

ФИЛОСОФИЯ

5 - 2006
година XV

Двумесечно научно-методическо
списание

Издание на Главна редакция
на педагогическите издания
към МОН



СЪДЪРЖАНИЕ

ЕВРОПЕЙСКИ ФИЛОСОФИ

Любомир Христов – 100 години от рождението на Еманюел Левинас;
Лицето като топос на референции 3

СОЦИАЛНА ФИЛОСОФИЯ

Доан Бюи – Защо Франция отказва капитализма? 12

ФИЛОСОФИЯТА – КЛАСИЧЕСКА И СЪВРЕМЕННА

Веселин Петров – Монадологията на Лайбниц през погледа
на Уайтхедовата процесуална философия 16

Васил Пенчев – От „времевоост и историчност“
към „историчност и времевоост“ 22

Алекси Апостолов – Критически рационализъм: познание и авторитет 31

ФИЛОСОФСКО НАСЛЕДСТВО

Нонка Богомилова – Религията във властта на нравствения
императив: И. Кант 38

Нина Димитрова – „Спорът за София“ в български контекст 44

Веска Гувийска – Пирът (на Платон) – повод за педагогика (сетивото) 48

НЕИЗВЕСТНОТО ЗА ИЗВЕСТНИ АВТОРИ

Мирча Елиаде в рецепциите на Е.-М. Чоран 53

КНИГОПИС

Георги Донев – Рецензия на монографията
на Валентин Канавров „Критически онтологеме на духовността“ 58

Слави Славов – Зрелостта на твореца 62

ОТ „ВРЕМЕВОСТ И ИСТОРИЧНОСТ“ КЪМ „ИСТОРИЧНОСТ И ВРЕМЕВОСТ“

ВАСИЛ ПЕНЧЕВ

„Основният въпрос, основната предпоставка за всяка философия на историята е безспорно въпросът за значението на времето, за природата на времето, защото историята е процес във времето, акт във времето, движение във времето. Ето защо значението, което се отдава на историята е непосредно свързано със значението, което отдаваме на времето. Има ли времето метафизично значение? Свързано ли е то с нещо съществено, достигащо до най-дълбокото ядро на битието, или е само форма и условие за света на явленията, за света на феноменалното? Свързано ли е с истинското битие, или е само феноменологично, свързано само с явлението, и не се простира върху вътрешната същност на битието, върху вътрешното му ядро?“

Николай Бердяев (1994: 71)

Според тезата, че фундаменталната онтология и фундаменталната история образуват херменевтичен кръг, следва да се обсъжда не само как времевостта фундамира историчността, но и, обратно, как историчността фундамира времевостта. Исторично фундамираната времевост (1), съединена с фактичността, екзистенциалността и пропадането на Dasein или обобщението на Асен Игнатов за иманентност на Хайдегеровата философия (2), накратко ще обозначаваме като *историческо време*. Историческото време, което не е физическото време и следователно е неравномерно, нехомогенно и притежава вътрешна структура, показва как времето в качеството на хоризонта като такъв се завръща в произхода¹.

Това, че чрез Dasein като историчното, чрез съдбата и избора, миналото определя бъдещето, вече се обсъди. Историческото време обаче следва да покаже как – обратно – бъдещето фундамира миналото. Между миналото в качеството на действително и бъдещето като възможно е необходимостта на настоящето. Обаче от бъдещето като действително и миналото като възможно, т.е. чрез едно противовреме, дадено в сърцето като края-в-началото, се поражда различно от настоящето посредничество, което също принадлежи към времевото, и което ще означаваме според традицията като вечност. Също според традицията бъдещето е дадено в произхода чрез вечността като божественото или напр. в термините на Карл-

¹ Историческото време също така не се отнася към разграничението между времевост и темпоралност при Хайдегер. „Времевост се има предвид доколкото самата времевост е превърната в тема в качеството на условието за възможността за разбиране на битието и онтологията като такава. Темпоралността е с интенцията да посочи онази времевост в екзистенциалната аналитика, представяйки хоризонта, от който ние разбираме битието“ (Heidegger 1982: 228). Историческото време няма отношение към разбирането на битието и поради това и към разграничението между времевост и темпоралност. По-скоро то може да се сравни с едно време на „онтологическата разлика“ „между битие и съществуващо“ (пак там: 319). „Разграничението между битие и съществуващо е времезизирано във времевостта на времевостта“ (пак там).

Густав Юнг като нуминозното в колективното несъзнавано².

Беглата скица на тази рамка позволява да се очертае една нова задача за историческото време и в известен смисъл обратна или коментираща спрямо изпълнената от Хайдегер в главата „Времеост и историчност“ на „Битие и време“. Известна основа за замисъла могат да представляват например концепцията на Паул Тилих и тази на Николай Бердяев за екзистенциалното „сега“, както и изявената от Асен Игнатов връзка между възгледите на Бердяев и Хайдегер.

В религиозната философия биват разграничавани вертикално, което е външно за света, и хоризонтално време, което е в света. От една теологическа гледна точка концепцията на Хайдегер за времето може да се представи като съчетаване на вертикалното и хоризонталното време, при това в рамките на хоризонталното, и следователно на историческото и екзистенциалното. В настоящата работа тези две страни са напълно равнопоставени в окръжността, обхващаща избора-начало и избора-край; човека и бога, фундираността на бога в човека и човешкия опит. Така хоризонталното време е онази дъга, която е от избора-начало към избора-край, докато вертикалното – от избора-край към избора-начало: в крайна сметка тези две „дъги“ са съответно на преживяването и на провидението. П. Тилих предлага подобна схема за съчетаване, обаче по-скоро запазвайки примата, характерен за религиозното виждане, на вертикалното време:

„Това ни води до въпроса можем

ли да си представим такава схема, която така или иначе би съединявала качествата „изхождане“, „движение напред“ и възхождане. Аз бих предложил такава крива, която се спуска надолу, движи се както надолу, така и напред, достига най-дълбоката точка, която е *punc existientiale*, „екзистенциалното Сега“ („the existential now“) и аналогично се завръща там, откъдето е дошла, движейки се както напред, така и нагоре. Такава крива може да бъде начертана във всеки момент на преживяното в опита време и тя може да се разглежда още и като схема за означаване на времеостта като цяло. Тя подразбира създаването на времето, началото на времето и завръщане на времето към вечното, края на времето. Обаче краят на времето се разбира не в термините на определен момент или в миналото, или в бъдещето. Началото и завършването във вечното не са определени моменти във физическото време, а по-скоро онзи процес, който, както и божественото творчество, се извършва във всеки момент. Винаги има и съзидание, и разрушение, и начало, и край“ (Тилих 2000: 369)³.

„Ние разглеждаме идеята на Бердяев – пише А. Игнатов – като най-доброто осветляване и решаване на поставените от Хайдегер въпроси. Това обаче поражда въпроса дали е възможен синтез между двете тези. Отговорът, по наше мнение, може да бъде положителен. Как би изглеждал този синтез? Ще го формулираме по следния начин: крайното време, за което говори Хайдегер, съвпада с историческото време при Бердяев. Безкрайното ма-

² Един друг възможен подход е посредством концепцията за „ерос и танатос“ на Фройд и съпоставяне на Хайдегеровото битие към смъртта на едно „битие към любовта“, което да възвръща в произхода (възможна е също връзка с някои възгледи на Хана Аренд).

³ Срв. с: „Философската мисъл в исляма, която не е трябвало да се изправя пред проблемите, прозтичащи от това, което наричаме „историческо съзнание“, се движи от едно двойно движение: на напредване от началото (*мабга*) и завръщане към Началото (*маад*) във *вертикално* измерение. Формите се осмислят по-скоро в пространството, отколкото във времето. Нашите мислители не виждат света в еволюция в един праволинеен хоризонтален смисъл, а във възход; миналото не е зад нас, а „под краката ни“ (Корбен 2000: 19-20).

тематическо-космическо време е конструкция на живеещия в крайното историческо време човек, който обаче обръща приоритетите и извежда пораздащото от породеното. Това „събитие“, описано по този начин от Хайдегер, е за Бердяев резултат от обективирването, което поробва реалността. Във всеки случай и за двамата мислители приоритетът на космическото време е илюзия. Централната роля в този синтез би следвало да се поеме от екзистенциалното време, даващо израз на вечността, от която Хайдегер, се абстрахира, чието приемане обаче не би пречило на синтеза. Във връзка с това се поставя въпросът дали характерът на Хайдегеровата философия, тотално иманентна и концентрирана върху крайното, не изключва възможността за синтез с християнското становище като Бердяевото? (Подчертаваме, че става дума само за абстрахиране от трансцендентността и за нищо повече; твърде повърхностната теза, че Хайдегер бил „атеист“, отдавна не се защитава от нито един сериозен интерпретатор.) Все пак от ограничаването само върху иманентното не следва отрицание на трансцендентното“ (Игнатов 1999: 264).

При това възниква въпросът за собствения статут на историческото време и за неговата съположеност с екзистенциалното и космическото време. Във връзка с предложената от А. Игнатов интерпретация на Хайдегеровата концепция за времето посредст-

вом тази на Бердяев може да се изтъкне: (1) междинността на историческото време; (2) приматът на екзистенциалното над историческото и над космическото време; (3) приматът на историческото над космическото време. „Нека да обобщим в духа на Хайдегеровия ход на мислене: Понятието за безкрайното, космическо време е продукт на съществуващия в крайността исторически свят“ (Игнатов 1999: 255)⁴.

А. Игнатов поставя въпроса за избора, който е изключително важен в подхода на настоящата работа. „Според нашата интерпретация това означава, че както твърдението за един извънчовешки, предчовешки космос и за неговото време, така и методите за верифициране на тези твърдения представляват *гесиционистични* актове и са сводими до актове на вземане на решение. Независима от културата обективност е илюзия, *сциентистка* утопия“ (Игнатов 1999: 255). С избора на изначалността на космическото време е направен изборът на европейската метафизика (мета- в тесния смисъл на тълкуването на *metav* само като „след“, „отвъд“, но не и „сред“), т.е. изборът да се скрие изборът. Едва с „коперниканския преврат“ на Кант в европейската философия започва движение (срв. Пенчев 1996: 23-36), което води до откриването на избора. С полагането на „външното сетиво“ във „вътрешното“, но на „вътреш-

⁴ „Така да се каже историческият свят извежда генетично сам себе си, своето собствено наличие от природата, схващана като безкрайна. Историческият свят мисли себе си като зависим от ... своите собствени ментални продукти и изработва такава верифицираща система, която „доказва“ това предположение, но по правила, чиято валидност е установена от самия него и които се предпоставят, от което обаче следва, че те не са *per se* приложими към неговия генезис“ (Игнатов 1999: 255). „Ако не буквално, то по същество ние допускаме заедно с Хайдегер, че безкрайното време на някои космологично-математически и философски учения е мисловна конструкция, която е възникнала тъкмо в хода на крайното историческо време. И независимо от това дали тази конструкция е или не е подходящо познавателно средство за обяснение на космоса, във всеки случай времето на историята е крайно“ (Игнатов 1999: 256). „Няма основание да се приеме, че понятието за безкрайно време, което е конструирано по силата на чисто човешки, конвенционални, идеализиращи методи като „равномерността“, която като такава не съществува в действителността, може да има каквото и да е „обективно“ предимство пред непосредственото съзнание за крайността на историята и на нейното време“ (Игнатов 1999: 255).

ния опит“ във „външния“ (вж. Стоев 2005: 191-196) се задава двойна, взаимно реципрочна перспектива на едно „време на сетивото“ и едно друго „време на опита“⁵. От тази гледна точка същността на „сциентистката утопия“ е в хипостазирането на „времето на опита“, в рамките на което наистина може да се твърди – доколкото „външният опит“ обхваща „вътрешния“, – че космическото време обхваща екзистенциалното. Историческото време обаче означава не хипостазиране на перспективата на „сетивото“, което би довело до една противопоставена, но аналогична **онтологична** утопия, а удържане на двойствеността на перспективата, недопускане на което и да е и на каквото и да било хипостазиране, което неминуемо изисква осъзнаването на избора като момента на удържано равновесие между двете перспективи, всяка от които се проявява в единосьщието на избора-начало (екзистенциалната) и избора-край (космологическата).

Според А. Игнатов (1999: 255) „десиционистично“ „не означава непремен-

но „произволно“; десционистичните актове могат да бъдат и съвсем смислени и рационални; *техният смисъл не почива обаче върху никаква природообразна обективност, а върху една ценностна структура*, като цяло хармонична и подредена, която обаче, ако и да е осъществена и постигната от цели поколения, все пак е човешко дело; тази структура не може да се променя произволно, тя притежава константен, устойчив стил, който е така да се каже, „трансиндивидуален“, но не е независим от човешкия род“⁶. Съзнанието на традицията е в ценностната система, нейното самосъзнание – във философската система. Тази идея може да се проследи назад във времето като се почне от Дилтай (напр. 1998: 150) и Винделбанд (напр. 1994: 241).

Историко-онтологичен подход към екзистенциалния

Според екзистенциално-онтологичния подход на Хайдегер в „Битие и време“ към историята и историчността той трябва да се постави в общото питане за смисъла на битието и на разбирането за битие⁷. Dasein не екзистира като последователност от момен-

⁵ Сrv. с: „по своята структура нашият ход на мислене напомня Кантовия подход. Има обаче една съществена разлика. Тезата на Хайдегер, както я интерпретирахме с нашата понятийност, която се различава от неговата, гласи: безкрайното време е конструкция на човешкия исторически свят. Според Кантовата теза времето обаче е наша априорна форма. Общо за двете тези е възгледът, че времето не е природна характеристика на космоса; но позитивната същност на времето се схваща различно. Изразена в Кантови термини, разликата е тази, че Кант схваща времето априорно, докато Хайдегер го схваща апостериорно“ (Игнатов 1999: 255). Разбира се това ни най-малко не означава, че според А. Игнатов Хайдегер е „емпирик“ или „сциентист“, а че за разлика от Кант той полага един „онтологичен опит“ и в крайна сметка осмисля опита (фактичността) като онтологична тъкмо чрез тук- (а не отвъд) битието, тук- (а не отвъд) онтологичността на Dasein. В резултат се разкрива единосьщието на „времето на сетивото“ и „времето на опита“ в онтологичното време (времето по отношение на битието).

⁶ Според нас човешкият род в случая трябва да се схваща личностно в смисъла на „като личност и чрез личността“. Сrv. с: „Християнският възглед за линейното протичане на времето се конституира от това, че човекът се възпроизвежда исторически не като род, а като лице и е отнесен в мярата и пълнотата си към отвъдното, която е вечност“ (Каприев 1993: 11). Личностността има аспект и на „единна хармония“: „Преминаващата през незавършеността и преходността на настоящето линия на времето се фиксира преди всичко през единната хармония на света, през Божественния ред на творението, чрез прецизната отграниченост на всяко равнище от йерархията, която следва да бъде съхранявана“ (Каприев 1993: 11).

⁷ „Всички усилия на екзистенциалната аналитика служат на една цел, да се намери една възможност за отговора на въпроса за *смисъла на битието* въобще. Разработката на този въпрос изисква ограничаването на феномена, в който самият става достъпно нещо такова като битие, на *разбирането за битие*“ (Heidegger 1993: 372).

ти във физическото време⁸. Той скоро е протяжен в екзистенциалното време между раждане и смърт и това „е единствено възможно на основата на битието на Dasein като грижа“ (Heidegger 1993: 374)⁹. „Анализът на събитието [Geschehen] води пред проблема за тематично изследване на времененето като такова. Ако въпросът за историчността води назад в тези „източници“, то с това вече е решен проблемът за мястото на историята. То не трябва да се търси в историографията като наука за историята“ (Heidegger 1993: 375). „Как историята може да стане възможен предмет на историографията, може да се разбере само от начина на битие на историческото, от историчността и нейното вкореняване във времевостта. Ако историчността сама трябва да се изясни от времевостта и изначално от собствената времевост, то в същността на тази задача е заложено, че тя може да се проведе само по пътя на феноменологичната конструкция“ (Heidegger 1993: 375). „Към събитието на Dasein същностно принадлежи разтваряне и тълкуване. От този начин на битие на съществуващото, което екзистира исторично, израства екзистенциалната възможност на изразено разтваряне и обхващане на история-

та. Тематизацията, което ще рече *историографското* разтваряне на историята, е предпоставка за възможно „построяване на историческия свят в науките за духа“. Екзистенциалната интерпретация на историографията като наука цели единствено да демонстрира нейния онтологичен произход от историчността на Dasein“ (Heidegger 1993: 376).

„Анализът на историчността на Dasein се опитва да покаже, че това съществуващо не е затова „временно“, защото „се намира в историята“, а че обратно, то екзистира и може да екзистира само затова, защото е временно в основата на своето битие“ (Heidegger 1993: 376).¹⁰

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

Имайки предвид обаче обратно - фундираността на времевата екзистенциалност на Dasein в историята, то трябва да се вид как *грижата* е съдба, как Dasein в редките мигове на непропадане и незхвърленост *избира* своята съдба и как на основата на изначалната времевост на избора – на ко-

⁸ „Dasein екзистира не като сума от моментни действителности от следващи едно след друго и изчезващи преживявания. Това *едно-след-друго* не запълва и постепенно някаква рамка. Тъй като как последната е налична, ако обаче винаги само „актуалното“ преживяване е „действително“ и границите на рамката, раждането и смъртта, бидейки минали и тепърва настъпващи, са лишени от действителност?“ (Heidegger 1993: 374).

⁹ Dasein не запълва за първи път чрез фазите на своите моментни действителности някакъв наличен път и протекание на „живота“, но простира *самото себе си* по такъв начин, че за него предварително неговото битие е конституирано като разпространение. В *битуето* на Dasein вече лежи това „между“ с отношение към раждане и смърт. По никакъв начин, напротив, Dasein не „е“ в някоя точка от времето действително и освен това още „обкръжено“ от не-действителното на своето раждане и своята смърт. Екзистенциално разбрано, раждането и никога не е миналото в смисъла на повечене-наличното, така както на смъртта не е присъщ вида битие на още-не-наличен, но очакван недостиг. Фактичният Dasein екзистира роден, и роден той също така и умира в смисъла на битие към смъртта. Двата „края“ и тяхното „между“ са, докато Dasein фактично екзистира, и те са, както това е единствено възможно на основата на битието на Dasein като *грижа*“ (Heidegger 1993: 374).

¹⁰ „Все пак Dasein трябва да се нарича и „времеви“ в смисъла на битие „във времето“ (Heidegger 1993: 376).

ето съответствува битие на времето *преди, след и на избора* – възниква самата времева протяжност на Dasein като една готовност или винаги възможност на избора, обрънатост към и очакване на съдбата. Оттук предстоящото да протече историческо време вече е налично като произходът, стаен в един символ или символност, възвръщайки се само в разтвореност като избира на съдба към *наследената традиция на бъдещето*. Вечността е онзи модус на необходимата времевоост, чрез който възниква тази наследена от бъдещето традиция.

Събитието на Dasein като фундирано в историята

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

Оттук обаче възниква и обратният поглед: да видим Dasein като събитието на историята. Събитието на историята в собствен смисъл е фундаментално-историческото събитие, което ще рече събитието на мисленето, смяната на фундаменталната онтология, единството на трите модуса на историческото: тук-там случването; завършването и основаването¹¹.

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

„Явно Dasein *никога* не може да бъде минал, не затова, защото то е непреходен, а защото същността не може никога да бъде *наличен*, по-скоро когато е, *екзистира*. Вече не екзистиращият Dasein в онтологично строг смисъл пак не е минал, а е *тук-бивал* [*da-gewesen*]“ (Heidegger 1993: 380). „Дали Dasein е само бивал в смисъла на тук-бивало или той бива като настояществуващо-бъдещо, което ще рече във времеенето на своята времевоост?“ (Heidegger 1993: 381). Тоест в събитието на историята. В по-късна работа (*Die Kehre*, 1949) Хайдегер пише: „Събитието в своето същество е онова, което е изпратено от битието, при това така, че самото битие се съдвва и пребивава в едно или друго събитие и съответно заедно със събитието се изменя“ (Хайдегер 1993: 253).

Хайдегер обръща внимание, че „времевоото определение на „миналото“ е лишено от еднозначен смисъл и явно се отличава от *бивалостта*, която опознахме като конституитива на екстатичното единство на времевоостта на Dasein. С това обаче в крайна сметка се заостря загадката, защо именно от „миналото“ или говорейки по-подходящо, от бивалостта историческото се определя *преимуществено*, където обаче миналостта времевее еднакво изначално с настоящето и бъдещето“ (Heidegger 1993: 381). Загадката ще си остане загадка дотогава, докогато не въведем вечността като времеви модус, чрез¹² който бъдещето е дадено в бивалостта. Само във връзка с вечността и присъствието чрез нея на бъдещето в бивалостта не като „вечно възвръщане и повторение“, а като разтвореност Dasein вече може да времевее в един по-тесен смисъл, чрез каквото на свой ред фундамира историята, след като от вечността той е бил фундиран в нея. Тази разтвореност на историческото е за чо-

¹¹ По подробно вж.: Пенчев 2006.

¹² В един първичен смисъл на „чрез“ на „преминаване през“.

вешкото мислене в разтвореността на символа¹³.

По аналогия с първично и вторично историческото¹⁴ – Dasein и природата – можем да въведем за тях първично и вторично екзистенциалното. Първично екзистенциален е Dasein, вторично екзистенциалното е „бог“ като означение на сфера на човешкия опит и точно като екстериоризиране на *собствено* времевия опит на човека, чрез каквото проектиране той вече става достъпен за привичния емпиричен опит.

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

Историчното устройство на екзистенциалността

Според Хайдегер битието на Dasein се конституира от историчността (1), но това е за да се мисли историята онтологично и оттук екзистенциално (2). „Dasein винаги има фактично своята „история“ и може да има такава, доколкото битието на това съществуващо се конституира от историчността. Този тезис трябва да се обоснове с намерението да се експонира *онтологичният* проблем на историята като екзистенциален“ (Heidegger 1993: 382). По-естествено е от (1) осново-историчността на битието на Dasein да се изведе (2') историчното устройство на екзистенциалността. Тъкмо това исторично устройство на Dasein му позволява, макар и рядко, да бъде при и в своята същност, ако и когато на свой ред твори съдбата и историята.

Доколкото Хайдегер не разглежда вечността като модус на времеността,

то за него завръщането в настоящето може да бъде *само отхвърляне назад* от смъртта в живота като битие към смъртта. „Само съществуващо, което същностно в своето битие е бъдещо, така че свободно за своята смърт, разбивайки се в нея, то може да си позволи да отхвърли себе си назад към своето фактично Да, което ще само съществуващо, което като бъдещо е еднакво изначално бивало [gewesend], може, предавайки самото себе си на наследената възможност, да приеме своята захвърленост и да бъде моментно за „своето време“. Само собствената времеост, която заедно с това е крайна, прави възможно нещо такова като съдбата, което ще рече собствената историчност“ (Heidegger 1993: 385).

С въвеждането на вечността като модус на времеността завръщането в настоящето е *през* смъртта, но и *през* вечността, през произхода в несъзнаваното и традицията отново в настоящето. Така настоящето е и *животът след*¹⁵ *смъртта*. Вечността не само фундари разтвореността, но и на свой ред бива фундарирана от последната. Хайдегеровата концепция за истината като ἀλήθεια и Платоновата за истината като ἰδέα се намират в отношение на взаимно тълкуване (срв. Heidegger 1993: § 44). На много места Хайдегер говори за взаимната обусловеност на скритост и нескритост. Или цитира фрагмент 123 от Хераклит (по Порфирий): φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ, превеждайки го: „Битието обича това – себе си да скрива“¹⁶ (Heidegger 1978: 298). „Само това, което според своята същност се

¹³ Възгледите на Лосев за символа позволяват да се привнесат някои съществено нови моменти: в символа се пренася **смисъл** (Лосев 1976: 56); той представлява безкрайно разгръщане на този смисъл (пак там: 64-65) по „*непосредствено-интуитивен*“, а не по „*мислително-дискурсивен*“ начин.

¹⁴ „Първично исторично – твърдим ние – е Dasein. Вторично исторично обаче е вътрешното срещащото се, не само подръчното средство в най-широк смисъл, но и *природата* на светообкръжението като „историческа почва“.... Може да се покаже, че общоприетото понятие за „световна история“ възниква именно от ориентацията към това вторично историческо“ (Heidegger 1993: 381).

¹⁵ Тук по на място би бил старогръцкият предлог и представка μετά в единството на смислите „след“, „отвъд“ и „сред“. В общността на тези смисли фундаменталната история е μετά-темпорална.

¹⁶ „Das Sein liebt es, sich zu verbergen.“

извежда [entbergen] и трябва да се извежда, може да обича да се скрива. Само това, което е извеждано от подслон [Entbergung], може да бъде скриване [Verbergung]" (пак там: 299). Изгледът в настоящето от вечността – *ιδεα*-та, – сама скривайки се¹⁷, е в нескритост: в *ἀλήθεια*-та, в истината. На Великден казваме „Христос воскресе!“ и отговаряме „Во истине воскресе!“ . Последното ще рече: *възкръснал е* (бидейки **вечен**) **В истината**.

Към историчното устройство на Dasein принадлежи специфичният начин на неговото съхранение, което не е това на простото запазване и постоянствуване. Dasein се повтаря, възобновява, възкръсва. Ето защо можем да говорим не само за битие-към-смъртта, но и за би-

тие-през-смъртта не само като темпорален хоризонт на Dasein, но и като хоризонт на „онтологичната разлика“, т.е. на „временизирането на времеуеенето на времеуостта“. Така дори и смъртта има своя съдба и същностна определеност от бъдещето¹⁸. „Лежащото в решителността изпреварващо себепредаване на себе си на това Да на мига наричаме съдба. В нея е съ-основан и историческият път (Geschick), под който разбираме събитието на Dasein в съ-битие с други“ (Heidegger 1993: 386)¹⁹. В това съ-основаване, съ-битие също така откриваме присъствието на вечността в настоящето, на облика в нескритостта, както и трансцендентизиране, основано в битие-през-смъртта. „Това, което досега характеризирахме като историчност в

¹⁷ Срв. с: „Омир разказва (Od. VIII, 83 ff.), как Одисей както при най-сериозната така и при най-ведрата песен на певица Демодок в двореца на царя на феаките всеки път забула своята глава и – по този начин незабелязано за присъстващите – плаче. Стих 93 гласи: ἐνθ' ἄλλους μὲν πάντας ἐλάνθανε δάκρυα λειβών [„Все пак пред другите гости прикриваше рукнали сълзи, ...“ (Омир 1981: 150)]. Ние правилно превеждаме според духа на нашия език: „след това той се облива в сълзи, без всички други да забележат това“. Преводът на Фос повече доближава гръцкото казване, понеже той заимствува носещия глагол ἐλάνθανε в немската редакция: „От всички останали гости той скрива рукнаците сълзи“. Все пак ἐλάνθανε значи не транзитивното „той крие“, а „то остава скрита“ - за избликващо плачене. „Скрито остава“ в гръцкия език е царуващата дума. Немският език казва обратното: „той плачеше, без другите да забележат това“. Съответно ние превеждаме известния епикурейски съвет λάθε βιώσας“ чрез „живей в скритото“. Гръцки помислено словото казва: „остави (при това) скритото в качеството на водещото на своя живот“. Скритостта тук определя начина, както човек трябва да присъства сред другите хора. Гръцкият език предава чрез вида на своето казване, че оставането скрит и т.е. едновременно нескрит имат господстващо предимство пред всички останали посочвания, според които присъстващото присъства. Основната черта на самото присъстване е определено чрез оставането скрито и нескрито“ (Heidegger 1985: 253-254).

¹⁸ Срв. с: „Повторението характеризираме като модус на само-предаващата решителност, чрез която Dasein изрично екзистира като съдба. Но ако съдбата конституира изходната историчност на Dasein, то историята има своята същностна тежест нито в миналото, нито в днешното и неговата „взаимовръзка“ с миналото, а в собственото събитие [Geschehen] на екзистенцията, което възниква от *бъдещето* на Dasein. Историята като начин битие на Dasein има своя корен така същностно в бъдещето, че смъртта като характеризирана възможност на Dasein отхвърля избързващата екзистенция към нейната *фактична* захвърленост и така тепърва надарява бивалостта с нейното своеобразно предимство в историческото. *Собственото битие към смъртта, което ще рече крайността на времеуостта, е скритата основа на историчността на Dasein*. Dasein не за първи път само става историчен в повторението, а понеже като времеви, той е историчен, той може, повтаряйки да се възприеме в своята история. За това той не се нуждае от никаква историография“ (Heidegger 1993: 386)

¹⁹ Цитатът продължава така: „Съдбоносният исторически път може изрично да се

съгласие със събитието, лежащо в извързващата решителност, ние обозначаваме като историчност, наричаме *собствена историчност на Dasein*. От вкоренените в бъдещето феномени на предаването и повтарянето стана ясно, защо събитието на собствената история има своята тежест в бивалостта. Толкова позагадъчно обаче остава, по какъв начин това събитие като съдба трябва да конституира цялата „взаимовръзка“ на Dasein от неговото раждане до неговата смърт“ (Heidegger 1993: 386). Според нас цялата времева взаимовръзка на Dasein, разгръщаща се като съдба, в двойния времеви модус на бивало-бъдеще лежи като символ в несъзнаваното. Това може да се онагледява с „едиповия комплекс“ от една страна, и съдбата на Едип цар, от друга (срв. и с: Heidegger 1967: 81-82). Съчетаването на тези две страни е и съ-основаването, съ-битието в съдбата

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

Един последен и най-труден въпрос е: дали има *друг път* към бъдещето, не през настоящето, а назад през произхода, през несъзнаваното, през вечността и най-сетне през смъртта?

ЛИТЕРАТУРА

- Бердяев, Н.** 1994. *Смисълът на историята. Опит за философия на човешката съдба*. С.: „Христо Ботев“.
- Виндельбанд, В.** 1994. *Нормы и законы природы*. – В: *Философия*

культуры: избранное. Москва: ИНИОН.

- Дилтай, В.** 1998. Типовете светогледа и развитието им в метафизическите системи. – (същ. авт.) *Философия на светогледите*. С.: ЛИК.
- Каприев, Г.** 1993. *Механика срещу символика*. С.: Университетско издателство: „Св. Климент Охридски“.
- Игнатов, А.** 1999. *Антропологическа философия на историята. За една философия на историята в постмодерната епоха*. С.: ФАКЕЛ.
- Корбен, А.** 2000. *История на ислямската философия*. С.: „Маулана Джалалуддин Руми“.
- Лосев, А.** 1976. *Проблема символа и реалистическое искусство*. Москва: „Искусство“.
- Омир.** 1981. *Одисея* (прев. Г. Батаклиев) С.: Народна култура.
- Пенчев, В.** 1996. *Битие и наука*. С.: „Дамян Яков“.
- Пенчев, В.** *Подходът за фундаментална онтология в „Битие и време“ и фундаменталната история*. – *Философия*, 6 (под печат).
- Стоев, Х.** 2005. *Кант и проблемът за вътрешното сетиво*. С.: Изток-Запад.
- Тиллих, П.** 2000. *Систематическая теология*. Т. 3. Москва-Санкт Петербург: Университетская книга.
- Хайдеггер, М.** 1993. *Поворот*. – В: (същ. авт.) *Време и битие*. Москва: „Республика“.
- Heidegger, M.** 1967. *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen: Neske.
- Heidegger, M.** 1982. *The basic problems of phenomenology*. Bloomington&Indianapolis. Indiana University Press.
- Heidegger, M.** 1993. *Sein und Zeit*. Tübingen: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M.** 1978. *Vom Wesen und Begriff der φυσις*. Aristoteles, Physik, B 1. – In: (ders.) *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 237-299.

разтвори по отношение на неговата привързаност към завареното наследство. Повторението първо открива на Dasein неговата особена история. Самото събитие и принадлежащата му разтвореност респ. усвояването ѝ е основано екзистенциално в това, че Dasein като времеви е екстатично открит“ (Heidegger 1993: 386).