

## Съдържание

# ФИЛОСОФИЯТА НА НЕМСКИЯ ИДЕАЛИЗЪМ В БЪЛГАРИЯ

Юбилеен сборник

по случай 80-годишнината на  
Генчо Дончев

## ОНТОЛОГИЯ

Климент Охридски – <i>„Философията“ по Хайдегер</i> .....	120
Генчо Дончев – <i>Хегеловата дилема</i> .....	124
Петър Петров – <i>Немският идеализъм и корените на съвременната професионална философия</i> .....	127
Петър Петров – <i>Дилемата на Хегел</i> .....	131
Петър Петров – <i>Хегел и Шелер</i> .....	137
Петър Петров – <i>Хегеловата философия</i> .....	142
Петър Петров – <i>Хегеловата философия</i> .....	172

## АНТРОПОЛОГИЯ

Петър Петров – <i>Първопологания и отпласквания (Хегел)</i> .....	137
Петър Петров – <i>Егологията – от науката за Аза към човекознание, философия и лично изживяна история (оними за теоретичен модел)</i> .....	142
Петър Петров – <i>За изначалното – Хегел и Шелер</i> .....	172

## ФИЛОСОФИЯ НА ИСТОРИЯТА

Петър Петров – <i>Хегел като съдба</i> .....	181
Петър Петров – <i>Българският дионисиев комплекс и Хегеловата философия на духа</i> .....	197
Петър Петров – <i>Unde taigit? – Философията като световна философия</i> .....	201
Петър Петров – <i>Политически измерения на философията</i> .....	205
Петър Петров – <i>Историческият процес</i> .....	211

София 2008

**Организационен комитет**

за честване 80-годишнината на Генчо Дончев и приносите му към преводите и изследванията върху немския идеализъм

Председател: Панчо Русев

Членове:

Димитър Цацов

Иван Колев

Цветина Рачева

Иван Пунчев

**Редколегия на сборника**

Димитър Цацов, Иван Колев, Панчо Русев, Саркис Саркисян, Цветина Рачева

Част от поместените статии са изнесени като доклади на конференцията *Хегел и съвременното философстване*, проведена в чест на 80 - годишнината на Генчо Дончев, състояла се на 24 -25 януари 2008 г. в зала 1 на СУ „Свети Климент Охридски”.

художник: арх. Магдалина Михайлова

коректор: Катерина Захариева

София, 2008, Издателство АртГраф

ISBN 978-954-9401-26-4

**СЪДЪРЖАНИЕ**

Панчо Русев – *За научното дело на Генчо Дончев*.....5

**ЛОГИКА**

Иван Пунчев – *Хегеловото учение за логическите форми – понятие, съждение и умозаключение*.....25

Цветина Рачева – *За съдбата на спекулативния метод*.....53

Росен Люцканов – *Още веднъж за Хегеловите уроци по плуване*.....60

Мартин Табаков – *Хегеловата спекулативна логика през призмата на съвременните логически системи*.....70

**ОНТОЛОГИЯ**

Веселин Петров – *Немският идеализъм и корените на съвременната процесуална философия*.....87

Николай Турлаков – *Хегел и Щирнер: проблема за обосноваващото*...97

Веселин Дафов – *Субектно и проектно*.....113

**Васил Пенчев – Хегеловата диря в „Онто-теологическият строеж на метафизиката“ по Хайдегер**.....120

**АНТРОПОЛОГИЯ**

Димитър Зашев – *Първопологания и отпласквания (Хегел)*.....137

Ерика Лазарова – *Егологията – от науката за Аза към човекознание, философия и лично изживяна история (опит за теоретичен модел)*.....142

Иван Колев – *За изначалното – Хегел и Шелер*.....172

**ФИЛОСОФИЯ НА ИСТОРИЯТА**

Олег Сумин – *Хегел като съдба*.....181

Димитър Цацов – *Българският дионисиев комплекс и Хегеловата философия на духа*.....197

Нина Димитрова – *Unde talim? – Философията като световна трагедия*.....207

Димитър Ганов – *Политически измерения на “обективния дух”: съзнание и смърт*.....214

Саркис Саркисян – *Историческият процес*.....218

## ФИЛОСОФИЯ НА РЕЛИГИЯТА

Владимир Градев – <i>Хегел: философия и мистика</i> .....	235
Нонка Богомилова – <i>Идеи за религията и философията у ранния Хегел</i> .....	244

## ЕСТЕТИКА

Красимир Делчев – <i>Хегеловото схващане за скулптурата и модерната пластика</i> .....	261
Димка Гочева – <i>Елинизирание на християнството и/или християнизирание на елинството в Лекции по естетика на Хегел</i> .....	274
Хари Паницидис – <i>Хегел и Рембо: диалектика на желанието</i> .....	290
Валери Личев – <i>Диалектика на господаря и роба в художественото творчество и психоанализата</i> .....	299

СПРАВКА ЗА АВТОРИТЕ.....	324
--------------------------	-----

## АНТРОПОЛОГИЯ

Няня Колча – <i>За началото</i> – Хегел и Шелер.....	172
Ерика Лазарова – <i>Естетологията – от науката за дъс към възпроизвеждане на философия и живото изкуство</i> (онлайн за теоретичен модел).....	142
Димитър Занев – <i>Превознолагане и опитна естетика</i> (Хегел).....	137

## ФИЛОСОФИЯ НА ИСТОРИЯТА

Огст Сумин – <i>Хегел като бърба</i> .....	181
Димитър Дялов – <i>Българските бюрократични комплекси и Хегеловата философия на бърба</i> .....	197
Няня Димитрова – <i>Unde malum? – Философията като съвременна</i> .....	197
Димитър Занев – <i>Политическият избор на „обективния“ процес</i> .....	197
Саркис Саркисян – <i>Историческият процес</i> .....	197



## Хегеловата диря в „онто-тео-логичната конституция на метафизиката” по Хайдегер

### Abstract

**Hegel's trace in "Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik" after Heidegger** (by Vasil Penchev). **Abstract:** The question, which animates the cited paper by Heidegger is: "How are God coming in philosophy?" (Heidegger 1957: 46); and it is only a sharpening of "the question of the onto-theological character of philosophy" (Heidegger 1957: 46). Hegel and Heidegger are united and opposite as identity and difference. Both being and existing descend from difference. Equilibrium (Austrag) arranges the unit of being and existing.

**Key words:** Heidegger, Hegel, Austrag, equilibrium, God in philosophy

Въпросът, който одушевява цитираната в заглавието работа на Хайдегер е: "как Бог идва във философията" (Heidegger 1957: 46); и той е само "заостряне" на "въпроса за онто-теологичния характер на метафизиката" (Heidegger 1957: 46). Това далеч не е единственият път, когато Хайдегер осмисля "Бога във философията". Например:

"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).

Отговорът, който дава Хайдегер в сега обсъжданата работа, е:

"Бог идва във философията чрез уреждането [Austrag], което мислим отначало като предмостие към същността на разликата на съществуващо и битие. Разликата представлява плана за строежа на същността на метафизиката. Уреждането дава [като резултат] и възлага битието като произвеждаща [тук-пред-носеща, her-vor-bringenden] основа, която основа сама се нуждае от обосноваването му, съобразно на него обосноваване, т.е. в причиняване от най-изначалното нещо. То е причина като causa sui. Така звучи подходящото [sachgerechte] име за Бога във философията" (Heidegger 1957: 64).

В крайна сметка след и заедно с Дерида (2001: 41) ще мислим разликата различна от себе си като разлика на тъждественото от себе си и разлика на настоящето от себе си. Така и самият бог – съвсем в духа на разглеждания текст от Хайдегер – бива от разликата: различен от самия себе си: като бог във вечността (от разликата на тъждественото от себе) и бог във времето

(от разликата на настоящето от себе си). Но какво е бог във времето, ако не човекът? И е естествено да направим следващата крачка, а именно да мислим бога като произхождащ от разликата на човека, от неговата трансценденция, себс-пре-въз-хождане, биване-отпред-и-отнапред-на-себе-си, т.е. от екзистенциала на Грижата според “Битие и време”. И така би могло да се достигне до извода, че тълкуванието на Дерида всъщност възвръща към ранния Хайдегер. Но мислейки тази току-що спомената крачка в собствената ѝ разлика и чрез това *различието на разликата от самата себе си*, получаваме равновесието именно като това различие на разликата от самата себе си, а в конкретния случай достигаме до равнополагане на обосноваването на бога като разликата на човека от себе си и на човека като разликата на бога от себе си.

Тук обсъжданата работа на Хайдегер е публикувана в общо издание “Тъждество и различие”, заедно със само една негова друга работа, озаглавена “Тезата за тъждествеността” като при това съм склонен да превода “Satz” в това заглавие вместо (само) като “теза” (и) като “аксиома”. Ще мислим различието в неговото “обикалящо в кръг уреждане с битието” (използвайки израза на Хайдегер за отношението на битие и съществуващо) като равновесие, и то именно като “*обикалящо в кръг равновесие*”, т.е. използвайки стандартния израз: “*динамично равновесие*”, или *равновесие* в движение. Хайдегер използва думата “Austrag”, решаване, уреждане (също и в частния смисъл на уреждане на отношенията с възрастен, вече неработоспособен селянин, така че той да може да се издържа). Нейната същност е равновесието. За последното във “Възпоменание”, посветено на философския анализ на едноименната поема на Хьолдерлин, Хайдегер казва:

“Ако обаче нощта е *равна* на деня, то тя е вече готова да остави на деня преодоляващия я изгрев, без все пак да се откаже от своята същност. Сега е времето на уравнивяването. Изгряващият ден е настроен празнично от тържеството на сватбата. Жените вървят по своя път, когато нощ и ден са в равновесието:

Und über langsamen Stegen  
Von goldenen Träumen schwer  
Einwiegende Lüfte ziehen

(И по бавните пътеки  
От златни сънища тежки  
Приспивни повеи прелитат)<sup>1</sup>” (Хайдегер 1999: 112).

<sup>1</sup> Същите стихове са преведени от Атанас Далчев така:

“...  
по бавните пътеки  
натегнали от сънища чаровни  
приспивни повеи прелитат” (Ф. Хьолдерлин. Лирика (прев. А. Далчев и Ч. Шишманов) С., 1966, с. 87).

Пак във връзка с Хьолдерлин, той използва думата “четворица” (Geviert, “квадрат”), за да обозначи същността на едно онтологично равновесие. “«Четворица» не назовава някаква пресметната сума, а образа, единен от самия себе си, на не-крайното отношение на гласовете на съдбата” (Heidegger 1971: 170). Тази не-крайна съразмерност е съразмерността на четворицата: земя, небе, богове и хора (Heidegger 1971: 170). “Земя и небе, и скритите в свещеното богове, всичко е настоящо за тихо-радостното настройване на поета в целостта на изначално изгряващата природа” (Heidegger 1971: 161, курсивът мой – В.П.). “Думите “поетът в целостта” ни въвеждат в неговата междинност между земята и небето, между боговете и хората, в неговата стихотворяща некрайност” (Пенчев 2004: 16) Хайдегер използва “четворица”, за да осмисли онтологичното равновесие като “некрайно”: то е също така равновесие между крайното и безкрайното: между хората, земята – крайни – и боговете, небето, безкрайни. В работата си “Хьолдерлиновите земя и небе”, Хайдегер след като цитира разглеждания немски поет пише:

“Не-краен означава, че краищата и страните, областите на пропорцията стоят не отрязани, едностранчиво за себе си, а едностранчивостта и крайността, освободени, не-крайно принадлежат помежду си в отношението, което ги сплотява »общовалидно« от тяхната среда. Средата, която се нарича така, понеже тя посредничи, е нито земята, нито небето, нито Бог, нито човек. Това следващо тук да се мисли Не-крайно е из основи различно от просто безкрайното, което поради своята безформеност не допуска растеж. Напротив, може “по-финото отношение”<sup>2</sup> на земята и небето, Бог и човек да стане побезкрайно. Тъй като това Не-едностранчиво може да излезе наяве по-чисто от съкровеността, в която назованите четири се удържат едно спрямо друго” (Heidegger 1971: 163). И така, *бог, бидейки разликата, бидейки от разликата и бидейки в разликата – трите последни мислени заедно като същността на causa sui – е равновесието, от равновесието, в равновесието*. В доста поранна моя работа се опитвах да предам всичко това, въвеждайки неологизъм за

<sup>2</sup> В абзаца непосредствено предхождащ цитирания, Хайдегер изяснява Хьолдерлиновото “по-фино некрайно отношение”: “Сега обръщаме внимание само на думите »действително/ на цялата пропорция заедно със центъра« и ги разбираме като предположение в качеството на името за онова цяло от небе и земя, Бог и човек. Трябва да принадлежим на тази »цяла пропорция«, на която принадлежат земя, небе и тяхното отношение, в опорните бележки за Хьолдерлиновите »Философски фрагменти« от неговия първи Хомбургски период, назовава това “по-фино некрайно отношение”. Определението “не-крайно” тук трябва да се мисли в смисъла на спекулативната диалектика на Шелинг и Хегел” (Heidegger 1971: 163). Изобщо темата за не-крайността като пропорционалност, равновесие при Хайдегер (особено в “Хьолдерлиновите небе и земя”, където е сред основните) може съществено да спомогне, за да се изясни как “Бог идва във философията” и как да се разбира тезата, че “ние още не мислим”.

копулата “е” – “е-в”, “е-във” (Пенчев 1996: 28). И така Бог идва във философията, като е-във философията. Казано просто, макар и “едностранчиво”, Бог идва като винаги вече е бил там, но може би невидим или скрит, т.е. излиза в нескритост, истина, *alētheia*<sup>3</sup>, все едно възкръсва в истината: “во истине воскресе!”

“На този Бог човекът не може нито да се моли, нито да му принася жертви. Пред *causa sui* човекът не може да падне в боязън на колене, нито той може пред този Бог да музицира и танцува. Съответно, това без-божно мислене, което трябва да изостави философския бог, бога като *causa sui*, може би е по-близо до божествения Бог. Това ще рече тук само: по е свободно за него, отколкото онто-тео-логиката би могла да признае” (4).

Добре известна е Хайдегеровата теза, че “ние още не мислим” (напр. Heidegger 1994: 124). Една от многото причини е следната:

“Трудността лежи в езика” (Heidegger 1957: 66) “Малката дума “е”, която навсякъде говори в нашия говор и казва за битието, също там, където то собствено не изпъква – от *estin gar einaï* на Парменид до “е”-то на спекулативната теза при Хегел и до разлагането на “е”-то в едно поставяне на волята за власт при Ницше – целия [Geschick, съдба] на битието” (Heidegger 1957: 66). Едно сравнение на европейските езици с китайския би помогнало да се тематизира казаното от Хайдегер: “с термина »битие« е съпоставим само йероглифът ю, който в по голяма степен съответства на такива глаголи (и техните отглаголни форми), като «echein», «haben», «avoir», «to have», «haben», «иметь(ся)»” (Кобзев 1983: 99)<sup>4</sup>. “Погледът в

<sup>3</sup> Всички старогръцки думи в текста са дадени в латинска транслитерация поради изисквания на издателя. Транслитерацията е извършена според: А. Милев, Г. Михайлов. Старогръцка граматика. С., Наука и изкуство, 1979, с. 7 - и е проверена от н.с. Марлена Димова от отдел „Ръкописи и старопечатани издания“ на Националната библиотека „Св. Св. Кирил и Методий“.

<sup>4</sup> “В основните европейски езици има играещи особена граматична и семантична роля двойки глаголи: «einaï» и «echein» в гръцкия, «esse» и «haben» в латинския, «être» и «avoir» във френския, «to be» и «to have» в английския, «sein» и «haben» в немския, «быть» и «иметь(ся)» в руския и т.н. Съществителното «битие» в тези езици се образува, като правило, от глаголи, изпълняващи функцията на връзка и идентични с руския «быть». Във венян [класическия китайски език] аналогичен глагол-връзка отсъства и с термина “битие” е съпоставим само йероглифът ю, който в по голяма степен съответства на такива глаголи (и техните отглаголни форми) като «echein», «haben», «avoir», «to have», «haben», «иметь(ся)» (във функцията на съществително той е най-удобно да се превежда с думата «наличие»). Думата ши2, обичайно смятаща се в съвременния китайски език за връзката “е, бива” във венян е имала значение «твърдя», «истина», «това». Благодарение на местоименното значение тя е придобила функцията на връзка и очевидно тя и така трябва да се разглежда – като аналог на указателното местоимение «това» (ср. «Москва – это столица»). Затова идеята за битие никак не се асоциира с нея. [Но да сравним с основната дума “Dasein” при Хайдегер: едно от значенията на “Da” е “ето, това”, така че в “Dasein” все едно е подчертан в един по-скоро “китайски” смисъл на субстантивирания глагол-връзка. – Бел. моя, В.П.] «Принадлежащият на западната философия “проблем за битието” – отбелязва Чжао Юанжен – е много трудно да се направи разбираем за китайското съзнание, ако специално не се разедини от ши2 и не се съедини с ю». Някои изследователи използват посоченото



тази трудност, която идва от езика, трябва да ни предпази от това, езика на сега опитваното мислене с прибързване да пренасочим към една терминология и от утре вече да говорим за уреждането, вместо цялото усилие да посветим за обмислянето на казаното” (Heidegger 1957: 66-67). Ако си позволим успоредица между “уреждането”, “равновесието” и емблематичното за китайското мислене “дао”, то неопределеността, неопределимостта, многозначността на последната дума, сравнима само с “бог” в европейското, навярно изисква онова предпазване от “трудността”, която “лежи в езика”. Казано с езика на феноменологията, трябва да се въздържим от съждение за това, какво е “уреждането”, “равновесието”, да направим *epochē* по отношение на подобно съждение. Смислът на *epochē* може също така да се разкрие и чрез значението на сродната по звучене дума *erorē* – открито място, откъдето може да се види надалеч, разкрива се простор, навеждайки и към Хайдегеровото тълкувание на гръцката дума за истина - *alētheia*. В известен смисъл *приемането на съждението за истинно* (респ. за неистинно) *скрива истината* от нас: трябва да се откажем от такова приемане, за да съзрем истината като нескритост, като откритост, да се възвисим над (или да се завърнем от) пропадането в действителността с термина на Хайдегер.

Едва тогава можем да съзрем целостта, възплътена се в избора, след каквото пожертваността на възможната алтернатива - евхаристията, причастието, *eucharistia*, благодарността - озарява нещо и понякога като символното измерение на действителността и с това прокарва жалоните на съдбата с табели, които са знаци, но от особен вид, и затова по-добре да ги наречем знамения.

И така, “ние още не мислим”, тъкмо защото “нещото на мисленето е: битието, помислено от разликата” (Heidegger 1957: 57), а не съществуващото и още по-малко мисленето да трябва да е в *adæquatio* със съществуващото. За “нещо” в израза “нещото на мисленето” в цялата работа Хайдегер

---

обстоятелство като аргумент за доказателство на свършената оригиналност на китайското мислене и логика. Например, солидаризираният се с общите семантици Чжан Дунсун смята отсъствието във венян на връзката «быть» като причина за отсъствието в китайската философия (ако се абстрахираме от будистките привнасяния) на категорията тъждество, субстанция причинност, атом, а също въобще на онтология и космология (при наличие на космогония и философия на живота). Каго цяло логиката на китайските мислители той нарича “корелативна логика”, или “логика на корелативната дуалност”, поддържайки чрез това и adeptите на концепцията на “корелативното мислене”. Чжан Дунсун разсъждава така: отсъствието в езика на връзката «быть» влече след себе си отсъствието на идеята за тъждество и логическия закон за тъждеството, а от това произтича, че «китайците се интересуват само от взаимодействията между различните знаци, без да се занимават със субстанцията, която ги поддържа», откъдето възникват и «относителните или корелативни разсъждения»” (Кобзев 1983: 99-100). Към това може да се добави, че Хайдегеровите “Es gibt” (безлично “има”) с корелат “Ereignis” (събитието-сгода-среща) тъкмо сякаш се стремят да насочат субстанциалното (“метафизично” с термина на Хайдегер мислене), изначално още на индоевропейско езиково равнище, към, както виждаме, собствено “китайска” “корелативна” асубстанциалност, или към една “корелативна дуалност” в смисъла на дао или в европейската традиция – съдба.

употребява "Sache": с превода като "нещо" се подчертава неговата неопределеност и изначалност – всяко определяне идва след това: след като бог вече е дошъл (в модуса "вече-е-дошъл-като-винаги-е-бил"<sup>5</sup>) във философията може би (и) като самото "нещо на мисленето".

"Питаме: как Бог и съответно на него теологията, и с нея и онто-теологичната основна черта идват в метафизиката? Поставяме този въпрос в разговор с цялото на историята на философията. Питаме обаче едновременно от особения поглед към Хегел" (Heidegger 1957: 47). Какво наистина е Хегеловият "Абсолют", ако не тъкмо Богът, и то в неговото идване(.) във философията? С "(,)" се опитам да изразя и подчертая, че и има, и няма запетая, т.е. идването на бога във философията е и именно, и също така (новото) идване на бога изобщо, или: идването на бога е (и) идването на бога във философията. Това идване се мисли от Хегел като историческото, което е и логическото във философски смисъл, ставане на Бога – неговото ставане от битие в Хегелов смисъл до Абсолют. Последният е станалото битие:

"Хегел мисли битието в неговата най-празна празнота, следователно в крайна всеобщност. Той мисли битието едновременно в неговата завършена съвършена пълнота. Въпреки това той нарича спекулативната философия, т.е. същинската философия не онто-теология, а "науката логика". С това име Хегел извежда на бял свят нещо решаващо. Разбира се, именуването на метафизиката като "логика" може мигом да се обясни чрез указание към това, че все пак за Хегел нещото на мисленето е "мисълта", думата разбрана като *singulare tantum*. Мисълта, мисленето е очевидно и по традиция тема на логиката. Сигурно. Обаче също така неоспоримо се установява, че Хегел, верен на традицията, открива нещото на мисленето в съществуващото като такова и като цяло, в движението на битието от неговата празнота към неговата развита пълнота" (Heidegger 1957: 47-48).

Цитирането на този може би малко дълъг пасаж вече ни позволява да сравним "нещото на мисленето" при Хегел и при Хайдегер, и то по начина и според разглежданата работа на последния, специално посветена именно на това и задвижвана от въпроса: "Как бог идва във философията?"

Нещото на мисленето за Хегел е в историческото и философско-логическо "движение на битието от неговата празнота към неговата развита пълнота". Хайдегер съвсем ясно и категорично посочва разликата между себе си и Хегел по отношение на разбирането на "нещото на мисленето", а чрез това и на философията:

"За Хегел нещото на мисленето е битието по отношение на мислеността [*Gedachtheit*] на съществуващото в абсолютното мислене и като на

<sup>5</sup> На темата за модусите на човешките и божествените времена за съжаление тук не е отредено място, поради ограничения за броя страници.

такова. За нас нещото на мисленето е едно и същото такава (das Selbe) с това битието, обаче битието по отношение на неговата разликата спрямо съществуващото” (Heidegger 1957: 36-37).

Как да разберем това в светлината на *тук и сега* (Da) предприетото тълкувание? В термините на Хайдегер Хегел мисли разликата между съществуващо и битие като историческо и логическо ставане, като процес на достигане на Абсолюта в опосредстването и разгръщането на непосредственото “битиe” (т.е. в Хегелов, а не в Хайдегеров смисъл) на съществуващото в понятието и в ставането на понятието. Обратно в термините на Хегел, за Хайдегер нещото на мисленето би било тъкмо спекулативно-идеалистическото понятие като *непосредствена* антитеза на *непосредственото* битие и именно чрез тази непосредственост съпоставимо и представимо(,) и то като битие.

Тук е уместно да си припомним основното възражение на Хусерл срещу “Битие и време” като антропологизиране на феноменологията и на мисленето (Diemer 1956: 31)<sup>6</sup>, които сега осмисляме и като “натурализиране”. Също така самото Хайдегерово възвръщане към предсократиците и с това отричане на различаването и постепенно разгръщащото се противопоставяне между съществуващо и понятие, т.е. на Платоновия преврат във философията чрез “идеята”.

В разбирането на произхода от последния, на истината като *adæquatio* между съществуващото и така напредващо отграничаваното понятие пък следва да се мисли истината при Хайдегер като нескритост,  $\alpha\phi\lambda\eta\theta\upsilon\epsilon\iota\alpha$ , т.е. като биване в *свързващата* им непосредственост на (Хегеловите, но и в целия ход на историята на философията преди него) “битиe” и “понятие”. Но това не е единственият принципино начин за реконструиране на Хайдегеровото мислене чрез неговото “нещо” в една хегелианска философия: ние можем да схванем “разликата *като* разлика” в качеството на понятието като съдба и разгръщащо се в непосредствената екзистенциалност на човешкото съществуване. С други думи, можем да разберем *съдбата като непосредствено понятие* и дори като несъзнавания в Юнгов смисъл символ, осъзнаван, но и с това крайностяван, “рационализиран”, идеологизиран като човешко, конкретно-историческо понятие. Да видим сега, доколко така изговорените хипотези биха се потвърдили от самия Хайдегеров текст. Той пише:

“Още по-отчетливо схванато: за Хегел нещото на мисленето е мисълта като абсолютно понятие. За нас нещото на мисленето, предварително назовано, е разликата *като* разликата” (Heidegger 1957: 36-37). С това Хайдегер поставя едно ударение, чиято същност се осмисля посредством заглавието на изданието, в което е публикувано разглежданият текст, а именно: “Тъждество и разлика”: за Хегел

6. Вж. и: <http://www.stanford.edu/dept/relstud/faculty/sheehan/EHtrans/2-intro.pdf>, pp. 30-32.



нещото на мислене като понятие е тъждествено с “мисълта като абсолютно понятие”, следователно в “нещото на мисленето” Хегел е от страната на неговото тъждество със себе си, а Хайдегер от тази на разликата му със самото себе си. Тези две страни, “Тъждество *и* разлика” на нещото на мисленето обаче не се противопоставят или дори само отделят – наистина заглавието не е “Тъждество versus разлика”, “Тъждество против разлика”, “Тъждество срещу разлика”, “Или тъждество, или разлика”, не дори “Тъждество и/или разлика”, не и “Тъждество или разлика”, а именно “Тъждество и разлика”, - не, те са не само механично обединени чрез един машинално и непомислено употребен съюз “и”, не, те са сплотени, споени в и от “нещото на мисленето”, традицията, “историята на философията”. Това ни насочва да преминем към втория основен въпрос, поставен от Хайдегер за отношението между него и Хегел, след вече обсъдения първи “1. Какво е там и тук нещото на мисленето?” (Heidegger 1957: 36), а именно “2. Каква е там и тук меродавното [Maßgabe, мярката, даващото мярката] за разговора с историята на мисленето?” (Heidegger 1957: 36). В отговора на втория въпрос Хайдегер съпоставя себе си и Хегел по оста “помислено” – “непомислено” от разглеждания философ ето как:

“Съответната сила на мислителя Хегел намира в помисленото от него, доколкото то може да снесе като съответно стъпало в абсолютното мислене. То е абсолютно само чрез това, че се движи в свой диалектико-спекулативен процес и поради това изисква степенуване” (Heidegger 1957: 38). “За Хегел меродавното за разговора с историята на философията, гласи: влизане в силата и околността на помисленото от по-ранните мислители” (Heidegger 1957: 38). “За нас меродавното за разговора с историческата традиция е същото, доколкото е валидно да се влезе в силата на по-ранното мислене. Само че ние търсим силата не във вече помисленото, а в нещо непомислено, от което помисленото получава своето същностно пространство. Обаче вече помисленото първо подготвя още непомисленото, което отново и отново се вглъбява в своето изобилие” (Heidegger 1957: 38). В контекста на непосредствено предхождащия отговор на първия въпрос, както и на изданието “Тъждество и разлика” следва да се види, че чрез непомисленото от него с философа Хайдегер води разговор в неговата разлика от себе си, докато при Хегел тъкмо помисленото го фиксира тъждествен на себе си и да бъде снет. Също така както в “Тъждество *и* разлика” в “помислено *и* непомислено” тълкуващият и тълкуваният философ са сплотени в и от философската традиция. Хегел извършва снемане (Aufhebung) на конкретно-историческото мислене на разглеждания философ тъкмо в неговата самотъждественост в по-високото стъпало на развитие на философията и заедно с това извършва и абсолютното му снемане в своята собствена система. С това и самата философска традиция бива изтълкувана съвсем по християнски като телеологичен линеен прогрес, завършващ в Хегеловото



мислене. За Хайдегер традицията е един разговор, тъй като “ние сме един разговор” (Heidegger 1971: 39). Традицията е разговор тъкмо доколкото е винаги различна от себе, тъй като “диалог”, диа-лог предполага двама, а също и различие на Логоса, тълкуван от Хегел като тъждествения сам на себе си Разум, от себе си, при което самата вътрешна различност на Логоса от себе си е външно предметена в отделянето, противопоставянето и сплотяването на двамата разговарящи. Афористично казано, Хегел мисли себе си в Абсолюта на философската традицията и чрез това тъждествена на себе в нейната ентелсхията, *entelecheia*, докато Хайдегер – в нейния разговор със себе си и чрез това винаги различна от себе си в нейната енергия, *energeia*. Традицията е *сплотени entelecheia и energeia*:

“Хегел казва във въведение към неговите Берлински лекции: “Историята, която имаме пред нас, е историята на самооткриване на мисълта” (*Volesungen über die Geschichte der Philosophie*, ed. Hoffmeister, 1940. Bd. 1, S. 81, Anm.). “Тъй като историята на философията развива единствено самата философия” (пак там, S. 235 f.). Съответно за Хегел философията като саморазвитие на духа към абсолютното знание и историята на философията са тъждествени. Някоя философия *преди* Хегел не е постигала такова обосноваване на философията, което прави възможно и изисква философията едновременно да се движи в своята история и това движение да е самата философия. Философията обаче, по думите на Хегел от въведението към неговия първи лекции тук в Хайделберг, има за своя «цел» «истината» (Hoffmeister a.a.O.S, S. 14)” (Heidegger 1978: 422-423).

Снабдени вече с това разбиране можем да обсъдим как Хайдегер мисли тезиса на Хегел, че “абсолютната идея единствена е *битие*”. При това не бива да забравяме въпроса, задвижващ цялата негова работа за Хегел: “Как Бог идва във философията?”:

За “абсолютната идея” “Хегел в края на *Науката логика* (ed. Lass. Bd. II, 484) казва: “абсолютната идея единствена е *битие*, непреходен живот, знаеща себе си истина и е цялата истина” (Heidegger 1957: 32). Насочени от алюзията за идване на Бога, за нас вече не е трудно да свържем този цитат, препращайки към Евангелието на Йоан (14:6). “Исус му казва: Аз съм пътят, и истината, и животът; никой не дохожда при Отца, освен чрез Мене”. Така както Исус е дошлият на земята като човек бог, така и абсолютната идея е дошлият във философията като философска система бог. Ще си позволя да продължа алюзията с помощта на същата глава от Евангелието на Йоан. “И Аз ще поискам от Отца, и Той ще ви даде друг Утешител, за да пребъдва с вас до века” (Йоан 14:16). “А Утешителят, Светият Дух, когото Отец ще изпрати в Мое име, той ще ви научи на всичко, и ще ви напомни всичко, което съм ви казал” (Йоан 14:26). “Духът на истината, когото светът не може да приеме, защото го не вижда нито го познава. Вие го

познавате, защото той пребъдва във вас, и във вас ще бъде” (Йоан 14:17).

Но следвайки начина на нещото на мисленето според Хегел, Хайдегер осмисля така мястото на появата на тази идея в историята на философията:

“Не случайно Хегел поставя своята максима в хода на разговор със Спиноза и преди разговор с Кант (**Wissenschaft der Logik**, III. Buch, Lasson Bd. II, S 216 ff)” (Heidegger 1957: 37). “При Спиноза Хегел намира завършената “гледна точка на субстанцията”, която, обаче, не може да бъде най-висша, понеже битието още не е помислено със съща така пълно и решително на основа на мислещото себе си мислене. Битието като субстанция и субстанциалност още не се е разгърнало до субекта в неговата абсолютна субективност [Subjectität, субективност]. Независимо от това Спиноза говори на общото мислене на немския идеализъм и същевременно отново и отново го води до противоречие, понеже заставя да се започва мисленето с абсолютното” (Heidegger 1957: 37).

Нека се опитаме да прехвърлим въпроса за субстанцията, един несъмнено спинозистки въпрос, в Хайдегеровото разбиране на нещото на мисленето като разлика, а чрез това и на битието заедно със съществуващото като произхождащи от разликата.

Можем ли и разликата да мислим като субстанция? Или субстанцията, напротив, допуска единствено да бъде свързвана било то със съществуващото, било то с битието?

Отговорът на първия въпрос е положителен, а на втория – отрицателен. Субстанцията на разликата ще мислим като и ще наричаме информация, заедно с това *спекулативно* тълкувайки нейното частно-научно определение като отношение на вероятности. Заедно с това се разделяме с подчертано негативното използване на този термин от Хайдегер като нефилософско, техницизирано използване на езика и все пак не напълно, ако си спомним, че според него във или през техниката в нашата епоха говори битието: така и в една Хайдегерава “информация” би се дочувал шепот на Logos-a.

Но ние *направо* ще приемем информацията не като отношение на вероятности, не дори и като отношение на възможности, а припомняйки си Хайдегеровия текст от почти същото време “Тезисът на Кант за битието” – като *отношение на модусите на битието*, с което съществуващото вече ще е свързано с един определен модус на битието, а именно действителният. Необходимото, съответно на липса на разлика, ще означава тогава и отсъствие на информация, която можем да осмислим като отношение на действително и възможно и чрез това да свържем с модусите на времето: минало и бъдеще.

Заедно с това възможното изпъква като сакрално присъствие на цялото във или редом до всяка своя част, чрез отношението с които позволява и възможностите да бъдат третираны и като вероятности.

Informatio е образуване, план, представа. Етимологията на латинската

дума ни отвежда към поставяне, по-поставяне във форма и така образуване, разбрано като съ-поставяне. Във връзка с това нека отново се върнем към текста на Хайдегер *Тезисът на Кант за битието*. Тезисът е “Битието ... е просто *поставяне* [Position]<sup>7</sup> на нещо...” (Heidegger 1978: 440, курсивът мой, В.П.). Тук битието се мисли като и от информацията, напълно Хайдегерово – като и от разликата си с нещото, поставено като съществуващо, в положение на съществуващо. Най-сетне поставянето на нещо е и поставяне във форма в смисъла на Аристотеловото различаване на *hylē* и *morphē* – последната дума на старогръцки, мимоходом да отбележим, е пълен синоним на *eidos* и частичен на *idea*. И тъй като преди “вещество”, “материя” непреносното значение на *hylē* е гора, храсталак, дървен материал, а и Хайдегер използва такъв похват тъкмо с този пример (Heidegger 1978: 272, 278-279), нека мислим поставянето във форма, т.е. битието като информация, по подобие на изработване на маса, т.е. поставяне на дървения материал, *hylē*-то в *morphē*-то на маса от дърводелец, който пък на свой ред на друго място у Хайдегер - във връзка с Ницше и мястото на художниците в Платоновата държава - е аналогичен на бога, творещ света във форми (Heidegger 1961: 214). Последното поставянето във форма е също така движение, *kinēsis*, което – за разлика от *technē*-то, каквото е майсторлъкът на дърводелеца – има своето на начало, *archē* вътре в себе и затова е *physis*, природа. Бог твори природата като тя се саморазвива, актуализирайки скритите в себе си потенции. Така и самият Бог, влизайки чрез Хегел във философията и така мислен като абсолютната идея, се саморазвива по подобие на - и бидейки и - самият *physis*.

Но уреждането чрез Аристотеловото различаване на *hylē* и *morphē* има характера на пълно отделяне: можем винаги да посочим, кое принадлежи на материала, материята, обекта, предмета и кое на формата, идеята, субекта, деятеля, докато Хайдегеровото уреждане (Austrag) е удържане едно от друго, но и едно със друго. От последното “едно със друго”, от информацията са и “третите неща” или “превърнатите обекти”<sup>8</sup> (с термините на Мамардашвили), “кентавърообразни” цялости от форма и материя.

Нека сега се върнем към пресъздаденото от Хайдегер Хегелово проследяване на хода на историята на философията, тъкмо между Спиноза и Кант вмъквайки тезата, че “абсолютната идея единствена е *битие*”,

<sup>6</sup> В превода на “Position” като “поставяне” се следва преводът на Цеко Торбов на Критика на чистия разум: “Битието ... е просто поставяне на едно нещо ...” (Кант 1992: 580-581).

“Превърнатите обекти тогава са знаци за запазване на неотстранимата разлика на битие и съзнание, несводимост на битието” (Мамардашвили 2004: 96). “Това разширяване на стойностите (логически) на определенията на истинност (освен стойностите «истинно» и «неистинно» се появява още и стойност «превърнатост») е свързано с онтологията ... (пак там). Всички такива цялости са дадени като една особена сфера на света, която Мамардашвили нарича “третите неща” (напр. Мамардашвили 1996: 114), а Бруно Латур – посредниците (Латур 1994: 84-86), тъй като те на са нито материални, нито идеални, нито са вътрешни, нито са външни, а посредничат като трети неща между първите и вторите.



непреходен живот, знаеща себе си истина и е цялата истина”, при това с очевидна алюзия към Евангелието на Йоан (14:6). На същото такова (das Selbe, to auto) място, ние – не без ясно забележим и добре разбираем уми- съл, - следвайки Хайдегеровото разбиране за битието като и от разликата, въведохме собствено философско понятие за информация. Така и за нас в и от Хайдегеровия смисъл на разлика, различена от тъждество, бог влезе във философията като «информация», и то в хода на историята на философията пак тъкмо между Спиноза и Кант, но ход, тълкуван вече от Хайдегер.

Какво, по-нататък, подчертава Хайдегер в Хегеловото “снемане” на Кант?

“Напротив, пътят на Кант е друг и за мисленото на абсолютния идеа- лизъм и за философията изобщо, той е вече далеч по-решаващ от системата на Спиноза. Хегел вижда в Кантовото мислене на изначалния синтез на апер- цепцията “един от най-дълбоките принципи за спекулативното развитие” (пак там, S. 227)” (Heidegger 1957: 38). Самият Хайдегер пише в *Тезисът на Кант за битието*, че трансценденталната аперцепция е основополагане на единението, “»единството« не е проста заедност, а единесщо-насъбиращо, logos в изначалния смисъл, обаче пренесен и поставен в Аз-субекта. Този logos удържа »цялата логика« в своя власт” (Heidegger 1978: 455).

Нека се върнем към и сравним със вече цитираните места от глава 14 на Евангелието от Йоан. Освен Исус, който сам и единствен е пътят към Бога, и животът, истината (14:6), той ще измоли и друг Утешител (14:16), който е Светият дух (14:26) и ще научи хората на всичко (14:26). Освен това веднага след (14:16), в (14:17) се казва, че духа на истината светът не може да приеме, но той ще пребъдва и бъде в нас. Пренасянето на духа на истината все едно в “Аз-субекта”, тук е обосновано с това, че светът не може да приеме истината (Исус: обречен е на смърт), а и духа на истината. Аналогично трансценден- талната аперцепция и свързването (според Хайдегер изначалното свързване на Logos-a) е от и в субекта, а не в света, оттук и такъв един субект не е в света, а е трансцендентален, макар и не трансцендентен.

А как е при нас? Мислейки “нещото на мисленето” като информация с това мислим и самото мислене като същото такова (das Selbe, to auto) в това число и както е според философията на Новото време, пренесено (изк- лючително) в “Аз-субекта”. Информацията, бидейки самия Logos, всъщност свързва модуси на битието, а в цитираната в качеството на емблематична за логиката като Logos предикация, копулата, субстантивизируема като “битие”, свързва действителността на субекта с възможността на предиката в необхо- димостта на истинността (респ. неистинността) на самата предикация.

По-важно е, първо, така разбраната философски информация да ви- дим в мисленето на телесния човек и по нататък - как тя е същата такава като вече въведената в контекста на Хайдегерово-Хегеловия разговор със Спи-



ноза информация като субстанция на разликата на битие и съществуващо; и накрая - чрез това и самата информация като мястото на и самото "същото такова", т.е. и като "дом" на разликата. В мисленето на телесния човек философски разбраната информацията е отношението на конкретния мозъчен процес, емпирично наблюдаем чрез показания на уреди, към неговото значение, пребиваващо редом с процеса "сакрално" като негово "битие" и водещо произхода си от целостта на телесния човек, който пребивава в света. Бидейки редом материалният процес вътре в главата на човека и неговото значение, изхождащо от целостта, в отношението на информацията, те не просто са само паралелни в един картезиански дуализъм, удържани едно *от* друго, както е изразено от Хайдегер, но са удържани едно *със* друго, взаимодействуват. Ясен, добре разработен, но не единствен пример за тяхното взаимодействие и чрез това свидетелство за "информацията" е "дейността" на човека. Така и "възприятието" можем да мислим реципрочно на "дейността": също като форма на взаимодействие и свидетелство за информацията. Заедно с това е очевидно подобие с вече въведената информация като субстанция на разликата на битие и съществуващо и чрез това същностно подобие, оказваща се домът на философски разбраното тъждество като *das Selbe, to auto* на мислене и битие (и) в "нещото на мисленето".

Третият и последен въпрос, който Хайдегер поставя, е: "Какъв е там и тук характерът на този разговор?" (Heidegger 1957: 35). "За Хегел разговорът с предходната история на философията има характер на снемане [Aufhebung], т.е. на опосредяващо понятизиране [Begrreifen] в смисъла на абсолютното обосноваване. За нас характерът на разговора с историята на мисленето вече не е снемане, а крачката назад" (Heidegger 1957: 39).

В разговора с философската традиция Хегел е тъждествен на себе си, така както е самотъждествена абсолютната идея, която бива "снета" и "снемана" в нея. Напротив, Хайдегер в разговора постига не самотъждественост, но саморазличаване, отстъпвайки от себе си в крачката назад.

"Снемането води към извисяващо-събиращата област на абсолютно поставената истина в смисъла на напълно разгърнатата сигурност на знанието, знаещо себе си. Крачката назад посочва в прескачаната досега област, изхождайки от която се забелязва [wird denkwürdig, става забележителна, става достойна за мислене] същността на истината най-напред" (Heidegger 1957: 39).

И двамата философи са насочени към истината. В друга своя работа, също посветена на Хегел, Хайдегер пише:

"Трябва ли сега Хегеловото определение на целта на философията, която е истината, да приемем като указание за осмисляне на нещото на мисленето? Вероятно да, веднага щом сме изяснили достатъчно темата "Хегел и Гърците", т.е. сега философията в целостта на нейната съдба с оглед на ней-

ната цел - истината” (Heidegger 1978: 423). Нито е съществено, а още повече, не е вярно, че за Хегел истината е напред във времето, докато за Хайдегер – “назад”. “Крачката назад”, макар и придружавана от едно движение назад в хронологичното време не е “назад” в него. Тя е назад от действителното във възможното, една крачка, заложена във феноменологията още чрез ерочē-то на Хусерл, чрез която единствено може да се види действителното като ставане, като “чисто поставяне”, т.е. като битие, а според нашия подход и като субстанция на тази разлика, следователно като информация във философски смисъл. Напротив, при Хегел със “снемането” на “снетото” се сменя и самото ставане на следващото стъпало, което вече съдържа собственото ставане вътре в себе си в снет вид. По такъв начин и “абсолютната идея единствена е битие в смисъла на “абсолютната идея единствена е битие”: самото битие тук е отъждествено и “снето”. Аналогична завършваща крачка на метафизиката, но по отношение не на битието, а на човека – а именно да се представи и с това да се смене неговото *поставяне* – извършва, според Хайдегер, Ницше: за него “човекът е самото мета-физическо” (Heidegger 1984: 38).

Но не е ли тази аналогична стъпка предначертана още с измолването от Исус на Утешителя?

Така за Хайдегер, чрез философската традиция може да се види не само собственото поставяне и така – битие, но и самото поставящо, което е традицията, времето като такова, т.е. поставящо, даващо, даряващо битие. И за нас времето и информацията са изключително тясно свързани. Колко? Дотолкова, че въпросът за *разликата* между тях е съществен. Информацията свързва, времето отделя. В уреждането (Austrag), за което говори Хайдегер, информацията е удържането едно *със* друго, а времето – удържането едно *от* друго. Забележете, че тук, при това и такова определяне, оставихме без внимание “едното” и “другото” – битието и съществуващото, като само стъпала, позволяващи да се мисли уреждането и удържането, едното с другото и едното от друго, които и да са “едното” и „другото”.

С този поглед можем да проникнем в това как и преди всичко, и най-важно “различеното показва себе си” като *едно* или *друго*:

“Различеното показва себе си като битието на съществуващото във всеобщото и като битието на съществуващото в най-висшето. Понеже битието се появява като основа, съществуващото е основано, най-висшето съществуващо обаче е обосноваващо в смисъла на първопричина. Мисли ли метафизиката съществуващото по отношение на неговата основа, обща за всяко съществуващо като такова, то тя е логика като онто-логика. Мисли ли метафизиката съществуващото като такова в цялост, т.е. по отношение на най-висшето, обосноваващо всичко съществуващо, то тя е логика като тео-логика” (Heidegger 1957: 63). Ето защо същностният произход на онто-теологичната конституция е в тези “от” и “със”, които е излишно да се суб-

стантивират подобно на “е” до “битие”, но които владеят в нея:

“Онто-теологичната конституция на метафизиката произхожда от действието [Walten, властването], която удържа едно от друго и едно с друго битие като основа и съществуващо като основано-обосноваващо, което удържане извършва уреждането” (Heidegger 1957: 63).

## ЛИТЕРАТУРА

- Дерида, Ж. (2001). *За граматологията*. С.: ЛИК.
- Кант, И. (1992). *Критика на чистия разум*. С.: Издателство на БАН.
- Кобзев, А. (1983). *Учение Ван Янмина и классическая китайская философия*. Москва: Наука.
- Латур, Б. (1994). *Никога не сме били модерни*. С.: Критика и хуманизъм.
- Мамардашвили, М. (1996). *Стрела познания. Набросок естественно-исторической гносеологии*. Москва: Языки русской культуры.
- Мамардашвили, М. (2004). *Классический и неклассический идеалы рациональности*. Москва: Логос.
- Пенчев, В. (1996). *Битие и наука*. С.: Дамян Яков.
- Пенчев, В. (2004). *Physis в работите на Хайдегер за Хьолдерлин*. – *Философия*, 3, 14-18.
- Хайдегер, М. (1999). *Възпоменание*. – *Философски форум*, № 2-3, 89-142.
- Diemer, A. (1956). *Edmund Husserl. Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phänomenologie*. Meisenheim am Glan: Anton Hain.
- Heidegger, M. (1957). *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*. – In: (ders.) *Identität und Differenz*. Pfullingen: Günter Neske, S. 31-67.
- Heidegger, M. (1961). *Nietzsche*. Bd. I. Günther Neske.
- Heidegger, M. (1971). *Hölderlins Erde und Himmel*. – In: (ders.) *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1971). *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*. – In: (ders.) *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1978). *Hegel und die Griechen*. – In: (ders.) *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1978). *Kants These über das Sein*. – In: (ders.) *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1978). *Vom Wesen und Begriff der Physis*. Aristoteles, Physik B, 1. – In: (ders.) *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1984). *Was heißt Denken?* Tübingen: Max Neimeyer.
- Heidegger, M. (1994). *Was heißt Denken?* – In: (ders.) *Vorträge und Aufsätze*. Stuttgart: Neske.