

Сергей Герджиков

Относителността на понятията във Феноменологията на Хегел

Конференция: Двеста години *Феноменология на духа*

СУ „Св. Кл. Охридски”, 14. 12. 2006

Публикувано във *Философия прима*, 2007

„За да се научиш да плуваш, трябва първо да скочиш във водата.”

Хегел, ирония срещу Кант

Увод

Феноменология на духа е истински ключ към цялата грандиозна Хегелова философия. Тя е пряко съотнесена с темата за ставането на Науката, разбираана като Философията. Хегел остава философът, построил грандиозна и всеобемаща постройка на спекулативните теории и понятия, цял един мисловен свят. Аз не станах хегелианец, но кариерата ми минава в негласен спор с Хегел, който тласна интелектуална Европа към един нов и невиджан досега проект за създаване на *социален свят*. Ние станахме свидетели на историческия опит на създаването на такъв свят и неговото отхвърляне от историята.

Хегел остава в историята с утопичния проект на Абсолютното като дух, познание, наука и преобразуване, и с широко мнимата строгост на неговите формулировки, а тъкмо в обикновеното философстване, което на места е проникновено. Точно онова философстване, за което, като празно резониране или случайни съображения, Хегел постоянно е напомнял. От Хегел остава нещо истинско между формулите на системата, които, като цяло, са изкуствени, утопични и фантастични.

Още в Предговора и Увода на *Феноменологията*, намираме основните чисто Хегелови понятия: ‘в себе си’, ‘за себе си’, ‘за другото’, ‘за нас’; ‘субстанцията като субект’, ‘Абсолют’; ‘Науката като Философията’, ‘и накрая, самото понятие ‘феноменология’ и даже формата на разработването ѝ, която във висока степен виждаме е повлияла на мислители като Хусерл и Хайдегер. Тук е разгърнатата за пръв път и Хегеловата *диалектика* като метод и форма на развитие.

Този малък анализ цели да покаже, че Хегеловите абсолютни са *относителности*, а разбирането за наука и диалектиката на Хегеловите понятия е разработване на относителностите и тяхното отнасяне в новооткрити схеми, коренната сред които намирам във формулата ‘в себе си – за другото – в себе си-за другото’. Относителност, това значи не-абсолютност, което само по себе си е проблем с оглед на нагласата на Хегел към абсолютното. Трябва да помним, че *Феноменологията* не е напълно ясно, определено и разбираемо произведение и това се дължи както на висотата на задачата, така и на известна забърканост и неяснота на самото излагане. Иначе езикът на Хегел е напълно гладък, за разлика

от този на Кант. А за българското гладко звучене трябва да отдадем заслуженото на проф. Генчо Дончев.

Противно на разпространеното разбиране, намирам, че Хегеловите разсъждения са *изцяло не-строги, проблематични, несигурни, и следват не логически вериги и не прости съображения, а едно конструиране чрез съотнасяне, позициониране*, получаване на понятия, или синтез на понятийна конструкция. Тези понятия не се получават сами, в своя живот, а като *изкусни решения*. ‘диалектичката дедукция’ се оказва ‘диалектическа индукция’, която може да се вземе и изцяло положително, но тогава отпада цялата интенция към Абсолютно знание и Науката. Разбира се, един пълен анализ на отношенията и отнасянията, позиционираната и динамиката на ‘самодвижещите се понятия’ във *Феноменологията* трябва да отнеме труд и обем, даже по-голям от този на самата *Феноменология* и едва ли си струва да се прави. Но безспорно е, че именно тук е оформено уникалното философстване на Хегел като цяло, като в генетичен зародиш.

Хегеловото предпоставяне на Науката

Като цяло *Феноменологията* оформя един кръг – в нея науката става и се появява като краен резултат, но е предпоставена, възнамерена и следвана съзнателно форма, в която се излага самата феноменология. Така положението на науката, на научността, на *научната форма*, е двойствено – тя е налице като намерение, цел, идеал за истинно познание, и даже получена в края форма, а е предпоставена *съвсем без оглед и внимание върху наличните науки*, освен пак като съображения. Подобен кръг се очертава и на микро-ниво в разсъжденията на Хегел.

Подобно на Декарт, Хегел предпоставя като несъмнена Науката ‘като такава’ и нито за момент не приема рефлексивно отнасяне спрямо самата научност, поне в пред-разбирането ѝ като Истинното. Хегел мисли и ни кара и ние да приемем, че Системата от понятия е Истината. А това е следване на една дълбока нагласа на западната мисъл. Още Платон разпознава *епистема*, обоснованото знание, като истинското знание срещу *докса* като мнимото. Представлява ли това прословутото Основаване на науките? Като историческа тенденция, да, но това не е Основаване, а стартиране със съзнание за цялото и разчленяването на епистема. Но като самото откриване и раждане на научното знание, не. Математични теореми и доказателства има преди това в Египет, питагоровата теорема, разисквана в Увода, е взета от там. Евклидовите *Начала* не говорят за епистема, надградена върху докса, а излагат една система – учебник от вече налични преди Евклид положения. Наблюденията и изчисленията на небето пък са налице още при безписмените най-стари цивилизации – асиро-вавилонци, шумери, старите китайци и даже древните българи, а от другата страна на океана – при майте. Всички те са оставили *точни календари*, отклоняващ се със секунди и минути от най-новия. Не е било необходимо въпросните положения да се обосновават по никакъв друг начин, освен със самото наблюдение, което ги е създало. Така онези знания, които наричаме ‘наука’, не са резултат от уникална и специално философска рефлексия, а се създават спонтанно и като момент от жизнения цикъл на общностите, и като момент от митологичното виждане на света. Проблемът с ‘обосноваването’ винаги идва после и е интересен изключително за философите. Но ние *не можем да*

поставяме нови основи на вече съществуващи сгради, а само можем да изучим тези основи, доколкото изобщо аналогията със сграда с основа е уместна за науките.

В Европа от времето на Декарт насам върви нов проект за Науката Философия и с това Науката като цяло, с ясното съзнание, че научността е налице в други науки, например геометрията, и трябва тепърва да се създаде във философията. По неизвестни за мен пътища, вероятно от Аристотел и схоластиката, в континента е проникнала идеята, че всички науки би трябвало да са единна система и да се обосновават от Философията, и то не само да се обосновават, а тепърва да станат науки в собствен смисъл.

Но предпоставянето на науката вече значи, че има разбиране за наука и то е Системата, понятийната система на Истината. Тук не се споменава, че наличните системи сами не заявяват, че казват Истината. Не се споменава също, че тя трябва да се отнася към света, вече наличния свят, в който хората живеят и мислят. Това, ако вникнем внимателно, *не е науката, която Галилей и Нютон създават*, в различно от немското и френското разбиране. Галилей и Нютон като математици и физици не са разглеждали науката като система от необходими и всеобщо-валидни истини, като Система на истината. За разлика от Евклидовата аксиоматика, тази наука започва като ново наблюдение (прочутото *Звездно съобщение* на Галилей), или като мрежа от *постулати* (*Математическите начала на натуралната философия* на Нютон), които *тепърва се изпитват* в наблюдение и експеримент, в перцепцията-на-реалността, там, където са земните и небесните тела, и чак тогава може да се окаже, че *имат някаква относителна истинност*, доколкото обясняват точно необхватно множество от факти на небето и земята. В тази наука няма инстанции като субект-познание-предмет, а има мрежи от постулати, дефиниции, уравнения и прякото им приложение в измервания. Математика на измерими в пространство-време величини. Тук Декарт изостава по време от Галилей, а неговата система на физиката, стъпила на основата на абсолютната му философия и прочутото *ego cogito*, е само сянка на тази на Нютон.

Като нещо саморазбиращо се, във *Феноменологията* Хегел постулира Науката като система от чисти понятия и че именно науката, а не изкуството, религията или простият човешки разум и сетивност, са Истината. Това разбиране е налице преди метода на Хегел, тук то е идеал, визия, интенция. Противно на схващането в немската философска култура, което битува и до днес, *то не съответства на реалната наука, до която са по-близо философите от Острова*. То е някаква 'чиста наука', идеал за всеобщо и необходимо знание, с визирана форма като на математиката. Математиката обаче не си поставя изследователска цел относно видимите линии, фигури и тела и още по-малко относно тяхното взаимодействие в природата. Не е така във философията. Спиноза извежда от своите аксиоми и дефиниции грандиозна система на Етиката и извежда дедуктивно реални добродетели и пороци. Тук трябва да търсим *гена на европейската континентална философия, както и нейния вроден дефект*. Същата нагласа намираме при Декарт.

Методът на науките не се взема отвън, ако изобщо съществува. Това е просто правене на наука чрез *пробни положения и тяхното изпитване в експерименти*. За Хегел обаче това е наивна и сляпа практика, в която има несъзната метафизика, както ще покаже философът: „Основната грешка на научния

емпиризм се състои винаги в това, че той, ползвайки се от метафизически категории – материя, сила, едно, много, всеобщност, безкрайност и т.н. – и ръководейки се от такива категории като от предпоставки, не знае при това, че той сам съдържа метафизика, сам се занимава с нея; той, по такъв начин, се ползва от тези категории и техните съчетания съвършено некритично и безсъзнателно.” (*Енциклопедия. Науката Логика*, § 38) Исаак Нютон обаче, изкушен и в теологията, казва още в самото начало на своите *Начала*: „Най-новите автори, отхвърляйки субстанциите и скритите свойства, се стараят да подчинят природните явления на законите на математиката” (*Начала*, Предговор). Ето как Нютон формулира първата аксиома на движението: „Всяко тяло продължава да се удържа в своето състояние на покой или равномерно праволинейно движение, докато и доколкото то не се принуди от приложени сили да измени това състояние.” (*Математически начала*, с. 39)

Наистина тук намираме понятията ‘тяло’, ‘състояние’, ‘движение’, ‘сила’. Това изглежда да е безсъзнателната, некритична метафизика. „Хвърленото тяло продължава да удържа своето движение, докато не го забави съпротивлението на въздуха и доколкото силата на тежестта не го насочва надолу.” (пак там, с. 40) Тази ‘метафизика’ е налице всеки ден във всяко мислене за предмети в пространството и времето. Но *понятията в нея са определени на равнище обикновено възприятие или наблюдение*: ‘хвърленото тяло’, и на равнище математика: $v = x/t$. Ето Хегеловото обяснение: „Но обстоятелството, че то (движението), встъпва като предикат, означава именно, че за него е непосредствено необходимо да се прекрати от само себе си. Праволинейното движение не е движение, взето само по себе си, а е подчинено на друго, в което то е станало предикат, или, с други думи, то е снетото, момента.” (*Философия на природата*, § 261). Това спекулативно разкриване на движението обаче е *в пряко противоречие с принципа на инерцията*.

Науката в Хегеловото разбиране, както и в Декартовото, „достига до дъното” на тази метафизика и започва начисто със самото мислене. И именно мисленето съдържа и метода, и истината в себе си. Този ‘холизъм’ означава, че цялата проектирана наука ще се изгражда изключително спекулативно, с чисти понятия, без нищо емпирично. И нещо повече, както и при Декарт, физиката и другите опитни науки тепърва ще трябва да се обосноват и създадат като моменти от тази наука, което *никога не се получи в науката след Хегел*, а не можем да отречем нейното бурно развитие. Самият Хегелов вариант във *Философия на природата* остава чист куриоз, който може да весели, ако не да изумява.

Кантовата критична философия през оптиката на Хегел

Хегел съзнателно не се позовава на Кант, обратното би било снизхождане към една историческа емпирия, а представя философията му като етап, фаза, тип схващане, в своя собствена визия – абсолютната наука, като едно до-научно разбиране за познанието и неговия предмет, при което познанието преминава през някаква среда, за да стигне предмета, и в което преминаване то ползва услугите на един метод, критерий за истина, предварителен анализ на познанието. Това, според Хегел, е несъстоятелно разбиране, тъй като ние няма откъде да вземем външен за съзнанието предмет за познаване и няма откъде да привлечем метод, неполучен в хода на самото следване или живеене на понятията.

В основните понятия на *Феноменологията* все пак виждаме отблясък на тези от *Критика на чистия разум* на Кант. ‘Нещото само по себе си’ става момента ‘в себе си’, стоящ не отвъд, а иманентно в съзнанието. Така то е обаче винаги и ‘за нас’, за съзнанието. Явлението, *phenomena*, не е както при Кант, самия предмет на познание, а е само момент на в себе си-за нас и зад него няма какво да се търси. Такова решаване на въпроса за ‘трансцендентното’, започнато от Фихте, тук е развито като феноменология. Такова разбиране на феномена, като момент от разгръщането на съзнанието, използва Хусерл в своята Феноменология, а и Хайдегер. Една от заслугите на Хегел е, че неговото философстване става и мотив, и рамка, и понятийна среда за следващата немска и френска философия.

Хегел развенчава една наивна представа за познанието така: „Или ако изследването на познанието, което си представяме като СРЕДА, ни запознава със закона за пречупването на лъчите в нея, съвсем безполезно е да отстраним това пречупване в резултата; защото не пречупването на лъча, а самият лъч, чрез който истината стига до нас, е познанието и ако отстраним познанието, за нас ще остане обозначена само чистата посока или празното място.” (Хегел. *Феноменология на духа*, с. 69). Нека видим каква логика и техника е вложена тук. Първата част на изречението описва една представа: „Познанието е среда, която пречупва лъча от предмета към нас.” Втората част описва една ‘критична теория на познанието’, която дава ‘закона за пречупване’, с което можем за всяко познание, прилагайки този закон, да получим истинския резултат. Третата част на изречението казва, че е безполезно да отстраняваме това пречупване. Защо? Защото самият лъч е познанието и той би бил ‘критически отстранен’. Хегел *не казва защо не пречупването, а лъчът бива отстранен с отстраняването на пречупването*. Получава се подмяна на термина. Ако въпросната критикувана теория на познанието иска да отстрани пречупване на лъч, то тя знае за лъча и именно той е за нея познанието, и той е който не само не трябва да се отстрани, а напротив, се познава непречупен след познанието на пречупването. Но Хегел съвсем нелогично подхвърля, че тази теория отхвърля самия лъч на познанието. И как тогава ще останат посочените в последната част на изречението ‘чистата посока или празното място’?

Тази *смуцаващо-безгрижна техника на философстване* е характерна за почти всяка страница от *Феноменологията*, а в по-мека форма, и в *Логиката*, и отчасти именно на нея се дължи прословутата сложност на съчинението. Другата страна на сложността е *манипулирането, което подобна спекулация създава*. Необходимите преходи не са ясно видими, а когато се видят ясно, се оказват не-необходими. Това обаче не пречи да се осъзнае правотата по смисъл на много моменти, оригиналността и мощта на Хегеловото мислене, както, разбира се, и грандиозността на неговия проект.

Ако кажем сега вместо Хегел: „Критичната философия си въобразява, че има независима теория на познанието, чието развиване ще доведе до различаване на истина от неистина преди конкретното изследване”, това е наистина като да се учиш да плуваш, преди да скочиш във водата. Ако кажем вместо Хегел по-нататък: „Критичната философия мисли погрешно, че дава абсолютно познание, почерпано от самия разум”, сме пред много интересна ситуация на змия, захапала опашката си в опит да се нахрани. Змията ще остане жива, защото има имунитет срещу

собствената си отрова, но няма да стигне до никъде и ще умре от глад, ако остане така. Защото Хегел, укорявайки Кант, постъпва именно така: той гради абсолютна наука в рамките на самия разум, на самото съзнание. Още с първите страници на *Феноменологията*, съзнанието се взема безотносително, като целият свят се съдържа във вътрешните му отнашения. Тази наука трябва да се изгради на всяка крачка *вътрешно* и *необходимо*, за разлика от математическото доказателство, което, според Хегел, разчита на съображения във от самия предмет. В Увода Хегел дава пример с Питагоровата теорема.

Така истинското познание е над математическото и естествено-научното.

Тук Хегел *не е пръв*, това е дълга западна традиция, както и *не е прав*. Кантовото „Как е възможна науката?“ е ключов момент. Тук, разбира се, не се учим да плуваме преди да влезем във водата, а плуваме във води, в които не сме плували – трансценденталното изследване на познанието, когитацията за това, как се прави наука и метафизика. Хегел е прав по принцип, но *не е това случаят*. В критичното изследване не се дава Метод на науките и на Науката, а се изследват тези предмети, като се използват понятия за тях, които, по проекта на Кант, трябва да изяснят положението: *защо науките работят, а метафизиката не може?*

Философията на Кант е деформирана, за да бъде преодоляна. Тук не се вземат така както са у Кант, анализите и критиките на метафизиката, а се пре-създават в съвсем друга схема. Така ‘снета’, Кантовата философия не е самата тя, ‘в себе си’, а ‘за Хегеловата диалектична феноменология’. И това става обща форма, в която Хегел представя емпиризма, старата метафизика, обикновения здрав разум и всяко видимо от Хегел не-научно отнасяне към действителността. Формата на изследване е на сто процента синтез, конструкция.

И така, Хегел не започва от нула, а започва с Науката, мнима като безотносителна, а в действителност, в нейното философско континентално разбиране. Феноменологията е Науката за феномените на съзнанието в тяхното развитие. Парадоксът е, че това именно развитие води до науката.

В действителност, ходът на Феноменологията не е саморазвитие на понятието за наука, а неговото *конструиране по програма*, макар и променяна, въпреки неявно, в ход, със съзнание за фазите и резултата, с локална и моментна научна нагласа. С други думи, то е саморазвитие по генетичната програма на дедуктивната концептуална система, която не се отнася експлицитно до перцептивен опит, до сетивна реалност, до свят.

Спекулативното, взето като чисто мислене и чисто живеене на самите понятия, без пречката на виждащия и случайно мислещ човек, е, разбира се, хипостаза, в която виждам проекция на християнското разбиране за Дух. Съзнанието не е случайното съзнание на Кант или Хегел, а самото явяване на Духа.

Обособяването на ‘мисленето’ като ‘чисто мислене’ е в плен на идеологемата *cogito*, която отделя мисленето-с-език от мисленето с образ, от живата поредица представи, от въображението. То, иронично, е отделяне и от чистия ум, *нуса*, който няма форма, когато про-умява (Аристотел), а взема формата на феномена. Когато е чист, този нус би трябвало не да е чисто понятие, а липса на понятие, проста активност на проумяване, фокусиране, следене на светова форма, и накрая, създаване на понятие. А умът *живее неразлично и заедно със сетивата, с представите, с емоциите, с въображението*. Ако спрем този неразличим поток,

както спираме да дишаме, секва и живота на понятията. Те остават да битуват като празни знаци.

Дух изначално значи ‘дъх’, както ‘атман’ в санскрит, един от най-старите езици от нашето индоевропейско семейство, е ‘дъх’. Адам оживява с *вдъхването* на живот от Създателя в тялото му. Това не е акт на ‘оразумяване’, а на *оживяване*.

Когитационен анализ на ‘в себе си’,

‘за другото (за нас)’ и ‘за себе си’

Понятията ‘в себе си’ (*in sich*), ‘за себе си’ (*für sich*) и ‘за нас’ (*für uns*) трябва да се отнесат исторически към Кантовата постановка за явлението и нещото само по себе си (*Ding an sich*). Кант е упрекван, и то правилно, че ‘нещото в себе си’ е празен конструкт. Можем да го оправдаем от друга страна, че без ‘нещото в себе си’ нещата не могат да се определят като ‘явления за нас’. Тук принудата за определяне на явлението тласка към полярното понятие. *Понятието се осмисля в отнасяне с друго понятие*. Такава е простата тайна на диалектиката. *Безотносително понятията увисват и се разтварят в неопределеност*. Така е впрочем и със ‘съзнанието’, ако то не е съотнесено с друго. Поглеждайки напред, към фазите на феноменологията на съзнанието, ние можем да извадим пред скоби ‘съзнание’ и да развием всички тези моменти като моменти на нещо безотносително ‘х’. Поглеждайки обаче заглавието и цялата система, така можем да постъпим с ‘дух’.

Затова *в себе си*, взето ‘в себе си’, е неподвижно, просто тъждество, в което изглежда непонятно и безпредметно са разграничени онова, което *съдържа* ‘себето’ и онова, което *се съдържа в* ‘себето’. Тази роза е роза в себе си. Като такава тя е роза, и не е нещо друго нито в себе си, нито за друго, нито за нас. Розата е роза, не шипка, и не просто не-шипка. Удивително, но съвсем естествено обаче, тук още няма никаква роза, ако не я гледаме и не си я представяме. Има само празна дума и още по-точно звуци. Къде е обаче тук това, което съдържа розата, и това, което се съдържа в розата? Налице е просто тъждество, към което са приложени граматически форми на обстоятелствено пояснение за място.

Това за момента е съвсем празно понятие, тавтология. Но самата членоразделеност ‘in sich’, ‘в себе си’ има семантично напрежение, то изисква референт. И той идва: ‘в себе си’, безотносително, е празно, но *в отношение към* ‘за другото’, и ‘за нас’ то придобива значение. Така отношението на ‘в себе си’ и ‘за другото’ (‘за нас’) вече има смисъл с това, че са различени два референта, две отнасяния на предмета, като едното е извлечено от другото. Но положеният пръв момент е извлечен от втория, от ‘розата за нас’, от това, че я виждаме и мислим, и така има значение отвъд неподвижното тъждество. Розата е роза в себе си в отношение към ‘за другото’. Ние я виждаме и мислим именно като роза, а не като друго. Тя не е шипков цвят и не е просто не-шипков цвят. Така пространственото ‘в’ е вече относителното ‘в’ към ‘за’. В това отношение и акта на отнасяне оживява ‘в себе си’, както и ‘за другото’. Но ние можем да възразим, че и ‘в себе си’, и ‘за другото’ са това, което са, само защото ‘ние ги съзнаваме’, т.е. те са ‘за нас’. Обяснението на Хегел е: В съзнанието предметът е в себе си и за нас и е чрез себе си за нас и чрез нас за себе си. Тук няма нищо външно, което да идва отвъд опита

на съзнанието. В Хегеловия израз това звучи така: „Съзнанието знае НЕЩО, този предмет е същността или това, което е В СЕБЕ СИ; но той е В СЕБЕ СИ също и съзнанието; по такъв начин излиза наяве двузначността на това истинно. Ние виждаме, че сега съзнанието има два предмета, единият от които е първото ‘в себе си’, а другият – БИТИЕТО НА ТОВА „В СЕБЕ СИ” за съзнанието. Последният изглежда, че е преди всичко само рефлексия на съзнанието в самото себе си, представа, но не за един предмет, а само за знанието, което има съзнанието за онзи първи предмет. Обаче, както показах по-горе, при това първият предмет се променя за съзнанието; той престава да бъде това, което е в себе си, и става за съзнанието такъв предмет, който е В СЕБЕ СИ само ЗА СЪЗНАНИЕТО; но по такъв начин тогава това е БИТИЕТО НА ТОВА „В СЕБЕ СИ” ЗА СЪЗНАНИЕТО, истинното, което обаче ще рече, че то е СЪЩНОСТТА или ПРЕДМЕТАТ на съзнанието. Този нов предмет съдържа нищожността на първия, той е придобитият опит за него.” (Хегел. *Феноменология на духа*, с. 84)

Хегел демонстрира, че именно в това движение на предмета от неподвижното ‘в себе си’ през ‘за нас’ към ‘в себе си за нас’ той се е ‘издигнал’ до равнището на опит на съзнанието и с това на истина, на предмета така, както е, на неговото битие, на неговото битие като издигнато до същност. При това не авторът на Феноменологията ги създава, а „последователността от форми на съзнанието в нейната необходимост” (с. 85). Но как ‘в себе си’ стана ‘същност’, а от двойното съотнасяне се получи с необходимост ‘същност’ и ‘истина’?

Това е схема за спекулативно описване на опит. Розата е роза, тя не е нищо друго, само роза, роза в себе си, но не просто като роза, а като различна от шипка, и като различна от нашето виждане и мислене, но тя е роза само като роза за нас, в нашето виждане и мислене. И едва сега, съзнавайки в това, че розата става роза, когато е осъзната от нас като роза в себе си, розата вече е предмет, истинната роза, нейното истинно битие или същността. Упс! Откъде дойдоха истината и същността?

Защо не ‘илюзията’ и ‘явлението’? Ами защото това именно е розата в себе си. Но от същата мисловна релативизираща механика на в себе си и за нас *може със същата ‘необходимост’* да кажем, че *само за нас розата е в себе си*, и затова именно, и в този момент именно, тя е *илюзия, явление*. Ясно е: не става въпрос за необходимост, а за създаване, за конструиране на понятия. Да се мислят тук понятията или определенията на предмета ‘битие’, ‘същност’, ‘истинност’, не е лошо. Но тогава трябва да не се мисли необходимостта. И още: как тези понятия от Феноменологията се получават и тук, и в Логиката, в разгръщането на Абсолютната Идея? Такъв ход е разрушителен за нагласата, с която Феноменологията и цялата Хегелова система се създава. Има обаче и друга нагласа, да я наречем *де-когито*, в която мъдро е именно да се мислят понятията като *случайни*. Това, между впрочем, се потвърждава от множеството на метафизиките и коренно различните им понятия и конструкции.

Спекулацията е нещо смислено, ако не я хипостазираме и изнасяме вън от света. Но опитът на съзнанието в света, на живото съзнание, на човека с очи и нос, е живият извор. Аз виждам розата, аз мириша розата, и в това не различавам и не бива да различавам розата в себе си, розата за шипката и розата за мен. Гледайки розата и потопявайки се в това гледане, аз забравям, че има роза в себе си, роза

като не-шипка и роза за мен. Но няма ли тогава да изчезне и самата ‘розовост’, розата като ‘предмет на опита’, като ‘същност’ и като ‘истина’? Ако под това разбирате, че няма да имам понятие за нея и съзнание за това понятие, сте прави заедно с Хегел. Но ако смятате, че розата ще изчезне, се лъжете. Тя е още тук, и тя е най-вече тук, именно когато забравя за понятието ѝ, за неговото самодвижение в моето съзнание от ‘в себе си’ към ‘за нас’ и накрая до ‘за нас в себе си’ като ‘опит на съзнанието’, истина и ‘същност’.

‘Чистото мислене’ и отмислянето

Чистото мислене е това, което прави философската наука Науката. Такава е постановката на Хегел.

Аз мисля розата. Аз мисля мисълта за розата. Аз мисля мисълта за мисленето. Казвам си наум: „Мисленето е движение на духа.”, или: „Мисълта е битие.” Тук граматически и логически и понятийно могат да се намерят следните моменти: ‘субект – действие или копула – обект’.

Нека видим дали това не е просто граматика. „Аз гледам (или по-добре в контекста: мисля) розата.” Франц Brentano казва, че не мога да мисля безпредметно, което значи, че в този смисъл не мога да мисля чиста мисъл. Когато мисля “Аз мисля.”, тук пак са налице трите: „Аз-мисля-мисъл.” Това трябва да се проумее по-дълбоко. Не може просто да мисля чисто в смисъл на липса на самата мисъл. Ако изчистя ума си и от мисълта, тогава вече не мисля. А какво да мислим за ‘мисъл, която мисли себе си’ (Хегел). С какво е пълна тази мисъл? Какво е нейното битие? Каква е нейната форма? Тя е празна, то е празно. Даже ако помисля ‘чисто битие’, това вече е мисъл за нещо. И то има смисъл само на фона на ‘нищо’.

Това обаче се оказва валидно не само за мисленето, а за всичко: не мога да дишам дишане, а дишам въздух. Не мога да гледам гледане, а гледам роза. Не може да вали валене, а вали дъжд. Да не би цялата работа, с мисленето на мисленето, а не мисленето на определена мисъл, а значи мисъл за нещо, да е граматически капан? Но мълчаливото „Аз мисля.”, без да го казваме наум, се изпразва напълно – то е просто ‘чист ум’, който безотносително вече не е и ум.

Тук сме в езика и не е възможно езикът да се избегне. Налице е мислене-говорене или мислене-писане. Но щом е така, ‘чистото мислене’ е или *не чисто*, или *не мислене*: то е смислено едва като предметно, а без предмет то колапсира в чист ум. „Аз мисля мисъл (за мисълта, взета като предмет). Формулата е: „субект – глагол – обект” или ако искате по-чисто „субект – предикатив”.

Дали това не е въпрос на език? Дали не е просто и само неизбежната форма, в която говорим, в индоевропейските езици, или пък във всеки език? Нека тук не се впускаме в сравнителна лингвистика. Нека вземем езиковата форма каквато е и да видим дали тя изразява някакво положение, някаква реална ситуация?

„Аз мисля.” „Аз гледам.” „Аз гледам роза.” Има ли в света отделно роза, гледане и съзнание? Нека се опитаме да си представим или да мислим ‘гледаната от мен роза’ без гледане и съзнание, гледането ѝ без роза и съзнание и съзнанието-гледане-на-роза без гледане и роза. Оказва се, че е невъзможно да ги отделим. Къде е розата, която не е гледана и мислена? Къде е мислещият роза, която я няма? Къде е мисленето без мисленето и мислещия?

Може би пък точно за това е спекулативното, понятийното разглеждане. Само в понятията тези три момента са различни. Но ако три понятия имат за предмет една проста гледана роза, или по-добре една проста мислена мисъл, как така сме начисто? И ако понятието за роза, взето като чисто понятие, в спекулативното философстване, е издигнато до ранга на истинска същност, тогава кажете ми, каква е спекулативно същността на розата? Определете 'розовостта като такава' отделно от миризмата, цвета, формата и името на розата.

В това чисто гледане няма нито роза в себе си, нито съзнание, нито роза за съзнанието в себе си. Няма даже и 'роза'. Защото, от една страна, какво роза ще е тази, която не е видяна, не е помирирана и не е пипната? От друга страна каква роза ще е тази, която е 'понятие' във възприятията? От трета страна, коя роза живее в уханието: 'мислено-казаната роза', или самата роза?

Ето как сливането или претопяването, разтварянето на всички определения и накрая на самата дума 'роза' ни връща розата. Ето как когитацията става де-когитация, а чистото мислене се разтваря. В какво? В самия свят.

Литература:

Хегел, Г. В. Ф. *Феноменология на духа*, (1806), София: Наука и изкуство, 1969

Хегел, Г.В. Ф. *Енциклопедия. Науката Логика. (Енциклопедия философских наук, т. 1: Наука Логики. Москва: Мысль, 1975)*

Хегел, Г. *Енциклопедия на философските науки. Философия на природата. (Енциклопедия философских наук, т. 1: Философия природы. Москва: Мысль, 1975)*

Нютон, И. *Математическите начала на натуралната философия (Нютон, И. Математические начала натуральной философии. Москва: Наука, 1989)*