и от философското учение да не се разбира, а да се операционализира и използва. Разбирането като разбиране, а не като операционализиране и използване, с които само днешната варварска епоха може да го отъждествява, е единосъщият опит на свободата. Разбирайки, оглеждаме разбирането от двете му стра-ни: като екзистенциален символ и като съдържание (игрово, мислимо) в опита на свободата. Разбирането на съдържанието прехвърля мост стълба към символа, който веднъж усвоен, предоставя нови съдържания в нови Сега.

Свободата е онтологическа.

*Аз мисля, сега е разбираемо в какъв смисъл тях-ната [на фикциите] чиста предостатъчност или интензивност, която не се предизвиква от пред-мет, се създава според Декарт от произволно*

движение на «духовете», на «животинските духове». Действително какво значи – от произволно движение на «животинските духове»? Това значи, че ние не можем произволно да ги предизвикваме. Ето пак Великата сянка на онзи, който както Декарт въобще всичко разбира на този бял свят, в това число и мисълта, страстта, чувството. Ние не можем произволно да извикваме онова, което е най-ценно за нас. (1993, с. 330.)

И тъкмо затова

...възприятията, усещанията и т.н. могат да бъдат неверни, но неверни страсти не се срещат, доколкото страстите са истинни... И Декарт развива тази аксиома: знаем, че произволното се държи, собствено казано, не на предметите на страстта, а на сцепленията и напреженията на «животинските духове» у нас. Последните не можем произволно да възбудим, доколкото например ако любовта към предмета произтичаше от качествата на предмета, то тя щеше да може да се получи чрез мисълта за предмета. Тоест оценяваме предмета – какъв е добър и мил – и го обичаме. Но не – не се ли разиграват «животинските духове», за нищо на света няма да стане. А ако стане, ако «животинските духове» се захванат за «фикциите» в моето въображение, в моята чувствителност и аз усетя чуждата болка, то това, разбира се, е грешка по отношение разглеждане на разположенията на моите органи, но като страст – тя е истинна. Неверни страсти няма. (1993, с. 331.)

Можем да кажем, че страстта е екзистенциалната „стойност“ на събитието. Тя не допуска опосредстване. В този смисъл страстта сама е битие и не се нуждае от философия. Ако страстта наистина е битие, то не се нуждаем твърде от съ-битие. Нещо повече, можем да кажем, че съ-битието възниква в свободата като локализиране на битието в пространството на Сега, или като възможност за чуждия поглед на мисленето, който поглед да завърши огледа на свободата. Мисловната или игровата стойност на събитието съдържа питане (ако играта, или мисленето, се разгледат като битие) за своята екзистенциална стойност. Например – в каква страст помисленото или казаното може да се открие. Самото съществуване на философията утвърждава една особена страст – на мисленето или говоренето. Но също можем да кажем, че философията на Киркегор я движи страстта към (или мъката по) Регина Олсен. Мамардашвили споменава, че предметът на страстта не я предизвиква, а само я означава. Същевременно по-горе обсъждах, ако тук си позволя да перифразирам, че мисленето трябва да открие предмета на страстта, така че ако той се достигне, откритото се в пълнота, или изпълняването, да завърши. В такъв случай философията е една безкрайна страст, която е построена така, че да няма предмет, който да завърши нейното изпълняване. Безкрайната агония на Христа, за която говори Паскал, или вярата на Киркегор в Христос, разбирана като едновременност<sup>17</sup>, са дори не просто само възможни метафори на философската страст, но нейни алегории. Между нас и времето на Киркегор е бил вече Фройд, ето защо, говорейки за датския философ, сме склонни да заместим една алегория и едно име – Христос – с друга алегория и друго име – Регина Олсен. Главното, или общото, е, че и двата

обекта – Христос и Регина Олсен – са, макар и в различен смисъл, недостижими. Недостижимостта на един предположаем обект на философията гарантира нестихващата страст, в която пребивава философът и от която изближават мисловните, или игрови, конструкции. Мисленето чрез своето изтощаване утолява философската страст, която след ден, два или седмица се възобновява и изисква своето утоляване. Какво напомня това? Сексуалният обект е също така недостижим, както този на философията. Така както част от хората философстват, човек и живее, т.е. – в нестихваща откритост, или от страстта на живота.

Мисленето не толкова е насочено към своя обект, който се търси и може да се види ясно, а изближава от някакъв символ (или страст), който е даден, но не се вижда. Обектът на мисленето само „символизира“ или пък, да го кажем иначе, „обективизира“ символа, който е извор на мисленето. Достигайки до обекта-отговор (или изтощавайки способността за търсене на обект, който да „обективизира“ символа, или страстта), Сега се изпълнява и ни освобождава от откритостта. (Освобождението от откритостта на живота е смъртта, затова Мамардашвили използва смъртта като метафора за освобождение от откритост.)

Да обобщим: „между“ битието и съществуващото е областта на нереалното, на символите и страстите, от които мисленето изближава в сегашност и откритост. Опитът на свободата не можем да контролираме. Страстта ще открие пред нас ограничена откритост, в която ще се помъчим да открием предмета, в който се е скрила. Но тя не може да се е скрила в нещо, което е открито пред нас. Тя е просто зад гърба ни. Все пак има нещо, което, ако го направим, страстта ще изчезне, Сега ще свърши, както и изпълняването на

битието. Страстта е винаги истинна, а мисленето – само дотолкова, доколкото открие онова, от което страстта ще изчезне, или по друг начин казано, отговора на питането на битието. Всичко това е опитът на свободата.

## СИМВОЛИ И ТАВТОЛОГИИ

6

Между страстта и мисленето има междина, между две изпълнявания – затъмнение.

Човекът е добър. Защо? Добър е, защото е добър. Междината, или затъмнението, не допускат да премине причинно-следствена връзка между две Сега (подчертавам именно тяхната сегашност). Модусът, или битието, на „Защо?“ предполагат да се мислят всички Сега като единно общо пространство, макар и да добавяме наредба и посока, от страстта на едно Сега. Този модус, който извират от битието на „Защо?“, е на определен тип мислене, което търси причинно-следствени връзки. Онтологически времето е дискретно: между две Сега винаги ще има пауза. Ако в новото Сега човек постъпва като добър човек, това не произтича онтологически от нещо, което се е случило в старо Сега. Разбира се, можем да кажем: заради туй и туй – но това ще е в модуса на „Защо?“. Отговорът в този модус произтича от питането на битието на „Защо?“, но не от битието на добрата постъпка. Добрата постъпка е просто страст, или битие. А ако се опитаме да представим битието в модуса „Защо?“, неминуемо достигаме до тавтология.

*Ето когато, е, емпирически интереси, желания и т.н., затова и затова човек така постъпва, принадлежейки към еди-каква си нация или култура, и изведнъж тук постъпка, която не произтича от нищо от това, ние тогава казваме – личностно основание. Постъпил е като личност, или личностно. Тоест не заради удовол-*

ствие, т.е. няма така да обясняваме, нито поради интерес, който може да бъде фиксиран извън самия човек, т.е. в икономическата например организация на отношенията или на обществените нужди. Интерес, но той съществува отделно извън самия човек. Някакво външно основание за неговото поведение. Норма, която също може да бъде външно фиксирана, като външно основание на човешкото поведение. Закон, обичай и ето, когато нищо такова няма, а постъпка има – е, лично е постъпил. Той е постъпил, сам поемайки върху себе си целия риск, цялата отговорност и без да има за това никакви основания освен самата тази постъпка. Лично. (1979, с. 44.)

Личностната постъпка е самостоятелна, тя не попада в никакъв причинен ред – „затова, защото“. Разбира се ние можем да я обясним тъкмо по този начин – „затова, защото“, – но само след като вече се е случила. Личностната постъпка не се намира и в никакво активно целеполагане – „за да“. Разбира се, ние можем да я оправдаем или обосновем – „постъпих (постъпвам, ще постъпя) така, за да (едн що си)“, – но само след като вече се е случила (поне като проект, към който се е насочила нашата воля). Личностната постъпка не произтича от и не е насочена към емпиричното, или съществуващото, и дори често е в разрез с техните закони. Поради това и само от гледна точка на емпиричното, или съществуващото, личностното е тавтологично.

Но все пак тя извират от някакъв символ, който не е сред съществуващото, а сред трансценденцията на съществуващото, т.е. е сред несъществуващото. Тя е почерпена от опита на нереалността.



Ето така посредством това, което бих нарекъл празни понятия, т.е. понятия, които нямат предмет, а действат, следователно в качеството на символи. Думата човек, стол, дърво, здания и т.н. – всички тези думи имат предмети. Посредством тези думи означаваме предмети в света. Тези предмети са ни достъпни покрай думата, достъпни са ни в опита... А има и думи, и те във философията се срещат много често, които нямат предмет, който би могъл да бъде даден покрай думите на опита. Ето например един от тези предмети е срещащата се в религиите дума Бог. Както е известно, такъв предмет няма. Но това не е единствената дума, която няма предмет. (1979, 33-4.)

Следователно личностната постъпка извира от символ. Символът не ни е даден като предмет и затова той не се вписва в съвкупността на предметността, или съществуващото. Той затова и не определя в причинен ред – от предмет към предмет или от миналото към сегашното или бъдещето. Символът е винаги сегашен. „Бог е само сега“. И като предмет той, символът, се изчерпва с постъпката, в която се е изразил. В този смисъл – като предмет – постъпката е тавтологична, защото не символът я е обосновал в качеството ѝ на предмет. Следователно, разгледан като предмет, символът е просто тавтология. Думата битие, понеже все пак е дума и поради това предмет, е не повече от пределна тавтология. Тя значи: онова, което е сега, е сега онова, което е сега. Бихме могли да кажем и така: „е“ е „е“. Но и етимологията на битие е тъкмо такава: от глаголно съществително от отпирелия инфинитив на „е“ (на руски – „быть“). Думата битие идва да означава, че проекцията на трансцендентиращото е само и ви-

наги тавтология сред съществуващото. Следователно битие казва: винаги има две, едното е съществуващо, а другото може да има различни имена, но неговата проекция сред съществуващото е „нулева“. То е „свръх-сетивен интервал“, а предметността му е пределна тавтология. Обратно, кой да е предмет се проектира в света на нереалността просто като онова, което не е, т.е. като символ. И ако пак се върне в сферата на предметността, от този „предмет“, станал символ, или страст, ще извират не само този предмет (и дори самият той по-скоро не), а и множество други, абстрактно погледнато, целият съществуващ свят. Ако предмет е извършил преход през зоната на символността и се завърнал сред съществуващото вече като „предмет“, т.е. като символ, или страст, или откритост, то той вече има битие „предметът-в-други-предмети“, или абстрактно погледнато, „предметът-в-другите-предмети“.

В този момент на изложението вече е възможен въпросът, как предметът съществува или как съществуващото съществува. Също вече, ако изпитаме подобна нужда, можем да опишем съществуващото чрез несъществуващото и да видим как и несъществуващото съществува покрай причинните обяснения, целеположения и запретнатите ръкави на Новоевропейския човек. Ако предметът, превърнал се в символ се просмуква, или се изразява, в другите предмети, то той се и изразява чрез другите предмети, или те се просмукват в него. Тъкмо битието „другите-предмети-в-предмета“ конституира предмета.

Ако заместим и обобщим: съществуващото съществува чрез съществуващото. Съществуването на съществуващото не изисква битие. Но съществуващото, сведено до предметност, винаги допълва неизразим и безкраен остатък – битието. И най-сетне: съществу-

ващото съществува като предметност, в която винаги има една безкрайна точка – битието. Тази безкрайна точка, разположена в отсъстващата разлика на битие и съществуващо, е символът на мисленето. Както класическата идея за обективно извират от точката на отсъстващия субект, така и мисленото от нас мислене извират от точката на отсъстващата разлика между битие и съществуващо. Това са „точката на интензивност“, „свърхсетивният интервал“, които конституират философията.

Битието „другите-предмети-в-предмета“ означава, че другите предмети са преминали зоната на символността, за да се възвърнат съположени в пропорционалността на предмета, или като пропорционалност на съчастието си в предмета. Това може да се каже и така: „за да има бели кубове, трябва да има черни кълбета, както и всичко останало“. Ние искаме да има „бели кубове“, което значи да ги отделим от съществуващото. Оттам нататък за да има бели кубове, трябва да го има и всичко останало.

Битието „другите-предмети-в-предмета“ има истинност, която трябва да се мисли като уют и съзвучие. Може и така да се каже: точките на уют и съзвучие на битието „другите-предмети-в-предмета“ са тъкмо на свой ред предметите. Битието „предметът-в-другите-предмети“ има истинност, която трябва да се мисли като изтъкване и надпяване, или така, както обикновено мислим истината. Тоест истинността съдържа поне: веднъж истина, втори път – откритост, трети път – уют и съзвучие.

Мамардашвили и Пятигорский пишат:

*Първо, символът за нас, това е онова, което не просто се съотнася със съдържателността на съзнанието, а онова конкретно нещо [вещ], ко-*

ето конкретно и веществено се съотнася с нещо  
о п р е г л е н о  
в съдържателността на съзнанието. Тоест при  
такова разглеждане символът въобще ни се пред-  
ставя като онова, което в единия си край е  
потопено в това определено съдържание на съз-  
нанието, а в другия си край е потопено в пси-  
хическата екзистенция, където се изработват  
някакви съдържателности на съзнанието. Но ра-  
ботата не е само в това, а по всяка вероятност  
и в това, че самата материя на символа в ня-  
какъв трансформиран, странно неприличащ на  
своята (от страна на психиката) конкретност  
вид, също се съдържа в съзнанието. (1982, с. 179.)

Ако предметът е извършил този преход и се е пре-  
върнал в символ, или страст, този преход, или материя  
на символа, ще бъде гаден като някакви конкретни  
връзки, абстрактно погледнато – като битие „пред-  
метът-в-другите-предмети“, като метафора, или от-  
ношение между предмети в неговото възлюбване. Пред-  
метът, станал символ, ще е самата метафоричност или  
възлюбеността и многозначителността на едно обичайно  
емпирично отношение. Именно така – като една не-  
доизказаност, „странно неприличаща“ на предмета, ста-  
нал символ – той, предметът, превърнал се в символ,  
ще е в „сферата на съзнанието“. Всмукал се в друг  
предмет и заедно с другия предмет ще образува мета-  
образование – „прагмема“.

Но работата е в това, че тези метаизказвания  
за предметите, едновременно явяващи се еле-  
мент от функционирането на този предмет,  
могат да бъдат гадени и да съществуват в  
съвършено обективна форма, като предмети или

като обективации, ако желаете. Ще се условим да наричаме такива метаобразования прагмемии, т.е. такива обектни образования, които съществуват по силата на прагматическата връзка на човека със ситуацията на неговата дейност, които възникват по силата на тази прагматическа връзка като обекти, които я обслужват. (1982, с. 30.)

В много по-ранна работа – *Преобразенные формы. О необходимости иррациональных выражений* – Мамардашвили посочва, така да се каже, „обективно“ ирационалното – „превърнатите форми“ – като разлика на битие и съзнание. Това е идея, почерпена от тълкуване на работите на Маркс. Понякога се налага

да се оперира с понятието за единен континуум битие-съзнание и да се разглеждат „битието“ и „съзнанието“ само в качеството на различни негови моменти, имайки предвид области, където губят смисъл класическите различия на обект и субект, реалност и начин на представяне, действително и въображаемо и т.н. Но тъкмо тук и се появяват (и се запазват в теория, претендиращи на обективност на метода на описание) превърнатите обекти (ирационалните изрази, „жълтите логаритми“) като знаци, „свидетелства“ на неотстранимото различие между битие и съзнание, като символи на това, че при цялата слятост в някакъв общ континуум битието и съзнанието не могат да бъдат отъждествени. Наличието на оператора „превърнатост“ в концептуална теория посочва именно това. (1992, с. 281.)

Особено внимание следва да се отдели на съотнасянето на „превърнатите форми“ от по-ранната работа с „прагмемите“ от по-късната. Сред превърнатите форми трябва да се отсеят прагмемите, които обслужват практическата ситуация на дейност на човека. Човекът като Вечя отсейва съществуващото. И тогава „жълтите логаритми“ се оказват зад мисленето, или между битието и мисленето, а „натуралните логаритми“ (като аналог на примера, който аналог вече е прагмема) пред мисленето, или между мисленето и съществуващото. Мисленето за мисленето, което извирва от „точката на интензивност“ на отсъстваща разлика на битие и съществуващо, същевременно нарежда: битието – отзад, съществуващото – отпред. Това може да се каже и така: мисленето за мисленето скрива битието и открива съществуващото. Но за да се сети човек например за натуралните логаритми, да кажем – в качеството им на решение на конкретна задача, е необходима страст, или символ, в метафоричността, или странната недоизказаност, на едни „жълти логаритми“.

Ако езикът наистина беше само от страната на съществуващото и не притежаваше необяснимата си способност за трансценденция, то той щеше да бъде съвкупност от тавтологии, или аналитични истини. Синтезът, който е живеецът на езика, извирва от символ, или страст, т.е. в крайна сметка от живота. Не говорим за складираните и съхранените синтези, които могат да се бъррят подобно на аналитичните истини, т.е. не говорим за онези синтези, чиито символи са забравени, а страстите им – отмерени и отзвучали.

Да обобщим. Проекцията на битието в съществуващото е тавтологията, а на съществуващото в битието – символът. Предметът, преминал всред битието

ето, или превърнал се в символ, се завърща в сред съществуващото като „битие предметът-в-другите-предмети“. Този механизъм на символизацията на предмет ни подсказва как би могъл един предмет да възникне – като съзвучна или уютна пропорция от другите битиета „предметът-в-другите-предмети“. Съвкупността (вече не е задължително да е уютна и съзвучна) от другите битиета „предметът-в-другите-предмети“ можем да наречем битие „другите-предмети-в-предмета“ и чрез него един предмет се конституира (едва в процеса на конституиране вече уютно и съзвучно) като съществуващ. Самото съществуващо не се нуждае от битие, понеже не се нуждае от конституция. Но за да се конституира предмет, е необходимо битие. То е необходимо, за да се трансформира съществуващото, така че то да стане съвкупност от предмети. Съполагането на съществуващо и битие, така че да има предметност, може да се извърши – дали само? – от езика. В езика предметът може да функционира като символ и така да обслужва опита на нереалността. Езикът съдържа тавтологии, складирани и съхранени синтези и нови синтези. Битието на езика са символите, или страстите, които осъществяват новите синтези. Мисленето чрез езика-станало е оглед на музей от тавтологии и съхранени и складирани синтези. Трябва да се почита само страстта на езика като символ (или пък защо не и като храм-музей) на символността и страстността.

## ВЕЖЛИВОСТ

7

Как философът е, или какво е битието на философа? Вежливост.

Вежливостта, разбира се, следва да се разгледа достатъчно широко. Вежливо е например Сократ да изпие чашата с отрова, защото така са решили съгражданите му. Вежливост е Пушкин да се дуелира, защото така изисква общественото мнение. Вежливост е Декарт да се простуди и впоследствие фатално да заболее, защото така желае шведската кралица. Вежливост е Мамардашвили да умре на летището в денонощно чакане на полет. И това трябва да се има предвид като вежливост. Вежливостта е битие на философа, начин, по който той е.

Ние сме изпълнени със страсти, или символи, от които черпим опита на свободата, или мисленето.

*Декарт-физиологът знае, че нас ни тресат конвулсии («животински духове», както той пише), в капана на които попадат нашите чувства и страсти. И ни тресат понякога така силно, не може да овладееш това, нищо не можеш да направяш със себе си. И Декарт казва, като човек възпитан, държал в ръка шпага и може би на дами ръце целувал, че в този случай остава само една възможност – да контролираш себе си. Конвулсиите тресат, но вежливият човек контролира своите жестове и още повече – думи. У Декарт няма конвулсии на думите. В конвулсиите се ражда светът, но той не измъчва със своите преживявания. Не ни уморява с тях, както след това, в XIX и XX век, много философи ще го правят. Вежливост. (1993, с. 22.)*



Следователно Вежливостта е да се разбира скритостта на скритото, на конвулсиите и «животинските духове», в които се ражда светът. Онова, което може да се покаже, е откритото, пък нека дори и откриващото се. Опитът на свободата в неназовимите точки, от които избликва и приключва съзнанието, или «борбата със съзнанието», освобождаването от освобождението, е нещо лично и съкровено, също така нещо, несподелимо и невъзпроизведимо като опит. Ако човек подрежда и отсъжда съществуващото, философът го гледа, приема и отминава.

Мамаргашвили разказва: обърнали се към Фройд по повод на нацистите. А Фройд се отдръпнал. Те разбиха живота ми, отговорил той, разтуриха делото ми, разгониха учениците ми – обърнете се към някой друг. Философът просто е преминал в друго пространство, в опита на свободата, и така следва уютно и съзвучно своя път, приемайки вежливо участието си:

Томазо Кампанела, мъченикът, и Галилео Галилей, отреклият се:

*Кампанела фактически е бил влюбен в Галилей и му пише пламенни, почти любовни писма от своята тъмница и Галилей изпитва явно някакво смущение, получавайки тези послания и, естествено, жали мъченика. Но борбата на Кампанела не е била борбата на Галилей, също както борбата с църквата не е била борбата на Декарт. И Декарт, и Галилей без гняв и упрек просто са преминали и пребивават в друго измерение. Те изменят самата почва, на която тече борбата. За Декарт я няма борбата за свобода на мисълта против авторитета на църквата. Тоест Всичките грами: взаимното недоверие, озлоблението, ненавистта, героизмът и мъжеството, които*

възникват, индуцирани от съществуването на това историческо противостоеие, за философа не съществуват. Той просто е преминал в друго пространство и там живее, занимавайки се с онази работа, която е работата на философа. Затова аз казах, че фактически работата на философа е той самият, а не изправянето на другите хора. (1993, с. 17.)

Какво може Сократ? Това, което може той самият – да изпие чашата с отрова. Какво може самият Маргаршвили? Да чака на летището. Какво може Пушкин? Какво може Декарт? Най-сетне какво може... Исус Христос?

Но също така можем и да се оплачем. Не ни разбират. Убиват ни. Разпъват ни. Уморяват ни. Искат невъзможното. Не съзнават последиците от постъпките си.

*А как ни привързват към себе си обектите на нашите жалби! И ние теглим тази верига и сме готови винаги да чукаме по прозорчето на никога непрозиращото сърце. Макар че се надяваме тъкмо на прозрение и поправяне. Ей сега... Утре! Как така?! Не може да бъде! Това е недоразумение! Някак сякаш с магическа дума (само кой знае защо не сме я още намерили) Всичко ще бъде поставено на мястото си, мракът и недоразумението ще се разсеят, Всичко ще бъде както преди добре и ще бъде възможно да се продължи да се обича...*

*Но Декарт е класическа душа. И той е в състояние да издържи мисълта, предполагайки, че не трябва да се стремим към поправяне на отделни грешки или пороци, а да се откъсне коренът, да се промени системата на координатите. (1993, с. 36.)*

Да се промени координатната система, можем и така да го кажем, значи да живееш във „вътрешна емиграция“, „живот на шпионин“. Мамардашвили отговаря:

Аз съм грузинец и философ, от младостта си се намирам във вътрешна емиграция. Добре разбирам какво е да си шпионин. Необходимо условие за успешна шпионска дейност, а нерядко и за творчество е сходството с обкръжаващите. Флобер казвал, че в личния си живот той е еснаф, което му дава абсолютна свобода в литературата. Твърде много енергия отива да се носи шапката на независим, свободен човек... Човек трябва да остава незабележим, без да губи свободата си: това е такава трудна задача, че е нужно да ѝ се посветят всички свои сили, за театралните атрибути просто нищо не остава. Лично аз не съм склонен към театралност. (1992, с. 353.)

Отсъствието на желания е един от великите закони в живота на шпионите, за който говорих и който живея. (1992, с. 355.)

Вежливостта е и някакви прегради създателци или представки:

... правя още едно предупреждение – следното: имайки работа с философията, така както с обичайните човешки ситуации, където е необходимо правило за хигиена, наричано вежливост, т.е. – това е допускането, че другият човек не е по-лош от теб и не е глупак. Значи има забрана на някои неща, които ми идват в главата относно другия човек. Дори и да си ти дошли в главата, ти не трябва да ги изразяваш или да

позволяваш да се почувстват. Забрана?  
Така че във философското занятие има едно правило, също както в правото. И там аналог на Вежливостта е допускането за отсъствие на вина, ако тя не е доказана. Тоест презумпцията за невинност. Във философията има презумпцията за ум. По определение, ако вземеш книжка в ръка, с каквото и съдбовно име да се нарича авторът, грък ли, Платон ли, или някой друг, има презумпция, вежлива презумпция – за ума на философа. Защото ситото на историята, на времето очевидно не е устроено случайно, то е такова, такива са дупките му, че то отсейва, боклука отсейва, и отсейва, а всичко, което би трябвало да остане и остава. Всичко забравено трябва да бъде забравено, а всичко, което е достойно да се помни, то се помни. Нищо не пропада в този смисъл на думата. (1979, 35-6.)

Но нека разгледаме и по-отблизо Вежливостта. Тя е и отношението към съществуващото. Да, съществуващото съществува. Любимата все така продължава да изменя, родината все така продължава да бъде мащеха.

*Съмнението е... твърдение, че ако изобщо нещо все пак съществува, то само тук, и сега и нищо не може да се продължава, подобрява или изменя, а трябва да се намери източникът и там сам [човек] да се изменя. (1993, с. 36.)*

Съмнението е Вежливост. Или пък Вежливостта е съмнение. Незаангажираност и нежелание да се ангажираш с нещо, каквото и да е то, което съществува. Правиш го може би, но не точно ти. Твоята емпирична сянка, това, което хората вземат за теб, така както

Вземат за себе си своите емпирични сенки. И Сократ вежливо ще изпие чашата с отрова. Защо не? Пушкин ще се дуелира. Мамардашвили ще чака на летището. Декарт ще става рано сутрин, както е заповядала кралицата. Наистина, защо не? Смъртта и женитбата са от голямо значение за хората. А за философите – но това е само поза, ще отвърнат с гняв хората на съществуващото – някак си е въпрос на вежливост. Да, безспорно съществуващото съществува и този факт е от значение, доколкото някой го намира за значим и смислен. И ако някой го намира за значим и смислен, е въпрос на вежливост, да се приеме като такъв.

## СЪЗНАНИЕ

8

Може да се каже, че за Мамардашвили проблемът за съзнанието – дори в битовата му отсянка на съвест и нравственост – е централен. Разглеждането на съзнанието като мяра за поведение го сродява с Декарт и Кант. У Мамардашвили присъства просветителски патос: аз мисля, следователно аз мога, аз – сам, нищо на доверие, а още по-малко заради авторитет, Всичко през горнилото на съмнението.

При Хусерл проблемът за съзнанието също е централен. Но се изследва аналитично. Да се мисли, не е въпрос на съдба, както е у Декарт и както е у Мамардашвили. Мисля, значи съм – у Мамардашвили е борба да мисли, за да бъде.

*Както показва семантичният анализ на известната формула на Декарт [cogito ergo sum], тази формула няма предвид, че „Декарт мисли, защото той е“ в смисъла на някаква причинна връзка, за него „мисля“ и „съм“, т.е. за него да съзнаваш и да бъдеш лежат в пределите на една и съща структура на съзнанието, на равнището на психическата обработка в онзи вид културна дейност, който наричаме философия. (1982, с. 211.)*

Хората не мислят, за да са, а за да свършат нещо. А философът затова е (оставайки вежлив към съществуващото) – за да мисли. Ето защо ще кажа, че Мамардашвили е своеобразен „екзистенциалист на съзнанието“. Човешката екзистенция е мисълта. Или съвсем лаконично – екзистенция у Мамардашвили е мисъл. Но за да се окаже екзистенцията мисъл, мисълта е

напрезната до краен предел и само така е екзистенцията. Единствено по този начин може да се направи сякаш немислимият синтез – класичност и екзистенциално присъствие; Декарт и Кант, прочетени и разказани като лична съдба.

Ние не просто мислим или говорим за съзнанието, но сме това съзнание, което мисли и говори. Този „екзистенциализъм на съзнанието“ е неочакваният начин, по който грузинският философ преподнася самоотнасянето, характерно за философската реч.

Без да се приеме тази съдбовност на съзнанието у Мамардашвили, неговите размишления ще останат встрани. Но той е екзистенциалист на съзнанието и в неочакван критически смисъл, който го сродява с Хусерл, Фройд и Маркс. Ако хората не мислят, за да са, а за да свършат нещо, когато те все пак просто мислят, например за себе си, те виждат миражи, отражения, превърнати форми, идеологизации и рационализации, или – в термините на Хусерл – не могат да се отърват от навичките, придобити от мисленето в естествена установка, от мисленето, „за да се свърши нещо“. Необходима е критическа работа, която сякаш разкрива нещо, срещу чието разкриване са се съпротивлявали интелектуални навички, изтласкване, интереси. Обаче от културна гледна точка тази критическа работа прави приемливо нещо, което така или иначе е в съзнанието. Следователно критическата работа се схваща от Мамардашвили по-скоро в хоризонтален план – като прокарване на мостове, отколкото във Вертикален – разкриване и изравняне.

Така както феноменът е в отсъстващата разлика между битие и съществуващо, така и символът е в отсъстващата разлика между психика и съзнание.

*Всъщност когато говорим за символа в собствения смисъл на тази дума, то ние говорим за такова нещо, което е неотделимо от акта на съзнание. Именно затова символът (в отличие от знака в общо) не може да се приема, че има някаква от лично от него означаващо. (1982, с. 180.)*

Поставеното от авторите – Мамардашвили и Пятигорский – в разрезка вероятно е перифраза на определението на Хайдегер за феномен от „Битие и време“ – „сам себе си показващ в себе си“. Авторите прогълтават:

*Просто у нещото, наричано символ, има страна, която ние виждаме от психиката, но самото това нещо ни най-малко не се изменя, бидейки иначе видимо от страната на съзнанието. (Там там.)*

Символът, можем да кажем, е разположен между психиката и съзнанието, доколкото има две страни – всяка видима или от психиката, или от съзнанието. Протяжността на символа към психиката е дадена в съзнанието по алогичен, ирационален начин – да си спомним „жълтите логаритми“ – като метафоричност, или вълшебност, на обичайно емпирично отношение. По този начин съдържанието на символа, или видимото от страната на съзнанието, обрасва с метаизказвания – които заедно със съдържанието образуват прагмени. Нещо повече: не можем да кажем кое е съдържание на символа. Всичко може да се тълкува като метаизказване към едно неведомо съдържание. В този смисъл съзнанието се разгръща като текст, който е коментар на символ или на символи, сами по себе си неизвестни. Символът не



се разкрива чрез критическа работа като един своеобразен, мисловен, но все пак предмет. Символът, може да се каже, е хоризонтално съположен на текста и поради това не следва да се разкрие и изрие чрез отстраняване на наслоения. Той е точка на интензивност или точката на безкрайността и се отнася към текста, който извира от него, както битието към съществуващото или като психика и съзнание. Поради това символът *съществува* само като текст. Наличието на каквато и да е част от съответстващия текст говори за наличието на символа и позволява неговото безкрайно разгъване и четенето чрез него на произволна друга част. Аналогичен механизъм според Мамардашвили и Пятигорски разгръща – съполагайки индивидуалните съзнания – културата, която така се оказва по принцип безкраен *съществуващ* текст. Ако един текст се чете не просто като знакова или сигнална система – в този случай той просто се знае, – а като безкрайно разгръщане на символ или символи, то тогава текстът не просто се знае (нещо повече, може дори да не се знае), а се разбира. Ако пред нас е текст от друга култура или от друго съзнание, то ние можем просто да го знаем като факт или да го разбираме чрез собствените символи, което значи като част от собствената култура или съзнание, или най-сетне да се породят своеобразни хибридни символи – на диалога или на херменевтичното тълкуване.

Но между феномен и символ има разлика и тя се състои в следното:

*В нашето изтълкуване „феноменът“ се превръща в определен вид символ, когато имаме предвид определен тип съотношения, спрегнатост между нашето „психическо“ знание (т.е. нашето мислене, живот, език и т.и.) в неговата универсална*

философска модификация и живота на съзнанието. При такава интерпретация ние в понятието феномен влагаме нещо реално съществуващо, доколкото това реално съществуващо е преминало през напълно определена индивидуална обработка, спрягаща живота на съзнанието и работата на психиката. Тоест ние виждаме в него именно символ на определено СЪБИТИЕ на знание и съзнание. (1982, с. 216.)

Като пример да разгледаме схематично психоаналитичната процедура в нейния първоначален вариант, предложен от Фройд. Пациентът разказва текст, който явно принадлежи на неговото собствено съзнание и извира от някакви неизвестни символи. Анализиращият възприема частите от текста, но отстранява собствените тълкувания на пациента като „рационализации“ и ги тълкува въз основа на своето разбиране, т.е. въз основа на символите на психоанализата. Проекцията на всеки символ сред съществуващото, в случая разгледано като текст, е тавтология, например в случая с психоанализата нейният символ би бил тавтологията „сексуалност е сексуалност“. Символът като пратеник на битието сред съществуващото е близост, която съполага и подрежда съществуващото като непрекъснатост. Така посредством посредничеството на символа или символите на психоанализата текстът на пациента бива преподреден като нов текст, или „разтълкуван“. Това преподреждане е трансформирало текста на пациента от една знакова или сигнална система в друга. В новата знакова система, тази, която е породена от психоанализата, знаци има само там, където означаващото и означаваното биват съположени от близостта на тавтологията „сексуалност е сексу-

алност“. Навсякъде, където една част от текста (разказана от пациента или поискана под формата на въпрос от анализиращия) може да се разгледа като означаващо на някаква друга част от текста (отново разказана от пациента или поискана под формата на въпрос от анализиращия), която е означаваното, е налице специфичната за психоанализата връзка между означаващо и означавано, пораждащото нейната знакова система, или близостта, която тя допуска, или проекцията като близост на нейния символ върху текста. Тъй като знаковата система извира (еднообразно и монотонно) от екзистенциалното при последователното посредничество на символа, тавтологията и близостта, допустимото съпологане на части от текста като означаващо и означавано, т.е. търсенето на знаци не е конвенционално или произволно, а изриво. (При конвенционалното съпологане се приема, че случайно или от прагматични съображения, например за удобство, се избира известна знакова система и чрез абстракция и дедукия се извежда нейната близост като конвенция. В този случай конвенцията е въпрос за избор на човека, или, по друг начин казано, спрямо текста е необходим външен елемент, който осъществява избор, определяйки знаковата система на този текст, или неговата конвенция.)

При този подход самоконституирането на текст остава загадка – в съзнанието винаги е необходимо малко човече, което да гледа какво е направление съзнанието и да отсъжда, и по-нататък в лоша безкрайност проблемът се появява рекурентно.

Обяснителният механизъм на т. нар. от Мамардашвили и Пятигорский «символология» е коренно различен: символът, от който текстът извира, е не просто иначе, а направо друг спрямо коя да е част на текста. Ако текстът е съществуващото, то символът е неговото допълнение до битието.

Символът е допълнителен ( дори в смисъла на квантовата механика, или на Нилс Бор) на текста. Ние сме или в символа, или в текста. „Или – или“. Ние сме или в екзистенциалното, или в игровото; или в страстта, или в нейното опосредстване чрез мисленето; или в скриването, или в откриването. „Или – или“, или допълнителността, това е свободата. „Или – или“ – това не е пространственият избор на съзнанието, а времето, което може да се конституира само като последователни откривания и скривания (евентуално на съзнанието, т.е. може да се конституира само едновременно както от съзнание, така и от «борба със съзнанието»).

Разликата между игрово и конвенционално се определя от това, че при игровото, или при съзнанието, се има предвид времето. Играта, или съзнанието, се е открила от някаква страст, или символ, която в самата игра е дадена странно – като „жълти логаритми“, метафоричност и недоизказаност. Обаче странността на присъствието на тази страст сред текста на играта, в нейната употреба, се операционализира и свежда до павтология, или близост, или правила на играта. Правилата на играта, последната разбирана съвсем широко, имат обща незабележима особеност – те винаги определят кога играта продължава и кога е свършила. Това тяхно качество свидетелства за произхода им от онтологическата свобода.

Символът, или феноменът, имат аспект и на „ейдоци“, в термините на Хусерл. Те присъстват не в текста и не в съществуващото, а в сред тях. Те са еднообразен и монотонен критерий за цялост, съответно за знак или за гещалт. Например много елементи от някаква част на текста на пациента можем да варираме, но знакът ще си остава същият. Но ако променим други елементи в същата част, то и знакът ще се окаже вече

друг. Аналогично можем да променяме размерите на куб, неговото оцветяване или материята, от която е направен, но той все си остава куб. Ако обаче променим взаимното разположение на ръбовете, кубът ще престане да бъде куб. Символът, или феноменът – и може би това е основното различие между феноменологията на Хусерл и нейния прочит от Деруга – не са нещо съществуващо, те не могат да се дадат независимо или наред, под или над (главното е отделно) от текста, или от съществуващото. За да обозначи този момент на собственото си отличие от Хусерл (и може би близост с Деруга), Мамардашвили използва метафорите „свърхсетивен интервал“, който е с „нулева дължина“ и ето защо е „точка“, макар и на „интензивност“, „начало“ (значи пак точка) „на система на отчитане“.

Предпочитаната от мен метафора е „извор“ и „извиране“. Изворът е почти точков, т.е. несъществуващ, и е скрит от погледа, пред който се разстила потокът или реката на съзнанието или на културата като леещ се текст. Съответно си служи с цели метафорични общности, или кръгове – например извор, символ, феномен, отсъстваща разлика между битие и съществуващо, „свърхсетивен интервал“, „точка на интензивност“ и пр. Метафоричният пренос от философски тип поражда „система от извори“, съполага обособени текстове като част от единен текст, а на „системата от извори“ имплицира символ, или извор.

Ако близостта, която позволява метафоричния пренос, се фиксира като понятие, философстването престава да бъде жив, леещ се текст, а се вкаменява, макар и евентуално като монументален паметник. Тъкмо може би за да бъде жив, леещ се текст неговото философстване, Мамардашвили предпочита да говори пред това – да пише. Казаното, за разлика от писания текст, е

Винаги незавършено – не можеш да отгърнеш на последната страница и да прочетеш края. Когато казването спре – всичко е казано, – фактически комуникацията е приключила, играта е изиграна, свободата е освободила от освобождението.

*Завършената мисъл въобще не се предава. Може да се предава незавършената мисъл, неразбираема и за самия автор или незадължително разбираема. (1982, с. 218.)*

Доколкото комуникацията се основава на разгръщането на някакъв символ, то тя принципно няма да може да се завърши, или, казано по друг начин, винаги ще може да се възобнови.

*Ако се позамислим над тези особености, които се откриват във факта на тази независимост на символа, то ние бихме могли съвсем иначе да погледнем на привычните начини за комуникация на знанието в известните ни културни символи. Тук пред нас въобще има някакъв друг принцип на комуникация, друг принцип на построяване на самото комуницируемо знание, принцип, за който може да се каже следното: завършеното знание въобще не може да се комуницира, или ако нещо стане и се комуницира, то това ще е незавършено знание. (Так там.)*

Следвайки този ход на мисли, едно послание, принадлежащо на дадена култура, има толкова повече шансове да влезе в комуникация с друга култура, колкото е... по-нелогично в рамките на собствената култура.

Въпросът за интересубективността в такъв случай ще се решава като наличие на символ или провокиране на символ у събеседника. Текстът на диалога ще им-

плицира свой символ, различен от тези на събеседниците. Всяка ответна реплика ще бъде преизтълкувана, или преподреждане, на предходната в рамките на собствения текст, или въз основа на своя символ. Не просто разбирането, а взаимното разбиране ще се стреми и при успех ще клони към конституирането на метафорична общност на символите, което за всеки от събеседниците ще се представя като обобщаване на собствения символ. Всеки от тези, които говорят, приема или не приема обобщаване на собствения символ. В последния случай се появява символът на неразбирането, от който извира мълчание като прекъсване (а не като приключване) на комуникацията.

Съзнанието е дискретно във времето. То се открива от страстта, или символа, и е винаги в един онтологически момент Сега (независимо колко трае като физическа продължителност). „Смъртта“ е символ на дискретността на времето.

*И тогава „смъртта“ ни се явява вече не в качеството на особена структура на съзнанието, а в качеството на символ на дискретността на времето, именно не на времето, а на дискретността на времето. Или по-точно „смъртта“ е символно означение на дискретността на моментите от време по отношение един към друг в категорията на съзнанието. (1982, с. 221.)*

Съзнанието търси, така да се каже, своята малка смърт, онова, което ще удовлетвори скритото, или битието, което го е открило, за да „възкръсне“ съзнанието в нов онтологически момент Сега. Но съзнанието може да е така открито от Битието, че да

не допуска своето (на Битието) удовлетворяване. Така открито, съзнанието ще е в нестихващия пламък на съзнаването, съзнание без смърт, жрец на което е философията. Това съзнание без смърт е символ на всяко съзнание. на емпиричното съзнание, което удовлетворява битието.

Това може да се каже и не толкова ласкаво: съзнанието, което по едни или други причини отхвърля своето битие и чийто страж е т. нар. идеалистическа философия, изобретява Битието така, че да бъде винаги открито и в тази вечна откритост – пак първично. Очевидна е близостта на такова виждане до една от основните догми на марксизма: битието определя съзнанието.

Онтологията в такъв случай, при подхода на Мамардашвили и Пятигорский, ще бъде мета-теория на съзнанието. Още повече че съзнанието-изобщо не допуска теория, защото всяка теория, образувана от съзнанието, разглеждайки себе си като обект, ще остава в съзнанието и така няма да открива битието, което е я открило (идеологизации, рационализации, вторични, или псевдо-, символи). Нещо повече, тя ще генерализира една частна структура на съзнанието в качеството на съзнание-изобщо.

Дадеността на „смъртта“ (като символ) в съзнанието е „Аз-ът“.

*По такъв начин „Аз-ът“, който Кант въвежда, предупреждавайки, че това не е субстанция, се въвежда от Буда като с и м п т о м на това, че някои неща ние (т.е. онези, за които той казва те) не знаем, и симптом на това незнание е „Аз-ът“. (1982, с. 221-222.)*



Двата символа „Аз“ и „Смърт“ са полярни.

*И когато казваме „няма „Аз“, и когато казваме: „има смърт“, тук твърде просто се установява аналогия на две явления на съзнанието: едното – негативно, другото – позитивно. (1982, с. 219.)*

В такъв случай „Аз-ът“ е допълнението на съзнанието до битието, просто и ясно казано, възможността за възобновяване на съзнанието в нов момент Сега, така както „Смъртта“ е възможността за прекратяване на съзнанието в момента Сега. Очевидно „Смърт“ и „Аз“ като дадености в съзнанието са полярни и не съществуват по друг начин освен като символи. Също както чрез игрово и екзистенциално (но в друго измерение), чрез „Аз“ и „Смърт“ се оглежда свободата.

От символа на „Аз-а“ извира единството на текстовете в различните моменти Сега, всеки от които е захранен от собствен символ, или страст. В такъв случай „Аз“ ще е символът на контекстуалността на всички Сега и така – на Времето. В измерението на символите „Аз“ ще е символ на общността на разгръщаща се система от символи. Бихме могли да кажем, че „Аз“ е метасимвол, спрямо който символите се разгръщат като текстове, или че те са вторични, или псевдо-, символи на Аз-а.

В такъв случай дори при изчерпване на даден символ комуникацията винаги може да се поднови на основата на нов символ и това ще бъде отново същата комуникация, комуникацията между същите два „Аз-а“. В контакти между култури аналогична на „Аз-а“ функция има тъждествеността. Тъждествеността на всяка култура сама със себе си позволява да се възражда повторно комуникацията с друга.

Опитвайки се да съедини теорията на съзнанието със собственото отношение към философията, Мамардашвили пише:

*... В онова, как се разбира мисленето в европейската традиция, вече изначално се съдържа съзнание за инаквото. Този инакъв или друг свят може да бъде друг човек, друга гледна точка, друга перспектива, въобще друг свят или друг космос. Всички тези неща стоят в един ред и са разшифровка на думата «инакъв». Инаква реалност!*

*Така че онова, което чувствах, въобразявах за себе си, очевидно е и било съзнанието за това инакво, което ме мъчеше и което исках да разшифровам. Аз тогава още не знаех, че езикът, на който се разшифроват свидетелствата на съзнанието, е философията. Научих това по-късно и сега, както ми се струва, го знам и мога да го споделя. (1988, с. 38.)*

Може би такъв текст подказва символа, от който блика философията на Мамардашвили...

## БЕЛЕЖКИ:

1 Хайдегер, М. *Время и бытие*. М., 1993, с. 151.

2. Становището на Мамардашвили за Хайдегер е примерно следното: „Очевидно свързано е с това, че той [Хайдегер] притежаваше талант по-скоро поетичен, отколкото философски, да усеща реалния живот на философските понятия и през цялото време свежда максимално отдалечилите се в отвлеченост философски ходове, понятия и абстракции към техния изначален жизнен смисъл, към тяхното място в някакво жизнеустройство.“ (1994, с. 61))

3 Хайдегер, М. *Время и бытие*. М., 1993, с. 151.

4. „Да допуснем, че такава фиксирана точка е смъртта в онази степен, в която ние размишляваме за нея. Ако размишляваме, тя изменя нашия режим на живот. Това и е точка на интензивност. Такива точки не са много. Бог е такава точка. И изглежда, те са излишни, безполезни. От тях няма никаква утилитарна полза. И в този смисъл те са излишни, безполезни. Но се оказва, че все пак трябва да има такива излишни точки. Безсмислената в своята излишност интензивност около тях изменя смислите на нашия живот. Смислите ни са недостъпни и неразбираеми. Да кажем, каквото и да сме мислили за Бога и колкото да сме мислили за смъртта, те си остават за нас толкова непонятни, както и в началото на размишлението. Но нещо ще се случи с нас. Или такава точка е точката на „безразличието“. (1993, с. 33.)

5. Трансценденталността като изход към идеален първичен източник или начало едновременно означава *пълно абстрахиране от човека* като някакво особено, частно и случайно в този смисъл същество. Самият факт, че ние сме открили феномена на осъзнаването, прави тази абстракция позволена, защото анализът на феномена на осъзнаването показва, че тези актове на мисълта или на съзнанието, които се осъществяват вътре във феномена на осъзнаването, не изискват за своето случване и разбиране никакви допускания за някакви специални качества и способности на наблюдащото същество. Това е невероятна абстракция, но тя се *реализира*. След това, реализирала се, тя скрито влиза в основанията на нашето физическо знание и ние вече не си даваме сметка за това, че е извършена такава абстракция. Но независимо от това, даваме ли си сметка за това или не, на тази абстракция е основана самата наша възможност да се формулират някакви физически закони. Повтарям: физическите закони не зависят от и не съдържат в своята

формулировка никакво позоваване на случайността на този факт, че процесите, формулирани в законите, се наблюдават от човека. Затова зданието на физическите науки трябва да се строи и реално се строи независимо от случайността на това, че ние сме в света в качеството на *определени същества*." (1993, 123-124.)

6. Един много важен философски въпрос би бил какво *си мислят* предметите.

7. Става дума за предназначението, защото: „При това, произнасяйки думата «предназначение», ние имаме предвид, че това събитие се осъществява само в онази степен, ако аз мога в тази точка да допълня този акт или да го до-определя със своето състояние.“ (1994, с. 93.)

8. Трябва да се говори „за доста сложната тема за света, който трае във времето и се пресъздава във всяка точка (по израза на Пруст той всеки път отново се пресъздава), именно в онази точка, в която се намират хората. В тази точка на някакъв свят, възникващ пред нас тогава, когато ни се удава нещо да видим за първи път, ние ще поместим онова, което аз нарекох предназначение, а Пруст – призвание.“ (1994, с. 93.)

9. „И така ние се намираме в зоната на безпомощността, в която вече поместихме нареченото от нас призвание. Да уточним: призиванието не се прави вместо мен, това е онова, което мога и съм призван да направя само аз. От това «само аз», щото ние да го разберем, трябва да махнем всички готови смисли и значения.“ (1994, с. 94.)

10. Блис, Р. *Что такое дзен?* – В: *Что такое дзен?* Львов – Киев, 1994, с. 177.

11. Gadamer, H.-G. *Wahrheit und Methode*. Tübingen, 1960, S. 133-134.

12. Bub, J. *The Interpretation of Quantum Mechanics*. Dordrecht, 1979, p. 50.

13. Това, разбира се, е път, или херменевтика, от Хайдегер и Мамардашвили към възгледа, защитаван от Фуко. – В. Фуко, М. *Думите и нещата*. С., 1992, 487-488.

14. Хайдегер, М. *Същности*. С., 1993, с. 129.

15. Ето как например се описва терапия, основана на гещалт-психологията: „...понятието «гещалт»... се определя като такова възприятие на цялото (състоящо се от фон и форма), което е обусловено от интенцията на наблюдателя. Колкото по-силна е интенцията, толкова по-отчетливо се възприема формата. Отначало това понятие се използва за възприятието, след това се разпространява върху цялата психическа дейност. Мислите, чувствата и спомените образуват «гещалт»; и един от неговите елементи е

доминиращ на общия фон Главната идея на този метод се свежда към това, че нашите отношения към предметите и живите същества се определят от потребността. Ако тази потребност се удовлетворява, говорят за завършване на гецалта. Ако по някаква причина отношенията не могат да се доведат до своя край, гецалтът се счита за незавършен, това причинява страдания, предизвиква фрустрация, тревога, неврози.“ (*Трансформация личности*. Одеса, 1995, с. 12)

16 Хайдегер, М. *Същности*. С., 1993, с. 129

17. *Въдворение в християнството* започва със следния пасаж: „Изминали са осемнайсет столетия, откак Исус Христос е бродял по земята; ала това не е божем събитие от рода на събитията, които, след като са вече отминали, отиват отначало в историята, а после, когато са вече отпадна отминали – в забрава. Не, неговото присъствие тук, на земята, не става нивга минало, а оттам и все по-далечно и по-далечно минало – стига само впрочем да се среща вяра по земята; защото инак това, че е живял, отива мигом далеч в миналото. Обратното, докато има вяра, той, за да стане такъв, трябва да е бил и, бидейки вяра, да е понастоящем едновременно с него така, както тогавашните му съвременници; тази едновременност е условието на вярата или, определено по-точно, това е вярата“ (Киркегор, С. *Въдворение в християнството*. С., 1994, с. 9.)

## ЦИТИРАНИ РАБОТИ НА МАМАРДАШВИЛИ:

[1979] *История философии как философия*. (Курс лекций, прочитанных перед аспирантами ВГИКа.) М., 1979 (неофициальная публикация).

[1982] *Символ и сознание (метафизические рассуждения о сознании, символике и языке)*. Соавтор А.М. Пятигорский. Иерусалим, 1982.

[1988] *Проблема сознания и философское призвание*. – Вопросы философии. 1988, 2.

[1989] *Кантианские вариации*. – В: *Этика Канта и современность*. Рига, 1989.

[1992] *Как я понимаю философию?* М., 1992.

[1993] *Картезианские размышления*. М. 1993.

[1994] *Конгенитальность мысли. О философе Мерабе Мамардашвили*. М., 1994.

## ДРУГИ ЦИТИРАНИ РАБОТИ:

1. Блус, Р. *Что такое гзен?* – В: *Что такое гзен?* Львов, 1995.

2. Куркегор, С. *Въдворение В християнството*. С., 1994.

3. *Трансформация личности*. Одесса, 1995.

4. Фуко, М. *Думите и нещата*. С., 1992.

5. Хайдеггер, М. *Время и бытия*. М., 1993.

6. Хайдеггер, М. *Същности*. С., 1993.

7. Bub, J. *The Interpretation of Quantum Mechanics*. Dordrecht, 1979.

8. Gadamer, H.-G. *Wahrheit und Methode*. Tuebingen. 1960.