

Васил Пенчев

МЪРТВИЯТ БОГ?

Хайдегер

Ницше

Хегел

Васил Пенчев

МЪРТВИЯТ БОГ?

Хегел Ницше Хайдегер

Съществено разширен и допълнен текст на доклада,
изнесен на конференцията

“200 години «Феноменология на духа»”

СУ “Св. Климент Охридски”, 14 декември 2006 г.

София, 2007

Д-р Васил Пенчев е старши научен сътрудник II степен в Института за философски изследвания на Българската академия на науките, секция "Философия на историята". Други негови книги: "Битие и наука" (1996), "Коментар към Мамардашвили" (1996) "Физически парадокси във философска интерпретация" (1997, неизлязла от печат поради кризата през тази година) "Радичков другарува с думите" (2000) и "Свирепа философия. Творчеството на Радичков като философска тема" (2007).

Блогове с публикации:

<http://www.esnips.com/web/vasilpenchevsnews>

<http://vasil7penchev.wordpress.com>

<http://my.opera.com/vasil%20penchev>

e-mail: vasildinev@gmail.com

Мъртвият Бог? Хегел Ницше Хайдегер

Васил Динев Пенчев

Първо издание

Михаил Михайлов – редактор

Михаил Михайлов – коректор

Печат: Bulged

© Васил Пенчев

ISBN 978-954-731-029-1

“Ала в пролома, там, където съм свободен от собствената си и от Божията воля, от всички деяния и от самия Бог, аз съм по-горе от всичките твари и не съм нито “Бог”, нито творение, ами по-скоро съм това, що съм бил и ще остана сега и завинаги. Там политам и се въземам над всички ангели. В този полет придобивам такова богатство, че вече и Бог ми не стига с всичко, което е той като “Бог”, и с всичките свои Божии дела; защото в този пролом ми е дадено Бог и аз да сме едно. Там аз съм, каквото съм бил, нито придавам, нито отслабвам, защото там съм неподвижна причина, задвижваща всички неща. Тогава Бог не намира място в човека, понеже с тази си бедност човек отвоюва това, което отвеки е бил и което довеки ще бъде. Тогава Бог става едно с духа и тази е истинската бедност, която може да бъде открита”

Майстер Еркхарт.

(Проповед 32. “Блажени бедните духом, защото тяхно е царството небесно” (Мат. 5:3).)¹

“...Бог просто трябва да стане аз, и аз трябва да стане Бог – да сме тъй пълно едно, че “той” и “аз” да сме всъщност едно, да станем и да бъдем едно, и по този начин да вършим едно дело.”

Майстер Еркхарт.

(Проповед 42. “Да се обновите с духа на своя ум” (Ефес. 4:23).)²

¹ Майстер Екхарт 1995: 156-157. Срв. с Юнг 2005: 300 и сл.

² Майстер Екхарт 1995: 192.

Въпросът за отношението на бог и човек ще бъде този въпрос, който ще позволи да мислим като едно цяло два текста, отстоящи един от друг с почти век и половина – “Феноменология на духа” на Хегел и двутомника на Хайдегер “Ницше”. Той не е случаен. Хайдегер поставя като мото на труда си думите на Ницше (1991: 21 [§19]). “Две столетия без малко и нито един единствен нов бог” (Heidegger 1961: 11). Въпросът е основен и произвежда множество други: каква е същността на човека в отношението му към битието, а не към другите съществуващи неща, какъв е смисълът на битието и пр., които Хайдегер е поставял.

Обаче като насока на настоящето изследване ще открием следния: какво е онтология за разлика от метафизика. Следователно, въпросът за отношението на бог и човек се вижда като собствено философски въпрос, когато се насочим към различаването - което за Хайдегер е фундаментално – между философията като онтология и философията като метафизика.

Две първични, но поне досега несъвместими интуиции са движели през хилядолетията европейската култура, вкоренена в (1) юдео-християнската и (2) гръцката: (1) светът е човешка история, (2) светът е природа, вътре в която човекът ѝ е противопоставен. Тъкмо последната е придобила господство в Новото време, въплътена и в науката и едновременно следващата я и предхождаща я техника.

В рамките на първата светът е принципно подобен на човека, на неговата психика, интелигибелен и разумен, човек може и следва да усвоява света като се насочи навътре, към самия себе си. Обратно е според втората: човекът е напълно неподобен на света; светът му е чужд, враждебен, той може да го изучава само ако успее да се отърси от себе си, от “субективното” и съумее да не го привнася в света, който му е външен. В този случай със света го свързва неговото тяло,

докато в първия - неговата психика, наричана според подобие то си със света душа. На свой ред, светът, подобен на човешката психика, е бог.

Преди двадесет и повече години в България такова противопоставяне щеше да се мисли в рамките на т. нар. основен философски въпрос – материализъм или идеализъм. Но всъщност сега става дума за нещо съвсем различно – природа и/или история.

И все пак мисленето се намира в тясна, интимна връзка с времето, с историята. Метафизиката е насочена към запазването и запазващото се. Според нея то е съществуващото и има битие, а времето е едно единствено - еднообразно, равномерно, хомогенно и безструктурно³; това е времето на физиката. Такова време е условието на възможност за запазването, нещо повече, то е еквивалентно на запазването. Мисленето и историята сами по себе си обаче са тук-там случващи се, започващи, завършващи - те биват собствено *запазени* като памет и като очакване от някоя душа. Така душата се оказва *метафизичния* носител на мисленето и историята. Имплицира се множественост от времена, “ангели”, и с това едно незапазване.

“И какво е времевата характеристика на чистите духовни същности, на ангелите, които са тварна, ала неизменна природа? Няма ли, следователно, някаква междинна темпорална инстанция между времето и вечността, които да носят странното и противоречиво наглед наименование вечни времена (*tempora aeterna*)?” (Бояджиев 1997: 14).

По-нататък ще стане дума за “*la longue durée*”, *менталностите*, обществото като “множество от множества”, времената – общата позиция на “Анали”. Така се очертава една парадигма на незапазването в историята, при което последна се фокусира не върху фактите, както изисква противоположната парадигма на запазването, а

³ От тук в частност следва, че: “На науката за пространството, на геометрията не противостои такава наука за времето” (Хегел 2000: 56).

върху изборите, от които фактите са действителното, но освен него изборът обхваща в единство възможното на неосъществените алтернативи и необходимостта да се избере. За менталностите може да се мисли и като за ангелите и с тях аналогично са свързани “дълги периоди”, “бавни времена”, ”tempora aeterna”. Същността на последните е, че съотнасят започването, завършването и тук-там случването с физическото време съответно като начало, край и продължителност на дългия период.

Така връзката между природа и история, между тяло и мислене открояват свързването на запазване и незапазване. Алюзията е за река – напр. “поток на съзнанието”, - която като цяло се движи в една посока и с една обща средна скорост, но вътре в нея има множество течения с различна скорост и частично различна посока, също и вихри. Така времето на физиката и запазването на метафизиката се явява едва на равнище цялост, която сама по себе си авремева, следва да се асоциира с вечността или с едно вечно настояще. “Истинското настояще е вечността” (Хегел 2000: 58), а “идеята, духът е над времето” (пак там: 54). Но така, както частта се изявява спрямо цялото, времето се появява спрямо вечността⁴ и инструментът на тази поява е “душата” “Тъкмо в душата времето може да бъде разпознато като разпаднала се – на минало, настояще и бъдеще – вечност” (Бояджиев 1997: 13)⁵.

⁴ Сrv. със следващата бележка под линия: “времето е припознато изначално като не-вечност и то по самата си субстанция е не-вечност, но то може да бъде съзряно единствено от хоризонта на сътворилото го вечно битие” (Бояджиев 1997: 11).

⁵ Начинът, по който Ц. Бояджиев коментира Августин, привнася съществени акценти към току-що казаното: “Душата е мястото, от което е възможно да бъде “завързан” смисленият и последователен сюжет на човешкия живот (но и на живота на универсума). Тя е онзи център, от който многообразните и разнопосочни жизнени действия могат да бъдат подредени **в история**, да се превърнат в епизоди на една обща фабула, да конституират цялостен и завършен

След подобно въвеждане в един философски въпрос за отношението между човек и бог, ние бихме могли да привнесем аналогичен на Кантовия “коперникански преврат” в обсъждането като изоставим или оставим настрана въпроса за бог “сам по себе си”, по който нито можем да кажем нещо с увереност, нито имаме сигурен път, метод за навлизане из неговата територия, нито обаче имаме непременно нужда от неговия отговор, а вместо него поставим не въпроса как бог ни се явява, а този - каква е човешката способност, в рамките на която бог е или го има. Накратко, бог е човешка способност.

Хайдегер категорично подчертава:

“Въпросът, дали и как, и в какви граници е възможно твърдението “Бог е” като абсолютно поставяне, сега обаче става и остава за Кант тайната подбуда, която подкарва цялото мислене на “Критика на чистия разум” и задвижва последващите главни работи” (Heidegger 1978: 449).

Това, че “бог е човешка способност”, може да се разбира по различни начини, между които съществува известна връзка. Ето някои от тях:

1. **“Трансценденция”**. Човек догонва бога. “Човек ще стане бог”. “Ще бъдете като богове” – така е озаглавил Ерих Фром своето хуманитарно изследване (2005) на юдейската религия. Известно е твърдението на св. Иринеи, че бог е станал човек, за да може човек да

живот. Тъкмо наличието на такъв онтологически пункт би бил в състояние да осмисли отделните сегменти на времето, да предотврати възможния му разпад, да стори от миналото предвестник на точно това настояще, а от бъдещето – естествено следствие от точно това минало” (Бояджиев 1997: 12-13). “Автобиографията е възможна единствено като **изповед**, място, от което тя може да бъде написана, е **душата**. Ала душата, бидейки образ Божий, е възстановила ... подобие си с Бога ...” (Бояджиев 1997: 14).

стане бог⁶. Едно от обещанията на змията, когато изкушава за грехопадението, е именно това: ще станете като богове (срв. с: Фром 2005: 29, 123-124). Другите са: няма да умрете (ще останете безсмъртни) и ще различавате добро от зло (*Битие* 3). Скритото неказано е: но преди това ще се отделите от бога, ще станете смъртни и ще затънете в зло и страдание.

И с това пътят от второто към първото, т.е. пътят на развитието, на прогреса, е белязан и зададен като път на познанието. Наядената ябълка, актът на грехопадението е свободният избор на пътя на познанието: първо зло, после добро и заради това - търпение и вяра по пътя: да се премине през изпитанието на неизбежното първо, винаги избързващо да бъде първо, зло, но с относително кратка продължителност, за да се достигне до второто, по-трудно достижимо добро, но стабилно и устойчиво.

Да сравним обещанията на змията с “тези неизбежни проблеми на чистия разум като такъв: бог, свобода и безсмъртие” (Кант 1992а: 78-79). “Метафизиката има за истинска цел на изследванията си само три идеи: бог, свобода и безсмъртие, така че второто понятие, свързано с първото, трябва да се изведе до третото като до необходимо заключение” (Кант 1992а: 382). Дали тогава свободата не е различаване на добро от зло? Или преминаване през злото, за да се достигне до доброто? Или преминаване през антитезата, за да се достигне до синтезата? Не е ли още с мита за грехопадението зададена

⁶ По-точно: “Доколкото единият Син, изпълнил волята на Отца и единият човешки род, в който се извършват тайнствата Божии, “които желаят да видят ангелите” и не могат да постигнат премъдростта Божия, посредством която се усъвършенствува Неговото създание, станало съобразно и сътелесно със сина, така че породеното от Него първородно Слово снизхожда в твар, т.е. създание (телесно) и се обема от него, и от друга страна, тварта приема Словото и възхожда към Него, възхождайки по-горе от ангелите и се прави по образ и подобие Божие” (Ириней 1900: 527-528).

диалектиката на развитието, експлицирана много по-късно от Хегел⁷? Грехопадението сякаш извежда от тезата, за да я тласне през антитезата по пътя на развитието към синтезата.

При Хайдегер трансцендентното се явява *тук* като *насоченост отвъд*, вече като трансценденция на едно особено съществуващо, *Dasein* (Heidegger 1993: 38). Дали това, че човек е *насочен* към битието, не означава, че човек е насочен отвъд себе си, т.е. към своето бъдеще на бог? Бог и човек, човек като невинно дете на бога и при бога и човекът, отделен или отделил се по свой избор от бога, разгледани като теза и антитеза, поради участието на бога и неговата тоталност, допускат и изискват множественост на синтезата: богочовекът, Христос, пожертвал своята божественост, обрекъл се на човешко съществуване, за да спаси хората; свръхчовекът на Ницше, за когото “Бог е мъртъв”⁸ или който дори е убил бога, за да заеме неговото място, едно невъзможно *повторение* – невъзможно, тъй като противоречи на божествената *творческа* същност - на богочовека като човекобог; и най-сетне синтезата на синтезите, истинската синтеза, бог и неговият заварен, но припознат като втори син, човекът, ръка за ръка, подобни, но в началото и в края, колеги, съратници, творящи заедно света - в съгласие, макар може би и в спорове – като история. С това философията, примирявайки се и по-нататък сътрудничейки с

⁷ Срв с: Хегел 1999: 592; 598-599.

⁸ “Бог е мъртъв” (Ницше 1994: 125; Ницше 2000: 49) – “Веселата наука”, § 125 “Безумният човек”, “Тъй рече Заратустра”, Пролог, § 2. “Бог е умрял” (Хегел 1999: 577; Ницше 1994: 111, 197) – “Феноменология на духа“, част VII “Религия”, раздел С “Религия на откровението”; “Веселата наука”, § 108 “Нови борби”, § 343 “Какво означава нашата веселост”. В “Антихрист”: “деградира бог” (Ницше 1991: 21 [§18]) Йехова е умиращ, умиращият бог (Heine 1970: 133-134). В литературата се посочва като източник на образа химн на Лутер. “Хегел обръща внимание на един избягван в християнската теология начин на изразяване, представен в тази негова острота за пръв път от Лутер” (Г. Дончев, обясн. бел. 67. В: Хегел 1999: 628). Вж. и: Хайдегер 2002.

бога, изоставя метафизиката, разбирането за света като вече сътворена, дадена наготово, дарена, заварена природа и се насочва към онтологията, разбирането за света като сътворявана, съ-творявана, отговорно изработвана, заслужена, предстояща история. “Божествената субстанция съединява в себе си значението на природна и нравствена същност” (Хегел 1999: 573).

2. **“Исторически разум”**. Контекстът е подсказан може би най-добре от Зимел (Зиммель 1996: 528-529.): как от ставащото става история?

В една кантианска насока очевидно към ставащото се добавя нещо, което произхожда от човека, от т. нар. исторически субект, така че историята – за разлика от явлението, което придобива цялостност и обособеност – придобива насоченост и незавършеност, т.е. исторически смисъл. По този начин бихме могли също така да разграничим феномен в Кантов и в Хусерлов смисъл. Последният е исторически феномен, обособен чрез вътрешната си насоченост извън себе си, т.е. чрез “трансценденталната си трансценденция”, чрез “интенционалността” си. Той обединява възможно, действително и необходимо, от една страна, и бъдеще, настояще, минало, от друга, като тяхна обща същност, т.е. представлява същността на битието и на времето, инвариантна по отношение на техните модуси. Хайдегер е този, който разкрива, че Хусерловият интенционален трансцендентален субект - с други думи да го кажем, “интенционалният разум” - и “историческият разум”, осмислен като човешки, е едно и също.

По аналогия с Кантовата “трансцендентална аперцепция” по-горе изковахме нов термин, чиято вътрешна противоречивост е търсена и конструктивна, “трансцендентална трансценденция”. В някакъв смисъл Dasein може да се охарактеризира не просто с “трансценденцията” си, а чрез “трансценденталната си

трансценденция” или с думите на Хайдегер, като “пастир на битието”: *с вътрешно присъщата си, при това конституитивна черта да бъде отнесен, да се грижи за нещо външно, и то за битието.*

Може да се каже, че замисълът на “най-цитираната ненаписана книга”, Дилтаевата “Критика на историческия разум”, всъщност е осъществен от Хусерл и Хайдегер. Но при Дилтай, в контекста на цялостното му творчество, става по-скоро дума за една история на светогледите, до голяма степен по-късно реализирана от “Анали” като “история на менталностите”, за която става дума по-нататък, в отблъскване от “историята на идеите” на великите мислители и философите, на “историята на философията”. Дилтаевата “история на светогледите”, обаче, *търси единството* между културата, изкуството, историята, светогледа на хората и системите на философите *като различни проявления на духа.*

Маркс влага в “историческия разум” съвсем нов акцент, може би най-кратко изявен в 11-ия тезис за Фойербах: “Философите само различно са интерпретирали света, а най-важното е да се промени” (Marx 1958: 7). Хегеловият “разум в историята”, който действа чрез човека, но до голяма степен покрай него, “хитростта на разума” (Хегел 1996: 116), може да се разбере и осъзнае от човека като негови обективни материални интереси и оттук човек да овладее законите на историята, за да я променя, вместо сляпо да им се подчинява – като на нещо трансцендентно, като на някакъв бог (срв. и с: Хайдегер 1995: 198). Макар замисълът да беше изключително примамлив, една от най-въодушевяващите идеи в историята на човечеството, оказа се, че е преждевременен. “Законите на историята” в най-добрия случай са много, и то порядъци по-сложни и от оригиналното Марксово учение, при това заедно и с добросъвестното му доразработване, и ще мине много време, ще е необходим много труд, кървави грешки и реки от

сълзи, докато човек наистина започне да овладява и направлява в своя полза и по свое усмотрение законите на историята.

Хегеловият термин “разумът в историята” се приема за противопоставен на “исторически разум”. Последният означава тъкмо човешката способност да се съотнесе с “разума в историята”, да се учи от него да му партнира и така постепенно да го овладява като свое познание.

3. “**Интуиция**”. Човек има способност за интуиция и ще овладее времето като *durée*, с термина на Бергсон⁹. Самият стил на този велик френски мислител съответствува на неговото разбиране за философска интуиция (Бергсон 1994: 56-57): неуловим, изплъзващ се, съответстващ на изначалния философски Λόγος, така както е прокламиран от Хераклит: “едно много” (срв. с: Бергсон 1994: 34; също и: Хайдегер 2001: 9 и сл.), а не вече тълкуващият, добавящ и изначално изкривяващ превод “едно *e* много”, “много се разчленява и обединява като едно”, и на Λόγος-а - като “разум”, едва ли не “интелект”:

⁹ Утвърдилият се в българския език превод на *durée* като “траене” (понякога и “продължителност”) едва ли е удачен. Смисълът на *durée* е време, противопоставено на обичайната дума за време във френския език – *temps*. Последната се разбира като физическо време, равномерно, хомогенно, безструктурно, насочено и по прост начин изразимо количествено. Напротив *durée* не е физическо време, то е по-близко до субективно време, неразчленено и неразчленимо, неопределено и неопределимо единство на едно и много, на минало, настояще и бъдеще, на качество и количество. То е чистата и затова винаги изплъзваща се интуиция за действителното ставане, което се получава от постоянното не чрез прибавяне, а чрез отнемане. И затова в *durée* като интуиция се съдържа незавършеност, стремеж да се завърши, да се определи, да застине, т.е. да преодолее собствена си лишеност – στέρησις – от покой: отгук неговата изначална подвижност. За да означавам всички тези нюанси ще използвам нататък “време на ставането”, за разлика от *temps*, което се разбира като “кинематографично” възстановяваното време на кадрите на застинали форми (Бергсон 2004: 120; 1994: 33, 34; 56-57; 1999: 351; и др.)

“... анализът работи върху неподвижното, докато интуицията полага себе си в подвижността, или което е все същото в траенето [т.е. времето на ставането]. Тук е достатъчно отчетлива демаркационната линия между интуицията и анализа. Разпознаваме реалното, живяното, конкретното по това, че то е самата променливост. Разпознаваме елемента, че той е неизменен. А той е неизменен по дефиниция, бидейки схема, опростена реконструкция, често обикновен символ при всички случаи снимка на променящата се действителност” (Бергсон 1994: 28-29). Оттук “*механизмът на нашето обикновено познание има кинематографичен характер*” (Бергсон 1999: 339), който е закрепен в самото изразяване с думи, чрез което боравим с нещата като материални предмети в пространството (Бергсон 2004: 120)¹⁰. Лосев (1976: 56; 64-65; 156) аналогично разграничава мислително-дискурсивно и символно-интуитивно познание.

Тъй като несъществуването за Бергсон е повече от съществуването (Бергсон 2004: 316)¹¹ *интуицията получава съществуването като **неопределено отнема** от несъществуването на “снимката”, направена от интелекта на формата (пак там 351). Тук непременно трябва да припомним “нощта” и “евменидата” като “чиста отрицателност”, съответно във всеобща и единична форма (Хегел 1999: 529). Съществуването само по себе си, а оттук и неговото познание чрез интуицията, при Бергсон е сякаш в динамично равновесие между налягане (tension) и разширение (extension), между непротяжно и протяжно, между качество и количество, свобода и необходимост (Бергсон 2002: 266)¹².*

¹⁰ Срв. с: Пенчев 1996: 37-58.

¹¹ Хайдегер цитира Хегел (“Науката логика”) “Чистото битие и чистото нищо следователно е едно и също” (Хайдегер 1993: 26; Хегел 2001: 131).

¹² Срв. в собствено психологически план с (Леонтьев 1999: 165).

За нас е особено важно, че Бергсон ни дава прост и ясен начин да мислим заедно Аристотеловите “материя” и “форма”, Хайдегеровите “Dasein” и “грижа” чрез посредничеството на “чистата отрицателност” на Хегеловите “нощ” и “евменида”.

Човек *и* дух – това е бог. Духът е отнетото от бога, за да се даде на човека като негов стремеж, насоченост към бога, като интенционалност. Духът е също така отделянето от бога, за да може човек да получи този стремеж, насоченост, интенционалност, чрез които *познава*. Отнемането, отделянето от бога – това е и “нощта” на Хегел, “дяволът” на християнските вярвания. Той извършва това отделяне, отнемане и по този начин неминуемо насочва по пътя на познанието в качеството на форма на така възникналия – т.е. от отделянето - човешки стремеж към бога: “човек се стреми да придобие смисъл и усеща фрустрация или вакуум, ако този стремеж остава нереализиран” (Леонтьев 1999: 37-38).

Бог превъзхожда дявола с човека. Духът е “чистата отрицателност” на дявола. Духът приближава към бога със своето въплъщаване в човека. Човек и дух – това е бог. Между бог и човек без дух е разликата между бог и човек, това е дяволът. Чрез духа на човека е дадена възможността да преодолее своята крайност, Хайдгеровата “захвърленост”. Духът е връзката между човек и бог. Единичното на духа, индивидуалната връзка на отделния човек с бога - това е душата.

Чрез интуицията пребиваваме непосредствено в отделеността, отнетостта от бога и на човека, и на нещото, но чрез това и в техния стремеж към бога, но и едно към друго, към съединяване, към *любов*, която *е и непосредственото познание на интуицията*.

За да се върнем към Хегел и неговата “Феноменология на духа”, особено в контекста на настоящето изследване, трябва да “преобърнем”, от една страна (1), скицираната току-що позиция,

сродна с християнската, а от друга (2), самото Хегелово учение, и то – след Маркс и Хайдегер – за трети път. Тяхната възможност, вече се изтъкна, се съдържа в това, че отрицанията на духа са две: абстрактен не-дух, запазването, материята и конкретен дух, крайността, окрайностяването, човекът. Преобръщането на Маркс е първото и е непосредствено отрицание, а това на Хайдегер – второто, опосредствано отрицание.

Между тях, като техен синтез можем да поставим Бергсоновите интуиция и време на ставането. Този тип синтез на междинността (характерен за Хайдегер) произтича тъкмо от отрицателността на самата теза и антитеза – и двете са не-дух, - от недостига, лишеността на съществуващото (т.е. битийстващото в постоянство) от духа.

Интуицията като способност вътре в себе си се движи из времето в обичаен смисъл¹³. Така пророчествата, профетичността, характерна за някои религии – най-малкото за т. нар. исторически религии: юдейство, християнство, ислям, - както за редица, макар и твърде оспорвани¹⁴, извънрелигиозни феномени (напр. Ванга, Нострадамус) намират своето обосноваване в значително по-висока степен на една определена човешка способност, интуицията.

Нейната последна степен е сливането с бога. Това е “нирваната” на будизма, в която светът изчезва, страданието, отрицателността

¹³ Бергсон (1999а) тълкува феномените на “вече видяно” (*déjà-vu*), “спомняне на настоящето” като припознаване. Но те лесно биха могли да обяснят чрез разбирането за интуицията като движение във времето в обичаен смисъл. *Настоящето* + настоящето, видяно от *бъдещ момент* = спомен от настоящето. Това е свидетелство, че е възможно и дори нерядко срещано съзнанието да се намира в два различни момента, и по-точно в интуицията за тяхната неделима цялост, която после се анализира от интелекта като усещане за “вече видяно”.

¹⁴ Напр. Кант (1992: 90) смята, че “всяко предугаждане е нещо въображаемо”. От предсказването, гадаенето и пророкуването, които са съответно естествено, противоестествено, свръхестествено, само първото, което се основава на опита, заслужава внимание (Кант 1992: 91). Вж. и: Кант 1992а: 298.

изобщо, е преодоляно напълно. При това способността за нирвана, както и за движението към нея, е човешка способност, такава на Буда, просветления¹⁵. За да я постигне, той медитира, съсредоточава се навътре в себе си. Божествата и божественото, духовете, духът са само по пътя към точката на нищото, на небитието. Да си припомним и Шопенхауеровото противопоставяне на Хегел.

Нека обърнем внимание и на добре известния, но някак пренебрегван факт, че във всички световни - и появили се най-късно - религии става дума за човек, който е с по-малка или по-голяма достоверност засвидетелствувана историческа фигура – Мойсей, Буда, Конфуций, Лао Дзъ, Буда, Исус Христос, Мохамед, - *който* оставя някакво учение за бога. Натрапва се изводът, че при тях става дума за степен на гениалност в широко срещаната човешка способност “интуиция”, на която, между другото – под формата на “творческа способност”¹⁶, или “способност за въображение”, с термина на Кант, - се основава и цялата култура, в т.ч. съвременната наука, цялата човешка дейност. Културата често се нарича област на *духа*.

Сега вече сме в състояние да извършим обещаното малко по-горе като (1) преобръщане не на Хегеловата, а на християнската и на всяка религиозна позиция, което обаче ни възвръща тъкмо към неговата:

Бог произхожда от духа, и то (и)¹⁷ от човешкия дух, от неговата интуиция, от способността за въображение. Тъй като става дума за

¹⁵ По този повод обаче Хегел казва: “Истината на вярата в едно определение на религиозния дух се проявява в това, че *действителният* дух е устроен така, както формата, в която той съзерцава себе си в религията – както например превръщането на бога в човек, което се среща в източната религия, няма истина, тъй като нейният действителен дух е без това примирение” (Хегел 1999: 538).

¹⁶ Срв. с концепцията за вечността в настоящето на Н. Бердяев, дадена в творческата способност и любовта в широк смисъл (Игнатов 1999: 263).

¹⁷ Скобите около (и)-то всъщност означават парафраза и изразяват и запазване, и преобръщане на прословуто *filioque*, и от Сина, в смисъла на единство на противоположностите на: *и от* (т.е. евентуално и от човека) и *не само от*

аспект на времевата способност, бог е знак за бъдещето състояние на човека. В този смисъл *човек догонва бога* като своя способност според своята природа, φύσις, която се разгръща постепенно в историята. Духът е разликата между него и бога, т.е. бъдещето му състояние, самото догонване.

Ако философията като метафизика еманципира човека от бога, ако философията като онтология инкорпорира бога в човека, напр. както при Бергсон: като човешка способност - интуиция, творчество, въображение, - то вече сме на прага на нов тип философия, равностоеен и превъзхождащ по значение предходните – *фундаментална история*, историология, която предполага сътрудничеството “ръка за ръка” на човек и дух, при което те са заедно единството на “бог-в-света”, Sein-in-der-Welt, *ние-времето*¹⁸, *Dazeit*.

4. “**Поетично мислене**”. Известни са твърденията на Хайдегер - “*Най-мислителското е, че ние още не мислим ...*” (Heidegger 1992: 4). “*Науката не мисли*” (пак там: 8). “... науката от своя страна не мисли и не може да мисли...” (пак там). “*Най-мислителското в нашето мисловно време е, че ние още не мислим*” (пак там: 6) - смятани от някои за скандални и по същество явно противоречащи на, или поне иронизиращи Декартовия девиз “Мисля, следователно съществувам”.

С цялото си творчество Хайдегер подсказва един друг тип мислене, напомнящ за Бергсоновата интуиция, но различаващ се по това, че езикът – противопоставен на технико-информационното разбиране за него¹⁹ – е същностен за случването му. Ще се опитам да

човека, човешкия дух, човешката способност за интуиция, творчество, въображение, т.е. евентуално и от духа, от духа сам по себе, невъплътения дух, разума във вселената и историята.

¹⁸ Срв. с: “ние-битието” като онтологическа основа на историята (Игнатов 1999: 77-78).

¹⁹ Пример за подобно - противопоставено на технико-информационното - определение на езика м лингвистиката е следното: “Естественният език е преобразовател от особен род изпълняващ преработката на зададени смисли в

намекна за какво става дума, посредством противопоставяне на метафора и пропозиция в качеството на “атоми” съответно на поетичното и обичайното мислене, което ще нарека логическо. Метафората – по формулата на Рикъор (1994: 356-357; 440-441) – се изразява така: “А е/не е В”, докато пропозицията с едно от двете, според закона за изключеното трето: или “А е В”, или “А не е В” (срв. с “анализа” на времето на ставането при Бергсон 1994: 33).

Така метафората изразява онази пулсираща междинност на времето на ставане, която се опитваше да долови Бергсоновата интуиция, но чрез средствата на езика само да фиксира, т.е да предаде в разпореждане на противоположния ней интелект. Метафората има и онтологична стойност като синтез в отрицателното, недостигащото, съществуващото и поради това и има този характер на неопределена междинност.

Заедно с това метафората може да се разгледа и като обобщение на пропозицията: от “А е В” (алтерн. “А не е В”) към *по-общото* “А е/не е В”. В такъв случай се оказва, че Бергсоновата отрицателност на съществуването при Хайдегер обобщава същността. (Да си припомним в тази връзка екзистенциалисткия девиз “Съществуването предхожда същността”, който сега вече тълкуваме в смисъл, че отрицателното предхожда като по-малко неотрицателното, както и критиката на Хайдегер (1993: 142-143) в тази връзка). Времето обобщава битието. “Води ли път от изначалното *време* към смисъла на *битието*?” (Heidegger 1993: 437). Времето като смисъл на битието обобщава битието. Така метафората е призвана да разкрие смисъла на дадено нещо като негово обобщение, което ще рече неговата истинност като произволната му откритост, ἀλήθεια.

съответстващите им текстове и на зададени текстове в съответстващите им смисли” (Мельчук 1974: 9). “Смислите са това, което правят от знаковата система текстове” (Налимов 1989б: 86б). Вж. и: Налимов 1995: 122).

Така поетичното мислене е насочено към смисъла на нещата, към тяхната нескритост и обобщава логическото мислене в най-широк смисъл, т.е. и като феноменологично мислене, според Хусерловия девиз (Хусерл 2004: 68; Хайдегер 1993: 204), насочвано от “самите неща” (за разлика от Кантовите “неща сами по себе си”). Ако феноменът трябва да изрази необходимото единството на действително и възможно като нещо необходимо, следователно да представи времето в настоящето, едно тълкувание на *Dasein*, метафората представя времето във времето, феномена чрез феномена, показва *как* той показва сам себе си, едно друго и по-дълбоко тълкувание на *Dasein*. Ако феноменът, по определението на Хайдегер от “Битие и време” е “*показващото-се-от-само-себе-си*” (Heidegger 1993: 28), то метафората показва феномена на феномена като самия феномен. Използваме ли схемата на вертикално и хоризонтално време, *метафората съпоставя две вертикални времена, принадлежащи на два момента от хоризонталното време, т.е. съпоставя изменението на нещо с изменението на смисъла му*. Най-сетне тя равнопоставя изменение и смисъл и дори често ги прави неразличими и взаимно преливащи се. Времето е смисълът на битието.

Но и нещо повече. Ако изменението е в областта на недостига на битие, в отрицателността, то смисълът е в породения от този недостиг излишък от битие²⁰, т.е. в положителността, в крайна сметка - в областта на духа. Гадамер говори за “преобразяване” на съществуващото в изкуството²¹. Метафората съединява отрицателното

²⁰ За прираст на битие в образа говори Гадамер (Пенчев 1996: 27-29).

²¹ “Преобразяването ... има предвид, че нещо изведнъж и изцяло е нещо друго, че това друго, което е то като променено, е вече истинското битие, спрямо което предишното му състояние е вече нищожно” (Гадамер 1997: 161). Думата “символ” “предполага една метафизическа връзка между видимо и невидимо” (пак там: 112).

с положителното и така неминуемо пресича точката²² на “чистото битие”, която е и тази на “чистото нищо”. Тя обединява смисъла с изменението, духа с плътта и така я осветява, но също и освещава.

Можем да погледнем на метафората по подобие на героя в литературата като носител и на времето, и на смисловото цяло (Бахтин 1996: 120-202). Обратно, метафората е атомът, най-малката и неделима част на литературния герой, а не просто изразно средство, която все още му е подобна. Това е така, защото метафората е атомът на мисълта.

Всъщност и самото научно познание първо се осветява и освещава от своя фундамент, от своите принципи, от своите аксиоми и едва тогава и само върху него може да започне да се изгражда. “Обаче това, което остава, основават поетите”²³, цитира Хайдегер (1999: 136) стиха на Хьолдерлин. Това, че аксиомата произхожда от метафората, не е трудно да се покаже: веднъж, поради наличието на алтернативни аксиоматики (напр. геометрията на Евклид и на Лобачевски); втори път, понеже представлява идеализация на някакво емпирично положение, която тъкмо игнорира аспекта му “не е” и оставя само твърдението “е”.

Тъкмо жаравата на метафората²⁴ скрита в основите на научното познание го оживява и одухотворява, представлява същинският му, философски смисъл, какъвто *не му придават*, както често се твърди, приложенията и използването му.

5. “Сетиво за съдба”. Смесът, освен свързан с изменението “в света” чрез метафората, е и “интегративна основа на личността”

²² Срв. с: “парадокса на времето в Апокалипсиса” при Бердяев, на което обръща внимание А. Игнатов (1999: 261-262).

²³ За разлика от “дърводелците”, които вършат делата си върху фундамента на огъня, откраднат от боговете за хората от поетите, без да се замислят за основанията (срв. с: Хайдегер 1999: 139).

²⁴ Дори “смисълът” (поне в психологията) е метафора (Зинченко 2006).

(Леонтьев 1999: 36). Макар че съществуват редица механизми за привнасяне на смисъл отвън (пак там: 130-138), личността може да се самоорганизира чрез “полагане на смисъл”, който е “осъзнато избрана вяра в нещо, прието по собствено решение” (пак там: 138). “Вярата е обоснована от самото решение да се вярва, в което се полага смисълът. Но по парадоксален начин самото това решение създава онзи смисъл, който ляга в основанията на целия по-нататъшен живот” (пак там). От друга страна, личността е “филтър, който, поставен на безкрайния континуум от смисли, образуващ света, проявява само някои от тях” (пак там: 131)²⁵.

На възникването на личността можем да погледнем като на дисипативен процес, при който в океана от смисли кристализира личността около някакъв минимален зародиш. Принципът на образуване на този кристал по-нататък е “полагането на смисъл”, чрез който личността “филтрира” и включва в своя “кристал” част от смислите като “сигнал” и отхвърля останалите като “шум”. Така личността всъщност е вътрешно сетиво, което подбира подходящи смисли и насочва изборите към по-голямо богатство от такива адекватни смисли. По този начин личността “кове” съдбата си като поредица от избори, от която тя може да възникне и нарасне според вложения първоначално отвън “зародиш на кристал”.

Богатството на адекватни смисли може да се оцени като единство на откритостта, т.е. изобилието от смисли в бъдещето, на свободата, а тя е възможността за по-голямо множество избори в настоящето и на селективността на личността, която различава два близки смисъла като различни. Така разбрано, духовното богатство, което насочва личността според собствената ѝ природа (т.е. нейния “кристал”) се определя като единство на откритост на бъдещето, свобода в настоящето и селективност от миналото.

²⁵ Леонтиев се позовава на концепцията за личността на Налимов (1989а; 1989б).

Сетивото за съдба е личността. Тя е свързана с интуицията, но е различна от нея по това, че обособява от океана от смисли, докато интуицията свързва с него. Личността избира един път като действителен, като *именно нейна* съдба, докато интуицията съпоставя и обединява пътищата в едно цяло, в океана от смисли, в бога, без да избира измежду тях, но с това прави възможен избора и се явява негов първи момент.

Често изборът на личността не е или не е само рационален: “сърцето” включва запазването и нарастването на самата личност, “спасението на душата”, като дори може би най-важен критерий на избора. Селективността на личността, т. нар. самосъзнание, или по-точно “самостта” на личността (среща се също и “азовост” на аза), разглежда самата себе си като такъв първичен океан от смисли, от който самата тя е възникнала, и филтрира своите постоянни съставки като различни по значение и устойчивост все едно “подличности”. Шизофренията или поне някои нейни форми могат да се тълкуват като патология на един нормален процес (срв. с: Huxley et al 1964; Karlson 1991: 171), а именно - на възникване на вътрешното сетиво за съдба. “Богът”, или с термините на Юнг “нуминозното” (вж. и: Иванова 2005: 51-53), “колективното несъзнавано”, “архетиповете” (напр. Юнг 2002: 212 и сл.) – по начин, очевиден според горното разглеждане - е психически регулатор и противотежест на патологията (напр. Юнг 2002: 203; 1995: 77), която представлява дисоциация на личността до емаципирани се подличности, на аза до съставлящите го символи, при възникването на вътрешното сетиво за съдба.

Със сетивото за съдба, с усета за символи на личността, самостта на личността филтрира и така диференцира собствено

време, своеобразен аналог на *la longue durée*, с термина на Бродел²⁶ (Braudel 1969: 54) на всеки един от тях, чиято съвместна калейдоскопична дезинтеграция и реинтеграция позволява да се предсказва ходът на най-вероятните бъдещи избори и избрани алтернативи като собствена съдба²⁷.

С възникването на личността океанът от смисли се раздвоява на вътрешно сетиво и наблюдаван от него дух: “окото, с което виждаме бога, е окото, с което той ни вижда”²⁸. Така богът е “не-Азът” на Фихте²⁹. С възникването на личността, възниква, без да бъде изчерпан, и “бог” в този смисъл³⁰, както и “съдбата, която е (*и от*) човека” (*filioque*).

Този начин на разглеждане обединява тълкуванието на съдбата при Боеций (1993: 108) и Тома от Аквино (2003: 419), от една страна, с това на Бердяев (1994: 31-32; 47-48), Хайдегер (Heidegger 1993: 384) и косвено с разбирането за историческото време при А. Игнатов (напр.

²⁶ Приоритета за термина всъщност не принадлежи на Бродел, а поне на Гурвич (*Gurvitch* 1955: 38-49; вж. и: *Гуревич* 1993: 120), а за термина “*durée*” – на Бергсон.

²⁷ Една от свещените книги на конфуцианството и даосизма, *И дзин*, както и свързаната с нея практика, може да се разглежда като такава техника за предсказание, основаваща се на филтриране на различни символи на личността, свързани с неин конкретен, екзистенциално значим проблем и избор.

²⁸ “Аз никога вече не ще видя Бога освен в онова, в което сам той вижда себе си” (Майстер Екхарт 1995: 186).

²⁹ Напр.: “Твърди се, че Азът се връща **в самия себе си**. ... Следователно това връщане е само наглед. – То, следователно, също не е самосъзнание; и изключително поради това, че само чрез този акт не се осъществява съзнание, по-нататък се прави заключение за един друг акт, чрез който за нас възниква един Не-Аз.... Чрез описания акт Азът се поставя само за възможността на самосъзнанието и с него за възможността на цялото останало съзнание; но още не възниква никакво действително самосъзнание” (Фихте 1993: 28).

³⁰ Този възникнал за човека бог с възникването на личността на човека е само един от множеството ипостаси на бога в християнството.

1999: 263-264), от друга, с проблема за “вътрешното сетиво” при Кант (Стоев 2005), от трета.

6. **“Менталност”**. “Под колективна менталност разбираме психологически структури, процеси и форми на активност, като носител и субект на които встъпва не индивидът, а групата, уподобима на единен организъм и разглеждана – метафорично или не – като единен субект” (Леонтьев 1999: 370). Понятието “менталност” се въвежда в исторически изследвания от т. нар. школа “Анали”. Менталността е “система (именно система) в движение, явяваща се по такъв начин обект на историята, но при това всички нейни елементи са тясно свързани помежду си; това е система от образи, представи, които в различни групи и страти, съставлящи обществената формация, се съчетават различно, но винаги в основата лежат човешките представи за света и за своето място в този свят и следователно определят постъпките и поведението на хората” (Дюби 1991: 52).

“Единственото, безусловно постижение на Новото време е съвременната *личност, притежаваща* (като идеал) духовна автономия от обществото. За разлика от индивида в традиционното общество, личността самостоятелно разрешава за себе си всички “основни въпроси на битието”, изработва своя школа от ценностни предпочитания, избира модела дискурс. От днес основни носители на съзнанието става не обществото като цяло, а отделната личност, свързана с други, ней подобни само по *менталност* – несъзнавани автоматизми на мислене, само сянка от миналото тотално традиционно съзнание” (Герасимов 1994: 64).

Историческото понятие за “менталност” е тясно свързано с това за историческо време и за множествеността на времената. Последното можем да открием още у Бергсон:

“Но ако вместо да претендираме за анализ на траенето [времето на ставане] (т.е. по същество за синтезирането му с понятия),

първоначално се поместим в него чрез усилие на интуицията, тогава имаме усещането за някакво точно определено *напрежение*, самото детерминиране на което се явява като избор сред безкрайно много възможни траенета [времена на ставане]. От този момент нататък забелязваме толкова траенета [времена на ставане], колкото пожелаем. Всяко от тях е напълно различно от останалите, макар и сведено до понятие, т.е. разглеждано въвн от двете противоположни гледни точки, то винаги се свежда до едно и също необяснимо съчетание на многото с едното” (Бергсон 1994: 34).

Духът съдържа множество структури и имплицира множественост на времената. Той не присъства последователно в моментите на физическото време. В тях той присъства в трите модуса на историчност: основаване (поява), тук-там случване, завършване (изчезване).

Парадоксално се оказва, че в дълбоката си същност историята не е времева – и следователно не е поредица от факти, да си припомним в тази връзка разграничението н Хайдегер между историята в собствен смисъл (*Geschichte*) и историята като историография (*Historie*)³¹ (напр. Heidegger 1993: 376, 378-380) - в смисъла на запазване във времето, в който смисъл напр. смятаме за времеви материалните сетивно възприемани обекти. Историята е подобна на дух, едно положение изявено и поставено във фундамента на философията от Хегел, обаче: така както духът не е времеви, както напр. са времеви материалните тела, така и историята не е времева. Ала последното се разкрива у Хегел във физическото време и под формата на диалектиката в историята, на “разума в историята”, на диалектичката логика, т.е. под формата на възплъщението на духа в материални тела, поради което и Маркс толкова лесно и успешно успява да “преобърне” Хегеловото учение, т.е. да го изтълкува “материалистически” (Маркс

³¹ Неговият праобраз може да се открие още у Хегел (1996: 21 и сл.; 172).

1983: 83 и др.). “И както всичко природно трябва да възникне, така и *човекът* има свой акт на възникване – *историята*, която обаче е съзнавана от него история и тогава – като акт на възникване – е съзнателно снемаш се акт на възникване. Историята е истинската естествена история на човека” (Маркс 1993: 152).

Историята като *собствено невремева във физически смисъл*, което всъщност ще рече *собствено времева*, собствено дух, т.е. според “феноменологията на духа”, като каквато Хегел, обаче, не я експлицира, следва да се пише като две допълнителни (дори и в смисъла на Нилс Бор: 1971: 398) истории, история на общностите и история на менталностите, които се преплитат и разединяват в човешкия избор.

Някои от структурите на духа са по-близки на човека и по-разбираеми. Такива са: личността, която е свързващото звено между човек и дух; надличностните, но подобни на личност образования на колективи от личности, каквито са менталностите и които често възникват или се запазват около индивидуална личност, която служи като “зародиш на кристала” на надличностната менталност в океана от смисли. Ако обаче фиксираме дадена менталност (“божество”), то тя се проявява, макар и в различна степен, във всички хора. Обратно, ако вземем даден човек, то в него, макар и в различна степен, се проявяват всички менталности. Да си припомним Марксовия тезис: “Но човешката същност не е абстракция, въплътена в отделния индивид. В своята същност тя е ensemble-ът от обществените отношения” (Marx 1958: 6). Човекът е профил от менталности, от божества.

В шизофренията тяхното единство се губи, “монотеизмът”, монолитността на личността изчезва, личността се дезинтегрира, разпада се на части. Преходът от личност към личност е промяна на този профил. Сходни или сходни в определено отношение личности образуват общност. Профилът от профилите на индивидите,

съставлящи общността, имплицира в обратен поглед “личност”, менталност, която е надличностно образование, “божество”, “дух на общността”. Така дезинтегрирането на общността до личности, както и разпадането на обществото - като множество от множества, по определението на Бродел (2002: 413) - до отделните множества може да се разглежда като “шизофрения на обществото”, като “едипово” убийството на бога, олицетворяващ неговата цялостност. “Убит е един мъртвец, мъртъв открай време” (Делюз, Гатари 2004: 143). Капитализмът, според тези автори, работи като механизъм, като “машина на желанията”, в натрапчиво повторение, по подобие на шизофренно деградирала личност. Душата я няма, духът го няма.

Други от неговите структури са по-далечни от човека, по-чужди и неразбираеми, но тясно свързани с по-близките. Така се образува мост на познанието, по който човек може да навлезе навътре в духа, сетиво за каквото познание обаче не са външните или поне не са на първо място външните неща, а личността, собствената и на другите.

След като “по тънкото въже”, положено от Ницше като път към трансцендентното, човек се е озовал отвъд, това “отвъд” изведнъж се е оказало самата Хайдегерова *поетична* същност на човека, неговата съкровена вътрешност, от която обаче се отрива просторът на изследване на това отвъд, което вече е тук, Да – Dasein. Духът вече не е трансцендентен под формата на “бог”, а е тук, на земята; човек се осъзнава като потопен в него като собствената и на другите личност, която вече е твърде смътната, променлива и неуловима граница, обединяваща и разделяща от духа. Тази промяна на духовната ситуация е по-скоро инициатива на духа и изненадва човека, пред когото внезапно се разкрива богът, не отвъд и като Кантовата трансцендентната граница на възможното познание, с неразличима структура и непознаваем, а разбираан вече като дух, като “обект” и “предмет” на познание. Сетиво за това е личността, а не тези на

емпиричният опит, атомът на дискурса вече не е пропозицията, а метафората, а в аспекта на обобщение досегашното, смятано за върхово постижение, логическо мислене на науката се е оказало примитивна форма на поетично мислене. Това, че “науката не мисли” вече не е чудата приумица на ексцентричен философ, а ясно видим факт.

Чрез най-близките до него структури – личността и менталностите – човек избира своя път като път заедно с другите в историята.

Менталността се проявява чрез избора като някои от алтернативите за членовете на общността със съответната менталност се оказват съзнателно или несъзнавано предпочитани. По този начин менталността е “деформацията”, изкривяването на вероятностното пространство, в което се извършва изборът между алтернативите, намалява ентропията, случайния характер на избора, неговата зависимост от индивидуалността на избирация и го типизира като избор на членовете на общността. Тя споява общността като определя едно общо “бавно време” [la longue durée], чрез което общността остава във времето като движещо се, “пътуващо” настояще, т.е. продължава да съществува. Менталността има характер на инерция на традицията.

7. **“Способност за избор”**. Между общности и менталности е налице своеобразен същностен аналог на съотношението на неопределеност на Хайзенберг. Изборът тогава ще представлява фиксиране на определено съотношение на общности и менталности (и с това избор на време на общността като проекция на менталността върху нея), на което съотношение изборът е еквивалентен, или произтича детерминистично. Изборът на личността е изоморфен на представителното политическото решение, т.е. на решението на политически орган, чиито членове са представители на общности. Във

всеки избор някоя партия или партии от менталности се оказват подтиснати, “малцинство”, а други доминиращи – “болшинство”.

Чрез изборите на общностите, в крайна сметка чрез индивидуалните човешки избори възниква историята. Ако разгледаме историята като самопреобразуващ се текст – което е обичаен начин на разглеждане в културологията, - то изборите съответстват на преобразуването на текста, т.е. съответствуват на неговия смисъл (срв. с: Налимов 1985б; 1979: 74- 82; 1995). Тогава, според концепцията за съзнание на същия автор (Налимов 1985б: 86-87; 1995), обратно можем преобразуването на “текста” (така да се каже в хода на “написването” ѝ) да изтълкуваме като особено съзнание, “обществено съзнание”, “менталност”. *Чрез изборите историята мисли.* Хегеловият “разум в историята” се осъществява чрез изборите. Изборите, разбира се, се осъществяват от хората. Чрез тях се оказват едно цяло с духа. Затова същността на историческото време е това единение на човек и дух в избора, то е *кайрос* (Тиллих 1995: 217), “зрялост на времето” (Игнатов 1999: 145; 228), а не хронос. В тази връзка редица автори изтъкват, че християнството е *собствено историческата* религия (напр. Мерджанова 2000: 137-138), тъй като основополагащият мит – за възплъщението на бога в човек, за богочовека Христос – е всъщност вече знание за *единството на човек и дух в историята, и то чрез човешкия избор*, който заедно с това се оказва и божествен, този на Христос и “неговите две природи”. Това е фундаментално положение за християнската култура, което *само се секуларизира* от (1) Хегел и от (2) Маркс, като се проиграват – без да се оспорва първичност на духа спрямо човека (отхвърлена една през Ницше от Хайдегер) – две сродни тълкувания на духа: (1) като развитие във физическото време *и оттук*, (2) като развитие на запазването (материята).

*Изборът, смисълът, мисленето, времето – всички те се основават върху преобразуването на възможността. Така и понятието за действителност, а оттук и за необходимост се обосновават в **преобразуването на възможността**, която вече е фундаментална (Епштейн 2001: 38-41), могат да се “виртуализират”. “Виртуалното излиза на преден план като динамично отношение” (Канавров 2003: 230)³². От една страна, преобразуването на възможността е *качествено*, напр. от възможно през необходимо в действително, в историята, от друга, то е *количествено* в математиката, напр. аксиоматично- и хипотетико-дедуктивния метод, теория на вероятностите и др., във физиката, напр. квантовата механика, статистическата физика и др., в рамките на която същностно се използват математически модели.*

Идеята за “математическа история”, или “историческа механика” (Капица, Кудрюмов, Молнецкий 1997: 98, 103) е плашеща и примамлива, но най-същественото е, че нейните последици се простират до самия фундамент на философията, до самото ѝ възникване в Древна Гърция и в частност, до нейното наименуване при Питагор. Логосът през Хераклит, че чак до Хайдегер включително, остава водещият, “най-мъдрото”, Числото на Питагор, остава скритото, мистичното, неартикулираното, нефилософското. Философията е логоцентрична – във връзка с Ницше я упреква Дерида (2001: 35), - тя, въпреки “Феноменологията на духа” на Хегел, ще прибавим ние, не се осъзнава като самопреобразуващ се текст, като история, разум в историята, като ту тук, там появяваща се и изчезваща, тук-там случваща се *следа* (Дерида 2001: 98, 101-102, 103,

³² Този прочит на Кант става възможен едва в епохата на Интернет, както впрочем и настоящето изследване. Казаното за душата може дословно да се повтори за духа: ролята на виртуалното е “фундаментална, тъй като душата е оживяващ принцип, но тя не може да бъде непосредствено екстериоризирана”, “не може да се локализира нейното място” (Канавров 2005: 230).

117 и др.) (почти) *непроносимо* (срв. пак там: 38; Деррида 1999) *срлед и слред*³³ *текста*³⁴. Питагоровото Число се е изгубило като водещата следа на европейската философия още от нейното възникване, бидейки изместено и бивайки измествано повече от двадесет и пет века от думата (-) “число”³⁵, т.е. от натрапения от Логоса образ на числото, за да може да се случва тук-там и да се появи едва сега, в идеята за математическа история. *Числото* – още със скриването си при Питагор - *като вероятност, възможност днес показва и показва как следата винаги е(,) без никога да съществува*. Числото е следовността на следата. *Числото е самото битие*.

Но числото не желае да подтисне думата, Числото иска сътрудничество със Словото. Това сътрудничество е информацията, *informatio, образуването*, чиято същност е тъкмо *преобразуването* на възможността, осъществявано в избора, и то в човешкия избор. Езикът – текст и смисъл, от една страна, Слово и Число, от друга, същностната - е запис и възможност за продължение на историята на изборите на човека.

Главното, което се запазва в избора, е целостта. Тя се извява в човека като появяващия и изчезващия, тук-там случващия се негов избор, т.е. като незапазването на избора, като дух.

8. “Сътрудничество с духа”. В концепцията на П. Тейяр дьо Шарден за ноогенезата има нещо сходно с Хегеловата феноменология – в основата на всичко лежи обективна духовна реалност (Бабосов 1970: 150). Човекът е не толкова краен резултат от божественото творение на света, колкото съучастник в божествения акт на творение. При това се свързват религиозните концепции за отношение на човека

³³ Срв. с “неографизма” “différence” (Дерида 2001: 41).

³⁴ Можем да кажем, че писмеността е слред или срлед говоренето (срв. с: Дерида 2001: 85).

³⁵ Това ще рече едновременно: (1) думата “число”, (2) думата-число, (3) думата-“число”, (4) думата без (минус) число.

към бога с научните за отношението на човека към природата (пак там: 55). “Религията и науката са две неразривно свързани страни или фази на един и същ пълен акт на познание, който един единствен може да обхване миналото и бъдещето на еволюцията, за да ги разгледа, измери, завърши” (Тейяр де Шарден 2002: 400). Сферата на живота (биосферата) и изгражданата над нея като по-сложна и съвършена степен сфера на мисълта, съзнанието (ноосферата) всъщност са естествени продукти на еволюцията (Бабосов 1970: 60). “Да се въдворим в божествената среда. Оказва се, че ѝ принадлежим със самата дълбочина на своята душа и най-вещественото, което е материята” (Тейяр де Шарден 2002: 1970).

Донякъде сходни възгледи за ноосферата има В. Вернадски. Тя е последното от състоянията на еволюцията на биосферата в геологичната история – състоянието в наши дни (Вернадский 1991: 242). Повърхността на земята е обхваната изцяло от живо вещество, биосферата е увеличила безкрайно геологичната си сила и преработвана от научната мисъл на човека се превръща в ноосфера (пак там: 242).

Подобно е определението на К. Попър за “свят 3”, “една терминология, която дори не е нова, тъй като води началото си още от Г. Фреге” (Попър 2003: 120). За разлика от “свят 1, света на материалните тела”, “свят 2, света на нашите лични субективни преживявания”, “наричам свят 3 света на продуктите на човешкия ум, резултатите на нашата умствена дейност и преди всичко света на нашия специфичен човешки език, на нашето обективно мисловно съдържание, изречено или написано, а също така света на технологията и изкуството” (пак там). “Моята главна теза е, че съществуват и обекти, които принадлежат *единствено към Свят 3* – например *все още неоткритото доказателство*, върху което математикът работи днес и което ще открие утре” (Попър 2005: 44).

Човекът създава един собствен свят на културата и науката, “ноосфера”, пръвърнал се вече в “планетарна сила”, “свят 3”, който, според Попър, *съществува обективно и преди* да се материализира чрез действията на човека и като тела от свят 1 или да се реализира в преживявания от свят 2.

Според Тейяр дьо Шарден този създаван от човека свят е интелигибелен, ментален, човекът е съучастник на бога в неговото самосъздаване във времето и еволюцията, движеща се към “точката Омега”. Всички изложени концепции са твърде сходни с тази на Хегел, още от “Феноменология на духа” за самоосъзнаването на духа в религията, за което ще стане подробно дума по-долу, и във философията. Тя освен всичко друго има предимството да ги предхожда хронологически.

В духа на изложеното по-горе ще разглеждаме тъкмо индивидуалната личност и колективната менталност като самоизграждащо се и чрез това напредващо в духовното, вътрешно сетиво, което следва и позволява в океана от смисли да възниква около “кристалizacionните ядра” на вече съществуващите личности и менталности “ноосферата”, “свят 3”, който едновременно е и най-близката до човека област на духа. Най-далечната, “трансцендентната” е “богът”, “точката Омега”, с термина на Тейяр дьо Шарден, крайната точка на еволюцията, към която тя се стреми.

Всъщност обаче тази крайна точка вече съществува като природата, тя е видима за човека “от другата му страна”, през обичайните сетива. Ако еволюцията се разгръща във времето като духовна еволюция на човека от “точката Алфа” към “точката Омега”, то самият човек е онтологично разположен между “свят 1” и “свят 2”, т.е. свързва “точката Омега” (физическото, природното) с “точката Алфа” (психическото, менталното). Така човек и дух, човек и духовна еволюция, в крайна сметка човек и история се оказват двете дъги на

една цялостна окръжност, минаваща през точките “идеално” и “материално”, “субективно” и “обективно”.

Само конвенционално една от тези дъги, “природа” и “история”, може да се нарече първична, те са едно цяло, те си “сътрудничат” в цялото на окръжността.

Човек и дух са вече колеги, така както във вселената, символизирана от целостта на кръга, историята и природата са едно цяло. Човек и дух винаги са били колеги, сега само се осъзнават като такива, ала самоосъзнаването на тоталността е възможно единствено в модуса винаги-вече-било-след-като-сега-възниква.

На множеството материални тела в пространството, интегрирано в целостта на Вселената чрез едно-единствено, възможно най-просто време, дуално (т.е. “допълнително” в смисъла на Бор 1971: 398, 523, 391-398) съответствува множество менталности и времена, интегрирани в целостта на Вселената “по другата дъга на кръга”, чрез възможно най-простата монолитност на личността, аза, чрез монотеистичния бог, т.е. чрез пространството, сведено точка.

Обаче далече от “феномена на човека”, свързващ края с началото, историята с природата, т.е. в областта на чистия дух, на духа сам по себе си, Вселената е реещи се, обаче “реещи се” извън пространството и времето смисли, които спрямо пространството и времето, т.е. спрямо едната страна на човека, тялото, стават или изглеждат запазващи се, възникващи, изчезващи, тук-там случващи се, елементи от съвкупността на духа според собствената му природа, обаче заедно с това вече подредени във времето и пространството според природата на човека. Самото човешко познание за природата, науката физика, успя да отиде отвъд времето и пространството в явленията на сдвояване (enatangement) (Пенчев 2005), при осмислянето на които следва да се обобщи или (1) *какво* се запазва (не е енергията), или (2) *какво* е *запазване* (не е постоянството) (Пенчев

2006: 42-43), или (3) и двете (не-постоянство на не-енергия). Информацията като *единство* на Слово и Число, на История и Природа, на същото и различното, на еднообразното и многообразното, на сложното и простото, на Много и Едно, обединява в сътрудничество телесната време-пространствена природа на човека с психическата, ментална природа на духа. Без да е непременно физически съществуваща, информацията има същностното свойство да може (да умее) плавно да се превръща във физически съществуваща и по този начин да представлява единна субстанция и по двете дъги на кръга, т.е. да решава не само добре известната психо-физична проблема, но и едва-сега формулируемата физико-психична проблема: как материалните тела могат да ни заговорят (напр. Хайдегер 1993: 216-217).

Най-дълбоката същност на човешкия избор е, че човек може да избира конкретното съотношение на природа и история в историко-природата, т.е. съотношението на сътрудничество на човек и дух, синтезата, между двете крайни точки вече проиграни в историята като теза и антитеза: първо, светът, свит до точка, изчезнал в религиозната аскеза, от една страна, и изключително богатство на личността, богатство от менталности, времена, невремево съществуване във вечността, от друга; после, личността, свита до точка от протестантската трудова аскеза в света на Новото време, на капитализма, от една страна, и изключително богатство на тялото, богатство от предмети, пространства, времево съществуване тук и сега, от друга.

В избора на съотношение между духовно и материално отделният човек, както и общностите, човечеството като цяло, придобиват съдба. Виеща се като “дао” из околност от “ян” и “ин” и разделяща я на “ин” и “ян”, тя се вижда в сложното време-път с указателните табели на физически предмети, които са вече светещи,

засияващи за миг и помръкващи знаци на духа, “включвани” и “изключвани” от менталностите, от божествата, символите “вътре в” единната личност или менталност на общността, и от това *знамения на съдбата*. Личността се осъзнава не като отсъствие на каквито и да е други менталности вътре в нея, не като куха обвивка без съдържание³⁶, а като динамично равновесие на божествата, “партийно равновесие на коалиции в една трансцендентална политика” на и между тях, на символите, на цялата сфера на нуминозното, с термина на Отто и Юнг, а това ще рече като историческа: произхождаща от историята и създаваща история едновременно, в сътрудничество с духа.

Като синтезиращ изброените изчерпателно осем контекста – “трансценденция”, “исторически разум”, “интуиция”, “поетично мислене”, “сетиво за съдба”, “менталност”, “способност за избор”, “сътрудничество с духа”- ще се използва терминът “сетиво за времето”, или почти като синоним “времева способност”, при което в първия случай акцентът е върху *възприемането на времето*, а във втория – върху *действие във времето*, неразделно от *въздействие върху времето*.

Така бог като човешка способност се представя като потенциалната способност на човека да прогледне за времето, за историята. Доколкото човек е сляп за времето, той може да го възстанови само по пътя на познанието като “*analogia entis*” на настоящето, като истинната метафора. “Бог е способността за история”: да догони своето - зложено в него като човешки φύσις, природа – бъдеще, бъдещо състояние на бог; да открие трансценденталните основания на бога, на себе си като бъдещ бог и на

³⁶ Напр. такава е концепцията “стимул – реакция” в бихевиоризма.

бога като присъстващ в настоящето, бог и човек като старши и младши колега, просто като колеги.

Ако приемем, че философията полага “инфраструктурата”, която пронизва цялото творчество на Хайдегер още от възобновяването на въпроса за смисъла на битието (Heidegger 1993: 1), то бъдещата територия, която ще усвоява човешкото познание, е тази на времето не като линейна еднообразност, не като “просто абстрактно, идеално” “отрицателно единство на битие-извън-себе си” (Hegel 1966: 209/ § 258); Heidegger 1993: 430/ § 82a), като каквото припознава времето науката физика и с което битието на съществуващото се мисли като запазване във времето³⁷, а като една множественост от времена, обитаващи тогава вече събирателното понятие “време”. В нея нещата от само себе си се появяват и изчезват, това е тъкмо територията на незапазването, на чистото движение, на духа. Първо нейно описание представлява именно “Феноменологията на духа” на Хегел.

Духът има битие (1) без непременно да има съществуване (напр. Heidegger (Хайдегер) 2000: 170-171), но и (2) без непременно да изключва съществуване. Вторият случай е тъкмо Dasein, т.е. битието, което е тук като съществуващо, което има определена локализация, Да, тук, сега или Да, там, тогава, и поради това може да се покаже, ето го, Да, онтологичният еквивалент на човека, човекът видян от духа като свое друго, като съществуващо, като не-дух, който е дух. Тази територия принципно се изключва от съвременната наука, тъй като това е областта на изначално случайното (срв. с: Эпштейн 2001: 290-291), неповтарящото се, хаоса и като разрушение, и като съзидание – областта на творчеството, на бога:

³⁷ Проектът на античната философия, спрямо който “фундаментално-онтологичното основополагане на метафизиката в “Битие и време” трябва да се разбира като повторение” (Heidegger 1973: 232), откроява: “битието значи постоянство в присъствието” (пак там: 233) – един “саморазбираем проект на битието във времето” (пак там).

Наистина условие, без което не може, за науката е възпроизводимостта на резултатите, принципно случайното е принципно извън нейния обхват, каквото я познаваме досега. Тя е обвързана с метафизиката, със запазването, с разбирането за света като природа³⁸, представлява по същество приложна метафизика. Науката е и се осъзнава като антитезата на религията³⁹.

Днес обаче вече е достигнала такъв етап на развитие, когато собственият ѝ по-нататъшен прогрес я тласка отвъд нейните граници, в полето на синтезата с религията, към усвояване на незапазването, от подстъпите на вече достатъчно добре усвоена територия на запазването. Някои от пробивите в тази насока са широко известни:

1. **Квантовата механика**, която успя да овладее принципно случайното на конкретния експеримент с микрообекти, поставяйки го в много по-широкия и устойчив контекст на всички възможни експерименти, освен подбрани и случайно реализирал се. Квантовата механика успя да изгради първа една респектираща и напълно приемлива за обичайната наука конкретна метафизическа теория на вероятното (срв. напр. с: Братоев 1970: 299) и с това проправи пътя към обща метафизика на възможното и случайното (Епщайн 2001). Тя и отвоюва, и даде метод за отвоюване за науката, за запазването, на територии на духа, на незапазването, но с това направи и една от най-важните крачки за помиряване на науката с духа, а във философията - на метафизиката с онтологията.

2. **Квантова информация**, една дори все още неизвестна в България, физическа дисциплина, обособила се през 90-те години на миналия век (по-подробно: Пенчев 2005). След като вероятностите са, така да се каже, първични в квантовата механика, то те вече не са

³⁸ “Аристотеловата Физика е тайната и затова никога непремислена достатъчно Основна книга на Западната философия” (Хайдегер 1998: 25)

³⁹ Срв. напр. с: “отношението на науката към религията трябва да се изгражда на принципа на толерантността и допълнителността” (Стригачев 1996: 32).

сводими до статистика на поведението на някакви микрообекти – вероятностите взаимодействуват непосредствено! Това ще рече, посредничеството на запазващи се микрообекти, идентифицируеми като обекти посредством своята енергия, не е необходимо. Тъкмо областта на непосредствено взаимодействие на квантови вероятности е тази на квантовата информация. Така запазването, въплътено във вероятностния подход на квантовата механика, т.е. информацията като съпоставянето на вероятности, придоби вече статут на първична физическа реалност и с това не само се еманципира, но и се равнопостави със запазването, т.е. с енергията. Възникна въпросът, а дали енергията не е частен случай на информацията, дали запазването не е частен случай на запазването? За привържениците на “диалектическия материализъм”, ако все още има такива, същият въпрос може да се постави така: дали “материята” не е частен случай на “движението”?

3. Теорията на хаоса, която даде понятиен апарат и математически модели за изследване на (силно) нелинейни физически процеси, при които много малки въздействия в определени моменти (т. нар. точки на бифуркация) поражда огромни последствия. Нейната същност е, че тя представлява причинна теория на непредсказуемостта, т.е. позволява в определени рамки да се предсказва случайното, хаотичното. Ако квантовата механика запази линейността, но въведе вероятностите, информацията във фундамента на мирозданието, то теорията на хаоса, обратно, пожертва линейността, но съхрани обектите, енергията, т.е. самото “запазване”. От тази гледна точка квантовата информация синтезира нелинейността на теорията на хаоса с фундаменталната вероятностност на квантовата механика.

4. Теорията на информацията, в която включвам теорията на вероятностите, статистиката и термодинамиката, както и съответните

аспекти на статистическата физика. Ако наистина информацията в качеството на нелинейно преобразуване на вероятности е в основата на мирозданието, каквато е най-радикалната хипотеза на квантовата информация, то от философска важност е как математически и физически се съотнасят двете основни начала на света: създанието (информацията) и разрушението (ентропията). От тази гледна точка смятам за най-важни флуктационно-дисипативната теорема (Ландау, Лишфиц 1976: 431-441; Рытов 1976: 427-429; Гинзбург 1975: 335-337) и теоремата на К. Шенън за максимума на сигнал по канал с шум (Шеннон 1963: 447 и сл.). Според флуктационно-дисипативната теорема, колкото са по-големи флуктуациите, отклоненията от равновесното състояние на една система, в толкова по-висока степен тя може да се самоорганизира в неравновесно, т.е. да постигне стабилно, самоподдържащо се неравновесно състояние (каквито са всички биологични, социални и психически явления). Колкото по-голямо “зло”, по-голямо “изпитание” може да издържи една система без да се разруши, толкова е по-голям нейният потенциал за “съзидание”. Според теоремата на К. Шенън, максимум информация се предава по канал с шум тогава, когато самият сигнал е ... случаен, т.е. има формата на шум!

Но ако – както ни съветва Хайдегер – оставим преодоляването на метафизиката на самата нея, то пред нас се открива една собствено философска задача, усвояването на територията на духа, от подстъпи в самата нея, първият от чийто род е тъкмо “Феноменология на духа” на Хегел. Това е задачата на философията като задачата на мисленето, поставена от Хайдегер (1993: 214), усвояване на поетично мислене като обобщение на логическото като времево, като историческо мислене. Първата и решаваща крачка е направена от Хегел, и то още с “Феноменология на духа”, с обобщаването на логическото на състоянието до диалектико-логическото на ставането, както и с

въвеждането на прекрасния, собствено поетичен стил, който е всъщност методът на изложение във философията на духа. Нещата не са, а тук-там ги има (Es gibt, с термина на Хайдегер) като събитие (Ereignis, мимолетна среща-отминаване на прекрасното, пак с негов термин). В духа, описан отвътре, нещата не са постоянни, устойчиви, повтарящи се, запазващи се, както изисква метафизиката, “материални”, а са появяващи се, преливащи и изчезващи, чистото движение, духът, видял себе си като дух, а не като въплътил се в съществуващо, в Dasein, както по-късно ще го представи в хода на естественото му саморазвитие Хайдегер.

Заедно с това просветва идеята за една “фундаментална история”, за преосмисляне на Хайдегер, на неговата “фундаментална онтология” от “Битие и време” на основата на възвръщането към “Феноменология на духа” след “Битие и време”, на възвръщане към Хегел след Хайдегер, т.е. за един нов прочит и двамата велики немски философи в диалог помежду им. За да означим този преход ни е необходима подходяща дума, която да заговори основната дума на Хайдегер – Dasein, битието, което не е вече просто рещ се дух или ограничен единствено от произтичащата от самия него строга диалектическа логика на собственото саморазвитие, както във “Феноменология на духа”, а е дух, който е същностно обвързан със съществуващото и затова е локализиран – който *винаги* може да се посочи, ето го! Da! Da!-Sein, Da!-sein – за разлика от духа, така да се каже, сам по себе си, който е фантом, призрак, появява се, изчезва и присъства само тук-там, ту тук, ту там, а да се локализира и посочи е не повече от игра или безнадеждно занимание. Тази дума, неразделен другар на Dasein, ще бъде Dazeit: Zeit is da. Da! Da!-Zeit. Dazeit е просто синоним на Dasein, друго разбиране за него. Dazeit е въплътеното време, въплътеният дух, който е време, мисленето, което е време, което е история.

С това откриваме, че и Хегеловата синтеза, Хегеловата триада се е сдобила с неразделен другар - изборът. Изборът е просто обърната синтеза, неин краен аналог, същата тя, но видяна от частта, не от цялото. Наистина, избраната алтернатива съответствува на тезата, неизбраната алтернатива - на антитезата, а състоянието преди избора, когато двете алтернативи са все още заедно – синтезата. Духът и човекът, *Dasein* и *Dazeit* се движат един срещу друг: човекът от частта към цялото, от минало към бъдеще, а духът от цялото към частта, от бъдеще към минало и само в това сноване, само в този изначален дискурс на Словото настоящето може да се основе устойчиво, да се превърне в природа, подчинена на и по същество представляваща самото запазване. Така природата възниква от историята, науката “физика” от науката “история”, метафизиката от онтологията, но така е само за човека, колега на духа, възприел и неговата гледна точка. За човека досега, пропасть на трансцендентното отделяше човека от духа – човека, отделен от духа, го наричаше бог и го поселваше на небето – и оттук, природата от историята, “физиката” от “историята”, метафизиката от онтологията, науката от религията.

Но ако антитезата се пробягва след тезата, за да се достигне до синтезата отхвърлената при избора алтернатива сякаш се губи. Не! Само привидно. Отхвърлената алтернатива, възможното остава сред избраната, сред действителното като една особена нейна част, символът. Символът, производението на изкуството, творението на духа е възможното сред действителното, пожертваното, евхаристията, участието, благодарността. Тъкмо от него някога, някъде ще прорасне антитезата, чието другаде спрямо целостта на цялото, е после, след, *μετά*. Но *μετά* значи и “сред”. Така ни се разкрива пълния смисъл на *μετά* в “метафизика”: сега в природата като (културен) символ на пожертваната при избора алтернатива, *от погледа на човека*, *μετά*-сред; и после в качеството на реализирана като

действителна пожертваната възможност, неизбраната алтернатива, която поради целостността на целостта и произтичащото от нея единство на възможно и действително (т.е. феноменът), “няма къде да се дене” и също трябва да се реализира, “от погледа на духа”, метá-след. Бягайки от тотализиращия концептуалното (Дерида 2001: 111) и действителното (Эпштейн 1999: 157, 161) “логоцентризм”, можем да се опитаме да артикулираме *безгласно* гръцкото метá в езика на Новото време: “срлед”, както и “слред”⁴⁰.

Можем да погледнем на делото на мисълта на тримата автори, Хегел, Ницше, Хайдегер през призмата на диалектичката логика на едно ставане на духа, през Хегеловата триада. Тезата на духа, непосредствен при Хегел, неговото отричане от себе си и превръщане в човека при Ницше като антитеза и най-сетне, синтезата при Хайдегер, човекът, който знае себе си като дух, като човека-поет, като съществуващ дух, дух който е тук, Dasein.

С това обаче вече и се подсказва следващата крачка в безкрайното саморазвитие на духа, превръщането на синтезата в антитеза и с това имплицирането на нова синтеза. За да видим това необикновено превръщане на синтезата в антитеза, трябва да погледнем с вътрешното си сетиво *сътрудничащото си* движение на човек и дух, на синтез и избор, сноването на изначалния дискурс⁴¹ на Словото напред и назад във времето.

Наистина изборът, избирайки действителната алтернатива напред във времето все едно редуцира синтезата до тезата, погледнато с окото на духа, с вътрешното сетиво назад във времето. Но тази теза и следваща след нея назад във времето синтеза, ако напред във

⁴⁰ В подобен смисъл преди време се бях опитал да употребя предлозите “из” и “отвсред” (Пенчев 1996: 94 и др.) и глагол “е-в“ (с тире, което присъединява значението на предлога “в” в това на копулата “е”) (пак там: 28 и др.).

⁴¹ Етимологията на “дискурс” ни отвежда към “discurso” (лат.) – “бягам насам-натам”.

времето е видно с външното сетиво по хода на избора, не могат да бъдат нищо друго освен теза и антитеза, обърнати във времето.

Отново връщайки се към погледа на духа, вътрешното сетиво, след тезата и антитезата ще последва нова тяхна синтеза.

С този пример ясно се показва сноването на изначалния дискурс на Словото напред и назад във времето. Става дума за една диалектика на двете посоки на времето, едната от които – назад във времето – доскоро беше забранена за нас, хората⁴². *Времето, за да отиде напред като избор, първо прави крачка назад като дух, и с това **напредването във времето след избора е едновременно синтезата на сноването на крачката напред на самия избор и крачката назад на духа.***

Словото като синтезата на сноването напред-назад във времето са човек и дух ръка за ръка, човекът, осъзнал се като дух, като Dasein при Хайдегер, напред във времето и духът, осъзнал се като човек, богочовекът, Христос, назад във времето.

Така самата Хегелова “Феноменология на духа” се откроява и като антитеза на християнството, т.е. от тезата на въплътения в човек, Христос, дух към антитезата на духа сам по себе си, но видян от човек, Хегел, с други думи, дух сам по себе си, но за човека. Така свръхчовекът на Ницше е вече синтезата на въплътения в дух човек, Христос и духът сам по себе си, но видян от човек, Хегел. Синтезата е по “тънкото въже”, по което човек ще мине от себе си над пропастта на трансцендентното, която вече не е абсолютна - духът вече не е бог, а е дух - към вече видения дух, за да заеме неговото място.

⁴² Всъщност може би само не е била осъзнавана, тъй като изглежда това е единственият начин, по който се осъществява мисленето на хората, мисленето е не само с ума, но и със сърцето, не само с лявото, но и с дясното полукълбо, насочено не само напред, но и назад във времето, сновящо (срв. с: Пенроуз 1998: 538 и предходни).

Но по-нататък, заемайки неговото място, отвъд пропастта, той изведнъж се оказва пренесен в себе си назад, преди да е тръгнал по “тънкото въже”, като човека-поет.

И сега ние правим заложената нова крачка на сноването на дискурса на Словото, когато човекът-поет на Хайдегер, изведнъж отново се оказва пренесен над пропастта на трансцендентното, в самото трансцендентно, но не като свръхчовека, за когото “Бог е мъртъв” или дори той собственоръчно го е убил и е заел неговото място, а като човека-поет, като човека, мислещ в собствения смисъл на думата, поетично, времево, исторически и поради това вече достоен съратник, сътрудник, колега на духа.

След като умря в “нещастното съзнание” при Хегел, след като беше обявен за мъртъв от експедицията в трансцендентното, на която се отправи свръхчовекът на Ницше, бог все пак най-сетне възкръсна като дух и човек, пренесен и пренесъл се в неговите селения, но тук – Da! - на земята и с това, дух *симетрично пренесен* и пренесъл се тук – Da!-Sein и Da!-sein – на земята.

Мечтаното, обещаavano и възделявано, и толкова пъти разочаровало и изплъзвало се Царство Божие на Земята!

По този начин идеята за фундаментална история може да се представи като едно възвръщане към Хегел, но след Ницше и Хайдегер – на ново стъпало. Това е начин за друг, все едно хегелиански или дори всъщност християнски прочит на “Битие и време”, при което историчността не се обосновава чрез времевостта, не обаче и обратното, а се търси равновесието между двете, тяхното сътрудничеството, но все пак при водещо значение на историчността, на духа.

В частност това означава един прочит на главата от “Битие и време” “Времевост и историчност” като “Историчност и времевост”. След като Хайдегер преобръща Хегел и християнската философия -

след Ницше - като извежда духа от човека, историчността от времевостта, трансценденцията от екзистенциалността, това, което правим, е не просто завръщане към Хегел и християнската философия, а ново преобръщане като синтеза, за да се видят дух и човек заедно, “ръка за ръка” творящи историята. Човек да осъзнае себе си не само като Dasein, но като Dazeit. Хайдегеровото преобръщане на Хегел, макар и не афиширано, е *антипаралелно* - което самият Хайдегер (1995: 198; 1993: 134-135, 152) намеква - на ясно заявеното от Маркс “преобръщане на Хегел с главата нагоре”(напр. Маркс 1988: 30; Marx 1957: 18). Духът сякаш се оказва с две отрицания: конкретен не-дух (човекът, краен дух) и абстрактен не-дух (материята, запазването, битието като запазване, духът като запазване). Произтичащата от тук връзка между крайност и запазване, между човек и материя, тепърва предстои да се изследва, макар в хода на философските търсения нееднократно да се е достигало до нея.

Дух и човек са съответно старши и младши партньор. В частност, пред човека се откриват модусите на историчността, аналогични на модусите на битието: възможност, необходимост и действителност, както и на модусите на времето бъдеще, настояще, минало, а и именно: основаване (историческа възможност), тук-там случване (историческа необходимост), завършване (историческа действителност). Те са насоката за овладяване на историята не само като действителна, *post factum*, история на фактите, но и като *исторически* феномен, т.е. в единството на възможно и действително, като избор, а оттук и в тясна връзка с науката за възможното, с феноменологията на възможното, математиката, т.е. с една математическа история или историческа механика (Капица, Курдюмов, Малинецкий 1997: 98, 103). *Изборът е историческият феномен*. Феноменологичната история – това е история на изборите. Историческата феноменология – това е феноменологията на духа.

Така ще се породи една триада на духа: Хегел – Ницше – Хайдегер. Терминът “триада на духа” не е използван метафорично, за да възвеличи и обедини делото на тези трима велики философа. Той е използван в буквален смисъл, така както е въведен в Хегеловата философия. Хегел, Ницше, Хайдегер, и по-точно делото на мисълта на всеки един от тях, въплътено в тях, са съответно тезата - антитезата – синтезата на *осъзнаване* осъзнаването на духа, или с други думи на осъзнаването на духа като човешката способност и с това завършване на човека като антитеза на духа, т.е. като свръхчовек, така нареченото от Хайдегер завършване на метафизиката, и възникване на синтезата, човекът като съратник на духа, негов “младши партньор” и “заварен син”, вече решил и решен да наследи “занаята” на пастрока си, човекът осъзнал своята *поетична* същност. “Мисля, значи съм във времето” е новата парафраза на Декартовия девиз. *Мисленето* на съществуото, знаещо се като времево същество във времето, е *поетично*.

В началото на триадата е Хегел и неговата феноменология на духа: човекът, който из себе си изобразява духа, осъзнаващ себе си, но все още не осъзнава, че това е негово, на човека и на човека Хегел, осъзнаване на себе си като дух. Трябва да се премине през антитезата на Ницше, т.е. през отделянето на човека от духа - едно юношеско символично убийство на бащата, необходимо, за да се възмъжее - като още едно отделяне на духа от себе си, за да може вече в Хайдегер духът да осъзнае своето осъзнаване като осъзнаване на човека. Човекът, който знае, че е поет, вече е осъзнал своята способност да бъде дух и с това принадлежността си към духа, който не е той, т.е. към бога.

С това задаваме определена позиция за тълкуване както на “Феноменология на духа” на Хегел, така и на “Ницше” на Хайдегер. Тя намира израз и като местата в двете творби, в които се фокусира

така уловеният смисъл като значения. Това са част VII от “Феноменология на духа”, озаглавена “Религия” и част I от първи том на “Ницше”, носеща името “Волята за власт като изкуство”.

Теза: движението на духа, което е религията, е самоосъзнаването на духа.

Антитеза: “волята за власт” на човека го отделя от духа, обявен за “мъртъв”.

Синтеза: но с това духът се възражда в човека, тъй като същността на волята за власт се оказва изкуството, творчеството.

Така “Волята за власт като изкуство” ще рече осмисляне на делото на мисълта на Ницше като антитеза на това на Хегел от гледната точка на собствените възгледи на Хайдегер, *разбрани като синтеза*, възстановяваща тезата, духа, чрез антитезата, човека, *не* като самата нея, като свръхчовека, т.е. човека *отвъд себе си*, а като поета, човека, моряка, завърнал се от дългото пътуване най-сетне у дома (Хайдегер 1999: 115, 135), *в себе си – от себе си навън* (Heidegger 1961: 56-57, 60, 63-64, 65).

Част VII, “Религия” от Хегеловата “Феноменология на духа”

Сякаш в предусет за водещия девиз, който осмисля за Ницше отношението на човек и дух “Бог е мъртъв”, Хегел пише: “самосъзнанието, което има своя завършек във формата на *нешастно* съзнание, беше скръбта на духа, която се стреми отново да излезе навън и получи предметност, но не я постига” (Хегел 1999: 529); “нешастното съзнание е ... *трагичната съдба на увереността в самия себе си*, която трябва да бъде в себе си и за себе си. То е съзнанието за загубата на всяка *същност* (Wesenheit) *в тази увереност в себе си* – съзнанието за загубата на субстанцията, а също така насочеността към себе си, то е скръбта, която се изказва в суровите думи, че *бог е умрял*” (Хегел 1999: 577)⁴³.

⁴³ “... Gott gestorben ist” (Hegel 1988: 490).

Оказва се, че прочутите думи на Ницше - “Бог е мъртъв” - имат почти буквален и не толкова известен аналог у Хегел.

Нещо повече, предусет дори и за възгледите, които скицирам в настоящата работа, също така може да се открие във “Феноменология на духа”: “духът в неговия свят и духът, който съзнава себе си като дух или духът в религията е един и същ, по същия начин завършекът на религията се състои в това, че единият и другият стават еднакви един с друг, не само в този смисъл, че действителността на духа е обхваната от религията, но и, обратно, в смисъл, че духът става действителен за себе си като дух, който съзнава самия себе си, и става *предмет на своето съзнание*” (Хегел 1999: 531).

Според него (казано по повод на източните религии, вероятно будизма) “*действителният дух е устроен*” “без това примирение” - “на превръщането на бога в човек” (Хегел 1999: 538). По повод обаче очевидно на християнството Хегел пише, че “този бог се възприема сетивно в нагледа непосредствено като насоченост към себе си, като действителен единичен човек; само така той *е* самосъзнание. ... в тази религия божествената същност е *дадена в откровението*. Нейната даденост в откровението (Offenbarsein) се състои очевидно в това, че се знае какво е тя” (Хегел 1999: 577). А именно човек, в който е въплътена божествената същност.

Разликата между двата току що-цитирани възгледа у Хегел е в това, че божественото е вътре в човека, но не е изцяло вътре, а го насочва извън неговото вътрешно, но не в неговото външно тяло, а във вътрешното извън, което е към бога. Дали божественото е в човека, това е отхвърлената от Хегел алтернатива, или човешкото е в божественото, божественото се *въплътява* в човешкото – всъщност е въпрос кой в кого узнава себе си: дали духът в човека (човекът като дух) или човекът в духа (духът като човек). Оттук ясно се вижда, че Хегел се движи в мисловната линия на християнството, както и

дълбокото основание за насочването на Хайдегер освен към европейското езичничество на Гърците и към източното (в частност и особено будисткото) осмисляне на човека като дух. Но все пак за него водеща си остава линията на културния произход – Гърците (напр. Хайдегер 1999: 96; 132-133).

За Хегел саморазвитието на духа, който е “това, което се движи”, “той е субектът на движението и е също така самото привеждане в движение или субстанцията, през която преминава субектът (Хегел 1999: 549-550) съвпада със самопознанието на духа като самоосъзнаване. Последното е “религиозното съзнание, за което абсолютната същност е дадена в откровението, *съзерцава* това понятие и сменя *различаването* на своята насоченост към себе си от своето *съзерцаване*, то е както субект, така и субстанция, и следователно самото то е дух тъкмо защото и доколкото е това движение” (пак там).

Същността на откровението, видяхме по-горе, е възплъщаването и самоосъзнаването на духа в човека, като в част от себе си, в крайна сметка в една особена част, която има плът и поради това е не просто битие, *Sein*, но *Da-sein*, *Da-sein*, *Dasein*. Какво означава това по отношение на онтологията? От гледната точка на диалектиката, положена върху битието - напр. в логиката, в триадата битие-понятие-абсолютна идея (Хегел 2001: 106, 110)⁴⁴, т.е. върху тезата, бога, се преминава към полагане върху втория член на триадата на самоосъзнаването на духа, човека. Полагането, поставянето е тъкмо неговото битие (Heidegger 1978: 443), в случая на човека, *Dasein*. Положена върху втория си член триадата на духа е триадата на времето минало – настояще – бъдеще, духът видян не от себе си, от

⁴⁴ Понятието като битие (логика на битието, обективна логика) – понятието като понятие (логика на същността, субективна логика) – цялото понятие (логика на понятието, диалектическа логика).

вечността и нейното ставане във физическото време, от диалектиката на целостта, която диалектика е логика, диалектичката логика, но от човека. Така разбрано, “Битие и време” е антитезата на “Феноменологията на духа” в ставането на духа като ставането на битието. Битието се осъзнава като отрицанието си, от себе си назад, като догонване на себе си, като грижа, т.е. като дух, който не е дух, тъй като е време-пространствено локализирана плът. Този момент е пределно подчертаван, и то многократно от Сартър (1994: 332-340), както и пъпната връв, която свързва феноменологията на Хусерл, Хайдегер с феноменологията на духа на Хегел (Сартър 1999: 25-54).

С това обаче настоящата работа сама се вписва в схемата, която предписва, а именно като преминаване към полагане на третия член на триадата, синтезата.

Спрямо Хайдегер, спрямо времето, това полагане е битието на бъдещето, “Zukunft an sich” (Пенчев 2006: 113-117), в съществена степен битието на самото време, времето като обект на науката, като възникване на специална наука за времето, темпоралистика (Пенчев 2006а). С полагането на бъдещето, т.е. от битие на бъдещето, обаче, фундаменталната онтология се превръща във фундаментална история. Фундаменталната история от себе си назад е фундаментална онтология. Тоест, фундаменталната онтология е отрицателността на фундаменталната история, собственият ѝ недостиг, догонването ѝ.

Спрямо Хегел това е битието, което е понятие, битието на абсолютната идея, станалия Абсолют, “Абсолютното знание”, както е озаглавил раздел VIII на “Феноменология на духа”, това е “краят на историята” (срв. с: Фукуяма 1993: xvii-xvii, xxiii, 67-69), да подчертаем обаче - само и единствено от хегелианската гледна точка. От същата хегелианска гледна точка, но само от нея, историята след своя край се оказва едно безкрайно настояще (Вълчинова 2006: 130-133). От нея назад, т.е. като окончателния смисъл на историята, видян

и видим за човека едва в нейния край, се разкрива една двуетажна отрицателност: първа степен, бог, който се стреми към човека, за да се въплъти в него, тъй като е по-малко от него, бог догонващ човека, неговата материалност, крайност и тленност, за да се озове чрез него в-света като “битие-в-света”; втора степен, човек, който се стреми като духа, за да се одухотвори в него, тъй като е по-малко от него, човек догонващ духа, неговата нематериалност, безкрайност и нетленност.

С това обаче богът достига абсолютно тъждество със себе си, с духа, именно чрез човека, чрез въплъщаването си в него. *Откровението на религията като тъждеството на бог – човек – дух най-сетне разбира себе си, достига себе си, тъй като се разбира от човека.* Откровението на религията вече не е тайнство на религията, т.е. то е и философска, следователно човешка идея. Откровението е разбрало само себе си и с това се овладява от човека, след като преди това то го е овладяло в качеството на християнската религия.

Духът чрез човека е “захапал себе си”, опашката си, бога. Целостта е образувана, и то поради нейната тоталност в модуса винаги-вече-била-след-като-е-станала. Вселената е-възникнала-едва-сега със сътворяването ѝ - съ-творяването и в съ-трудничество с бога - от човека, с което то предстои-да-стане. Така се оформя пълният времеви модус на вечността: е-било-става-сега-за-да-стане.

Образуването - това е *informatio*, информация. Образуването завършва себе си във времеви модус на вечността като информация. Духът осъзнал себе си чрез човека е единната, по определение запазваща се и незапазваща се субстанция: според това тя се дели на квантова (запазваща се, неповторима, не копируема, неизчезваща и несътворима) и класическа (незапазваща се, създавана, копирана, унищожавана). Времето и пространството са еквивалентни на областта на втората и тъкмо затова те са областта на запазването. В

нея нещата се запазват, но информацията не. В квантовата област, обратно, информацията се запазва, но нещата – не.

От станалото откровение като откровение, разбрало себе си именно като откровение, неговото ставане е ставащото откровение в религията: (1) “*непосредствена и следователно естествена религия*”; (2) “*религията на изкуството; защото формата се издига до форма на насочеността към себе си чрез творчеството на съзнанието*” (3) “*религията на откровението*”. “Ако в първата духът е изобщо във формата на съзнание, във втората във формата на самосъзнание, в третата той е във формата на единството на двете ...” (Хегел 1999: 535-536).

В рамките на “естествената религия” се разглеждат като нейни етапи на развитие: (а) “светлата същност”; (b) “растението и животното” (с) творецът. В “художествената религия” те са: (а) “абстрактното художествено произведение; (b) “живото художествено произведение”; (с) “духовното художественото произведение”, за да се завърши с “религията на откровението”, в която не с разграничени етапи.

С оглед на обратния отблясък към “Феноменология на духа”, който дава разглеждането ѝ като контекст на тълкуванието на Хайдегер за Ницше, ще обърнем внимание преди всичко на диалектиката на “духа като художник” и на “света като творба на духа художник”.

Основата, обаче, – “светлата същност”, “която съдържа всичко, която се запазва в своята безформена субстанционалност” – можем да открием в “заимстваната” от древните Гърци при Хайдегер концепция за истината, ἀλήθεια. Това е “*формата на простото* отношение на духа към самия себе си или формата на безформеността”, “*чистата светла същност на изгрева*”; “*субстанция, която само изгрява, без да залезе в себе си, да стане субект и да затвърди своите разлики чрез*

насочеността към себе си”. “Неговото инобитие е също така просто отрицателно, *тъмнината...*” (Хегел 1999: 539). “Чистата светлина хвърля наоколо своята простота като безкрайност от форми и се отдава в жертва на битието за себе си, за да може единичното да получи съществуване в своята субстанция” (Хегел 1999: 540).

Dasein е в истината и неистината (Heidegger 1993 221-222), в светлината и тъмнината, в междинността между тях, в своята съдба. Тази междинност е и средата на настоящето между минало и бъдеще, от която те са и съответно изгрева и залеза, светлината и тъмнината. Времето, видно от втория член на неговата триада, настоящето, е истината като нескритост, ἀλήθεια.

От гледна точка обаче на твореца, на твореца при Ницше, този изгрев, тази изгряваща истина, е опиянението, при това както като вакхическото, дионисиевото начало (у по-младия Ницше), така и като равновесието на дионисиевото и аполоновото начало в класическото изкуство (у зрелия Ницше).

Така и художникът на Ницше е в опиянението като истина и неистина, светлина и тъмнина, игра на огъня в мрака, при това то е над истината, също и в смисъл, че я обхваща, без да се изчерпва, то е волята за власт като воля да се твори.

В този смисъл можем да говорим, че и самият художник, творецът изгрява в светлата същност. Тя е неговото начало. Преминавайки през антитезата на “растението и животното”, накрая в себе си “творецът съединява вътрешното и външното в смесването на естествения и на самосъзнателния образ и тези имащи две значения, загадъчни за самите себе си същности – съзнателното, което се бори с безсъзнателното, простото вътрешно, съчетано в единство с многоликото външно, тъмнотата на мисълта, съчетана в единство с яснотата на изявата – се разкриват в езика на дълбоката, трудно разбираема мъдрост” (Хегел 1999: 544-545). Така “творецът е възлязъл

с труд до раздвоението на своето съзнание, в което духът среща духа”.
“Духът е художник”.

При Хегел се поддържа едно съзнателно и дълбоко съдържателно двусмислие по отношение на художника: духът е непосредствен художник (неговата творба е самият свят) и опосредстван чрез човека художник, т.е. човек художествен творец (неговата творба е художественото произведение, което изобразява света). Всъщност това е едно от много проявления на характерната за Хегел двойственост и диалектическо тъждество на онтология и епистемология, на битие и познание в развитието и в развитието на духа.

Така по-нататък в “художествената религия” “творецът стана духовен работник. Ако запитаме кой е действителният дух, който има в художествената религия съзнанието за своята абсолютна същност, ще се окаже, че той е *нравственият* или *истинният* дух” (Хегел 1999: 545). В едно “абстрактно художествено произведение” “художникът е предал изцяло на своето произведение това, което принадлежи на субстанцията, но в своето произведение не е дал действителност на самия себе си като определена индивидуалност; той е могъл да му даде завършеност само като се е самоотрекъл от своята обособеност и се е обезпльтил и възвисил до абстракцията за чистата дейност” (Хегел 1999: 549-550). В “живото художествено произведение” художник става народът. “Народът, който се доближава до своя бог в култа на религията на изкуството, е нравственият народ, който знае своята държава и нейните действия като воля и осъществяване на самия себе си” (Хегел 1999: 557).

В “духовното художествено произведение” духът вае държавата (Хегел 1999: 561). Възниква, както се изразих по-преди, “трансцендентална политика”. “Събранието на народните духове

съставлява един кръг от форми, който обхваща сега цялата природа, а също така целия нравствен свят” (Хегел 1999: 562).

И вече в “религията на откровението” духът се осъзнава като човек: “този бог се възприема сетивно в нагледа непосредствено като насоченост към себе си, като действителен единичен човек; само така той е самосъзнание” (Хегел 1999: 582).

След като духът се е осъзнал като човек, респ. художникът, който твори света като художника, който го изобразява, но с това всъщност и който твори света, следващата крачка, антитезата, е духът да изостави като ненужна обвивка своята нечовешка, трансцендентна част, бога. Прави я Ницше. От ларвата на бога, от какавидата на богочовека излита “сврѣхчовекът”.

Част I, “Волята за власт като изкуство” от първия том на Хайдегоровия двутомник “Ницше”

Хайдегер извежда тълкуванието на замисъла на Ницше от четвъртата, последна глава на III книга: “Волята за власт като изкуство” (Heidegger 1961: I: 43). Защо? Защото тъкмо в тази си част Ницше е най-близо до Хайдегер, и то, по-точно, по пътя от Хегел за Хайдегер, според настоящето тълкувание:

1. Преобрѣщането на платонизма, предприето от Ницше, означава само да се трѣгне от сетивното, от фактичното, т.е. битието, Sein да се мисли вече като Dasein. Ницше смята, че чрез обрѣщането “възниква един нов порядѣк “от себе си” (Heidegger 1961: I: 39-40). Преобрѣщането на платонизма не означава да се разменят местата на сетивното и несетивното (Heidegger 1961: I: 232-233). Сетивното и несетивното не трѣбва да се преобрѣрнат, а да се тълкуват по нов начин: ”да се промени *схемата* на порядѣка, понеже преобрѣщането на платонизма трѣбва да стане едно отѣрсване от платонизма” (Heidegger 1961: I: 242). В работата на Ницше “Как “истинния свят” накрая стана басня” историята на философията се представя по начин,

по който в “нейния ход свръхсетивното, положено от Платон като истинно съществуващото, не само се премества от горен ранг в долен, а потъва в недействителното и невалидното”. “Истинният свят” свръхсетивното, и видимият свят, сетивното, заедно представляват това, което противостои срещу чистото нищо: съществуващото в цялост. Ако и двете се отстранят, то всичко попада в чистото нищо” (Heidegger 1961: I: 241).

2. Поставянето на живота, живота в основата на новото полагане на ценности, предприето от Ницше, означава Dasein да се види в неговата откритост, т.е. в неговото същностно отношение към бъдещето. “Живото има този характер на проникващо надникване в бъдещето, вътре в която изобщо нещо може да му се яви. В “органичното” има едно ново множество от подбуди и сили, всяко от които има своя перспектива. Множеството от перспективи различава органичното от неорганичното; обаче също и това има своя перспектива, само че в нея – в привличането и отблъскването - се утвърждава недвусмислено “отношението на власт” (XIII, 62)” (Heidegger 1961: I: 245). “В такова множество се изгубва недвусмислеността на отделната перспектива, в която се намира всякогашното действително. Неговата многосмисленост, която се изразява в повечето перспективи, е дадена и следователно в неопределеното, онова, което ту така, ту иначе изглежда и според това се дава ту този, ту онзи изглед. Този изглед обаче е едва тогава външен вид в смисъла на простата външност, когато това, което се показва в едната перспектива, се укрепва и се утвърждава като единствено меродавно в ущърб на други, променящо се напирани перспективи” (Heidegger 1961: I: 245-246).

3. Оттук традиционно разбраната истина, която избира, налага и втвърдява една сред многото перспективи, противостои на изкуството

и на живота, намира се в раздвоение с тях⁴⁵. Това за Платон е ощастливяващо, но за Ницше е ужасно (Heidegger 1961: I: 230). “Ако истината се приема като привидност, т.е. като проста привидност, като заблуждение, то тогава това значи: истината принадлежи към перспективното явяване, утвърдената привидност, изгледът (Heidegger 1961: I: 248). “Изкуство и истина са знаци на перспективното явяване” (Heidegger 1961: I: 250). “*Изкуството е като изясняване увеличаващо живота тъй както истината е утвърждаване на един изглед*” (Heidegger 1961: I: 250). “... от същността на волята за власт трябва да се получи една изначална взаимовръзка на красота и истина, която същевременно да стане едно раздвоение” (Heidegger 1961: I: 231). Следователно, вече като се насочим към хайдегериански разбраната истина, ἀλήθεια, раздвоението между истина и изкуство изчезва. “Истина и красота се отнасят по своята същност към едно и също, битието; те заедно принадлежат на едното, решаващото: да откриваме и удържаме открито битието. Обаче в това, в което те взаимно си принадлежат, те за човека трябва да се разделят, те се раздвояват; тъй като битието за Платон е несетивното, откритостта на битието, истината може да бъде само несетивното светене” (Heidegger 1961: I: 229; също и: 231). “Истина и изкуство са еднакво необходими за реалността. Като еднакво необходими, те се намират в раздвоение. Това отношение обаче става ужасно едва когато обмислим, че творенето, т.е. метафизичната дейност като изкуство, получава и една друга необходимост в мига, когато фактът на великото събитие, на смъртта на моралния бог, е известна. Сега за Ницше Dasein следва да пребивава само още в творенето. ... Творенето обаче е като изкуство воля за привидност, то се намира в раздвоение с истината. Изкуството

⁴⁵ Срв. с: “Религиозният изходен пункт е истината Този изходен пункт е всеобщ изходен пункт, ОБЩ за изкуството, за религията и науката ... “ (Hegel 1993: 142).

като воля за привидност е най-висшият образ на волята за власт. Това обаче като основен характер на съществуващото, като същност на реалността, е в себе си онова битие, което иска самото себе си, като то иска да бъде ставане. Така Ницше опитва във волята за власт да обмисли заедно старото противоречие на битие и ставане. Битието като наличност трябва да позволи ставането *да бъде* ставане. Произходът на мисленето на “вечното завръщане” е следователно показан” (Heidegger 1961: I: 251).

4. Оттук вече стана ясна основната същност на “волята за власт” като старото противоречие между битие и ставане”, а защо не и между “битие и време”. “Цялото битие е за Ницше ставане. Ала това ставане има характера на действие и активност, на искане. Волята обаче и в своята същност воля за власт” (Heidegger 1961: I: 15). Съществуващото е воля за власт (Heidegger 1961: I: 12). “Какво и как е самата воля за власт? Отговор: Вечното завръщане на еднаквото” (Heidegger 1961: I: 27). “Основният характер на съществуващото е волята за власт, искането, значи ставането” (Heidegger 1961: I: 27). “Ако самият живот е воля за власт, то той самият е основата, *principium*-ът на полагането на ценности. Тогава не един дълг определя битието, а битието - един дълг” (Heidegger 1961: I: 42). “... волята за власт е нещо творящо” (Heidegger 1961: I: 73). “... на творенето същностно принадлежи разрушаването” (Heidegger 1961: I: 73). “Волята е в себе си творяща и разрушаваща едновременно. Над-себе-си-извън-господството е винаги също и унищожение” (Heidegger 1961: I: 76). “...волята в себе си е вече воля за власт; власт не значи друго освен действителността на волята” (Heidegger 1961: I: 76). “... властта за Ницше значи същото като воля, също така се одействителностява като същността на волята” (Heidegger 1961: I: 76). “Власт значи за Ницше ... едновременно: *δύναμις, ἐνέργεια, ἐπιτελέχεια*” (Heidegger 1961: I: 77). “... книгата Θ (IX) на

Метафизиката, която обсъжда δύναμις, ἐνέργεια, ἐντελέχεια като най-висшите определения на битието” (Heidegger 1961: I: 77). “Възможност, действителност и необходимост стават модалности на битието и на мисленето” (Heidegger 1961: I: 77). Волята за власт е и искане. В искането без да го изчерпва лежи една насоченост към ... (Heidegger 1961: I: 49-50). Искането и искащото си принадлежат на “основата на искането и чрез искането” (Heidegger 1961: I: 51); “искането е над себе си извън” (Heidegger 1961: I: 56-57). “Волята е само воля като над-себе-си-извън-искане, като повече-искане” (Heidegger 1961: I: 60). “Искането е винаги едно себе-довеждане-в-самия себе си и следователно себе-намиране в над-себе-си-извън ... ” (Heidegger 1961: I: 63-64). “Искащото е като такова искащо-над-себе-си-извън; в искането ние се узнаваме като над нас извън...” (Heidegger 1961: I: 64). Радостта е чувстващо да-се-доведем-ние-в-самите нас, по начина на едно над-нас-нататък. Нееднаквостта, която лежи в над-себе-си-извън, се съ-образува и открива първо в радостта (Heidegger 1961: I: 65). Всяко искане е искане да бъдеш повече. Самата власт е само доколкото тя и докато тя остава едно искане-да-бъде-повече-власт (Heidegger 1961: I: 72). “Себеутвърждаването е изначално утвърждаване на същността” (Heidegger 1961: I: 73).

5. Тъкмо затова “... едно тълкувание на сърцевината на волята за власт, трябва да започне тъкмо тук, при изкуството” (Heidegger 1961: I: 80). “За ... художника битието блясва за нас най-непосредствено и ярко. Защо? Битието на художник е способност за произвеждане. Произвеждане обаче значи: нещо, което още не е, се поставя в битието. В произвеждането ние присъствуваме сякаш на ставането на съществуващото и тук можем да съзрем неговата същност незамъглена” (Heidegger 1961: I: 82). “В битието на художника се срещаме с най-прозрачния и най-известния начин на волята за власт. ... вътре в това решаващо предимство има

осмислянето от изкуството (Heidegger 1961: I: 83). Има “две същностни твърдения относно изкуството: 1. Изкуството е най-прозрачният и най-познатият образ на волята за власт. 2. Изкуството трябва да се схваща от художника” (Heidegger 1961: I: 84). “... с погледа на същността на изкуството следва да се разгледат също така и другите образи на волята за власт: природа, религия, морал, можем да допълним: общество и индивид, познание, наука, философия.” Те съответстват “на битието на художника, на художественото творене и битието на твореното” (Heidegger 1961: I: 84). Ницше говори, че художникът е едно “пред-стъпало” на “света като едно раждащо се от само себе си произведение на изкуството...” (Heidegger 1961: I: 84-85). Оттук следва “едно трето твърдение за изкуството: Изкуството е според разширеното понятие за художника основното събитие на всичко съществуващо; съществуващото е, доколкото то е, нещо само-творящо се, сътворено” (Heidegger 1961: I: 85). “Според това изкуството в тесен смисъл е онази дейност, в която творенето се среща със самото себе си и става най-прозрачно, не само *един* образ на волята за власт сред другите, а *най-висшият* (Heidegger 1961: I: 86). Ето и “едно четвърто твърдение относно същността на изкуството: Изкуството е отличителното противодвижение срещу nihilизма” (Heidegger 1961: I: 87). “Nihilизмът значи: най-висшите ценности се обезценяват.” Те са загубили “за Ницше своята творческа сила” (Heidegger 1961: I: 35). Хайдегер цитира фрагмент 795 от “Волята за власт” на Ницше, която започва: ““Художникът-философ (Heidegger 1961: I: 88). Най-важно е петото, “последно твърдение относно изкуството: 5. Изкуството е по-ценно от “истината” (Heidegger 1961: I: 90). “Изкуството е образ на волята за власт” (Heidegger 1961: I: 90). “Ницшевото *главно твърдение относно изкуството*, което “се обяснява чрез назованите пет твърдения” е “за изкуството като най-великия стимулант на живота” (Heidegger 1961: I: 90-91).

6. Ала истината тъкмо в своето противостоене на него е и част от него. Художникът “на нищо не признава ценност освен ако то не съумее да стане форма.” (“Волята за власт”, п. 817). (Heidegger 1961: I: 139). Художникът като означение на естетическо състояние се отнася към формата не като нещо, което изразява друго. “Художественото отношение към формата е любов към формата заради това, което тя е” (Heidegger 1961: I: 140). Същността на идеализирането се състои в едно “извънредно *подтиква* на главната черта” (Heidegger 1961: I: 137). “Творенето е по-просто и по-силно устремяване към нас на главната черта” (Heidegger 1961: I: 137). “Великият стил се състои в обръщането на внимание на малката и краткотрайна красота, това е сетиво за малкото и бавното” (XIV, 145) (Heidegger 1961: I: 147). “Великият стил е най-висшето чувство за власт” (Heidegger 1961: I: 147).

7. Изкуството “трябва да бъде противодвижение срещу nihilизма, т.е. полагане на новите най-висши ценности”, “едновременно обаче се иска изкуството собствено да се разбере по пътя и със средствата на физиологията” (Heidegger 1961: I: 110). Естетиката “трябва да бъде “физиология”. Това ще рече: сетивните състояния, взети като чисто душевни, се проследяват обратно до принадлежащи им телесни състояния” (Heidegger 1961: I: 114). “основното естетично състояние е опиянението” (Heidegger 1961: I: 116). Опиянението е “начинът, по който ние се намираме при нас самите и при това едновременно при нещата, при съществуващото, които не сме ние самите” (Heidegger 1961: I: 118). Ницше подчертава в опиянението най-напред две неща: 1. Чувството на увеличаване на силата. 2. Чувството на пълнота (Heidegger 1961: I: 120). И “едно трето в чувството за опиянение: периодичното налагане на всички увеличения и всички способности за действие и виждане, за възприемане и заговаряне, за съобщаване и оставяне на съдбата”

(Heidegger 1961: I: 120). Опиянението е единство “в две състояния”: “аполоново” и “дионисиево” (Heidegger 1961: I: 122). “Опиянението е чувство, имаща житие настроеност, житието, удържано в настроеността, настроеността преплетена в житието” (Heidegger 1961: I: 125-126).

8. Със “сврѣхчовек” Ницше има предвид човека, който преминава над досегашния. “Досегашният човек обаче е този, чийто Dasein и отношение към битието се определя чрез платонизма в коя да е негова форма или смесване на няколко. Последният човек е необходимото следствие на непреодоляния нихилизъм” (Heidegger 1961: I: 241). “Сврѣхчовекът” е човекът, който отново обосновава битието – в строгостта на знанието и във великия стил на творенето (Heidegger 1961: I: 254).

9. На основата на всичко казано и мимоходом Хайдегер разкрива връзката на философията на Ницше с европейската философия от Платон насам, в т.ч. с класическата немска и специално с Хегеловата философия. Например: “великите мислители никога не са предоставяли в схващането на волята първо място на представянето” (Heidegger 1961: I: 68). “За Хегел знанието и искането са едно и също.” (Heidegger 1961: I: 69). Немският идеализъм е мислел битието като воля. Тази философия се е осмелила също така да мисли негативното като принадлежащо към битието. Достатъчно е посочването на едни думи на Хегел в предговора на “Феноменологията на духа”. Тук Хегел говори за “гигантската власт на негативното” (Heidegger 1961: I: 73-74). Според Ницше (“Волята за власт”, п. 416): “Значението на немската философия (Хегел): да си представим *пантеизъм*, при който злото, заблудата и болката *не* се възприемат като аргументи срещу божествеността. Тази грандиозна инициатива е неправилно изведена от наличните власти (държава и пр.), като с това да е санкционирана разумността на непосредственото

господство” (Heidegger 1961: I: 74). Когато при Хегел “естетиката получава най-високата възможна висота, широта и строгост на изграждане, великото изкуство е в упадък. Осъществяването на естетиката има своето величие в това, че тя узнава и изказва този край на великото изкуство” (Heidegger 1961: I: 100-101).

Току-що направената бегла систематизация ни позволява да открием в духа на тълкуванието предприето в настоящата работа няколко момента:

I. От ставането като битие и от абсолютната платонова идея, която при Хегел вече не е неизменна, а се е превърнала в ставане, в духа, който става, като се самопознава, се преминава към *волята за власт*, която е битието като ставане, и към *въплътеността* на абсолютното в конкретността на човека, в художника, в “сврѣхчовека”. Тѣй като това е основополагащата християнска идея за богочовека, то се налага “сврѣхчовекѣт” да се разграничи от нея като богѣт е обявен за “мъртѣв” или дори бива “убит”. Дали обаче с това не става дума за един филогенетичен еквивалент на онтогенетичното надрастване на едиповия комплекс чрез символичното убийство на бащата?

II. От изходната точка на *миналото*, на духа като *история* на философията, на духа като *станало* ставане, на триадата като *диалектико-логическа* се преминава към тази на *настоящето*, на човека като философстващ в момента на *настоящето*, “екзистенциалист”, на човека като дух, на духа като *ставащо* ставане, на триадата *минало-настояще-бѣдеще*, на историята, обоснована в изначалната времевост на Dasein. “Вечността не е като постоянно-оставащо сега, и не като една в безкрайността разгѣваща се поредност от сега, а като това сега, което в самото себе си се отмята назад: какво друго е това, ако не скритата същност на времето? Битието, волята за власт, мислено като вечно завръщане, мислено като най-тежката

мисъл на философията, значи битието, мислено като време” (Heidegger 1961: I: 28). Най-важен е “въпросът за “смисъла на битието”, не само за битието на съществуващото; и “смисъл” е при това точно в неговото понятие ограничен като онова, откъдето и на основата на което битието изобщо като такова става очевидно и може да дойде в истината” (Heidegger 1961: I: 26). Човекът е самият дух, художникът, поетът. Светът е в своето ставане от човека и затова е изкуство, стихотворене. След като при Хегел за “нешащното съзнание” “*бог е умрял*”, при Ницше вече просто е “мъртъв”, при Хайдегер той възкръсва в цялата му философия (напр. Игнатов 1999: 264) и в Dasein, и в ἀλήθεια, и в поета, и в изкуството, и във всичко останало. След феноменологията на духа при Хегел, през бога, който вече е мъртъв при Ницше, при Хайдегер се достига до човека, който с това, че е противопоставен на духа в науката и техниката на Новото време, се оказва в духа, поетът, оказва се въплъщението му. “Човекът като дух не е нещо непосредствено, а е всъщност върнал се обратно в себе си” (Хегел 1996: 70).

III. С всичко това неявно е зададена и възможността за синтез, която се реализира в настоящата работа, а именно:

От Хегеловата гледна точка към триадата като диалектико-логическа това е синтезата дух и човек, старши и младши партньор, които си сътрудничат като колеги в съ-творяването на света: разумът и в историята заедно с този в човека създават *света*-като-история, и то като *човешка* история.

От Хайдегеровата гледна точка към триадата на времето, това е осъзнаването на човека като Dasein, като притежаващ особена времева способност, досега бивала му известна само като противопоставена на него, като бог, като трансцендентното на човека, т.е. като неинтегрирана в неговия аз, в неговата личност, поради

необходимо прекалено тясното им обвързване с материалното тяло носител и респ. с настоящето.

От собствената гледна точка на тази работа към триадата като към единството на информацията, т.е. образуването, това означава човек да навлезе и да се разположи в присъщото му място, което той достига или догонва – бъдещето само по себе си, *Zukunft an sich*, да преодолее собствено си раздвоение между истина и изкуство, раздвоението си като болестно състояние, шизофрения и така да прогледне за времето и постепенно да го овладее: но заедно с духа, да го настигне и един ден надмине – като ученик учителя си, като сина баща си.

Човек - в описания по-горе времеви модус на вечността - да стане това, което е, и отгук винаги вече е бил – дух!

Човек да стане това, което е, и винаги е бил – Дух!

ЛИТЕРАТУРА:

- Бабосов, Е. 1970. *Тейярдизм: попытка синтеза науки и христианства*. Минск: Выйшейя школа.
- Бахтин, М. 1996. *Философия на словесността. Т. 1. Автор и герой в естетическата дейност*. С.: ЛИК.
- Боеций. 1993. *Утешението на философията*. С.: Любомъдрие.
- Бергсон, А. 1994. Въведение в метафизиката. – В: (същ. авт.) *Интуиция и интелект*. С.: ЛИК, 5-53.
- Бергсон, А. 1994. Философската интуиция. – В: (същ. авт.) *Интуиция и интелект*. С.: ЛИК, 55-78.
- Бергсон, А. 1999. *Творческа еволюция. Материя и памет*. Минск: Харвест.
- Бергсон. 1999а. Воспоминание настоящего. – В: *Творческа еволюция. Материя и памет*. Минск: Харвест, 1005-1049.
- Бергсон, А. 2002. *Материя и памет*. С.: НБУ
- Бергсон, А. 2004. *Върху непосредствените данни на съзнанието*. Враца: ИК “Одри”.
- Бердяев, Н. 1994. *Смисълът на историята. Опит за философия на човешката съдба*. С.: “Христо Ботев”
- Бор, Н. 1971. О понятиях причинности и допълнителности. – В: (същ. авт.) *Избранные научные труды. Т. II. Статии 1925-1961*. Москва: “Наука”.
- Бор, Н. 1971. Физическа наука и проблема на живота. – В: (същ. авт.) *Избранные научные труды. Т. II. Статии 1925-1961*. Москва: “Наука”.
- Бояджиев, Ц. 1997. *Августин и проблемът за времето*. Пловдив.
- Братоев, Г. 1970. *Квантова механика и причинност*. С.: И-во на БАН.
- Бродел, Ф. 2002. *Материална цивилизация, икономика и капитализъм, XV-XVIII век. Т.2. Игрите на размяната*. С.: Прозорец.
- Вернадский, В. 1991. *Научная мысль как планетное явление*. Москва: “Наука”.
- Вълчинова, Г. 2006. Франсоа Артог и режимите на историчност. – В: *Историческата наука в България. Състояние и перспективи*. С: Институт по история на БАН, 122-133.

- Гадамер, Х.-Г. 1997. *Истина и метод. Основни черти на една философска херменевтика*. Плевен: ЕА.
- Герасимов, И. 1994. Российская ментальность и модернизация. – *Общественные науки и современность*, 4, 63-73.
- Гинзбург, В. 1975. *Теоретическая физика и астрофизика*. Москва: “Наука”.
- Гуревич, А. 1993. *Исторический синтез и Школа “Анналов”*. Москва: Индрик.
- Дельоз, Ж., Ф. Гатари. 2004. *Анти-Едип: капитализъм и шизофрения*. С.: Критика и хуманизъм.
- Деррида, Ж. 2001. *За граматологията*. С.: ЛИК.
- Деррида, Ж. 1999. *Голос, который хранит молчание*. – В: Деррида, Ж. *Голос и феномен и другие работы по теории знака Гуссерля*. Санкт-Петербург: Алетейя.
- Дюби, Ж. 1991. Развитие исторических исследований во Франции после 1950 года. – В: *Одиссей. Человек в истории. Культурно-антропологическая история сегодня*. Москва. “Наука”, 48-59.
- Зиммель, Г. 1996. Проблема исторического времени. - В: *Избранное*. Т.1. *Философия культуры*. Москва: Юристъ, 517-529.
- Зинченко, В. 2006. Живые метафоры смысла. – *Вопросы психологии*, 5, 100-113.
- Иванова, М. 2005. Религиозният символ в психологичната теория на Карл Г. Юнг. – *Философия*, 1, 53-60.
- Игнатов, А. 1999. *Антропологическа философия на историята. За една философия на историята в постмодерната епоха*. С.: Факел.
- Св. Иринеи Лионский. 1900. *Творения*. С.-Петербург: И.Л.Тузов (репр. 1996).
- Канавров, В. 2003. *Критическата метафизика на Кант. Опит за виртуалистки трансцендентализъм*. В. Търново: Faber.
- Кант, И. 1992. *Антропология от прагматично гледище*. С.: УИ “Климент Охридски”.
- Кант, И. 1992а. *Критика на чистия разум*. С.: И-во на БАН.
- Капица, С., С. Курдюмов, Г. Малинецкий. 1997. *Синергетика и прогнозы будущего*. Москва: “Наука”.

- Ландау, Л., Е. Лишфиц. 1976. *Статистическая физика*. Част 1. Москва: “Наука”.
- Леонтьев, Д. 1999. *Психология смысла*. Москва: Смысл.
- Лосев, А. 1976. *Проблема символа и реалистическое искусство*. Москва: “Искусство”.
- Мельчук, И. 1974. *Опыт теории лингвистических моделей “смысл – текст”*. Москва: Наука.
- Майстер Екхарт. 1995. *Проповеди и трактати*. С.: УИ “Св. Климент Охридски”.
- Маркс, К. 1983. Икономическо-философски ръкописи от 1844 година. – В: К. Маркс, Ф. Енгелс. *Съчинения*. Т. 7. С.: И-во на БКП, 41-161.
- Маркс, К. 1988. Послеслов към второто издание [на “Капиталът”] – В: (същ авт.) *Капиталът*. Т.1. С.: Партиздат.
- Мерджанова, И. 2000. *Есхатологична антроподицея. Човекът и историята в съвременното Православие*. В. Търново: Праксис.
- Налимов, В. 1979. *Вероятностная модель языка*. Москва: “Наука”.
- Налимов, В. 1989а. *Спонтанность сознания. Вероятностная теория смыслов и смысловая архитектура личности*. Москва: Прометей.
- Налимов, В. 1989б. *Возможно ли учение о человеке в единой теории знания? – В: Человек в системе наук*. Москва: Наука, 82-91.
- Налимов, В. 1995. Вселенная смыслов. Интервью. – *Общественные науки и современность*, 3, 122-132.
- Ницше, Ф. 1991. *Антихрист*. София/Плевен: Евразия-Абагар.
- Ницше, Ф. 1994. *Веселата наука*. С.: УИ “Климент Охридски”.
- Ницше, Ф. 2000. *Тъй рече Заратустра*. С.: Летера.
- Пенроуз, Р. 1998. *Новият разум на царя*. С.: УИ “Климент Охридски”, 1998.
- Пенчев, В. 1996. *Битие и наука*. С.: “Дамян Яков”.
- Пенчев, В. 2005. *Онтология на квантовата информация. – Философски алтернативи*, 2, 110-116.

- Пенчев, В. 2006. *Zukunft an sich*. Васил Проданов и Франц Brentano за бъдещето на философията. – *Философски алтернативи*, 6, 92-117.
- Пенчев, В. 2006а. Философско обосноваване на темпоралистиката, наука за времето. – *Философия*, 4, 41-48.
- Попър, К. 2003. Книги и мисли: първата публикация в Европа. – В: (същ. авт.) *В търсене на по-добър свят*. С.: Калъс&Космополит, 114-121.
- Попър, К. 2005. Бележки на един реалист върху проблема тяло-дух. - В: (същ. авт.) *Целият живот е решаване на проблеми*. С.: Калъс&Космополит, 37-51.
- Рикъор, П. 1994. *Живата метафора*. С.: ЛИК.
- Рытов, С. 1976. *Введение в статистическая радиофизика*. Част 1. Москва: “Наука”.
- Сартър, Ж.-П. 1994. *Битие и нищо. Опит за феноменологична онтология*. Т. 1. С.: “Наука и изкуство”.
- Сартър, Ж.-П. 1999. *Битие и нищо. Опит за феноменологична онтология*. Т. 2. С.: “Наука и изкуство”.
- Стоев, Х. 2005. *Кант и проблемът за вътрешното сетиво*. С.: Изток-Запад.
- Стригачев, А. 1996. *На границата на науката – проблеми и съмнения*. С.: Интеграл Г.
- Тейяр де Шарден, П. 2002. *Феномен човека*. Москва: АСТ.
- Тиллих, П. 1995. Кайрос. – В: *Избранное. Теология культуры*. Москва: Юрист, 216-235.
- Тома от Аквино. 2003. *Сума на теологията*. Част I. С.: Изток-Запад.
- Фихте, Й. 1993. *Опит за ново изложение на наукоучението*. С.: ЛИК.
- Фром, Е. 2005. *Ще бъдете като богове*. С.: Захарий Стоянов.
- Фукуяма, Ф. 1993. *Крайт на историята и последният човек*. С.: Обсидиан.
- Хайдегер, М. 1993. За “хуманизма”. – В: (същ. авт.) *Същности*. С.: ГАЛ-ИКО, 129-178.
- Хайдегер, М. 1993. Крайт на философията и задачата на мисленето. – В: (същ. авт.) *Същности*. С.: ГАЛ-ИКО, 197-214.

- Хайдегер, М. 1993. Път в полето. – В: (същ. авт.) *Същности*. С.: ГАЛ-ИКО, 197-214.
- Хайдегер, М. 1993. Що е метафизика? – (същ. авт.) *Същности*. С.: ГАЛ-ИКО, 11-29.
- Хайдегер, М. 1995. (Интервю пред “Der Spiegel”). Вече само Бог може да ни спаси. – *Панорама*, 1, 192-203.
- Хайдегер, М. 1998. За същността на понятието φύσις. Аристотел, Физика, В, 1. – *Философски форум*, 4, 23-64.
- Хайдегер, М. 1999. “Възпоменание”. – *Философски форум*, 3, 89-142.
- Хайдегер, М. 2001. Логос. – *Философски алтернативи*, 2, 3-14.
- Хайдегер, М. 2002. Думите на Ницше “Бог е мъртъв”. – *Философски алтернативи*, № 3-4, 3-33.
- Хегел, Г.В.Ф.. 1996. *Разумът в историята*. С.: ЛИК.
- Хегел, Г.В.Ф.. 1999. *Феноменология на духа* (прев. и обясн. бел. Г. Дончев). С.: ЛИК.
- Хегел, Г.В.Ф. 2000. *Енциклопедия на философските науки*. Т. 2. С.: ЛИК.
- Хегел, Г.В.Ф. 2001. *Науката логика*. Т. 1. *Обективната логика*. С.: “Европа”.
- Хусерл, Е. 2004. *Философията като строга наука*. С.: ИК “Св. Иван Рилски”.
- Шеннон, К. 1963. *Работы по теории информации и кибернетика*. Москва: “Иностранная литература”.
- Эпштейн, М. 2001. *Философия возможного*. Санкт-Петербург: Алетея.
- Юнг, К.-Г. 1995. *Еон. Изследвания върху символиката на цялостната личност*. Плевен: ЕА.
- Юнг, К.-Г. 2002. *Съвременният човек в търсене на душата*. Плевен: ЕА.
- Юнг, К.-Г. 2005. *Психологически типове*. С.: УИ “Св. Климент Охридски”.
- Braudel, F. Histoire et sciences sociales. La longue durée. – In: F. Braudel. *Écrits sur l'histoire*. Paris: Flammarion, 1969, 41-83.
- Gurvitch, G. 1955. *Detérimismes sociaux et liberté humaine*. Paris: Presses univ. de France.

- Finke, R. 1989. *Principles of Mental Imagery*. Cambridge, Mass./ London: MIT Press..
- Haith, M., J. Benson, R. Roberts, Jr., B. Pennigton. 1994. Introduction. – In: *The Development of future-oriented process*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1-7.
- Hegel, G.W.F. 1966. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. Berlin: Akademie-Verlag.
- Hegel, G.W.F. 1988. *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg: Felix Meiner.
- Hegel, G.W.F. 1993. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Einleitung. Der Begriff der Religion*. Hamburg: Felix Meiner.
- Heidegger, M. 1961. *Nietzsche*. Bd. 1-2. Pfullingen: Neske.
- Heidegger, M. 1973. *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. 1978. Kants These über das Sein. – In: (ders.) *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 438-473.
- Heidegger, M. 1992. *Was heißt Denken?* Stuttgart: Philipp Reclam.
- Heidegger, M. 1993. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer.
- Heidegger, M. (М. Хайдегер [двуезична публикация]). 2000. Die Kunst und der Raum (Изкуство и пространство). – *Критика и хуманизъм*, 9 (2000/2), 162-171.
- Heine, H. 1970. *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*. Leipzig: Philipp Reclam jun.
- Huxley, J., E. Mayr, H. Osmond, A. Hoffer. 1964. Schizophrenia as a genetic morphism. – *Nature*, vol. 204, № 4955 (17.10. 1964), 220-221.
- Karlson, J. 1991. *Genetics of Human Mentality*. New York/ London: Praeger.
- Marx, K. 1957. Nachwort zur Zweiten Auflage. – In: K. Marx. *Das Kapital*. B. 1. Berlin: Dietz, 10-18.
- Marx, K. 1958. [Thesen über Feuerbach]. – In: K. Marx, F. Engels. *Werke*. B. 3. Berlin: Dietz, 5-7.
- Paivio, A. 1990. *Mental Representations*. Oxford: University Press.