

Истина и несъизмеримост: късният Хайдегер и джайнистката концепция за динамичната структура на реалността

Алекс Костова

Abstract. *Truth and Incommensurability: the Later Heidegger and the Jain Conception of the Dynamic Structure of Reality.* This text discusses how the problem of partial revealing provides theoretical grounds for a philosophical analysis of the intersection between Heidegger's later philosophy and the pluralistic Jain conception of the many-sidedness of reality (*anekāntavāda*). I will argue that the significance of this problem is twofold: (1) In the later Heidegger the revealing-concealing dynamic refers to being, but in the Jain conception this dynamic refers to beings. Thus both conceptualizations have rich implications for the problem of incommensurability. However, the Jain idea reveals a possibility for a realist explanation of incommensurability, divergent from the Western one that tends towards antirealism. (2) This problematic would allow a future elaboration of a metaphilosophical model for a productive dialogue between the Eastern and the Western philosophical traditions. It raises questions such as whether incommensurable conceptions necessarily pose a threat to realism and do they necessarily lead to modes of rupture? This is an even more important task given that the Eastern and the Western philosophical traditions are often defined as incommensurable.

Keywords: Heidegger, partial revealing, incommensurability, Jainism, *anekāntavāda*, realism.

Късният Хайдегер е навярно централната фигура за изследванията, посветени на отношенията между източната и западна философия. Тук ще разгледаме как проблемът за частичното разкриване на реалността дава някои нови теоретични основания за философски анализ на пресечната точка между късното мислене на Хайдегер и източната традиция. По-конкретно тук ще разгледаме обосноваването на факта на това частично разкриване, формулирано в рамките на джайнистката идея за многостранната реалност (*anekāntavāda*). Иманентни ли са на последната достатъчно мощни философски постановки, откъм които биха могли да се преосмислят както някои

предпоставки на късната визия на Хайдегер, така и някои положения на съвременните плуралистки философии? Ако използваме хайдегерски език¹, бихме могли да кажем, че ако у късния Хайдегер играта между скриване и разкриване се отнася до битието, то при джайнистката концепция играта между скриване и разкриване се отнася до биващото. Изходно убеждение на настоящия текст е, че както хайдегеровата идея има импликации за осмислянето на несъизмеримостта², така има и джайнистката. Значимостта на този въпрос трябва да се търси тъкмо в реалистката перспектива, която тя разкрива към концептуализирането на несъизмеримостта, доколкото на Запад последното е обвързано с неемпирична конституция на модусите на явяване и представяне на реалността, което индикира антиреалистка тенденция³. Това е така, защото доколкото модалностите на играта между скриване и разкриване се отнасят към явяването на истината и фундират отношенията на съизмеримост и несъизмеримост между това как нещата са и как ни се явяват, доктрината за многостранната реалност като касаеща природата на самото съществуващо разкрива именно реалистка гледна точка към трудния проблем за несъизмеримостта, обективната истина и тяхната взаимосвързаност, както и към възможността ограниченията на различните дискурси да бъдат трансцендирани. Разглеждането на този проблем има и друго значение, доколкото концепцията за несъизмеримостта отваря вратата за изграждането на метафилософски модел за продуктивен диалог между източната и западната традиция. Той позволява да се повдигат въпроси като тези дали несъизмеримите гледища с необходимост представляват заплаха за реализма и дали с необходимост водят до форми на разрыв? Акцентът върху възможността да им се отговори е дори по-интересна изследователска задача с оглед на това, че западната и източната философски традиции са определяни именно като

-
- 1 С този израз се цели единствено по-ясно представяне на проблематиката и целите на текста, а не опит джайнистката идея да се „преведе“ на западен език.
 - 2 Rouse, J., Kuhn, Heidegger, and scientific realism, *Man and World*, 14, 1981, pp. 269–290. Вж. също Кънев, А., *Теория на философското развитие*, УИ „Св. Климент Охридски“, София, 2010, стр. 86–93.
 - 3 Hoyningen-Huene, P., Irrationality in Scientific Development?, in *Philosophy Study*, Vol. 3, No. 5, 2013, pp. 367–376.

несъизмерими. Затова анализът на понятието би могъл да предложи алтернативна перспектива върху теоретичните основи на различните посткомпаративни форми на философстване.

1. Основания за съизмерването на двете концепции

Историята на философското проблематизиране на понятийната, методологическата и дисциплинарната (не)съизмеримост, на взаимодопълването, взаимоотношването или просто несъпоставимостта на идеите, ценностите и светогледите на Изтока и Запада, недвусмислено демонстрира значимостта на философията на Хайдегер за открояването на основните моменти, които изграждат мостовите между двете традиции⁴. Въпреки това, легитимността и обосноваването на изследванията, които ги тематизират, са не винаги така недвусмислени. От една страна, за философи като Гадамер, въпросът за отношението между мисленето на Хайдегер и източната философска традиция е плодотворно поле за дебат и следва да се анализира задълбочено⁵. От друга, за философи като Рорти, да се изтъква значимостта на Хайдегер за дисциплината на компаративната философия е празен жест, а идеята за плодотворен философски диалог между Изтока и Запада не може да бъде практически реализирана. Такъв диалог според него е осъществим, ала само на полето на литературата и журналистиката, заради плуралистичния характер на дискурсите им⁶. Какъв е смисълът да се говори за „философия“ при една възникнала независимо от гръцката традиция мисловност обаче е въпрос, който изглежда има

4 Това показва и традицията в България: Камбуров, И., Мартин Хайдегер (1889-1976) и източната философия, сп. *Философия*, 2004 г. No 6; Камбуров, И., Към диалога Изток-Запад: Мартин Хайдегер (1889-1976) и будизмът, в сб. *50 години специалност Индология в СУ „Св. Климент Охридски“*, 2005 г.; Дамянова, Д., А-каузалното мислене на Джуандзъ (в контекста на бележки върху творчеството на Късния Хайдегер), в сб. *Бездната Хайдегер*, УИ „Н. Рилски“, 2011.

5 Цит. по личната кореспонденция между Гадамер и Паркс, части от която се намират в Graham Parkes (ed.), *Heidegger and Asian Thought*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1987, pp. 5-7.

6 Zhang, W., *Heidegger, Rorty, and the Eastern Thinkers: A Hermeneutics of Cross-Cultural Understanding*, SUNY series in Chinese Philosophy and Culture, 2012, p. 16.

по-голяма тежест при континенталното философстване, заради централната за него роля на историчността. Последната навярно усилва скептицизма по признаването на философския статут на невдъхновени от гръцката философия традиции. В рамките на (пост)аналитичната философия, рецепцията на източни философски концепции не поставя този въпрос със същата интензивност. Така протича нейната рецепцията и в рамките на континенталните школи на ХХI век, чийто етос е дълбоко чужд на противопоставянията между систематичните и историко-философски подходи и навярно не без връзка с това и на тези между източните и западни традиции. В рамките на съвременните философски дискурси, освен за компаративизъм, се говори за мултикултурна, глобална или межкултурна философия, индикирайки собствено философската значимост на азиатските епистемни култури⁷. Нейното тематизиране в перспективата на изследванията, посветени на Хайдегер и Изтока, е реализирано най-вече по посока на отношението между неговата философия и будистките традиции. Това състояние на нещата има своите основания, които се коренят не само в спецификите на някои от нагласите на късния Хайдегер, но и в прякото му позоваване на будистки идеи⁸. Някои от тези изследвания имат стойност не само в рамките на вторичната литература върху Хайдегер или на (пост)компаративистката, но и съдържат потенциално революционни следствия за развитието на философията на ХХI век. Такъв е случаят с разработването на концепцията за диалетизма на Грѐм Прийс, например⁹, който предлага възможни отговори на Хайдегеровите *Fragen* чрез параконсистентна логика. С обратен знак стоят анализите, които попадат в клопките на компаративизма. В най-голяма степен това са асиметричното познаване на разглежданите източна и западна концепция, или изолационистките подходи към тях, които се фокусират върху техни отделни аспекти, но без анали-

7 Вж. напр. Tanaka, K., Ways of doing Cross-Cultural Philosophy, in J. Makeham (ed.), *Learning from the Other - Australian and Chinese Perspectives on Philosophy*, Australian Academy of the Humanities, 2016, pp. 59-65.

8 Важна част от тези позовавания са проследени в Ma, L., *Heidegger on East-West Dialogue: Anticipating the Event*, Routledge, 2007.

9 C. Bařkent, T. Ferguson (eds.), *Graham Priest on Dialetheism and Paraconsistency*, Springer, 2020.

тична яснота по отношение на това как те се отнасят към цялостните теории, на които принадлежат.

Ала ако необходимостта от изследване на отношението между философията на Хайдегер и някоя от будистките традиции, което не попада в тези две клопки, е може би по-очевидна, то необходимостта от анализ, засягащ някоя от класическите санскритски епистемни култури¹⁰, изисква по-специално обосноваване. В последните десетилетия пряко се повдига въпросът за липсата на подобни изследвания¹¹, но тази липса все още не ги прави необходими и дори е възможно да представлява възражение срещу легитимността им. Какво би допринесло обръщането към класическата санскритска философия за (1) по-пълнокръвното разбиране на философията на Хайдегер, (2) по-общо, съвременния философски дебат, оформян от проблемите на онтологическия плурализъм и (3) развитието на дебата върху теоретичните основания на съвременните форми на посткомпаративни изследвания, които не биха се оказали Прокрустово ложе за някоя от традициите? И кои са основанията тук да говорим за джайнизм, най-слабо познатата на Запад санскритска епистемна култура? Следните положения трябва да бъдат специално изтъкнати.

На първо място трябва да изтъкнем две твърдения на самия Хайдегер. Едното е слабо известният факт, че Хайдегер експлицитно говори за три „философско-метафизични“ езика, които отграничават „гръцкия език, заедно със санскрит и добре съхранения немски език, над всички останали езици“¹². За късния Хайдегер, благодарение на

10 За особеностите на този израз, както и за дълбоко проясняваща дискусия относно мястото на санскритската философия в съвременните дебати, вж. Ganeri, J., *Why Philosophy Needs Sanskrit, Now More than Ever*, in https://www.academia.edu/32354219/Why_Philosophy_Needs_Sanskrit_Now_More_than_Ever, (посетен на 02.09.2021).

11 Срв. напр. Bliss, R., Priest, G., *Metaphysical Dependence, East and West*, in *Buddhist Philosophy: A Comparative Approach*, ed. S. Emmanuel, Basil Blackwell, 2018, pp. 63-85

12 Heidegger, M., *Nietzsche II (1939–1946)*, GA 6.2, hrsg. B. Schillbach, 1997, s. 73: „Eine Karqyopia ist ein Wort, durch das eine Sache in dem »belangt« wird, was sie ist. Diese vorphilosophische Bedeutung von Karqyopla bleibt weit entfernt von derjenigen, die dem lässigen und oberflächlichen Fremdwort »Kategorie« in unserer Sprache noch verblieben ist. Der erwähnte Aristotelische Sprachgebrauch

категориите съществуващото се манифестира в своята определеност, доколкото те са времево конституирани¹³ и така изначално обвързани с битието като такова. Затова импликациите на това твърдение са, че санскритските интелектуални практики по постигане на истината крият значими философски прозрения за (отнасянето към) реалността отвъд метафизиката на присъствието. На второ място, в кореспонденция Хайдегер заявява, че намира своята философия за „по-адекватна“ от будистката, доколкото последната „разтваря“ човека и го превръща в чисто проявление¹⁴. Това надали е изненадващо с оглед на факта, че основата, на която самият той критикува западната метафизика, е същностно противната идея за първична съпринадлежност между битието като такова и Da-sein. Затова индийските епистемни култури – включително и различните от будистките – могат да се разглеждат като криещи потенциал за критика на традиционните модуси на философстване.

Второто основание за съизмерването на двете концепции е изцяло философско. И то е, че реалистката доктрина на джайнизма разкрива значима и оригинална концепция относно факта на частичното разкриване на реалността, която при това заляга в основите на отчетлива метафилософска позиция, нямаща прецедент в класическата санскритска философия. Ако късният Хайдегер е централна фигура за дисциплината на (пост)компаративизма, би било философски необосновано този проблем да не бъде систематично тематизиран в компаративистки рамки. Все пак трябва да отговорим коя е причината тук да разгледаме тъкмо джайнистката тематизация на въпроса, а не, да речем, импликациите на будистката концептуализация на четиристепенната логика (*catuṣkoṭī*)¹⁵? Подобна проблематика надали би

entspricht vielmehr ganz dem griechischen Sprachgeist, der allerdings ein unausgesprochen philosophisch-metaphysischer ist und daher die griechische Sprache zusammen mit dem Sanskrit und der gutverwahrten deutschen Sprache vor allen anderen Sprachen auszeichnet“.

13 Срв. напр. Хайдегер, М., *Кант и проблемът за метафизиката*, прев. Л. Милчев, изд. Анупис, 1997, стр. 102; Heidegger, M., *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*, GA 65, hrsg. F. W. von Herrmann, Vittorio Klostermann, 2003, s. 312.

14 Ma, L., *Heidegger on East-West Dialogue...*, pp. 164-7.

15 Все пак, импликациите на четиристепенната логика са далеч от маловажни,

могла да се дискутира продуктивно, ако философията на Хайдегер се разгледа в светлината на будизмите, заради идеята за зависимия произход, която практически всички те приемат; в перспективата на тази идея въпрос за „частично“ разкриване на реалността би бил лишен от смисъл.

Третата причина засяга изходните убеждения на изследванията, които паралелно тематизират източни и западни концепции. Шелдън Полък, в блестящото си есе *Алтернативният класицизъм на класическа Индия*¹⁶, дискутирайки някои представи за интелектуалния обмен, и по-общо, взаимодействията между Древна Гърция и Древна Индия, убедително разкрива тенденции на мисленето в Индия, които конституират именно „алтернативен“ на гръцкия санскритски класицизъм. Изходното убеждение при разглеждането на настоящия въпрос е, че импулсът на философския диалог са дълбинните несъгласия и различията, а не сходствата. Както историята на западната, така и тази на източната философия показват, че осите на креативни сблъсъци между несъизмеримите възгледи за реалността и нейното познание се оказват и оси на прогреса, доколкото водят до дълбоко впечатляващи нови теоретични построения и революционни идеи при анализа на реалността и съзнанието и техните свойства и процеси. Затова креативният сблъсък между идеите на две традиции с нееднакви изходни положения би била богата на херменевтични изводи. Такъв подход би бил удовлетворителен за онези, които смятат, че Индия има своя философска традиция, защото той не се опитва да я легитимира, а я предполага, по аналитичен маниер. Той би бил легитимен и пред онези, според които философията има своите концептуални граници в западната традиция и пряко вдъхновените от нея, доколкото тя би могла да бъде ангажирана в диалог и с различни от себе си практики по постигане на истината. Що се отнася до онези, които се колебаят по този въпрос, той цели да демонстрира, че редуционизмът е подвеждащ при осмислянето на философски проблеми

вж. Priest, G., *The Logic of the Catuskoti*, *Comparative Philosophy*, Volume 1, No. 2, 2010, pp. 24-54; Priest, G., *The Fifth Corner of Four*, Oxford University Press, 2018.

16 Pollock, S., *The alternative classicism of classical India*, https://www.india-seminar.com/2015/671/671_sheldon_pollock.htm (посетен на 02.09.2021 г.).

и не може да се говори за просто абстрахиране на две страни, от които се заема една – Изток *или* Запад.

На четвърто и последно място, но не по значение, означаването на индийските философски системи като „класически санскритски епистемни култури“ има конкретни основания. Тук не се говори за даршана¹⁷ или за хиндуизъм, но причините за това не са свързани нито с поставянето на някакъв антиколониален акцент, нито с убеждението, че е грешна интерпретативна стратегия да очакваме, че има такива същности на различните даршана или на хиндуизма, които да имат устойчиви и непроменливи херменевтични значимости в различни контексти на разглеждането им¹⁸. Мотивацията за това е единствено философска: когато говорим за „хиндуизъм“, имплицираме проблематика, която е собствено индийска. Такава ли е тя обаче? Алтернативните епистемни традиции на класическа Индия разкриват и алтернативни модуси на разглеждане на въпроси като тези за отношенията между универсално и партикуларно или за уязвимостта на субстанциалистките подходи. Четвъртото основание за съизмерването на двете концепции е тъкмо съществуването на санскритска форма на критика на субстанциализма, възникнала векове преди подобни подходи да се появят на Запад, която би могла да разкрие и различни перспективи към разглеждането на централни западни антисубстанциалистски положения.

2. Въпросът за догматизма и релативността в класическите санскритски системи: джайнистката концепция за многостранната реалност (anekāntavāda)

Определяща за развитието на индийската философия, както и на европейската, е присъщата ѝ плуралистичност, която се разкри-

17 Haribhadrasūri, *Ṣaḍdarśanasamuccaya*, Vārāṇasī, Caukhambā Sanskrit Series Office, 1949.

18 Историческите корени на хиндуизма са обект на силен интерес в последните десетилетия; голяма част от изследванията са посветени на генеалогията на различията, които изплуват под обединяващата категория на хиндуизма. Вж. напр. Thapar, R., *Imagined Religious Communities? Ancient History and the Modern Search for a Hindu Identity*, Modern Asian Studies Vol. 23, No. 2, Cambridge University Press, 1989, pp. 209-231.

ва в паралелното съществуване на различни философски системи с несъизмерими възгледи за природата на реалността. На пръв поглед парадоксалното в онтологията на джайнизма е, че тя цели да обясни факта на това разнообразие от възгледи и да легитимира собствените си не като разкрие слабостите на останалите, а напротив, като демонстрира истинните прозрения за действителността, до които всяка от останалите школи постига. Това не е релятивистка, скептическа или параконсистентна позиция, а форма на плурализъм, доколкото подобно съчетаване е ограничено (1) фактически, от самата реалност, и (2) нормативно, с оглед на положенията (*mahāvṛata* и *anuvṛata*)¹⁹ на етиката на освобождението на школата. Знанието за обектите от безбройните възможни (легитимни) гледища би могло да достигне окончателен завършек в (некохерентистка) пълна истина за реалността, макар подобна истина да не означава едновременно и постигане на Архимедова гледна точка към нея. Нека видим как.

Джайнистката форма на плурализъм има онтологическото си основание в разбирането на обектите (*vastu*) като многостранни²⁰ (*anekānta*²¹), а не стабилни и изолирани същности. Това обстоятелство представлява основата, върху която се изгражда визията, че противоречията между гледищата (*paṇa*) на философските школи остават само на повърхността заради своята едностранност (*ekānta*²²), обвързана с абстрахирането на „страни“ на реалността от модалния им статут. „Едностранност“ тук препраща не към „непълнота“, а към „абсо-

19 *Āchārya Umāsvami, Tattvārthsūtra* (TaS), Vikalp Printers, Dehradun, 2011, 7.2, p. 93.

20 Тук е моментът да благодаря на Александър Богданов, на когото дължа българския вариант на две ключови понятия: именно, *многостранна* и *едностранна* реалност (вместо *многообразна* и *едностранна*), както и доктрина за *(не)възможност*.

21 За реконструкция на историческите корени на идеята, вж. Matilal, B. K., *The Character of Logic in India*, State University of New York Press, 1998, pp. 127-139.

22 Безкрайността на гледните точки не означава, че едва ли не всяко твърдение е или може да бъде (условно) истинно. Има както лишени от авторитет (*aragmāṇa*) положения, така и измамни гледища (*paṇābhāsa*, *durnaya*), които приемат частичното за абсолютно и корелират на различни форми на безусловно предициране. Традиционно в джайнистката литература броят на възможните гледища корелира на броя на даршана, но с развитието на традицията се приема, че е възможно гледищата да бъдат безкрайно много.

лютизиране“: според джайнистките учения уязвимостта на школите се корени в това, че интерпретират концепциите си като израз на пълно разбиране на реалността (sat). Надмогването на тази уязвимост бива постигнато чрез разработването на няколко фундаментални доктрини²³, чиято взаимодопълваща се операция се отнася до различни аспекти на идеята, че на биващото могат да бъдат предицирани множество дхарми. Тук ще шрихираме три от тези доктрини: тази за многостранната реалност (anekāntavāda), обосноваваща възможността на такова предициране по отношение на обектите; тази за гледищата (paṇavāda), касаеща критерия за класифициране на перспективите, от които подобно предициране може да се осъществява; и накрая, тази за (не)възможност (syādvāda), предлагаща теоретичната рамка, в която биват систематизирани стойностите по истинност между различните гледища, с което многообразието от дхарми, характеризиращи субстанцията, бива обосновано.

На първо място, какво означава, че реалността е многостранна? Разбирането на начина, по който това положение бива разгърнато в историческия ход на развитие на джайнистките доктрини, следва да започне с дискусия на някои ключови сутри от първото систематично изложение на джайнисткото учение написано на санскрит, *Tattvartha[адхигама]сутра* на Умасвати²⁴ (ок. IV-V в.). Текстът се приема за основополагащ и авторитетен от иначе съперничащите

23 Тук под доктрина се има предвид „вада“.

24 В този текст все още не се предлагат систематични определения на ключови разбираня като тези за природата на реалността и как тя е конституирана, но все пак тук се полагат основите на това бъдещо систематизиране. На английски заглавието обикновено се превежда като *That Which Is*, като Дъндас предлага *The Mnemonic Rules on the Meaning of the Reals*, а Татиа споменава и *A Manual for Understanding All That is*, вж. *Tattvartha Sutra: That Which Is. By Umāsvāti/Umāsvāmī with the combined commentaries of Umāsvāti/Umāsvāmī, Pūjyapāda and Siddhasenagaṇi*, trans. N. Tatia, Institute of Jainology, Harper Collins, 1994, p. xvii; Dundas, P., *The Jains*, London, NY: Routledge, 2002, p. 86. Ситуирането на текста спрямо клоновете на джайнизма е ключово за разбирането на понятията му, вж. Bronkhorst, J., *On the Chronology of the Tattvārtha Sūtra and Some Early Commentaries*, *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 29, 1985, pp. 155-184. В настоящия текст ще шрихираме устойчиви тенденции и основни положения на джайнисткото мислене, но разбира се, те търпят развития и преинтерпретации при различните автори.

си разклонения на джайнизма, като практически всички значими джайнистки философи от следващите столетия предлагат негова интерпретация:

sat dravyalakṣaṇam²⁵

Съществуването е характеристика на субстанцията.

utrādavyayadhrauvayuyuktaṃ sat²⁶

Съществуването е свързано с възникване, упадък и постоянство.

tadbhāvāvyayaṃ nityam²⁷

Вечно е това, чието съществуване е непреходно.

guṇaparyāyavat dravyam²⁸

Притежаващото качества и модуси е субстанция.

dravyāśrayā nirguṇā guṇāḥ²⁹

Тези, които пребивават в субстанциите, и са свободни от качества, са качества.

tadbhāvaḥ pariṇāmaḥ³⁰

Промяната е състояние на същото.

Първо, трябва да бъде отбелязано, че понятия като sat, vastu, dravya, padārtha се използват и без строга концептуална разграниченост в джайнистките текстове³¹, но само доколкото тяхната взаимосвързаност има онтологическа стойност и изразява техни вътрешно присъщи характеристики. Затова те винаги биват определяни според тясната си вплетеност: всичко съществуващо е субстанция, така както всяка субстанция е съществуващо, а смисълът на думата е кореспондиращото ѝ, т.е. субстанцията. Това понятийно ядро индикира проблематиката, с която джайнизъмът се заема, а именно, не тази на крайността на познанието, което не би могло да разкрие всички

25 TaS, 5.29, p. 75.

26 Ibid., 5.30, p. 75.

27 Ibid., 5.31, p. 76.

28 Ibid., 5.38, p. 78.

29 Ibid., 5.41, p. 79.

30 Ibid., 5.42, p. 79.

31 Срв. напр. Amṛtacandra Sūri, Tattvadīpikā, in Potter, K., *Encyclopedia of Indian Philosophies*, vol. 10, pp. 489-490. Има различни опити за обяснение на връзките между тези понятия, вж. напр. Soni, J., Dravya, guṇa and paryāya in Jaina thought, in *Journal of Indian Philosophy*, 1991, 19 (1), pp. 75-88.

(потенциално) безбройни аспекти, от които се състои неговият обект, а тази, че познанието е ограничено и частично заради самата реалност. Какво обаче означава, че качествата и модусите характеризират субстанцията, и как това характеризиране се отнася към тройката определеност на съществуващото от възникване, упадък и постоянство? В коментаторската традиция³², по определение, качествата винаги се отнасят до субстанцията и дори повече, субстанцията е наборът от качествата си, затова те не могат да бъдат напълно разграничени от нея. Като такива, те са перманентни и отличават една субстанция от всички останали. От своя страна, модусите се отнасят както до субстанцията, така и до нейните качества като техни трансформации. Те възникват не самостоятелно, а само в релация³³. Като такива, те не са перманентни и правят възможна особената динамична релационност на съществуващото, при която реалността се конституира благодарение на неизчерпаемите отношения между субстанциите. Би могло да се каже, че качеството (guṇa) на субстанцията (dravya³⁴) индикира постоянството (dhrauvya) на съществуващото (sat), а модусите (paryaya) на субстанцията индикират възникването и упадъка (utpāda, vyaya) на това съществуващо. Възникването представлява появата на нов модус, а упадъкът – загубата на предишен, като тези взаимосвързани изменения (pariṇāma) не имплицират деструкция или промяна на същностните свойства на субстанцията, а само на формата, под която се явяват. Така, субстанцията и нейните качества и модуси имат както отделно и независимо едно от друго (yutasiddha), така и неотделимо съществуване (ayutasiddha). Тази преинтерпретация на понятието означава, че няма прости и хомогенни обекти, на които без-условно да се предицират предикати: единявайки битие и ставане³⁵, биващо-

32 Matilal, B. K., *The Central Philosophy of Jainism (Anekānta-Vāda)*, L.D. Institute of Indology, 1981, p. 35.

33 Срв. Siddhasena Divākara, Sanmatitarka, in Potter, K., *Encyclopedia of Indian Philosophies*, vol. 10, p. 198.

34 Различните видове субстанции биват определени в TaS, 5.1, 5.2, 5.3, p. 66.

35 Проясняващ би бил паралел с Уайтхед, вж. Whitehead, A. N., *Process and Reality*, Free Press, 1979, p. 338: „Ideals fashion themselves round these two notions, permanence and flux. In the inescapable flux, there is something that abides; in the overwhelming permanence, there is an element that escapes into flux. Permanence can be snatched only out of flux; and the passing moment can find its adequate

то съхранява своята стабилност чрез своите качества, но чрез своите модуси като промяна на качествата добива динамичност. Доколкото „е“ своите модуси, в своите неизчерпаеми релации съществуващото буквално „възниква“ като различна субстанция. Последната така не е нито едно, нито множество. Тук трябва да поставим два въпроса: защо е необходима подобна преинтерпретация и как тя бива теоретично уплътнена?

Що се отнася до първия въпрос, преинтерпретация е необходима, най-вече, защото е необходимо обяснение на каузалното основание при концептуализирането на реалността. Устойчива тенденция в джайнистката мисловност е отграничаването на два различни вида основание, *upādāna kāraṇa* и *nimitta kāraṇa*. Те изразяват, респективно, материалното основание и инструменталното, което пък от своя страна включва както необходимите за възникването на ефект операции, така и подлежащото им³⁶. Инструменталното тук е необходимо, но недостатъчно основание за динамизма на биващото, тъй като този динамизъм може да бъде проявен само благодарение на материята. В този смисъл се казва, че разрушаването (на основанието) и възникването (на неговото следствие) са едновременни и неотделими процеси. Така те са идентични, тъй като същността на субстанцията се съхранява и в двата случая доколкото основанието присъства в присъствието на следствието си, но са и различни и нередуцируеми. Следствието е модификация на основанието и тази динамична каузалност представлява релационизма на съществуващото. Ако нямаше постоянство биха възникнали две онтологически грешки. Първата е, че ако няма устойчивост, или (1) не би съществувало основание за възникване и упадък на съществуващото, или (2) би се съхранила възможността да възникне нещо несъществуващо. Втората е, че упадък, който не е съпътстван от възникване, или (1) прави невъзможен самия себе си като основание на възникващото, или (2) прави възможно разрушението на съществуването на съществуващото, което

intensity only by its submission to permanence. Those who would disjoin the two elements can find no interpretation of patent facts“.

36 Срв. Ācārya Samantabhadra, *Āptamīmāṃsā (Devāgamastotra)*, Vikalp Printers, 2016, p. 42.

също би било онтологически погрешно³⁷. Би могло да се каже, че ако устойчивостта и динамизма не са разглеждани в своята взаимоотношеност, рискуваме заличаване на разликата между нещо и нищо, а с нея и на актуалните и потенциални онтологически контури.

Anekānta означава именно определеност на биващото от съвкупност на актуализирани, но и потенциални – и потенциално безброй – черти, т.е. такива, породени с него или пораждащи се с развитието му. С други думи, то е снабдено с многообразни дхарми, всички от които могат да бъдат предицирани на обекта с основания, но от различни времеви, каузални и други перспективи. Последното индикира динамичната вплетеност между универсално (sāmānya)³⁸ и партикуларно (viśiṣṭa). Доколкото универсалното изразява общия вид (jāti), а партикуларното – променящите се модуси, тук биващото необходимо „е“ нещо изобщо, но и нещо конкретно. Именно от перспективата на универсалното субстанцията е перманентна, а от тази на партикуларното – динамична. Така, от една страна, не се създава противоречие при съвместяването на две противоположни характеристики, а от друга, се формулира особена релация между универсално и партикуларно – и оттук, респективно, между статично и динамично³⁹ – а именно, такава на едновременни идентичност и разлика (bhedābheda). Универсалното не е абстрактно, празно и самотъждествено, а като идентично с партикуларното, също е динамично,

37 Срв. аргументацията на Амритачандра, Matilal, B. K., *The Central Philosophy...*, p. 38.

38 Първата формулировка на проблема за универсалиите в рамките на джайнизма е тази на Самантабхадра, върху която се опират знаменитите коментари на Акаланка. Тенденцията в джайнистките концепции е универсалното да се интерпретира като сходство на черти на различните партикуларии (sadṛśapariṇāma), вж. Dravid, R., *The Problem of Universals in Indian Philosophy*, Motilal Banarsidass, 2000, p. 6.

39 Акаланка обвързва постоянството на субстанцията с това, че тя не губи същността си, а не е просто непроменлива: реалността е процесуална, защото трансформира себе си без да губи своята същност. Доколкото тези определености са идентични със субстанцията, в смисъла, че не са независими от нея, те са идентични и един с друг; доколкото обаче са различни от нея, те са различни и един от друг, като разликата между тях не е абсолютна, вж. Shah, N., *Akalaṅka's criticism of Dharmakārti's philosophy: a study*, Laibhai Dalpatbhai Series, Ahmedabad: L.D. institute of Indology, 1967, pp. 17-18, pp. 70-73.

което ще рече, различно във всеки случай. Последното е основанието обектът да не бъде разрушаван от трояката си определеност, а тя да го прави именно многостранен в партикуларността си.

Тук стигаме до въпроса каква е природата на реалността, за да е конституирана тя като едновременно устойчива и динамична в партикуларността си? В рамките на джайнистката доктрина, съществуването не изчерпва реалността на обекта, доколкото един обект, който е или абсолютно съществуващ (*sat*), или абсолютно несъществуващ (*asat*), не може да извършва действие (*artha-kriyā*), т.е. не може да бъде трояко определен от възникване, упадък и постоянство и така би бил не-обект (*avastu*). Затова е необходима взаимнообвързаността между съществуване и несъществуване⁴⁰. Както собствената форма (*svagūpa*) характеризира съществуването (*sattva*), а съществуването характеризира обекта, така чуждата форма (*paragūpa*) характеризира несъществуването (*asattva*), а то характеризира обекта⁴¹. Иначе обектът би съществувал и в друга форма. Ако несъществуващото нямаше реалност, субстанцията би била *sarvātma*, или всеобхватна, както и лишена от собствена форма (*asvarūpa*), а онтологическите граници биха били заличени. Тъй като универсалното не трансцендира партикуларното, а двете са нито отделими, нито напълно съвпадащи, то и отношението между съществуване и несъществуване е също уникално определено за обекта. Собствената и чуждата форма не са хомогенни, а определяни от субстанция (*dravya*), място (*kṣetra*), време (*kāla*) и състояние (*bhāva*, т.е. вторични свойства). От една страна именно те правят съществуващото „това, което е“, доколкото очертават пределите му на материално, крайно и темпорално, а от друга, техните собствени предели са очертани от възникване, упадък и постоянство. Затова при джайнистките подходи не възниква въпрос дали природата на обектите е перманентна или трансформираща се, а каква е методологията (*nikṣepa*)⁴², способна да разкрие онтологиче-

40 Ācārya Samantabhadra, *Āptamīmāṃsā (Devāgamastotra)*, p. 42.

41 Отлично формализиране на този аспект е представено в Bossche, F., *Existence and Non-Existence in Haribhadra Sūri's Anekānta-jaya-patākā*, in *Journal of Indian Philosophy*, Vol. 23, No. 4, Springer, pp. 429-468.

42 Важно изследване върху този ключов, но недостатъчно дискутиран аспект, е Alsdorf, L., *Nikṣepa – A Jaina Contribution to Scholastic Methodology*, in *Journal*

ските граници, по отношение на които вечността и трансформацията я съопределят.

В този случай, съществуването и несъществуването са характеристики (dharma) на обекта (dharmin), но онтологическата им взаимобвързаност повече не е dharma на обекта, а самият обект като техен субстрат (dharmin)⁴³. Така концепцията за многосранната реалност не имплицира параконсистентност, диференцирането на реалността на полета или диалектическо единство на съществуване и несъществуване, а формулиране на своеобразна онтологическа несъизмеримост, задаваща битийни граници. Тя представлява преинтерпретиране на идеята за противоречие (virodha): до такова би се стигнало, ако не бъде разкрито обективното основание на онези аспекти на обекта, които се интерпретират като противоречиви от абстрактното мислене. Иначе би се достигнало до резки опозиции между реалност и явление. Историята на опитите взаимодействието между тях да бъде систематизирано е еднакво проблематично в индийската и европейската философия.

Как можем да познаем тази реалност? Джайнистката форма на антискептицизъм се проявява в идеята за „разтваряне“ на дълбоките несъгласия между едностранчиви положения чрез конструирането на две доктрини, *paṇavāda* и *syadvāda*, доктрината за гледните точки и доктрината за [предцирането на] (не)възможност. Те установяват епистемологичните и семантични основания и граници, при които се съхранява легитимността на противоречиви гледища. В този смисъл въпросът за частичността на представянето може да се погледне през призмата на една от водещите идеи и големи постижения на джайнизма, тази за гледищата (*paṇa*)⁴⁴:

Pramāṇanayairadhigamah|

Постигането на знание е чрез средства на познание (*pramāṇa*) или гледище (*paṇa*).⁴⁵

of the Oriental Institute, Baroda, 22, 1973, 455–463.

43 Bossche, F., *Existence and Non-Existence...*, p. 455.

44 Различните видове гледища се обсъждат в TaS, 1.34, 1.35.

45 TaS, 1.6, p. 4. В смисъла си на практическа нагласа, *paṇa* позволява опосредстваното постигане на пълно знание, в рамките на което може да има както истинни, така и неистинни положения, затова „гледищата“ не препращат към

Pramāṇa⁴⁶ в индийската философия е тясно обвързана с методологията и представлява средство (в смисъла на kāraṇa, основание), или набор от средства, за постигане на истинно познание (pramā) за познаваемото (prameya) или „установяването на теория“⁴⁷ от страна на познаващия (pramātṛ). Това е ключът към разбирането на отношението между частична и пълна истина: ако *pramāṇa* схваща и дава познаваемия обект изцяло и наведнъж и така дава пълно (sakala) знание за него, то *naṅ* индикира, че обектът може да бъде постигнат и опосредствано и стъпка по стъпка, чрез частично (vikala) познание за него. Гледищата разкриват фини аналитични модуси при улавянето на различните аспекти на реалността, каквито pramāṇa не предполага, доколкото средствата на познание са насочени към универсалното. В джайнистката литература, гледищата са определени като имплицитните предпоставки, които задават възможните посоки, но и граници на разкриване на реалността на множеството практики по постигане на (частична) истина. Гледището не може да се сведе до пропозиционално ментално или лингвистично репрезентиране на съществуващото, а е практическата нагласа⁴⁸, от перспективата на която се правят твърдения; затова, ако две пропозиции за един и същ аспект на реалността са противоположни, то стойността им по истинност не може да е същата, какъвто обаче не е случаят при гледищата. Дори напротив, те са измамни, ако не се разглеждат в своята взаимозависимост. Гледищата задълбочават критиката на диадични отношения като съществуване-несъществуване или единично-множествено в епистемологическа посока: техните динамични конфигурации правят непрецизно определянето на стойността им по истинност като просто истинно или просто погрешно. С други думи, пропозицията е истинна, ако не е без-условна, или с други думи, частично истинна. Твърдения, направени от различни гледища биха се разгледали като

форми на субективизиране.

46 Освен средство/основание на познанието, pramāṇa се мисли и като неговия резултат, pramā. Букв. даващото мяра за нещата.

47 Matilal, B. K., *Philosophical Questions and Pramanas*, in *Perception. An Essay on Classical Indian Theories of Knowledge*, Clarendon Press, Oxford, 1986, pp. 21-45.

48 Срв. Ganeri, J., *Epistemic Pluralism: From Systems to Stances*, in *Journal of the American Philosophical Association*, 2019, pp. 1-21.

своеобразна индексикация в смисъла на директен референциален израз⁴⁹, т.е. като частични. Те са винаги частични начини на достъп до реалността и нейното пълно познание не означава гледна точка „отникъде“ към тоталността, а такава „отвсякъде“⁵⁰.

Интерпретацията на субстанцията в перспективата на дхарма бива задълбочена в систематизирането на модалната взаимоотноообвързаност между гледищата в доктрината за [предицирането на] (не) възможност (*syādvāda*), целяща да обясни отношението на идентичност-и-разлика между биващото и неговите модуси, която тук само ще споменем. Тя представлява логическа схематизация на, казано на хайдегериански език, скриващо-разкриващата операция на пропозициите, които, доколкото са идеализации, не успяват да разкрият многостранността на обекта. Тъкмо благодарение на нея доктрината за многостранната реалност добива кохерентност: *syādvāda* съхранява общата интуиция, че реалността удържа противоречиви атрибути, като предлага алтернативно на закона за непротиворечието обяснение на възможността за удържане на противоположни стойности по истинност. Схемата изчерпва всички възможности (в перспективата на *nikṣepa*) за адресирането на един обект, и така разкрива как истинността на положенията е релационна, а не противоречива или релативна. Положенията могат да бъдат лингвистично разкрити като истинни или не при набор от условия, т.е. разглеждат се като частично истинни, според прецизна и фина логика на предикацията (*saptibhaṅgīnaya*, буквално „седемделност на гледищата“). В нейната теоретична рамка, условията биват формулирани според специфично седемкратно делене на гледните точки (*saptibhaṅgīnaya*)⁵¹, което

49 Вж. Моллов, Б., *Лекции по философия на езика*, Projectoria, 2014, стр. 72-74.

50 Ganeri, J., *Wh*

y Philosophy Needs Sanskrit..., p. 19.

51 Седемте предикации са обсъждани в множество джайнистки текстове; в един от най-известните, те са формулирани така: „1. *Syād-asti-eva*, може би е; 2. *syān-nāsti-eva*, може би не е; 3. *syād-avaktavyaeva*, може би е неизречимо; 4. *syād-asti-nāsti-eva*, може би е, може би не е; 5. *syād-asti-avaktavya-eva*, може би е, може би е неизречимо; 6. *syād-nāsti-avaktavya-eva*; може би не е, може би е неизречимо; 7. *syād-asti-nāsti-avaktavya-eva*; може би е, може би не е, може би е неизречимо“, Ācārya Samantabhadra, *Āptamīmāṃsā* (*Devāgamastotra*), p. 29. За логически анализ на тези положения, вж. Ganeri, J., *Jaina Logic and the*

„условно/модално“ (syāt⁵²) специфицира стойностите по истинност. Мощта на това „делене“ се крие в способността му да концептуализира „противоречивите“ аспекти на реалността и с това да постави под съмнение рязката опозиция между отнасянията към реалността или като представящи я, или като не представящи я⁵³. Това би било несъмнено интересен проблем пред съвременните западни форми на плурализъм. При това, тук става дума за възможността на убедително и фино концептуализиране на (обективна) истина, не за релативизирането ѝ: тук се има предвид промяна на самия обект, а не за липсата на обективна истина или на критерий за такава. В този смисъл, дори една и съща пропозиция по отношение на обекта, изказана по различно време, добива изцяло ново значение. Затова според обичайната интерпретация, пропозициите, които следват тази седемкратна схема, могат да доведат до не просто все по-пълно, а пълно описание на обекта. Изследванията на Ганери, например, предлагат прочит, според който чрез *syāt* бива разкрито частично знание за целия обект, а чрез гледището – пълно знание за част от обекта, като тук пълното знание обхваща всичко онова, което е възможно да бъде познато, а не всичко онова, което е възможно да бъде отнесено към обекта. Според Ганери джайнският синкретизъм има за цел „пълно постигане на истината“, а не „знание на пълната истина (kevalajñāna⁵⁴)“⁵⁵. Истини-

Philosophical Basis of Pluralism, History and Philosophy of Logic, 2002, 23:4, pp. 267-281. Тук би било интересно да се погледне към въпроса и от перспективата на интуиционистката логика, която струва ми се по-добре от параконсистентната би описала основната идея на джайнистката концепция, вж. напр. Моллов, Б., *Лекции по философия на езика*, стр. 324.

- 52 Syāt, √as, желателно наклонение на „съм“, буквално „може би“, „вероятно“ или „възможно“, но в рамките на концепцията не може да се каже, че индикира несигурност, а се използва с оглед на конкретизацията на смисъла на твърденията.
- 53 Историята на научното развитие свидетелства за необходимостта от по-прецизно от това разграничение, вж. Костова, А., Късният Хайдегер и перспективите пред новия реализъм, в сп. *Philosophia*, 26, 2020, <https://philosophia-bg.com/archive/philosophia-26-2020/the-later-heidegger-and-the-prospects-for-a-new-realism/>
- 54 Kevalajñāna означава висше знание.
- 55 Ganeri, J., *Philosophy in Classical India*, pp. 148-149. Това може да се интерпретира и като практическо приложение на доктрината на неабсолютизирането

те за реалността трябва да бъдат постигнати отново и отново, в (потенциално) безкрайно, но не и безплодно начинание.

3. Импликации на идеята за частичното разкриване

Тук ще шрихираме към какви групи от въпроси ни насочва джайнистката философия по отношение на (1) съвременния философски дебат, центриран върху проблемите, структурата и импликациите на онтологическия плурализъм, (2) възможното проясняване на аспекти от философията на Хайдегер и (3) импликациите за теоретичните основания на съвременните форми на посткомпаративни изследвания.

(1) По отношение на съвременната философия, тук ще открием четири фундаментални групи от въпроси във възходяща спецификация, които джайнизъмът поставя пред осмислянето на онтологическия и епистемологическия плурализъм.

Първо, какви са импликациите на джайнистката концепция за интерпретирането на отношенията между различните практики по разкриване на истината? Проблемът за несъизмеримостта е фундаментален не само в рамките на философията на науката, но и в тези на философията на философията, а най-вече, той е фундаментален при интерпретацията на особената взаимоотношаваност между различните практики по постигане на истината, като философия, наука, религия, политика: алтернативното обяснение на несъизмеримостта е алтернативно обяснение на развитието на и взаимодействието между тези феномени⁵⁶.

Второ, плурализмите поставят пред себе си въпроса дали не универсализират собствените си принципи. Дискредитира ли това

– тя също не оперира абсолютно, а ограничено. За важна перспектива към модус на „въплъщаването“ на „идеала за свобода без насилие“, вж. Камбуров, И., Философски измерения на реформаторския дух на Мохандас Карамчанд Ганди (1869-1948) в контекста на Бхагавадгита, в *Светилник*, бр. 21, 2019, стр. 68-72.

56 Характерът на взаимовръзката между тези практики е все по-значимо поле на дебат. Така например според хипотезата на Джеръми Ингланд, предизвикваща много реакции днес, възникването на живота има изцяло физично обяснение, но това е и съвместимо с централни положения на Тората, вж. Ingland, J., *Every Life is on Fire*, Basic Books, 2020.

концепциите им, или по-скоро трябва да оставим отворен въпроса за възможна преоценка (Umwertung) на понятието ни за универсално?

Трето, какви са импликациите за разбирането на факта на епистемологическия плурализъм? Нима той е тривиалният факт на легитимното съществуване на различни начини на достъп до истината, или на използването на различна методология в рамките на тези практики? Отхвърлянето на тази легитимност означава догматичност, но нейното утвърждаване, дори да не означава с необходимост релативизъм, води до форми на скептицизъм, тъй като не е очевидно как тази легитимна множественост не е „течна модерност“ в смисъла на Бауман. Какви биха били следствията от това да премислим епистемологическия плурализъм като плурализъм на гледища (науа)⁵⁷?

Четвърто, идеята за многостранността отправя предизвикателство към характерната за реалистките (включително нови плуралистки) философии тенденция към ограничаване на плурализма до сферите на онтологичното, но не и по отношение на феномена на репрезентирането. Истината непременно ли е неделима, определена в себе си и постижима наведнъж? Плуралистката онтология кохерентна ли е при монистка епистемология? Проблематизирането на монистката епистемология води ли до релативизъм? Обосноваването на епистемологическия плурализъм на основата на обосноваване на частичността на истината кохерентно ли е в рамките на плуралистки реалистски концепции, при които обектът може да бъде конституиран от неизчерпаеми релации, така че аспектите му да могат да се разглеждат независимо един от друг, без да се появява проблемът за неговата противоречивост?

(2) Що се отнася до проекта за преодоляването на метафизиката при късния Хайдегер, успешен ли е той, ако „преодоляването на метафизиката“ зависи от обосноваването и прокарването на разликата между пълно и частично явяване? С други думи, всяка метафизика ли трябва да се преодолее, или само субстанциалната?

(3) На трето място, какво е значението на тази концепция по отношение на бъдещето на посткомпаративните изследвания? Етимологически „Изток“ и „Запад“ препращат към ПИЕ $\sqrt{\text{aus}}$ - на гръцкото

57 Срв. Ganeri, J., Epistemic Pluralism: From Systems to Stances, *Journal of the American Philosophical Association*, 2019, pp. 1-21.

аиōs, разсъмване, и ПИЕ √wes-, вечер, и, изглежда, тази етимология улавя отношенията между двете традиции: какво означава да мислим характера на тяхната несъизмеримост като игра на светлина и тъмнина, на скриване и разкриване, на ден и нощ? Каква е ролята на тази несъизмеримост за факта на разбирането? Обикновено нейната херменевтична роля е да обоснове факта на неразбирането между две традиции, непреводимостта на понятията или практиките им⁵⁸. Но няма не е легитимно и обратното, несъизмеримостта и дълбоките несъгласия правят възможно разбирането, доколкото променят границите на изследователските области и развиващите се в техните рамки методи и перспективи при изследването на реалността. Абсолютното утвърждаване на една позиция не просто е догматично в теоретичен и практически смисъл, то пречи на собственото си – пълно – разбиране.

На второ място, вместо въпроса какви са, или какви трябва да бъдат, основанията на посткомпаративните изследвания, може би би било по-добре да се пита с какво и дали са необходими подобни из-

58 Тъй като проблематиката на несъизмеримостта е свързана с изследванията на Кун върху научните революции, обикновено под това понятие разбираме (1) смяна в полето на научните проблеми, които биват адресирани от научните теории или промяна на полето от легитимно поставяни проблеми и стандарти, чрез които се съди за успешните решения на тези проблеми; (2) модифициране на стари понятия и методи, или интензионална и екстензионална промяна на понятията; (3) промяна на самия „свят“, вж. Hoyningen-Huene, P., *Kuhn's conception of incommensurability*, in *Studies In History and Philosophy of Science Part A*. 21., 1990, pp. 481-492. За прецизна разлика между различните видове несъизмеримост, вж. Sankey, H., Hoyningen-Huene, P., *Introduction, In Incommensurability and Related Matters*, ed. by P. Hoyningen-Huene, H. Sankey. Dordrecht: Kluwer, 2001, pp. vii-xxxiv. По-общо, понятието препраща към различни легитимни проблеми и стандарти за решаването им, различни понятия и методи, и най-вече, различните светове на учените, понятие, което Кун, впрочем, не успява да изясни. Нищо от това не имплицира с необходимост, че разбиране е невъзможно (според самия Кун, то е само ограничено). Разбирането препраща не само към възможността за непоблематичното осмисляне на даден феномен в рамките на исторически, социално и пр. установени когнитивни и лингвистични модели, но и препраща към холизъм при отнасянето на реалността. Не е очевидно, че такъв е некохерентен и отвъд полето на съизмеримостта.

следвания с оглед на разглежданата проблематика. Поставят или не релевантни за нея въпроси? Насочват или не усилията към съществени проблеми? Осветяват или не иначе незабелязани аспекти? Едва въз основа на хоризонтите, разкрити от тези въпроси, вместо абстрактен модел, който би бил повече или по-малко удачен за легитимирането на взаимодействията между две несъизмерими традиции, но оставящ съмнението, че оперира като Прокрустово ложе за някоя от тях, би се изградило критическо отношение с реална философска проблематика, би могло да се мисли за реалността.