

# ФУНКЦИИ И ПРАКТИКИ НА ДИАЛЕКТИКАТА

Владимир Пачеманов

**Abstract:** *Dialectic's Functions and Practices.* Functions and practices of the dialectic. The present text concerns itself with some of the practices and functions of the dialectic. The first chapter of the analysis follows said functions in an attempt to explicate the ways in which one can use a “dialectical method” to further ones understanding, to explain certain phenomena, to look at a historical development and to critique certain contradictions – be it in “reality” or in our own commitments and acknowledgements. The second chapter demonstrates a general typology (in no means exclusive and final) of some of the main features of the mentioned practices, with their “plus-sides” and “drawbacks” – whether it be that of the explicative ideal, followed in a proper dialogical or scientific community, or the dialectic, showing the immanent destruction of any one-sidedness into its opposite through its own realization. In the chapters coming after that we argue that in the abstract following of the second type of dialectical practice – the one showcasing the immanent destruction of any one-sidedness by enabling it and showing it in its correctness – there is a risk that the immanent dialectic can itself become an abstract idealized process which misses or disfigures crucial parts of the phenomena which it otherwise aims to understand. In the remaining chapters, following the critique, we aim to showcase a way to remedy this potentiality, by rooting the dialectician not in an absolute but in a practice which requires a careful understanding of a concrete context for its validity. In the conclusion we show that the difference of practices stems from the fact that the first type attempts to contain, remove or prevent

the contradictions we face by reevaluating our current commitments to our beliefs, while the second type of practice does the contrary – it enables the contradictions and one-sided determinations and showcases their downfall through their own means.

Keywords: dialectic, dialectical practice, immanence, abstractions, Hegel, cunning, reason, cunning of reason, absolute, contradiction, one-sidedness.

Проблем на настоящата работа е диалектиката – и по-точно някои от формите на нейното практикуване. За цел си поставяме да изложим някои от по-общите форми на „правене“ на диалектика, и да представим в „скициран“ вид няколко от различните типове, които могат да се открият и обособят в зависимост от формата и съдържанието на извършваната дейност. Казано по друг начин – да фиксираме няколко типажа с оглед на следствията от тях и методите им на процедиране. За тази цели ще преминем през четири основни части. В първата ще се концентрираме върху разпознаваемите места, в които диалектиката, в множеството ѝ форми, се намира – в диалога, в критиката, в четенето ѝ на исторически източници и спорове, в които както показва пътища за тяхното разрешаване, така може да покаже и невъзможността именно това да се случи. Във втората и значително по-обемиста част ще се опитаме да покажем как разлика във формата на практикуване на диалектиката, води до различие в нейните съдържания – в това как се отнася до „външното“, „иманентното“ и така нататък. Там ще се опитаме да илюстрираме и аргументираме както идеята на една абсолютизираща чрез постоянното преследване на иманентност диалектика. В третата и четвъртата ще про-

следим следствията от изразеното в първите две – ще илюстрираме сравнително разпространената диагноза, която може да се постави на една „абстрактно иманентна диалектика“, както и ще опитаме да обособим случаи, за които тя е годна да се произнеса съдържателно. Без допълнителни думи, започваме изложението.

### 1. Общо изложение върху диалектическите способности

Спокойно може да се заяви, че едностранчивостта, безкритичността и произволността имат само една истинска „приятелка“. Тя е диалектиката.

Това може да звучи като трудно за обосноваване твърдение, доколкото във философската традиция е сравнително разпространена идеята, че диалектиката, в определен смисъл, представлява нещо инхерентно критично. Адорно, на пример, във въвеждащите си лекции върху диалектиката заявява точно това:

„Оспорването в Хегеловия смисъл произтича не противно на оригиналната мисъл, а по-скоро чрез самата нея и от собствената ѝ сила. Така хегелианската диалектика, взета общо, и марксистката диалектика, доколкото е критическо мислене, е винаги форма на иманентна критика.“<sup>1</sup>

По тези въпроси няма нужда да се позоваваме единствено

---

1 “For refutation in Hegel’s sense arises not against the original thought but rather with the thought itself, and out of its own power. Thus Hegelian dialectic though generally, and Marxian dialectical thought too as long as it is critical thinking, is always a form of immanent critique.” (Adorno, T. (2010), *An Introduction to Dialectics* (1958), tr. Nicholas Walker, publ. “polity”, p. 31.)

на Адорно. Можем да видим какво е казано при Хегел по въпроса за това как се оборва една система:

„По отношение на опровергаването на една философска система... трябва да изгоним от него погрешната представа, според която системата трябва да се изложи като изцяло неистинна и според която истинната система, напротив, е само противоположна на неистинната.“<sup>2</sup>

Споменатите изказвания споделят определена мисъл. Първо: диалектиката, както я мисли Хегел и както я разглежда Адорно, се занимава с критика на понятията и положенията спрямо това, което произтича от самите тях. Тоест тя се стреми да навлезе точно в това съдържание, което разглежда, и критиката ѝ към него произтича не от нещо друго, а от самото изказано. Това, най-общо, се има предвид, когато се говори за иманентна критика.<sup>3</sup> Понятието или представата бива проследена до момента, в който проявява собствената си недостатъчност. Именно такава е критичността на диалектиката и, в този смисъл, тя действително *изглежда* като винаги иманентно критична, поне когато се върши „подобаващо“.<sup>4</sup> Същинското опровержение, а и диалектичното

2 Хегел, Г. Фр. (2001) *Науката логика: Втора част. Субективната логика или учението за понятието*, прев. Генчо Дончев, София: изд. „Европа“, стр. 13.

3 За няколко примера как изглежда тя при Хегел, Маркс и Адорно и Хоркхаймер вж. Попова, М. (2022), „История и употреба на иманентната критика в традицията на критическата теория“, в сп. *Philosophia* 29/2022, стр. 72-82. (<https://philosophia-bg.com/archive/philosophia-29-2022/history-and-uses-of-immanent-criticism-in-the-critical-theory-tradition/>. Достъпно на 16.12.2022.)

4 Като най-елементарен пример можем да покажем проследяването на Хегел относно това как крайното става безкрайно и безкрайното – крайно, в *Науката логика*. И, като цяло, в почти всеки

такова трябва, според Хегел, „да навлезе в силата на противника и да застане в обсега на тази сила; това да нападаме противника във от самия него и да бъдем прави там, където него го няма, не подпомага същността на работата.“<sup>5</sup>

Това изглежда сякаш директно противоречи на тезата, с която започнахме тази работа: а именно за „дружбата“ на диалектиката с безкритичността. Ще се опитаме да покажем обаче как обсъжданото далеч не е толкова просто. Тоест ще аргументираме, че диалектиката, в определен смисъл, трябва да е по-безкритична, отколкото в повечето случаи се показва дори най-стандартната изостреност на ежедневните ни твърдения и спорове, и как това не е противоречащо на цитираното от Хегел и Адорно, а е както следствие, така и условие, за да бъдат те прави. За да стане това постижимо е нужно да прегледаме един друг източник, служещ за прекрасен пример за това какво представлява диалектиката (в повечето ѝ исторически форми) – а именно Платон.

Очаква се, че ще се обърнем към *Парменид*, тъй като, дори според Хегел, това е „навярно най-великото художествено произведение на древната диалектика“<sup>6</sup>. Няма обаче да вършим това, и то не просто защото Хегел на други места твърди, че дори и в *Парменид* Платоновата диалектика си остава

друг преход, който се представя в тази книга – чисто битие в чисто нищо, едното в многото и така нататък. Те се трансформират в противоположното, както Хегел иска да покаже, следвайки собствените си правила. По този въпрос вж. Пачеманов, В. (2021), „Скучността на лошата безкрайност“ („The Boringness of Bad Infinity“), в сп. *Philosophia*, 28/2021, стр. 78-93.

5 Г. цит. *Науката логика: Втори том*, стр. 14.

6 Хегел, Г. Фр. В.(2011) *Феноменология на духа*, прев. Генчо Дончев, София: изд. „Изток-Запад“, стр. 136.

на едно „разсъдъчно“ ниво, което по-скоро се стреми единствено да разлага и опровергава.<sup>7</sup> Ще разгледаме накратко Платон по-скоро в тези моменти, в които диалектиката е по-„жива“ – а именно във формата на нейното проявление като диалог, за да видим какво може да се изведе за нея от този момент.<sup>8</sup>

За целите ни може да ни свърши работа почти всеки по-ранен Платонов диалог. В тях, най-често, се вижда следното: Сократ пита някого нещо, надявайки се, че ще получи отговор. Тези отговори, които измъква с усилие, трудно биха могли да се нарекат гениални. Въпреки това обаче Сократ бърза да каже нещо от сорта на: „Кълна се в кучето, така е!; „Правилно!“ И подобни.<sup>9</sup>

7 Вж. например, Хегел, Г. Фр. В. (2001), *Науката логика: Първа част*, превод от немски - Генчо Дончев, София: изд. „Европа“, стр. 99.

8 Неслучайно това е формата, която Гадамер намира за по-приемлива за самата диалектика. За нея той е склонен да смята, че Хегел е направил грешката, когато я е отхвърлил, превръщайки неговата диалектика в обикновен „монолог“, който си проличава по насилствения си характер, когато предварително се опитва да постигне това, което „малко-по-малко се извършва във всеки същински диалог“. (вж. Gadamer, H.G. (1989), *Truth and Method*, second revised ed., transl. J.C.V. Mohr (Paul Siebeck), New York: “Crossroad”, p. 367. Това, разбира се, е точка, която трябва да се нюансира, имайки предвид задачата, която Хегел приважда в логиката. По този въпрос вж. Gadamer, Hans-Georg. (1993) “The idea of Hegel’s Logic”, in Stern, R. (ed.) *G.W.F. Hegel. Critical Assesments Vol. 3*, London and New York: „Routledge“, p. 221-243.

9 Вместо общото говорене можем да си послужи с един от най-добрите примери за това – *Големият Хипий*.

Обсъждането на красивото там приема следната форма: Сократ разпитва Хипий за мъдростта му и познанията му за красивото. В резултат на това ние чуваме следното: красивото е 1) красивото момиче; 2) красивото е златото; 3) красивото е за всеки това той

Показва ли ни това, че Сократ е безкритичен? От една страна можем просто да кажем, че работим с пример за Сократовата ирония. Но, както Киркегор демонстрира в своя труд, *За понятието ирония с постоянно позоваване на Сократ*<sup>10</sup>, и както ние в по-различен смисъл ще демонстрираме по-нататък в тази работа, иронията далеч не е просто някаква изразна форма, която случайно бива свързана с диалектиката, понякога. Така че да се каже „ирония“ няма да е грешно, но би било прибързано да го оставим единствено на това, по простата причина, че ирония и диалектика са изконно свързани, не само при Сократ, а дори още по-видимо при Хегел. В това се изразява разочарованието на разсъдъка, когато разбере, че господарят става роб, крайното – безкрайно, едното става много и така нататък. Дори няма нужда да се спомене за хитростта на разума, макар че към

---

да бъде богат, здрав, мъдър...; 4) красивото е подходящото; 5) пригодното и полезното. На всяко едно от тези определения, които, особено по-ранните, звучат не съвсем гениално, Сократ *винаги продължава спрямо тях*, независимо от това колко странно е за човек да приеме подобна теза. Но Сократ, напротив, *взема за чиста монета* и играе нататък, казвайки: „Красив е отговорът ти, Хипий, и забележителен, кълна се в кучето.“ (Платон (1979), *Големият Хипий*, в *Платон: Диалози. Том първи*, прев. Б. Богданов, София: изд. „Наука и изкуство“, 151-188, 288а.); „Хипий, Хипий! Ти каза нещо наистина удивително, възвишено и достойно за себе си.“ (Пак там, 291е.); „Добре го казваш. В името на боговете, Хипий! (Пак там, 296а.); и така нататък. За по-детайлно изложение на Сократовия подход в такива ситуации, вж. Пачеманов, В. (2022), „Топоси на незнанието в диалектиките на Платон и Николай от Куза“, в *Архив за средновековна философия и култура* 28/2022, София: изд. „Изток-Запад“, 180-204.

- 10 Киркегор, С. (2008), *За понятието ирония с постоянно позоваване на Сократ*, прев. от датски Стефан Начев, София: изд. „Захарий Стоянов“.

него ще се върнем по-детайлно нататък в този текст. Затова иронията на диалектичното движение може да се смята за критерий за самото качество на разглежданата диалектика.<sup>11</sup> Но нека се върнем на Сократ.

Бързайки да се съгласи, да приеме и да продължи нататък, Сократ сякаш действително не оставя място да се появи възражение относно изказването на своя събеседник. Напротив, той сякаш му е най-големия „фен“, почти сляп. В повечето стандартни форми на обсъждане на нещо, ние сме често изкушени, когато чуем нещо болезнено странно и очевидно смешно и едностранчиво, да побързаеме да кажем нещо със следната форма: „Значи, не е така. Другояче е, виж сега...“ и да запратим темата в изцяло друга посока, която е обединена единствено от стандартната употреба на някои думи. Така, в ежедневно то ни говорене, темата се размива, границите и се разхвърлят на множество точки и рискуваме да останем просто с нашето собствено мнение, което ни е казано, че е просто друго от това, което всъщност е правилно.<sup>12</sup>

---

11 Вж. . Zizek, S. (2012) *Less than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*, London and New York: publ. “Verso”, p. 513-515.

12 Макар че в ежедневно то ни говорене, което не е само някакво едно поле от приказки, ние получаваме нюанс на изказванията ни именно през тяхната разхвърляност и непроследеност докрай. Човешките познания, обхващащи множество области, които са ни нужни (или ненужни) за практиките в нашия живот, рядко имат привилегията да бъдат абсолютно и чисто консистентни. Напротив – възможно (и дори *вероятно*) е да утвърждаваме нещо *x* без да си даваме сметка как в някаква идеална холистка картина, това влиза в противоречие с някое наше друго убеждение, от което следва не-*x*. В такива ситуации именно неконсистентността ни позволява да се отнасяме към нови положения без, предварително, всичко да ни е изяснено. Поради това твърде често е



Именно обаче привидната безкритичност на Сократ, проличаваща си, когато той бърза да приеме нещо за сериозно, възпира дискусиата да се превърне в нещо такова. Дори когато някой от нещастните му събеседници, се изкуши да продължи темата просто на някъде другаде, ей така да я обедини с нещо друго, Сократ най-често измолва да не бързат, да не се изменя мнението с такава лекота, а да се остане там. Така изначалната безкритичност на приемането, позволяването да протече и да се развие на някоя мисъл, се превръща не в чиста безкритичност, абстрактно приемане, а, напротив в условие за и медията на самата критика. Диалектиката създава пространство на наблюдателна безкритичност, единствено в която едностранчивостта, в която предмета се дава, може да се вземе сериозно – да се освободи от случайността и да бъде схванат в необходимостта му във всичките му етапи.<sup>13</sup> По този начин става видимо, че е поет определен ангажимент чрез думите ни, готовността ни да го проследим към това, което следва от него, и се вижда нуждата от това темата да не се размива, а да бъде внимателно разгледана, независимо докъде води, без значение какво ни е удобно. В този смисъл тази безкритичност на ди-

---

рисквано да приписваме на някого позиции по определени въпроси, следвайки други негови помощни изказвания, защото личността просто може да не разбира, че са свързани. Така тя може да има по-богати, по-нюансирани, възгледи за конкретни ситуации, които невинаги са съобразени с по-общата и идеална холстка картина, която можем да сме склонни да приписваме чрез проследяване на позиции, без сякаш да си правим труда да я питаме. Слепият инференциализъм за нечий изказвания рядко е добра идея – по-добре е умереният диалог.

- 13 Това вземане на сериозно на предмета, във формата му на даденост, е една от ключовите характеристики на диалектиката отново според Адорно. Вж. г.цит. *An Introduction to Dialectics*, р.11.

алектиката е това, което позволява да се актуализира мисълта до нейната пълнота. Затова не започваме от принцип или основно положение, което да може да ни отдели от отговорността ни за това каквото говорим, а подобно на Хегел във *Феноменологията*, можем да кажем, че отказваме предварително да дефинираме цел и условия, за да се справим с това да видим накъде ще отиде без да ограничаваме задачата от самото начало.<sup>14</sup>

<sup>14</sup> Вж. г. цит. *Феноменология на духа*, стр. 91. Вж. също McDowell, J. (2020), "Brandom on the Introduction of the Phenomenology", in *Reading Brandom: On A Spirit of Trust*, London and New York, "Routledge": Taylor and Francis Group. 41-55, p. 46-47, 49.

Това може да се оспори сравнително лесно, именно използвайки Хегел за пример за обратното. В *Науката логика* видяхме как, все пак, има определено начало – именно взаимодействието на битието и нищото, което води до т.нар. ставане. Бихме могли да сметнем това като определена основа, макар че няма да е коректно. Има множество интересни интерпретации на темата, които се противопоставят на тази идея, показвайки, че това, което Хегел прави е по-различно от простото полагане на някакъв *фундамент*. По този въпрос може да се види коментарът на Робърт Пипин, демонстриращ, че това, което Хегел реално показва с взаимодействието между чистото битие и чистото нищо, не е по-различно от *провал* на мисълта, от който тя се съвзема. Опитвайки да мисли нещо чисто, без никаква определеност, тя се проваля в тази си задача, ставайки ѝ ясно ключовото значение на определеността, за да може изобщо да мисли смислено. Там Хегел, сякаш, се отнася иронично към Парменидовите разсъждения. Вж. Pippin, R. (2019), *Hegel's Realm of Shadows: Logic as Metaphysics in the Science of Logic*, Chicago and London: "The University of Chicago Press", pp. 184-187. Вж. също Pinkard, T. (1988), *Hegel's Dialectic. The Explanation of Possibility*, Philadelphia: "Temple University Press", p. 25-29. В този смисъл трябва да сме изключително внимателно, когато се опитваме да привидим при Хегел някои от по-стандартните форми на мисленето без предпоставки на начало, срещани в Новото време.

Диалектиката става това, което настоява следването в посоката, към която води конкретния предмет. Така всеки път, когато темата рискува да се измести в просто нещо друго, а не определено друго, спрямо това, което обсъждаме и разглеждаме, Сократ или диалектикът я принуждава, дори „напук“ на нея, да се движи спрямо собствените си определения, без да отсъжда предварително, без да отхвърля просто като неправилно. Именно затова започнахме този текст със заявлението, че диалектиката е единствената приятелка на едностранчивостта и безкритичността – тя е тази, която е длъжна да им обърне специално внимание и да създаде инструментите за това.

Поради това почти насилствено удържане на едностранчивостта и непозволяването ѝ да се разпръсне накъдето я заведе представата се образува място за различаване между това, което говорим и това, което казваме, или, може би, говоренето и „всъщност казаното“, *de dicto* четенето на твър-

---

Като по-обща забележка може просто да се обърне внимание на това, че, за разлика от множество други форми на мислене, диалектичното такова не се стреми към „началото“ като към нещо свещено и неприкосновено. Напротив – в процеса всеки моменти има ключово значение, а привилегироването на един спрямо всеки друг, би било, в определен смисъл, пуста абстракция. Това става изключително ясно, когато човек се захване с трудовете на Адорно: вж. например Адорно, Т. (2019), *Естетическата теория*, второ издание, превод от немски Силвия Вълкова и Стилиан Йотов, София: изд. „Агата-А“, стр. 15. Там се говори за изкуството, но бележката може да се отнесе сравнително леко и към философията. Това е, в определен смисъл, директна критика и към текстове, наподобяващи на Хайдегеровото разбиране за началото на художествената творба. Вж. Хайдегер, М. (1999), „Началото на художествената творба“, в *Същности*, прев. Д. Денков и Хр. Тодоров, София: изд. „ГАЛ-ИКО“, 101-164, стр. 101.

денията ни и *de re* следствията от тях, както биха казали някои съвременни изследователи на Хегел. Чрез принудителното удържане и актуализирането на едностранчивостта за собствения ѝ смисъл, диалектиката действа експлициращо. Тоест нейната същностна роля е експресивна. Да прави експлицитно това, което е имплицитно. Но това е, макар ключова роля, в определен смисъл второстепенна, доколкото с тази си дейност диалектиката принуждава да си дадем сметка за това, което говорим. А, за философските текстове, с това вече сме в историята на философията, доколкото рефлексията ѝ върху самата себе си не е отделен за нея предмет, за същностно за нея занимание.

След казаното до момента се вижда, че едно диалектическо четене на минали философи не позволява да се остане на нивото на това, което просто е казано. Всяко диалектическо четене на философия, изисква определена експресивност на съдържанието, показвайки го както в основанията му, така и в следствията му – било то спрямо самото него (а именно ставането на крайното в безкрайно, едното в многото), или в развитието му в отношенията спрямо други понятия (казваме, че защитаваме А и В, като не разбираме, че в своето развитие А повлича не-В и т.н.)<sup>15</sup>. Експресивността,

---

15 Това е по-скоро Брандъмовият смисъл, в който Хегел бива разглеждан. Вж. *A Spirit of Trust*. Спрямо това той разбира и негативността при Хегел. Обаче това остава проблемен момент в интерпретаторската литература. Споменатия по-горе Пипин на няколко места в своите работи успява да покаже как това, което се случва при Брандъм и е представено като негативността, може да приеме предизвикателството на само един аспект от негативността както е при Хегел – а именно в логиката на битието. Пипин твърди, че ако негативността се схване само в този втори смисъл, който показахме, не ни върши работа, за да разберем

поставена така, има за свой двигател “негативността – тоест недостатъчността на всяка единична мисъл, на едностраничността или на това, което далеч не е добре експлицирано спрямо собствените си изисквания, за да може да се справи с условията, от които мисълта, която се опитваме да изразим, се нуждае, за да е смислена.”<sup>16</sup>

---

най-съществените моменти от философията на Хегел. По този въпрос вж. г.цит. *Hegel's Realm of Shadows: Logic as Metaphysics in the Science of Logic*, p. 161-174; Pippin, R. (2020), “Brandom on Hegel on Negation” in *Reading Brandom: On A Spirit of Trust*, London and New York: „Routledge“: Taylor and Francis Group, p.1-28.

По този въпрос може да се обърне внимание и на това, което Адорно показва в лекциите си върху негативната диалектика. Ключово е, според него, че за диалектиката е от интерес не противоречията между *няколко* понятия, колкото противоречието в понятието. Вж. Adorno, T. (2008), *Lectures on Negative Dialectics: Fragments of a lecture course: 1965/1966*, transl. Rodney Livingstone, publ. “polity”, p. 6-7.

- 16 Нужно е обаче тук да се сложи и следното: в „актуализирането“ до нейния стандарт, чрез проследяването на следствията от нея, ние нямаме също работа с диалектика в по-същинската ѝ форма. Проследяването на мисълта е необходимо, но не достатъчно основание за диалектиката, защото същото се върши от почти всяка философска практика и най-различните форми на инференциализма.

Това си проличава ясно, когато, в диалога, ние не се занимаваме моментално да обвиняваме някой, че е поддръжник на нещо отвратително, ако в някое далечно следствие от думите му се достига до подобно следствие. Бихме попитали: „Чакай, виж сега какво следва... Наистина ли мислиш това?“ и най-често хората се отказват, макар че това отказване не е чисто, а вече съдържа експлициран нюанс на позицията. Диалектиката, по-скоро, се стреми не просто към следствията, в подобен скучен вид, а именно постоянно да демонстрира това несъответствие между говоренето и казаното, отказвайки абстрактното право на *само една* форма.

Нека обаче обмислим по-добре връзката с историята на философията. Споменахме *de dicto* и *de re* четенията. В определен смисъл, някои от основните възможности за мислене на историята на философията попадат в една от тези линии. Тъй като той ще играе значителна роля по-нататък в текста, ще вземем наготово тази типология, използвана от философът, осъвременяващ Хегел – Робърт Брандъм, който, поради интересите си, се занимава с отношението към историята на философията. Той предлага, в своя по-ранен текст, „Херменевтични практики и теории на смисъла“<sup>17</sup>, три вида разглеждане на миналото, два от които вече споменахме: *de dicto*, *de re*, а сега добавяме и *de traditione*. *De dicto* четенето проследява това, което преспокойно можем да припишем като ангажимент на конкретния автор – това, с което той самия би се съгласил. Тук биха попаднали по-скоро контекстуалните четения на конкретния философ, разкриващи ключови изисквания на контекста около него и така нататък. *De re* би било това, което ни позволява да не се стараем толкова да разберем какво самият автор предлага, колкото да проследим „същинските“ следствия от неговите твърдения, да видим към какво водят. *De traditione* положението са, в определен смисъл, „диалогични“. Тяхната роля се състои в това, имайки предвид контекста на дългата традиция на интерпретации, да се направи определена медиация между *de dicto* и *de re* четенията, полагайки самото изследване в историческата традиция на другите изследвания, което

17 Brandom, R. (2004). „Hermeneutic Practice and Theories of Meaning.“, *SATS-Nordic Journal of Philosophy* 5: 5-26. Към контекста около тази статия и изследването, което тя се опитва да осъществи, вж. Brandom, R. (2002) *Tales of the Mighty Dead: Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*, Cambridge, Massachusetts, London, England: “Harvard University Press”, p. 90-120.

добавя ново ниво на интерпретативност, нюансиращо предишните.<sup>18</sup>

Оттласквайки се от тези концепции ние можем да видим как диалектиката, макар и в ключови моменти да се приближава към всяко едно от тези четения, не може да бъде поставена наравно, с която и да било от тях, просто защото всяка от тези форми на разглеждане, в определен смисъл, предполагат, че може да има просто четения, а видовете започват да изглеждат като външни форми, инструменти. Също така споменатите разлики в различните четения не са особено валидни за едно диалектично такова, защото те не биха могли да бъдат мислени като в някакъв смисъл външно свързани, в зависимост от четенето ни. Напротив – явлението, говоренето ни, *de dicto*, не е ценно единствено с оглед на *de re* следствията или просто за някакво контекстуалистко четене – доста често явлението, говоренето ни на нещо, може да каже по-„дълбока“ истина от това какво някой след нас е преценил, че казваме.

Позовавайки се отново на Хегел можем да видим как той, наясно със следствията от позицията си, заявява следното за историята на философията:

„... тя представя не само външното, станалото, събитията на съдържанието, а как съдържанието – онова, което изглежда, че се явява като историческо – само принадлежи към науката философия:

---

18 *De traditione*, в известен смисъл, е изключително приближаващо се до Гадамеровото разбиране за херменевтика. Добър текст, в който могат да се видят приликите и разликите между Брандъм и Гадамер по тези въпроси, е Lafont, C. (2008). “Meaning and Interpretation: Can Brandomian Scorekeepers be Gadamerian Hermeneuts?”, in *Philosophy Compass*, 3(1), 17-29.

самата история на философията е научна и дори – с оглед на най-важното – става науката философия.<sup>19</sup>

Философията не е различна от своята история, а схващането ѝ за самата себе си е ключов момент от нея – не просто допълнително или странично занимание. Четенето на историята на философията би било това, което не си позволява да се смята за нещо различно от своя предмет, а се стреми да го експлицира, ако трябва да използваме термин от по-късното Брандъмово четене на Хегел, „великодушно“. Тоест да се види в определена разумна традиция, в нея да се прочете това, което да може да стане момент от по-дългата история на човечеството<sup>20</sup>, която не действа просто като празен метод<sup>21</sup>, наложен върху определено съдържание, а е съществен момент от всяко философстване.

Имайки това предвид, четенето на „провалите“ на миналите философи се разглежда като момент от концепция,

19 Хегел, Г. Фр. (1961), *История на философията*, прев. Генчо Дончев, София: Издателство на Българската комунистическа партия, стр. 32.

20 Brandom, R. (2019) *A Spirit of Trust: A Reading of Hegel's Phenomenology*, "The Belknap of Harvard University Press", p. 630-632.

21 По въпроса за метода: „Как бих могъл да помисля, че методът, който съм следвал в тази система на логиката – или по-скоро методът, който е следвала тази система в самата себе си, - не е способен на още много усъвършенстване, на много разработване в подробностите си, но същевременно аз знам, че той е единственият истински метод. – Това проличава само за себе си вече от обстоятелството, че той не е нещо различно от своя предмет и от своето съдържание; - защото онова, което го движи напред, е съдържанието вътре в себе си, *диалектиката, която то има в самото себе си*“ (Г.цит. *Науката логика: Том първи*, стр. 98.) Към това ще се върнем и по-нататък.



стандартът, за който се дава от историческите процеси, движещи всяко философстване. Така, според Брандъм, Хегел, а с това и диалектическото четене, „опрощават“ минали едностранчивости, показващ ги като момент от дългото развитие на разумността. Това е движението, постигнато чрез вземането насериозно на едностранчивостта на всеки философ, но вече разглеждайки я не като обикновена грешка, а като изразител на нещо ключово, което се доразвива в самата история на философията. Това е условието за великодушното четене на миналото на философията, както и на миналото на обществото – защото именно този акт на „опрощаване“ става необходим, за да може да се види как самото ни разбиране за разумното е претърпяло движение в една прогресивна посока. Това обаче звучи, с основание, твърде опростено. Прощката не е лесна за даване. Това е също обществен процес, говорещ за поука и рационализация, а не единствено субективно действие (макар че и това е ключов момент). Прощката, при Брандъм и при Хегел, се мисли като сложна, защото трябва да бъде такава, за да не е смешна – не можем „просто да простим“ на някой диктатор или режим, унищожил хиляди или милиони, и да си вървим по пътя сякаш сме направили нещо велико. В уместното постигане на подобен тип даване на прошка се изгражда определена традиция на четения, в която дейността на миналите автори или групи се разглежда спрямо някакво имплицитно за тях разумно основание, което ние, в процесите на нашето разглеждане, експлицираме. Това е идеята на Брандъм за един дух на доверието, който той вижда при Хегел. Към това ще се върнем и малко по-нататък.

Но диалектиката не се представя само в този „опрощавач“ вариант и би било лъжа, ако се мисли единствено така. Тя не може и само да „опрощавач“ и да „сдобрява“, а тя е точно в противоречието, че е и настояването на правотата на това, за което някой е простил. Това е нейната диалогична форма, да обмисли как един философ би отговорил на този, който го е прочел „великодушно“.<sup>22</sup> Да се види как Шелинг би изразил благодарността си към Хегел, задето вторият толкова учтиво го е „актуализирал“ и така нататък. Едни от най-интересните историко-философски тълкувания са именно на този принцип – как това, което вече е „сдобрено“ и „разрешено“, поставено в „подходящия му контекст“ далеч не се е нуждаело от първоначалната помощ.<sup>23</sup> Диалектиката, в този смисъл, е и това – тя не е едностранчивото показване на изцяло опрощаващ всичко наратив, който да показва нещо разумно назад, а може да е точно обратното. Мисълта, казва Адорно, е най-коректна тогава, когато изразява собствената си несвобода, хвърля светлина върху своята ирационалност. И това не е просто външна за рационализиращата страна, напротив – то е в самата форма. Диалектиката, дори когато „актуализира“, независимо дали основано или не, „преправя миналото и го делегитимизира“.<sup>24</sup> Прави го особено тогава, когато иска да признава забравено право. Това е и ключовото в една от най-съществените мисли на Хегел – ретроспективно-диалектическото разглеждане на философията, както и на историята изобщо, не може никога чисто да намира и признава, като археолог,

---

22 Вж. г. цит. *Less than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*, p. 137-139.

23 Пак там.

24 Пак там, p. 219.

който просто отбелязва – тя, признавайки, отрича, както и обратното.

В този смисъл: диалектичното четене на миналото, целящо да „опрощава“, да признава правота, за да вижда разумност, не може да бяга от противоречията и ужасите, които ще зърне в това свое разглеждане. Това е противно на понятието ѝ, нейната цел няма също така да е просто да се произнеса и да казва: „щеше ми се това да не е станало, че доста по-добре щяхме да изглеждаме“. Не може да се прости и види правотата на процес, в който в определен единичен момент „просто“ е станала грешка в иначе правилна идея, нещо не както трябва, и е довело до някакво противоречие или злина. За да прости на миналото, за да се разбере настоящето, на това, което ни се иска вече да е останало зад нас не е позволено да се приписва детинска наивност, доколкото така човекът – с неговите трагедии, успехи, провали, както най-великото, така най-низшето, бива превърнат в нещо, на което просто някакви неща се случват. Това, което просто се е случило, няма място в човешката история, защото вече говори за нещо, което отказва да си вземе поука. Ролята на диалектиката е именно да не позволи на това се да се настани в човешката история, за да е тя човешка.<sup>25</sup>

---

25 Друг, но неотделим е въпросът за това какво изобщо би представлявало едно *вземане на поука*. Това, разбира се, изглежда до болка банално и утвърждаващо най-основните ни очаквания за всичко, което правим. Но също така трябва да се разбере, че в момента, в който вземането на поука е станало стандартно, то самото това става невъзможно. Проблемът спрямо множеството от трудностите ни не е в това, че ние не сме си научили урока от миналото, а е в самия факт, че поуката вече е станала изключително *демодe* – не защото я няма, а защото сме *пре-поучавани* за всичко. И така – нищо не се променя. Тя се тривиализира или се приема

А „крайната цел“ на тези изследвания, противно на по-стандартните разбирания за Хегел, никога не завършват в спокойствие – прощката или присъдата никога не е край, а е необходимост за начало. Ключово е обаче да се помни: може и да няма как да има помирение – и това е, в някакъв смисъл, помирение. От друга страна също така може поука и да няма, да е трудно да бъде мислена такава – но това също казва много.<sup>26</sup>

Като заключение на тази поставяща рамки част можем да се запитаме защо приписваме на диалектиката точно тези функции. Еднозначен отговор няма. Исторически факт е, че с диалектиката се е, и все още може да се, злоупотребява.<sup>27</sup> Това е, в определен смисъл, именно символ на

---

като нещо чисто, дадено *ей така*.

Единствената „поука“, която може да промени това отношение към поуката, е вземането на поука за вземането на поука – иронико-подозрителното наблюдаване на самото ни вземане на поука от историята, съобразяването ни с нея. Отново казваме – тя е нужна, за да е човешката история *човешка*, но не може да е *наивна*. В определен смисъл трябва да бъде взета поука от отрефлектирането на поуката.

Това може да е тривиално, но очевидно все още не е налице. Най-големия резултат от тази отрефлектираност на поуките е т. нар. „край на големите наративи“. Това отрефлектиране на големите наративи обаче не води до техния край – напротив, просто ги прави малко по-осъзнати. Това е началото на пропагандата и на кухата идеология – това, в което техните създатели *вече* не вярват, но се предава надолу. Проблемът в такива ситуации не е, че много хора не вярват в тези големи наративи, които биват продавани. Не, невъзможността на големия наратив се състои именно в това, че *все още* някои хора вярват, *вързват* се.

<sup>26</sup> Все пак би ставало въпрос за определено отрицание.

<sup>27</sup> Вж. г.цит. *Introduction to Dialectics*, р.157-158; също Адорно, Т (2021), *Minima Moralia: Рефлексии от увредения живот*, прев. Стилиян Йо-

принадлежащата ѝ все още годност да бъде употребяване за нещо съдържателно. Тази „злоупотреба“ не е само в една форма – неслучайно от самото ѝ начало я виждаме в близост до софистиката<sup>28</sup>, в която диалектиката винаги може да се превърне, и в някакъв смисъл винаги вече е. Няма лесен изход за нея от това положение. От друга страна обаче именно тя е това, което подхожда сериозно към миналото, отказвайки му защитата на незнанието, недопускаща противоречията, които се пръкват и го задвижват да бъдат мислени като просто случайни грешки. Попадне ли на противоречие в предмета, диалектиката не приема като опция „стъпката назад“, чрез която да го избегне. Напротив, точно тогава тя се насочва напред, приемайки го сериозно, като продукт на отговорност – дори и към незнанието, а не на случайно образуване.<sup>29</sup> Затова и Сократ настоява да даде

тов, изд. „Критика и хуманизъм“, стр. 355-359.

28 За разглеждане на началата на диалектиката в еристическите диспути вж. Ryle, G. (2013), “Dialectic in the Academy”, in *New Essays on Plato and Aristotle* Vol. 3, ed. Renford Bambrough, London and New York: “Routledge”, p. 39-68.

29 Адорно, в лекциите си contra Хайдегер, описва разликата между диалектиката и една фундаментална онтология по следния начин:

„Сега разликата...между диалектичното мислене и фундаментално-онтологическото такова...е просто това: фундаментално-онтологическото мислене остава на тези противоречия [във връзка с езика, които Адорно разглежда преди това твърдение. В.П], смятайки, че ги превъзможва чрез непосредствеността на Думата на езика, докато диалектичното мислене приема предизвикателствата, приютени в тези противоречия и се стреми да ги разгърне.“

(“Now the difference...between dialectical thinking and fundamental ontological thinking...is just this: fundamental ontological thinking remains with such contradictions, believes them to be overcome

платформа на откровено „смешната“ мисъл, за да види какво е тя в действителност, лишена от неговия произвол или този на неговия събеседник. Да я мисли.

Точно това се вижда ясно в *Диалектиката на Просвещението* – противоречията в него, които, според Адорно и Хоркхаймер водят до някои от най-големите ужаси на ХХ в., не са продукт на случайност. Ставаме носители на вина, както когато си позволяваме да ги разглеждаме единствено спрямо един външен критерий, някаква грешка, така и на същинска вина, когато разберем, че случилото се далеч не е било случайно – а диалектиката, извършвана коректно, се стреми към това.<sup>30</sup> Тя е задвижвана от спъването на абстракцията в самата себе си, от собствената си недостатъчност, и не си позволява да спре, или изобщо, или докато „съвестта на мисленето“ не успее да се успокои – било то като се измисли начин да си плати за „греховете“, или те да му бъдат простени. Ключовият момент обаче е в това, че тя не трябва да си позволява да спре, особено тогава.

Така, диалектиката е постоянният стремеж да се покаже на философията собственият ѝ стандарт. Това става дори и в провала ни да направим точно това, стига да е качествен

---

through the immediacy of the Word of language, whereas dialectical thinking takes up the challenge that is harboured by these contradictions and attempts to unfold the contradictions themselves.” (Adorno, T. (2019), *Ontology and Dialectics: 1960/61*, transl. Nicholas Walker, publ., “polity”, p. 41.)

- 30 Вж. самото начало на статията Bernstein, J. M., Kreines, J., & Zuckert, R. (2017). ‘Our Amphibian Problem’: Nature in History in Adorno’s Hegelian Critique of Hegel. *Hegel on Philosophy in History*, 193-212, p. 194-196, където се полага ключовото значение на това, за което Адорно се пита – колко кръв е нужно, за да се достигне до диалектическото помирение?

провал, в който разбирането разбира своето безсилие да разбере себе си и си поставя за задача да продължи да дълбае тази яма.<sup>31</sup> Тоест дори когато стандартът се покаже като недостижим в настоящето поради определени обстоятелства – диалектиката ще се концентрира да покаже какво в действителността не позволява да бъде достигнато, да диагностицира къде е проблемът. В този смисъл диалектичeskото четене, не е просто метод, а, напротив – то представлява изискването да застанем действително на нивото на това, което доста лесно можем да отпишем само като мислене. Така диалектиката е майсторка в това да показва как историята на разбирането и историята на неразбирането съвпадат в своите ключови точки, а с това е създаваща разликата между тях.

Горното положително разглеждане на диалектиката дава една доста оптимистична картина за нейната употреба, която сравнително често не отговаря на нейното съдържание. Възхвалата ѝ, която извършвахме до този момент, с оглед на нейната функция, цел и философски (а и други) достойнства, е способна да остави погрешното впечатление, че този подход на мислене и действие, не таи някои специфични за него заплахи. Това, разбира се, не е така – самата форма на определеност на една иманентна диалектика носи у себе си същите проблеми, както едностранчивостите, които тя разгръща и задминава. Как това е така ще скицираме най-общо в третата част, след като във втората поставим експлицитно два по-обща типа на практикуване на диалектиката.

---

31 Вж. г. цит. *Lectures on Negative Dialectics*, р.10.

## 2. Две често срещани форми на диалектизиране – между духа на доверието и духа на недоверието

### 2. 1. Обща рамка на проблема

Споменахме преди, конкретно за подхода на Сократ<sup>32</sup>, че диалектикът се стреми да даде поле за самоизява на конкретна мисъл или понятие, като не му позволява да се отдалечи и изгуби в някаква външност, породена от случая.

32 Макар че Сократ, както вметнахме вече веднъж горе в тази работа, не е напълно невинен към обратното завръщане във външността. В Платоновите диалози, както мисли Хегел, най-вече в късните може да се мисли, че е постигнато качествено мислене на понятията – *Парменид*, *Софистът*, *Филеб* и *Държавникът*. Макар и те самите да не са лишено от външност и произвол, Хегел смята, че те най-много се приближават до идеала на чистата мисъл, докато в повечето други ситуации отново изпадаме в произвол. Немският диалектик казва следното:

„Платоновата диалектика често пъти е чисто разсъдъчна, изхождаща от единични гледища; често пъти тя има само отрицателен резултат, често тя е без резултат. От друга страна, самият Платон е против тази само разсъдъчна диалектика, но вижда се, че това не е лесно; на него му е трудно да изтъкне разликата както трябва.“ (Хегел, Г.Фр. В., (1982), *История на философията. Том II (второ издание)*, прев. Генчо Дончев, София: изд. „Наука и изкуство“, стр. 206.)

Важно е да се отбележи, че някаква част от оценката на Хегел, признаваща горните късни Платонов диалози като същински диалектически и спекулативни се дължи на негова грешка. Специално в *Софистът* Хегел работи с некачествено разбиране или дори превод на ключов цитат от диалога (става въпрос за 259b), където Хегел привижда потвърждение на собственото си разбиране за противоречието, което, както Гадамер отбелязва, съсъщност далеч няма същата функция при Платон. Вж. Gadamer, H.G. (1976a), “Hegel and the Dialectic of Ancient Philosophers”, в *Hegel's Dialectic*, transl. P. Christopher Smith, New Haven and London: „Yale University Press“, pp. 5-35, pp. 22-23.



Диалектиктът, по този начин, се стреми да издигне мисълта до „самата нея“ без да използва случая за тази си цел. Поради това той<sup>33</sup> се обръща към „движението на самото понятие“, което представлява, в определен смисъл, развиването на „вътрешната телеология“ на тази конкретна идея. Казано в по-прагматистични думи – разгръщането на понятието изисква проследяването му спрямо собственото му правило до тези трансформации, които то само би причинило, без да разчита на особеностите на някакви „външни“ за това правило определения. Тоест без намеса в определението от тяхна страна. Диалектиктът, по този начин, се стреми да изчисти пространството около понятието, за да може то да се движи спрямо собственото си правило, без да е възпирано или подпомагано от обстоятелствата около неговото изграждане – с кого нещо бива обсъдено, в каква ситуация се намира някой, докато го обсъжда, колко е часа и какво е времето, докато се мисли и така нататък.<sup>34</sup>

---

33 За краткост използваме „той“, когато говорим за диалектик, основно поради това, че примерите, които ще употребявани са взети от Хегел и други мъже. Спокойно обаче би могло да се употребява и „тя“ и в този случай е добре да се имат предвид и двете.

34 Платон индиректно показва това в *Менон*, където, заедно с доказването, че познанието е припомняне, си проличава, че всеки по някакъв начин може да го достигне в чист вид, независимо от това какъв е. Затова детето роб се справя толкова добре, когато бива запитано правилно от Сократ. Вж. Платон (1982), *Менон*, в *Платон: Диалози. Том втори*, прев. П. Димитров, София: изд. „Наука и изкуство“, 185-232, 82а-100с. Идеалното си проличава, независимо от случайните обстоятелства, формирали хората, които я мислят. В същото време обаче, отново Платон, е донякъде „виновен“, че на места позволява на мисълта в диалозите да се движи спрямо подобни критерии. Вж. заключението на г.цит. „Топоси на незнанието в диалектиките на Платон и Николай от Куза“.

Процедирайки по този начин, „изчистена“ от случайност и произвол, мисълта може да се прояви по нейния собствен начин, за самата себе си, спрямо собствения си критерий. Това е един от основните патоси в Хегеловата диалектика. Диалектикът бива превърнат в една способност за възприятие и подпомагане на развитието на конкретна мисъл. Той или тя се стремят да услужат и да допринесат за това развитието като постепенно изчистват мисълта от всички обстоятелства, които биха ѝ попречили да се прояви тази форма, в която тя „желае“ да се прояви и да се развие. Така правилото на конкретното понятие бива отприщено без да има нещо външно, което да се съпротивлява на неговото осъществяване. Иманентната диалектика приема тази дейност като освобождаване на мисълта, приемайки, че тя се разкрива в някакъв по-„съществен“ смисъл, че сякаш се показва нещо по-„истинно“ от това, което е постоянно регулирано от външни за конкретното правило или телеология обстоятелства.

По този начин, чрез заглушаването на „гласа“ на външността, единственият изразител, според диалектика, остава самата конкретна мисъл, която проследяваме. Това, до голяма степен, може да изглежда като полезна дейност за проявяването на нещо от ключова важност, за да се види какво нещо е в и за себе си, един вид оставено на собствената си съдба, която си изгражда за самото себе си чрез проявлението си. Диалектикът смята себе си като помощно средство за подпомагане на това себеизразяване, служещ за осъществяването на правилото, на „желанието“ на конкретната идея, понятие, или най-общо мисъл да стане това, което тя привиква за самата себе си.

Оттук има няколко различни начина, по които може да се подходи в зависимост от диалектиката, която извършваме и крайностите, до които искаме да я изведем. И, по-важно, до самата практика, на разглеждането на диалектиката, която я отвежда до различни съдържателни резултати за това, което тя иска да разглежда. Важно е обаче да се каже, че настоящото разделение, в този му вид, не претендира за някаква особена завършеност или достатъчност. Практиките могат да бъдат мислени и по други начини, в повече типове и така нататък. Въпреки това обаче тенденциите, които ще покажем тук, имат сравнително широка разпространеност в историята на философията.

## 2. 2. Духът на доверието – „умерена“ диалектика

Първия тип практика вече донякъде разгледахме, но ще я положим тук в по-експлициран вид. Става въпрос за духът на доверието, както го споменахме при Робърт Брандъм – тази практика, в която агенти, които взаимно си държат сметка за следствията от техните твърдения, си подпомагат експлицирането на имплицитното в техните практики.<sup>35</sup> То е Сократовата дейност или тази на всеки добър събеседник.<sup>36</sup> Тя се характеризира с това, че участниците в диалога взаимно приемат твърденията си и се стремят, по възможност добросъвестно, да си изяснят съзнателно следствията от тях. Така всеки може да бъде изправен пред това, което

---

35 Това е опростен вид на Брандъмовата позиция, но е достатъчна за целта да илюстрира типа.

36 Самият Брандъм обмисля по този начин Сократическата дейност. Един пример е в Brandom, R. “Vocabularies of Pragmatism: Synthesizing Naturalism and Historicism”, <https://sites.pitt.edu/~rbrandom/Texts%20Mark%201%20op.html>, p. 44-45. (Достъпно на 27.12.2022.)

без да знае напълно ясно е защитавал и на всеки, по този начин, му е даден шанс да промени и тези твърдения, хипотези и така нататък, които е готов да защитава, с определени други такива. Казано в прагматистка форма – чрез изясняването на следствията от утвърждаваните от нас твърдения, ние достигаем до евентуално противоречие, в която ситуация, ако изберем да бъдем коректни, трябва да променим твърденията си по начин, който да ги направи, доколкото е възможно, консистентни. Трябва да се откажем от нещо или да добавим други помощни хипотези, които да донесат нюанс към твърденията ни и да премахнат острието от противоречието.

Това би представлявала една експресивна логика. Да изгради език, в който съвместимостта и несъвместимостта между различни изказвания, с оглед на следващото от тях или предполагащото тях самите, може да бъде изяснено – да бъде изведено на преден план и направено видно. Позовавайки се отново на Брандъм, в първата неговия текст *Reason, Expression and the Philosophic Enterprise*<sup>37</sup>, чрез тази дейност се извършва доста повече от „простото“ разгръщане и проследяване на ангажираност към следствията на тези твърдения, които самите са изказали. Напротив, през цялостната подобна практика на проследяване на собствените ни ангажименти, както и на тези на другите, с които обсъждаме, ние достигаем до възможност за рационална критика на понятийни изложения, тяхното експлициране, за да стане видима нормативността и, следователно, коректността или некоректността в нашите изводи, в простран-

37 Brandom, R. (2001), "Reason, Expression, and the Philosophic Enterprise" in C.P. Ragland and Sarah Heidt (eds.), *What Is Philosophy?*, "Yale University Press", pp. 74-95.

ството на основанията, и „играта на тяхното даване и очакване“.<sup>38</sup> Тази именно диалогико-диалектична практика, се захваща да ни даде критически инструменти, които да печелят пространство за разумната критика, да освобождават място за нейното действие. Тоест става въпрос за създаването основателно регулируема практика на критически инструментариум, с който да става възможно насочването към различни по тип проблеми, идеи, дейности и така нататък. Това е инференциалистският аспект, намиращ се в диалектиката, който не се занимава толкова с това да проследява определена истинност, а по-скоро търси експликацията на това, което е дадено в настоящите твърдения. Тоест извеждането на показ на основанията и позволяването им да бъдат проверявани с оглед на тяхната коректност или некоректност. Ако, тоест, успеем да дадем коректните основания за нещо, то истинността му сама ще се погрижи за себе си.<sup>39</sup>

Това е залогът на диалектиката, стараеща се да приема, експлицира и разглежда дадени проблеми. Това, в дадената тук последна формулировка, е трудно да се припише без много уговорки на Платоновия Сократ, в този му вид, макар че не се отдалечава чак толкова в практически-те му следствия. Сократ изяснява тезата на събеседника си,

---

38 Термин, който Брандъм приписва на Уилфрид Селърс. Вторият го използва в Sellars, W. (1991), "Empiricism and the Philosophy of Mind", in *Science, Perception, Reality*, Atadascero, California: publ. "Ridgeview Publishing Company", 127 -197, p. 168-169.)

39 Brandom, R. (2009), "Why Truth is not Important in Philosophy", in *Reason in Philosophy. Animating Ideas*, Cambridge, Massachusetts; London, England: "The Belknap Press of Harvard University", 156-176, p. 157. Също достъпно на <https://sites.pitt.edu/~rbrandom/Texts%20Mark%201%20op.html>. (Посетено на 27.12.2022.)

както и си позволява неговата да бъде изяснена с помощта на този, с когото обсъжда<sup>40</sup>, най-често за да може да бъде изведен някакъв принцип на зад действията, някаква правилност или коректност на това, което бива обсъдено – било то за говоренето, за справедливостта, за смелостта и така нататък. Дейността на извеждането на следствията от чуждото изказване или от проследяването на собствената теза, в по-ранните диалози поне, не се приемат като самоцелно занимание, което да разкрива някаква още по-дълбока истина за „самата мисъл, мислеща себе си“, а напротив – на събеседниците се дава възможност, след като нещо ново е било

40 Защото, макар и често да не личи изцяло, отношението в същинския диалог е винаги двустранно. Нямаме работа със Сократ, който просто остава непроменен и неизменен във всеки диалог, докато оборва безразлично някой беден събеседник. Както Платон уместно се изразява в *Пирът*, далеч не е сигурно дали знанието „тече от по-пълното към по-пустото...както водата в чашите тече от тече по вълнен конец от по-пълната в по-празната.“ (Платон (1982b), *Пирът*, в *Платон: Диалози. Том втори*, прев. Г. Михайлов, София: „изд. Наука и изкуство“, стр. 419-488.

По цялостния въпрос обаче за Сократовото навлизане в диалога, а не просто служенето му за обясняващ или иронизиращ принцип на движението вж. Бояджиев, Ц. (2017), „Сократовите беседи и модерният диалог“, в *Историко-философски изследвания. Том I. Античност*, София: изд. „Изток-Запад“, 148-174, стр. 148-150. По-общо в статията се разглеждат обаче и онтологичните предпоставки, с които всеки античен мислител би влезнал в даден диалог, които биха направили съществена разлика спрямо формите на обсъждане в беседите, в които можем да навлезем в съвременността – това е важна разлика, която да покаже част от проблемите, с които използваме Сократ за пример за някаква по-съвременна форма на научна беседа, с проследяване на основания, държане на сметка за поети семантични ангажменти и следствия и така нататък. На „близостта“ в подхода, която се опитваме да покажем тук трябва да се гледа единствено и само като условна.

разкрито, което преди това не е било видимо, да се откажат от твърденията си, да променят поведението си с оглед на новопостъпилата улика.

Това е възможно, защото диалектикът, в тази ситуация, за разлика от следващата, която ще разгледаме, не е поставил чистото следване като цел на обсъждането. Диалектичeskото разглеждане на проясняването служи за нещо, за да открива и прави видимо. За тази цел тя трябва да е „добронамерена“ и открита за начина на своя подход, така че на всеки един от събеседниците да им е ясно как се процедира и какво се постига, срещу какви-и-какви проблеми са изправени заедно, какво се цели да се разбере и защо се разбира по следния начин. В този смисъл има увереност в определена споделимост и задружност в обсъждането, както и убеждение, че чрез него нещо може да бъде съзнателно променено, след като бъде експлицирано.<sup>41</sup> Така диалектикът, дори, не е просто един, а такива трябва да бъдат всички участници в събеседването, за да може всеки да внимава, да няма скрит ход в обсъждането, което именно се стреми да премахне скритостта и неяснотата и по този начин да се даде някаква свобода на действието и мисленето, лишено от подводните камъни на импликациите, в които всяка мисъл може да корабкрушира.

Това е умерената безкритичност и приемственост, изискваща се от и за диалектика. Именно поради тази умереност обаче горните цели, за иманентния диалектик, изглеждат

---

41 Но, разбира се, не следва, че за всяка промяна е нужна експликация. Много от измененията се случват без да се държи сметка за тях. Въпросът е за това как нещо бива *разпознато* като и докарано до нивото на разумността на определена практика на обсъждане или действие.

като външни за самата мисъл. Произволно е това, че някой трябва нещо да разбере, произволно се спира в момента, в който някои мисли са насилствено превърнати в консистентни. В този смисъл тази умерена диалектика може да бъде обвинена, че бива задвижвана от „външни“ съображения, като невинаги се позволява на иманентното движение на понятието да открои себе си чрез действие спрямо собственото си правило.

### 2. 3. Духът на недоверието – прикриващата се иманентна критика

Една „същински“ иманентна диалектика, от друга страна, хитрее. Това може да изглежда, на първо време, странно, но нека обясним какво имаме предвид.

Като начална бележка, трябва да кажем, че това, което ще илюстрираме чрез положения при Хегел (а и други мислителци), не е принципна критика към самия Хегел (и останалите) и неговите наблюдения. Това ще стане видимо и по-нататък.

Хитростта винаги играе ключова роля в повечето заслужаващи си да бъдат проследени диалектики. За една възможна илюстрация на това, което искаме да покажем, ще използваме положение при споменатия многократно вече Хегел, където обсъденото е само частично експлицирано, но все пак съзнателно дадено. За хитростта на разума той казва следното:

„Това, че разумът оставя страстите да действат сами за себе си, при което онова, чрез което той получава съществуване, се накърнява и търпи загуби, може да се нарече хитрост на разума.



Защото това е явление, част от което е нищожна, а друга част е утвърдителна. Партикулярното в повечето случаи е твърде малозначително в сравнение с общото; индивидите биват жертвани и предоставяни на произвола на съдбата. Идеята заплаща данъка на наличното битие и на преходността не от себе си, а чрез страстите на индивидите.<sup>42</sup>

До горното изказване са довели, и от него следват, няколко различни интересни момента. Това, което, за Хегел, може да се мисли като хитрост на разума е възможността на втория да достига до собствените си цели без да има осъзнатост, че те са нещото, което бива постигнато. Разумът, в този смисъл, разчита на възможно най-неразумното за неговото осъществяване – на страстите на инатливи и борбени хора, които далеч не целят, в собствената си представа, осъществяването на някакъв велик разумен идеал, а са, напротив, склонни да преследват единствено такива цели, които смята за собствени.<sup>43</sup>

---

42 Хегел, Г.Фр. В. (1996), *Разумът в историята*, прев. Генчо Дончев, София : изд. „ЛИК“, стр. 117.

43 Тук ще направим няколко уговорки: разумът в историята, за Хегел, не е нещо, което има някакво време-пространствено присъствие, като някаква самостоятелна сила сред сили. По-скоро действително става въпрос за определена метафора, която бива използвана, за да илюстрира даден проблем. Метафората, според хора като Тери Пинкард служи за това да покаже необходимостта за допълнително и постоянно намиране и създаване на интерпретации за себеразбиране, въпреки постоянните ужаси на историята. Сгромолясването на етически авторитети и норми, служи за почва на нови такива. Разумът, както казва Пинкард, в определен смисъл сам си дава авторитет и сам го разрушава. Вж. Pinkard, T. (2017), *Does History Make Sense?: Hegel on the Historical Shapes of Justice*. Cambridge, Massachusetts, London, England: “Harvard

Разумът, също, е много по-хитър, отколкото добър. Неговата хитрост се състои в това, че той, при Хегел, залага за и играе на двете страни – както на тази на постепенната разумна експликация и осъзнаването на случващото се чрез поставянето на основателни и проследими цели, така и на тази на сляпата страст на особения индивид, на която той (разумът) „оставя да действа“, както видяхме горе. Интересното е, че разумът, за Хегел, разчита сякаш повече на второто – на този представител, от който той е отдалечен, т.е. от страстите на отделните индивиди. Тоест той е по-скоро склонен да „заложил“, за собственото си осъществяване, на този елемент, който е по-отдалечен от самия него като начин на процедиране.<sup>44</sup> Затова, както гласи известния цитат на немския диалектик, „трябва да кажем изобщо, че нищо велико не е било осъществено на този свят без страст.“<sup>45</sup> Това нехарактерно вдъхновяващо от Хегел твърдение приема по-различна конотация, когато се вземе предвид, че страстта, за която говори немският философ, е тази, довела до безкрайни кръвопролития, войни и конфликти, които, накрая, са сторили нещо за хитрия разум. Тоест действия, в които трудно би могло да се разпознае определено отявление на разумност, а по-скоро обратното. Нито едно от тези отворителни събития обаче не би могло да бъде смятано, поне от Хегел, за доказващо липса на разумност в историята. Както Лиотар проникателно отбелязва: „трагическата

---

University Press”, p. 103.

44 Както уместно отбелязва Робърт Тъкър: разумът не се осъществява в историята чрез имитация на разума. Вж. Tucker, R. C. (1956). *The cunning of reason in Hegel and Marx. The Review of Politics*, 18(3), 269-295, p. 269.

45 Г.цит. *Разумът в историята*, стр. 98.

диалектика се храни с трупове“, търси ги, а не ги отбягва.<sup>46</sup> С това просто целим да демонстрираме разбирането на Хегел, че разумността винаги е закъсняла или останала ненаясно за собствения си пир, за собственото си осъществяване, което си проличава в другия „култов“ цитат:

„Когато философията започне да рисува със своята сива боя върху сивото, тогава някоя форма на живота е остаряла, но със сиво върху сивото тя не може да бъде подмладена, а само позната; совата на Минерва започва своя поглед едва с настъпващия здрач.“<sup>47</sup>

Разумът е винаги закъснял, той заварва ситуацията, която тепърва трябва да разбере като свой собствен продукт. Това е ключово ретроспективният момент в Хегеловата мисъл.

Казаното горе би могло да бъде напълно основателно оспорено. Все пак Хегел е философът на абсолютния дух! Или, още по-сериозно, тези съображения могат да се мислят като нещо, което се проявява единствено в „странните“ му лекции за философията на историята, нейното „телеологично“ развитие и така нататък. Всичко, тоест, което би трябвало да се отдели от неговите същински книги – *Феноменология на духа* и *Науката логика*. Макар и до някаква степен валидни, тези твърдения трябва да бъдат нюансирани.

46 Lyotard, J. F. (1974), „Adorno as the Devil“, in *Telos*, 1974(19), 127-137, p. 137. Затова е интересно неговото обяснение на „победата“ над Хегел, не се е и не може да се състои в това той да бъде оборен, а напротив. Той бива загубен чрез презасищане от него (пак там, p. 137).

47 Хегел, Г. В. Фр. (2018), *Естествено право и наука за държавата в общ план, или основни черти на философията на правото*, прев. И. Стефанов и Д. Денков, София: изд. „Изток-Запад“, стр. 25.

Като начало, можем да отбележим, че хитростта на разума далеч не е единствената хитрост, която играе ключова роля при Хегел. Обсъждайки квантума, в първия том на *Науката логика*, Хегел споменава следното:

„Тъй като квантумът се взема като една безразлична граница, той е страната, от която едно налично битие бива нападнато и отправено към гибел, без някой да подозира това. Това, да се схване едно налично битие от тази страна, от която изглежда, че неговото качество съвсем не взема участие, и то толкова много, че уголемяването на една държава, на едно имущество и т. н., което води със себе си нещастие на държавата, на притежателя, отначало изглежда дори като нейно, като негово щастие – това е хитростта на понятието.“<sup>48</sup>

Тук се оказва, че понятието също хитрее. То скрива ключови свои определености като всъщност незначителни, а дори, в по-опасните случаи – като желани, когато всъщност могат да доведат до разрушението на желаещото. С натрупването на такива имитиращи безразличие характеристики, се увеличава възможността за постигането на обратното на това, за което се е смятало, че те подпомагат. Оставайки специфичния контекст на движението на частта за квантума настрана, можем да видим същото, което отбелязахме и горе – видимото в развитията на понятията, експлицираното в тях, когато бъде направено движещ принцип, води по-скоро до заблуда. Откритостта, експлицираността, в тази ситуация, е нещо, което служи основно за прикритието на същинското действие, което ще доведе до истинската

---

48 Г.цит. *Науката логика. Втори том*, стр. 432.

промяна. Тя, най-често, не се очаква, доколкото мисълта е заета да се вглежда в това, което ѝ се дава на „честна дума“.

Това е иронията в развитието на понятието и на разумността като цяло. Тъй като тя е един от основните моменти в това изложение, ще се върнем към нея след малко.

Като поредна илюстрация на хитростта при немския диалектик ще използваме следния цитат от увода на *Феноменологията*:

„Тук това ни се предлага така, че тъй като това, което най-напред се прояви като предмета, се свежда за съзнанието до знание за него, а това, което е в себе си става битие на това „в себе си“ за съзнанието, това е новият предмет, с който се появява и една нова форма на съзнанието, за която е същност нещо по-друго, отколкото за предходната. Това обстоятелство ръководи цялата последователност от форми на съзнанието в нейната необходимост. Само самата тази необходимост или възникването на новия предмет, който се предлага на съзнанието, без то да знае как става с него това, е това, което се извършва за нас сякаш зад гърба на съзнанието.“<sup>49</sup>

Изказаното тук не единствено важно заради ролята, която играе в увода на *Феноменологията*. Нас ни интересува една сравнително нищожно изглеждаща част, а именно казаното накрая – това, което се случва за съзнанието се случва сякаш зад неговия гръб.

Това е стандартен ход при Хегел, на който южно-африканският философ Джон Макдауел смята, че достатъчно често споменаваният вече Робърт Брандъм не обръща

---

49 Г.цит. *Феноменология на духа*, стр. 149.

нужното внимание.<sup>50</sup> В примерите, които дадохме за горната форма на практикуване на диалектиката, осъзнатостта и осъзнаването, даването на сметка за, играеше основна роля. Промяната на ангажиментите в прагматистското разглеждане на Брандъм изпълняваше функцията на следящата на поетите ангажименти мисъл, която, при нужда, се захваща да изследва, разбира и променя несъвместимостите в нашите собствени разбирания и твърдения. Изменението на съзнанието, ако изобщо се случва, става „пред“ нас. Съзнаваме промените, които трябва да бъдат направени, за да постигнем някаква консистентност в убежденията си, а с това се променя и начина, по който разбираме себе си. Мислено по подобен начин, сякаш почти не оставя място за „тайна“ или неразбраност – променяме ангажименти, защото сме осъзнали несъответствие.

Макдауел обаче с право отбелязва, че съзнанието при Хегел не се развива толкова осъзнато, а, както немският философ заявява, основанията зад неговото изменение стават ясни само на нас, читателите на *Феноменологията*, страничните наблюдатели – не на този, който реално бива променян, който бива движан от скрита определеност, която далеч не е толкова изяснена за самата себе си, колкото би му се искало. По този начин, чрез това скриване, самосъзнанието не може да си даде сметка за изменението, което вече е направило, но не е осъзнало. Това изменение става зад собствения му гръб, защото то не се постига съзнателно от него, а, напротив, разчита на определена скритост, за да се осъществи, от която, в момента в който бъде осъзната и разбрана, е вече твърде късно да се върне назад. Затова, казва

---

50 Г.дигт. “Bandom on the Introduction of the Phenomenology”, p. 50.

Макдауел, диалектиката, която се извършва между различните фази на съзнание и самосъзнание, са изменения не в несъвместимости, които сме приели за външни обекти и положения, а са изменение поради некохерентност в разбирането на самосъзнанието за самото себе си.<sup>51</sup>

Защо това е важно обаче? Ключовото беше да се демонстрира, че една иманентна диалектика, разчита по-скоро на хитрини, отколкото на ясно, предварително, осъзнаване на дадена проблематика, доколкото именно липсата на предварително разбиране е това, което придава нужната сила за осъществяването на изменението до точка, от която няма връщане назад. Хегел, бивайки класически защитник на важността за чистото мислене, мислещо себе си, не е чужд на развитие на действие, което да не се случва спрямо осъзнатата вече разумност, а разчита на именно непълна осъзнатост или погрешна разбраност на случващото се. Видяхме това на нивото на развитието на историята, видяхме това в *Науката логика*, видяхме това и във *Феноменологията*. Разумът не разчита на собствената си предварителна експлицираност, за да се осъществи, а това се случва чрез

51 Пак там, р. 52. Важно е да се отбележи, обаче, че критиката, която Макдауел отправя към Брандъм не е съвсем заслужена от втория. Намирането на несъвместимости в ангажиментите към обектите и практиките си на познаване, както Брандъм може да каже, далеч не са толкова разделени от разбирането на самосъзнанието за самото себе си. Но, в същото време, стратегията на Брандъм, която той нарича „семантично спускане“ (*semantic descent*), изисква различен подход към проблема от този, който самия Хегел извършва. Това Брандъм лично признава (г. цит. *A Spirit of Trust*, р. 6). За информация около *семантичното спускане* и няколко сходни в особеността си интерпретации на Хегел вж. Alznauer, M. (2020), “Hegel, Brandom and Semantic Descent: Comments on *A Spirit of Trust* by Robert Brandom (Harvard, 2019)”, in *Existenz* 15/01, 42-45.

хитрости, в които той твърде често попада. Двигателят на диалектиката, мислена по този начин, е иронията. Уместен е тук този пасаж на Хегел, който откриваме в разглеждането му на Платон в История на философията: „Всяка диалектика признава за истинно това, което трябва да се признае, като че ли то е истинно, оставя самото вътрешно разрушение да се развива в него – всеобща ирония на света.“<sup>52</sup>

Неслучайно Жижек отбелязва, в своята книга *Less than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*, че модусът на проявление на разума в историята винаги е бил този на иронията.<sup>53</sup> Това открихме и при Сократ, който позволява на абстрактната идея да се изведе до крайност, за да се превърне в своята противоположност. Същото видяхме и горе говорейки за хитростта на разума, за превръщането на крайността в безкрайност и безкрайността в крайност, в чистата независимост на господаря, която се превръща в абсолютна зависимост<sup>54</sup> и така нататък. Хегел отбелязва как диалектиката, поради характеристика си да описва именно подобни богати на ирония ситуации, е оставила отпечатък върху „всеобщия опит“ чрез различни пословици и разбирания. Немският диалектик казва следното в първия том на *Енциклопедия на философските науки*:

„Съзнанието за диалектиката в областта на нравствеността, взета в индивидуалната ѝ форма, намираме в общоизвестните пословици: „Високомерието предхожда падението“, „Прекалено острият нос се изгънява“ и т. н. - Също и чувство-

52 Г.цит. *История на философията. Том II*, стр. 61.

53 Г.цит. *Less than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*, p. 513-514.

54 Г.цит. *Феноменология на духа*, стр. 214.



то, както телесното, така и духовното, има своя диалектика. Известно е как крайните състояния на тъга и радост преминават едно в друго; изпълненото от радост сърце се облекчава в сълзи, а най-дълбоката скръб при някои обстоятелства се извява със смях.<sup>55</sup>

Това може да се нарече определен трагико-хумористичен начин на движение на диалектиката, в която „забавата“ идва от едностранчивото разбиране на самия себе си, което бива превърнато в собствената си противоположност. Иманентните диалектики разчитат именно на изследването на този феномен – тоест какво би последвало от оставянето на абстрактната едностранчивост на самата себе си, докато не се трансформира и преобърне, без чужда помощ, в точно обратното на това, което е очаквала и желала да стане. Казано по по-различен начин – осъзнатото чувство за идентичност със самата себе си, движещо абстрактната представа, идея или ситуация, в това да отрече и да се стреми да се отдалечи от всичко друго, което не попада под това нейно ограничено разбиране за самата себе си, се наблюдава в иманентна диалектика като нещото, което я вкарва в съдбата ѝ да се превърне точно в това, от което е искала да се отдалечи. Затова не е погрешно да се каже, че диалектиката, мислена по този начин, се превръща в трагическа – можем да си представим премного класически случаи на трагедии, в които именно това е определящия принцип на събъждането на съдбата. Достатъчно е да се замислим за Едип, който, както се казва във вече превърналата се в клише поговорка, достига това, на което е обречен, точно тогава, когато се опитва да

55 Хегел, Г. Фр. В. (1997) *Енциклопедия на философските науки, Том първи*, превод от немски Генчо Дончев, София: изд. „ЛИК“, стр. 231.

избяга от него. Интересно е, че Уилям Джеймс също обръща специално внимание на горе-цитираното, когато коментира Хегел, илюстрирайки го с това, че „...повечето човешки институции, чрез чисто техническия и професионален начин на тяхното администриране, завършват с превръщането си в пречка за точно тези цели, които техните основатели са имали предвид.“<sup>56</sup> По-впечатляващо и по-полезно за нас обаче е следното заключение, което Джеймс прави в следващия параграф на книгата си: ако човек веднъж попадне на такова разбиране за постоянна трансформация в противоречия, то той „би бил късметлия, ако някога успее да се отлепи“ от този тип гледане. „Става всичко, което можеш да видиш“, казва Джеймс, и се превръща в почти моторен навик на човек да привижда във всичко точно такъв тип противоречие – в говоренето, в мълчането, в действието, в бездействието, в съмнението или в увереността.<sup>57</sup> А това е път, който води до рационализма на цялото, в който всяко едно противоречие си намира място – до „абсолютна на абсолютите“.<sup>58</sup> Интересна е формата на описание, което Джеймс дава за хората, които започват да привиждат подобни диалектически противоречия навсякъде: почти болестни определения, със симптоматика, наподобяваща някой, станал зависим от наркотични субстанции, от които не може да се откаже.<sup>59</sup>

---

56 James, W. (2008), *A Pluralistic Universe*, Rockville, Maryland: “Arc Manor”, p. 42.

57 Пак там, p. 42.

58 Пак там, p. 43.

59 Още по-ценно е това, че Джеймс, наистина, твърди, че е стигнал до разбиране на Хегелианската идея, или ставането съпричастен на Хегеловото виждане, макар и за кратко, именно под влиянието на райски газ. Американският съосновател на прагматизма убеж-

Парадоксално е, че точно поради този елемент в методът на Хегел Бертолт Брехт твърди, че не може да има същинска диалектика без да в нея да е налице и определен усет и

---

дава, че постоянното привиждање на едното в многото, на противоречието в света, на единството на противоположностите, и така нататък, стават перфектно разбираеми за този ум, който е под влиянието на подобни вещества. За него абсолютът сякаш се разкрива, границите се премахват и светът се явява в определена „заедност“, в което всичко е момент и просто проявление на единия абсолют. Затова американският мислител съветва всеки да направи собствен експеримент с райски газ (в малки количества, отговорно добавя Джеймс), за да може да усети това, за което ежедневно съзнание не дава паралел. „Истинският“ хегелианец, естествено, не се нуждае от подобни помощни средства за постигането на този ефект - за него е напълно достатъчно отварянето на *Науката логика* на произволна страница и започването на четенето, в който момент вече е там.

В същото време обаче е още по-забележително това, което се случва, след като този въздигащ ефект се премахне и се достигне до „отрезвяване“. Съзнанието достига до една пълна степен на безразличие и чувство на обреченост, дори фатализъм, от което Джеймс казва, му се е догадило. Като „заплашителен планински връх, изоставен от лъчите светлина“. Към този момент ще се върнем и по-късно в този текст. Всичко това може да се види в изключително краткия, но ценен текст, James, W. (1882), “The Subjective Effects of Nitrous Oxide”, достъпен на [https://erowid.org/chemicals/nitrous/nitrous\\_article.shtml](https://erowid.org/chemicals/nitrous/nitrous_article.shtml) (онлайн на 8.12.2022). Подобна идея е разгледана от Джеймс в неговата книга от лекции, *The Varieties of Religious Experience*, където той, в бележка под линия аргументира, че Хегеловата мисъл е реално опит за интелектуализиране на определено мистично чувство. Вж. James, W. (1983), *The Varieties of Religious Experience*, Rev. Ed., London, UK: “Penguin Classics”, p.389. Подобна диагноза поставя и Дилтай: вж. Дилтай (1998), *Типовете светогледи и развитието им в метафизическите системи (1911)*, във *Философските светогледи*, прев. Карл Сабитаев, София: изд. „ЛИК“, 139-240, стр. 167.

око за хумористичното, което се открива често в опита.<sup>60</sup> Давайки за пример положения като тези, в които хаос и ред са в най-близки отношения, в това как свобода и несвобода се доближават, Брехт именно илюстрира този иронико-хумористичен елемент във философията на Хегел (който той описва като втория най-голям хуморист сред философите, след Сократ). Това е специфичната „искра в очите на Хегел“, която му позволява да е изключително чувствителен към всички тези изменения, да вижда хумористичното в трансформация на нещата в това как стават обратното на това, което са смятали, че са и са искали да бъдат. Това е и причината, поради която при Брехт се казва, че твърдящата всичко това личност никога не е виждал човек, нямаш чувство за хумор, който да разбира Хегеловата диалектика.<sup>61</sup> Интересното е, че в такава ситуация трагичното и комичното започват да функционират сходен начин.

Какво обаче следва от това за иманентната диалектика и защо намесваме тези елементи? Разглеждането на Хегел, а и на повечето хора, занимаващи се качествено с диалектика, не им липсва подобно чувство за ирония в развитието на абстрактните определения. То е, в този смисъл, ключово за едно действително качествено разбиране за диалектиката, доколкото именно по този начин можем да привидим как „виновникът“ за измененията, които едно понятие или абстрактна представа получава, е собственото му определение, в което то се къдне, че ще го предпази. Сега ще си

---

60 На това обръща внимание и Жижек в споменатата вече негова книга.

61 Brecht, B. (2020), *Refugee Conversations*, transl. R. Fursland, ed. T. Kuhn, London, New York, New Delhi, Oxford, Sydney: publ. “Methuen Drama”, p. 62-63.

позволим да обърнем повече внимание върху начина, по който този тип човек практикува диалектическото разглеждане, за да видим какво може да бъде изведено като симптоматика на това негово мислене.

По-горе в текста се спряхме на това, че диалектикът, стремящ се да открие „собственото“ правило на нещото, което бива изведено на показ, а в този смисъл той трябва да се справя отлично с това да проследява този „личен“ закон на конкретното понятие, мисъл или представа. Под това ние, както споменахме и горе, имаме предвид, че диалектикът трябва да е открит за особеността на условията, които дадено положение смята, че ще го предпази в собствената му индивидуация от това да се превърне в нещо друго. В този смисъл диалектикът е този, който дори повече от особената представа, държи на свръхдетерминираността, която тя смята, че я удържа като такава, каквата е. Тази свръхдетерминираност е именно правилото на нещото, спрямо което то мисли самото себе си – господарят се свръхдетерминира като абсолютно независим от роба, за да е чисто уверен в своето собствено величие, безкрайността се свръхдетерминира като противоположна на крайността, едното – като противоположно на многото и така нататък. Такива примери, както твърди Хегел, могат да бъдат намерени навсякъде.<sup>62</sup>

---

62 Все пак именно това е идеята, с която той контрира мисълта на Кант, че антиномиите са само четири. Немският диалектик, напротив, твърди, че такива могат да бъдат открити във всяко понятие. Както обаче Иван Стефанов показва, тази критика на Хегел, не е особено коректна, тъй като далеч не всяко диалектическо противоречие може да приеме статуса на антиномия, както тя е тематизирана при Кант. Вж. Стефанов, И. (1981), *Кант и проблемът за диалектиката*, София: изд. „Наука и изкуство“, стр. 63-66.

Важно следствие е това, че противоречието за чистата диалектика не е просто несъвместимост, открита по някакъв начин между различни позиции. Напротив – на него не се попада, а то се култивира и създава. Както отбелязва Тери Пинкард в началото на неговата биография на Хегел, една от най-стандартните идеи, които често биват приписвани на немския мислител – идеята за теза, антитеза и синтеза – е несправедливо давана на философа.<sup>63</sup> Противоречието, което се достига, не е резултат от определена антитеза, сякаш поставена „външно“ на мисълта, която бива разгръщана, а, напротив – антитезата е именно самата теза, получила това, което „си е пожелала“. В този смисъл диалектичното противоречие разполага с тази особеност, че то е винаги култивирано, предпазено от „външни“ обстоятелства, в които то иначе би могло да се разсее или загуби. А последното, от своя страна, би изгубило иманентното

63 Това е една от многото идеи, които, според Пинкард, биват приписване несправедливо към Хегел. Ще си позволим да го цитираме в пълен вид, за да се видят основните моменти:

“Hegel is one of those thinkers just about all educated people think they know something about. His philosophy was the forerunner to Karl Marx’s theory of history, but unlike Marx, who was a materialist, Hegel was an idealist in the sense that he thought that reality was ultimately spiritual, and that it developed according to the process of thesis/ antithesis/ synthesis. Hegel also glorified the Prussian state, claiming that it was God’s work, was perfect, and was the culmination of all human history. All citizens of Prussia owed unconditional allegiance to that state, and it could do with them as it pleased. Hegel played a large role in the growth of German nationalism, authoritarianism, and militarism with his quasi-mystical celebrations of what he pretentiously called the Absolute.

Just about everything in the first paragraph is false except for the first sentence.” (Pinkard, T. (2000), *Hegel: A Biography*, USA: “Cambridge University Press”, p. ix.)

движение на самата мисъл, защото то би било „поварено“ от случайността<sup>64</sup> и особеността на обстоятелствата. Зато ва не е странно, че диалектиката, най-често, работи с идеални типове, чиято съдба може по-лесно да предскаже. Именно защото противоречието е култивирано, диалектикът не му позволява да се снее или загуби преди да „узрее“ достатъчно. Така то е предпазвано от тези обстоятелства, които могат да погълнат съществената разлика и диалектикът, подобно на съвестните земеделци, трябва да пази и брани плодът на своя труд.<sup>65</sup> Имайки това предвид, става видимо защо повечето диалектици, претендиращи за иманентност, ще се възпротиви на Брандъмовата идея, която разгледахме горе – а именно диалектиката като диалогичния процес на експлицирането и съобразяването между различните ангажменти, които отделните агенти са поели в техните действия.

64 И тук, разбира се, играе *парадигмата срещу случайността*, която Васил Видински изключително добре демонстрира в своята книга: Видински, В. (2017), *Случайности. Историческа типология*, София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски“, стр. 70-71. За по-синтезирано разглеждане на някои от идеите в книгата вж. Видински, В. (2014), „Три съвременни понятия за случайност“, в *История на случайността: от Тома от Аквино до Сол Кринке*, София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски“, 146-195.

65 Продължавайки аналогията, интересно е дали едно противоречие може, както плодовете и зеленчуците, да презрее. Спрямо какви критерии диалектикът прецени, че това се е случило, и каква полза може да намери в такова противоречие, е трудно да се каже. Подобни нотки могат да се намерят в известното изказване на Адорно, с което започва основния текст на *Негативната диалектика* че: “Philosophy, which once seemed obsolete, lives on because the moment to realize it was missed.” (Adorno, T. (2007), *Negative Dialectics*, transl. E.B. Ashton, New York, London: publ. “Continuum”, p. 3.)

Сега ще разгледаме какво прави този, който се стреми да постигне една чисто иманентна, а не разсъдъчна или „външна диалектика“, различавайки се от тази, която представихме горе – разчитащата не толкова на специфичните опити за взаимно разбирателство и експлициране на понятия и ангажменти, а на хитростта, която позволява на понятието или идеята да осъществи това, което ѝ е „най-същностно“. За тази цел диалектикът приема особен подход. Той не се захваща да оборва тезата, която е открил и се стреми да критикува, за да я види в нейната яснота. Напротив – последното нещо, което той се стреми да направи е да се появи на пътя на интересуващата го мисъл и по някакъв начин да попречи на нейното „собствено“ развитие. Диалектикът, подобно на разума, хитрее с това, че по-скоро се представя като помощно средство за това осъществяване, премахвайки тези „външни обстоятелства“, които биващата развивана мисъл смята за пречки към достигането на това нейно иманентно съществуване.

За кратка илюстрация на горното, можем да използваме случая с красивата душа от *Феноменология на духа*. Тя представлява тази форма на съзнание, която страда от бездействие, защото смята, че светът не е годен за постигането на нейните идеализирани цели. Действителността и различните в нея немислими предварително обстоятелства, случайности и така нататък, смята красивата душа, ще изопачи всички велики идеи, които тя толкова добре е измислила, но не може да осъществи. Затова тя избира бездействието. Хегел казва следното за съзнанието, което преминава в красивата душа:



„То живее в страх, че ще опетни величието на своето „вътрешно“ чрез действие и налично битие; и за да запази чистотата на своето сърце, то отбягва досега с действителността и упорства в своенравното безсилие да се откаже от своята заострена до последна абстрактност насоченост към себе си и да си даде субстанциалност или да превърне своето мислене в битие и да се довери на абсолютната разлика... тази прозрачна чистота на своите моменти той е нещастна така наречена красива душа, която изтлява в себе си и изчезва като безформено изпарение, което се разсейва във въздуха.“<sup>66</sup>

Такъв тип абстрактно мислене за противопоставяне на себе си и всяка външност, на нашата чиста и превъзходна идея и всяка форма на нейно действително осъществяване, е перфектна почва за процъфтяването и задействането на една иманентна диалектика. Както казахме в началото все пак, абстракцията не е нещо, което я спира, а напротив – тя я задейства. А за Хегел няма нищо по-абстрактно от това да се смята, че някакъв вътрешен идеал, несмеещ да се докосне до действителността, в която все пак върлуват случайности и непланирани изменения, може да е в каквото и да е смисъл конкретен или съдържателен.<sup>67</sup> Диалектикът би подпомогнал всеки подобен едностранчив идеал, за да бъде той конкретизиран, именно през даването му на средствата, за да може той да се осъществи точно в този абстракт-

---

66 Г.цит. *Феноменология на духа*, стр. 516.

67 В това отношение е изключително показна известната негова статия „Кой мисли абстрактно?“. Вж. Хегел, Г. Фр. В (2019), „Кой мисли абстрактно“ в *Philosophia* 22/2019, прев. Г. Каприев и С. Йотов, стр. 78-83. Достъпно на: <https://philosophia-bg.com/archive/philosophia-22-2019/wer-denkt-abstrakt/>. (Достъпно на 8.12.2022.)

тен вид, в който е бил замислен. Така той не се противопоставя на абстракцията, а я засилва именно в този ѝ вид, в който тя мисли, че би било идеално нейното осъществяване. Процесът на диалектиката преминава в това да се премахне всяка „външност“<sup>68</sup>, която би отделила или променила съдържанието на този абстрактен идеал, и енергията на „помощното средство“, на диалектиката, отиват именно за това светът да види идеята точно по начина, по който тя е била първоначално и чисто идеално замислена. По този начин на ставане, диалектиката постига именно това, което вече обсъдихме – тя приема и допринася за осъществяването на абстракцията, премахвайки от пътя ѝ всичко, което може да бъде мислено като нещо „външно“ за нея (гост обстоятелствата, които биха изменили абстрактната мечта, които биха я възпрепятствали) и позволява на тази абстракцията да се унищожи видимо от собствената си едностранчивост, когато необходимо се превърне, чрез собственото си осъществяване, в това, което тя първоначално е искала да избегне и никога да не става. Ако се върнем на примера за красивата душа, ще видим, че най-доброто нещо, което може да се случи за нейното разбиране на самата себе си, би било именно това да се надява, че няма около нея да се появи същество, което би могло да изпълни идеалите и мечтите ѝ в точно този вид, в който тя ги е мислила и е тъгувала, че „светът“ не би ги позволил, защото той е в някакъв смисъл негоден. А всъщност именно обратното се случва. Точно поради пълното осъществяване на абстрактното желание (а не провалът на това осъществяване, поради особеностите на действителността) е това, което му попречва да

---

68 Или приеме и измени до такава степен, че да стане нещо „същностно“.

се реализира в света, докато неговото таене в някоя красива душа е единственото, което може да го „запази“ в начина, по който е изначално замислен – импотентно, чисто и „недосегаемо“ за сянката на неговия провал. Тук дадохме като пример красивата душа, но реално всеки момент от *Феноменологията* (а и не само) би послужил да илюстрира подобна трансформация.

Тук се разкрива една ключова функция на иманентната диалектика. Досега писахме как тя се насочва против всяка външност, която подпомаганата идея смята, че пречи на нейното осъществяване. Тоест всичко, което развиваната мисъл вижда като противоречащо на нейното осъществяване или, дори, изменящо го. Това, което ѝ противоречи и, по-важното, се смята за коренно-различно от нея. В езика на Хегелианската диалектика това би било стандартната форма на действие на едно „разсъдъчно“ мислене, което, бивайки резултат на една постоянна рефлексия на разделяне от всичко останало, вижда заплаха за собствената си идентификация със самата себе си дори и в най-малката намеса на нещо „чуждо“ от нейния абстрактен идеал.<sup>69</sup> На този етап е важно да се отбележи това, че от едностранчивата мисъл се очаква, че това, което тя може да мисли като възпрепят-

---

69 Хегел е склонен да приписва подобна идея на т.нар. „здрав разсъдък“, който, именно поради тази си специфика е винаги враждебен към спекулативния момент, съдържащ се във всяка „действителна мисъл“. Вж. Hegel, G. Fr. W. (1977) *The Difference Between Fichte's and Schelling's System of Philosophy*, transl. H.S. Harris and Walter Cerf, "State University of New York Press", p. 99. На това обръща внимание и Адорно в -Adorno, T. (1993) "Skoteinos, or How to Read Hegel" in Hegel. Three Studies, transl. Shierry Nicholson, Cambridge, Massachusetts and London, England: "The MIT Press", 89-149, p. 90-92.

стващо идентичността ѝ със самата себе си, е единствено нещо, което идва отвън на нея – тоест като определения и обстоятелства, на които тя не е по никакъв начин причастна. С други думи – такива, каквито заплашват да я изменят и, още по-силно, изопачат.

В опита си да подпомогне на това следване на абстрактно правило, зададено от криворазбрана идентичност, диалектикът прави интересно разкритие. Тази външност, която едностранчивата мисъл приема като заплаха за нейната идентификация със самата себе си, не е същинската заплаха за тази самоидентификация по начина, по който е замислена. Напротив, и тук се проявява момента на иронията. Това нещо, което изпълнява функцията на иманентната диалектика<sup>70</sup>, се старее да скрие същинския двигател на изменението на нещото – това не е позицията, искаща да отхвърли подпомаганата едностранчива мисъл, а е, напротив, нейното осъществяване по начина, по който точно тя го изисква. В този смисъл се проявява и бива осъществена една друга „външност“, която постига именно това, от което едностранчивата мисъл се боеше – изменя я и я превръща в това, което тя смяташе за противоположно на самата себе си. Тази „външност“ е нейното собствено най-изконно съдържание, което бива абстрактно освободено в процеса на изпълняването на нейното лично правило. Стремелът на една иманентна диалектика е именно да допринесе в случването на това. В този смисъл диалектиката наподобява това, което може да подпомага осъществяване на желанията на абстрактната идентичност. Използвайки чисто негативната нагласа на едностранчивото определение към

---

70 Защото това, както ще видим, далеч няма нужда да е човек.

всичко, което привидно би го „изопачило“, иронико-диалектичното движение скрива същинският източник на изменението, което произтича от изпълняването на абстрактното правило, иманентно за определението.

Затова е интересно е да се отбележи, че, разгледана именно по този начин, диалектиката може да бъде мислена като джин, както те биват представяни в приказки и легенди. Това сближаване на образи не е случайно, доколкото функцията, която бива изпълнявана, е почти една и съща. Диалектикът, както и джинът, наострят уши за едностранчивостта на желанието и са готови да допринесат за неговото моментално осъществяване, точно по начина, по който е замислен. Така диалектикът показва как едностранчивостта се сменя, след като достигне до собственото си опровержение, а джинът най-често показва как желанието се изопачва с неговото осъществяване (което пък показва, че е било изопачено от самото начало). И двата типа персонажи, разбира се, работят чрез хитрина. Хитрината в тази ситуация се състои именно в това, че разполагат с определено знание или очакване, за което отказват да „предупредят“ исканията или мисленията, а, напротив – дори разчитат на силата, която неговата абстрактна убеденост му дава, за да продължат с този процес без изобщо да се замисли за последиците.

Поради споделените горе съображения иманентната диалектика, желаеща да изрази същинската конкретност зад движенията на различните понятия, има ясно определен идеален типаж, чрез който тя присъства в общата култура на човечеството. Диалектикът бива приближен, с основание, към джинове, хитреци (като Одисей<sup>71</sup> в *Диалектика на*

---

71 По този въпрос виж Donougho, M. (1981), “The cunning of Odys-

Просвещението)<sup>72</sup>, детективи (както Зигфрид Кракауер показва в своята чудесна книга *Детективският роман*, където убедително демонстрира приликата между детективът – изразител на *рациото* – и абсолютния дух)<sup>73</sup> и дяволи. За да обясним казаното е достатъчно просто да цитираме пасаж от ключова глава в *Доктор Фаустус* на Томас Ман:

„Ние не създаваме нищо ново – други се занимават с това. Ние само развързваме и освобождаваме. Ние пращаме по дяволите сковаността и плахостта на всякакви там целомъдрени скрупули и съмнения. Ние само стимулираме, премахваме с по-засилено дразнене само умората – малката и голямата, личната и на епохата“<sup>74</sup>

---

seus: a theme in Hegel, Lukacs, and Adorno”, in *Philosophy & Social Criticism*, 8(1), 12-43, p. 28-30.

72 „Схемата на Одисеевата хитрост е овладяването на природата чрез сходно уподобяване. В преценката на съотношение на силите, която прави оцеляването сякаш предварително зависимо от признаването на собственото поражение...“

Това е формулата за хитростта на Одисей, че, като се присламчва с примирение към природата, отделеният, инструментален дух ѝ отдава нейното и тъкмо с това я измамва.“ (Адорно, Т., Хоркхаймер, М. (1999), *Диалектика на Просвещението*, прев. С. Йотов, София: изд. „Гал-Ико“, стр. 81.)

73 Например, във връзка за отношението на *рациото* към безусловността Кракауер казва следното: „Безусловността на *рациото* изисква такова очистиране от съучастието на обусловени сили, а там, където се възплъщава естетически, то се стреми към лишеното от тяло и форма...“ (Кракауер, З. (2016), *Детективският роман*, в *Детективският роман. Служителите*, прев. от немски Ст. Йотов, София: изд. АГАТА, 13-134, стр. 100. Подобен стремеж на *рациото* да положи началото в едно нищо, в една безусловност, напомня Кракауер, го приближава до „идеалистическа иманентистка философия“ (пак там, стр. 101).

74 Ман, Т. (1967), *Доктор Фаустус*, прев. С. Джамджиев, София: изд.

Дяволите не създават ново, не изопачават с нещо свое, а просто подпомагат, когато премахват външните фактори, които биха „попречили“ или „изопачили“ едно действие или желание. Това изказване е продукт на хитрост – заблудата в него се състои в това, че такава няма. Наистина ще подпомогнат в постигането на точно това, което е замислено – с всичко, което следва от него. А втората част рядко се взема предвид от желаещия.

Горният цитат перфектно илюстрира каква е функцията на една иманентна диалектика, както и един от нейните постулати, които ще споменем сега, а после ще развием. Чисто диалектичката „намеса“ в подпомагането на осъществяването на нещо се смята за форма на ненамеса – нещото не бива третирано спрямо различни правила, а единствено и само спрямо тези, които собствената му абстрактна концепция за самоидентичност излага на преден план. Мислена така, диалектиката не добавя нищо, а просто премахва „досадни“ пречки пред развитието – позволява на опита да се изрази спрямо собствената си мяра. Тази форма на развитието на дадено понятие чрез подпомагането на неговото „отприщване“, когато бъде лишено от „досадните“ външни обстоятелства, които му „пречат“, поставя ясен знак за приоритетите на иманентния диалектик. Идеята се състои в това, че чрез тази негова спомагателна функция се отваря поле да се разкрие най-„същностното“ за дадена концепция, да може да се направи така, че тя да се прояви ясно – като свое начало, среда и резултат. В последствие тя ще се снемат спрямо своята собствена едностранчивост и така ще

---

„Народна култура“, стр. 313.

се продължи към следващата фаза на този процес, който диалектиктът сякаш гледа отстрани.

По този начин, както споменахме накратко и горе, се разкрива идеален типаж. Тоест идеализация на случай, който подпомага видимото проследяване на дадено правило, определение и така нататък, в неговото развитие и трансформиране, за да може ясно да се наблюдава какво точно се променя и през какви етапи се минава. Това е показано и във *Феноменологията*, където Хегел минава през такива форми на съзнание и самосъзнание, които са изчистени от случайни, елементи и са застинали като идеални изразители на някаква форма на себеразбиране – говори за господар и роб, стоицизъм, скептицизъм и така нататък, а не за произволни господари от историята и така нататък. Ако примери биват дадени, те се дават в дълбоко „изострен“ вид, в който има да се демонстрира нещо специфично от изложението максимално видимо<sup>75</sup>, например *Антигона*.<sup>76</sup> Този типизиращ елемент е стандартно и разбираемо следствие от формата на мислене, стараяща се да изчисти всичко „външно“ от дадено понятие.<sup>77</sup>

75 В определен смисъл дори напомнят на идеализирани условия, при които могат да се извършват и отбелязват научни експерименти. Изчистена среда, проследими условия и така нататък. Вж. по този въпрос Видински, В. (2021), „Разнообразие I“, в *История и съвременност на философията. Сборник в чест на 60-годишнината на проф. д.ф.н. Георги Каприев и проф. д.ф.н. Стилиян Йотов*, редактор Александър Кънев; София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски“, 86–95, стр. 94, б.п.л. 7.

76 В това отношение се вписва и идеята на Хегел за създаването на идеала, разгледан в *Естетиката*. Вж. Хегел, Г. В. Фр. (2004), *Лекции по естетика или философия на изкуството. Втори том*, прев. Генчо Дончев, София: изд. „Европа“, стр. 209–210.

77 В действителност обаче ситуацията е по-сложна от това, прос-



Това е в резултат на тази правеща възможна и проследяваща позиция на диалектика, който просто търси това, което нещото самó е готово да разкрие при нужните условия. Така неговата позиция не се явява като противостояща на нещото, което подпомага, не се меси, не подхожда спрямо друга парадигма, а просто, ако е възможно, премахва външността, която може да попречи на проявата на „същностния“ процес. По подобен начин, както видяхме, работи и хитростта на разума. Разумът не променя историята чрез намесата си в нея като разум, противопоставяйки се на страстите. Напротив – той е дори най-ефективен тогава, когато не се намесва с друга позиция, а постига своите цели, каквито и да са те, чрез страстите на Александровците, Цезаровците, Наполеоновците и така нататък, които могат да избутат със силата на особената си воля и страст света в някаква посока, която самите извършители накрая няма да могат да разпознаят като своя собствена.<sup>78</sup>

---

то защото самия тип винаги напомня за изключенията, които са го направили възможен. Той е тази двойственост и, именно чрез това, е нещото, което най-лесно и видимо се разрушава в своята противоположност. Утвърждаването и защитаването на типа като абсолютен е неговия най-сигурен начин да бъде задминат. Така обаче самото понятие бива обогатено. Хегел е наясно с особеността на типа: вж. Хегел, Г.Фр. В. (2000), *Енциклопедия на философските науки. Том втори*, прев. Генчо Дончев, София: изд. „ЛИК“, стр. 37-38.

78 Това е и основанието Хегел да твърди, че тези велики исторически личности показват *идеята* в действителността. Когато Цезар върши това, което трябва да извърши, той, без да съзнава, показва вече деградиралостта на Рим, „иманентния импулс на времето“. По този въпрос: Parkinson, G. H. R. (1989), “Hegel, Marx and the Cunning of Reason” in *Philosophy*, 64(249), 287-302, p. 291-293.

Тази позиция на разума и разумността, според някои интерпретатори, е дори още по-силна при Хегел, отколкото горното позволява да се разбере. Дори може да се каже, че, в момента в който разумът опита да се намеси експлицитно и директно в историята, той вероятно би попаднал в същата ситуация като тези, над които неговата хитрост по принцип би го поставила. Участвайки директно, той би се открил за хитростта, която по принцип гледа как се случва на всичко останало отстрани. Жижек, на друго място и то в коментар към Брандъмовия текст *A Spirit of Trust*, споменава, че би било в изключително Хегелов дух да покаже с удоволствие как неща като либерални проекти с лекота и спрямо собствените си правила се превръщат във фашизъм, или как радикално еманципаторни проекти са изключително предразположени да се превърнат в Сталинизъм.<sup>79</sup> Това той поставя като контрапозиция спрямо споменатата горе версия на практиката, която бихме могли да наречем Брандъмова форма на диалектика. Тоест тази, която изисква експлициране, откритост и доверчивост в чуждата позиция, както и в тази на дискурсивните практики, движещи процесите на обсъждане и обмисляне на проблеми.<sup>80</sup> Както и, най-значително, мисленето и поставяне на бъдещи посоки за развитие на разумността. Жижек, в този смисъл, нарича Брандъм „все още не съвсем хегелианец“. Така разумът, оставен на собствените си сили за собственото си осъществяване, винаги рискува да попадне в тази игра на ирони-

---

79 Žižek, S. (2020), “Hegel on the Future, Hegel in the Future”, in *Philosophy Now: A magazine for ideas*, 140, 20-25.

80 Това, разбира се, е изключително опростена форма на изложение на Брандъмовия проект, но не неговата експликация е целта на настоящия текст.

ко-съдбинни трансформации, които споменавахме досега. Затова и Жижек казва, до голяма степен уместно, че Хегел е един от най-отворените за бъдещето мислители, именно защото забранява тези проекти, отнасящи се до това как трябва да изглежда това бъдеще.<sup>81</sup> Така духът, според Жижек, е не този на доверие, а на недоверие.

Това са няколко от основните моменти, свързани с една иманентна диалектика. Нейните подходи са такива, за да могат да гарантират, че това, което ще разглежда, са нещата каквито са, без да им се меси нещо друго и по този начин да бъде разкрито същественото за тях движение. Разглеждането по този начин, за тази идеална форма на диалектиката, би вършило чудесна работа за различни изследователи и мислители, които искат да се обърнат към самите неща.

### **3. Продължаване на разглеждането – диалектиката мисли себе си**

Ако горните размишления се приемат безкритично за чиста монета, то резултатът, който илюстрирахме, ехти на кухо. Това си проличава сравнително лесно, именно когато иманентната диалектика насочи собствените си инструменти към самата себе си – към нейното практикуване, изразяване и цели. По този начин, например, иронията и съдбата, която тя е склонна да прививда в развитието на всичко останало, към което се насочи, не са моменти, към които самата диалектика има някакъв специален имунитет. Нека продължим разглеждането в тази линия.

За да се утвърди иманентната диалектика, трябва да

81 „The claim I want to defend is that Hegel is the philosopher most open to the future precisely because he explicitly prohibits any project of how our future should look.“ (Пак там.)

има възможност за диалектично отнасяне към самата нея и следствията, които това разглеждане повлича със себе си. Ако тя има право, каквото нямаме абсолютно основание да ѝ отказваме, то ще можем да демонстрираме как тя се отнася, по собствения си специфичен начин, към собственото си действие и развитие. Това ще се опитаем накратко да илюстрираме тук, макар че тази проблематика ще бъде изложена по-скоро като общи насоки, отколкото конкретно изложение, което би изисквало значително повече обмисляне, както и много по-голям обем. Сега ще започнем, като признаем на диалектиката това, което тя с готовност признава на всичко останало.

Диалектическия подход, без съмнение, е умел в това да привижда и разпознава съдбите на това, което безкритично се отнася към собствената си идентичност. Така, отнасяйки правилата ѝ към самата нея, можем да видим, че една абстрактно иманентистка диалектика, в процесът на нейното скриване за това, което смята че просто подпомага да се разкрие, попада в тази съдба, която си мисли, че избягва. Отнасяйки се диалектически към собственото ѝ изложение, ние може да видим момента на провала на иманентисткия идеал, който я движи. Подпомагането на нещото, което диалектикът извършва, не е, както може би се смята, проста дейност на премахване на „досадно“ външните елементи, за да се покаже едно „същинско“ движение на самото нещо. Претенцията за ненамеса на диалектика е неоснователно, доколкото се отнема възможността на осъществяването на нещо да се справи, чрез своята особеност, с неговата външност. Ако външността, както е разбрана и положена от иманентния диалектик, създал опре-

делена визия или тип, се премахва, за да се прояви нещо същностно“, то се отстранява и възможността външността да стане средство, чрез което нещото може да се изразява, да се обогати благодарение на него.

Именно поради това разбирането за това „просто“ подпомагане е илюзорно, когато то бива прието сякаш не оказва никакво влияние за изменението на разглежданата проблематика. Диалектиката, попадаща в това движение, разбира за себе си това, което показва за всичко останало, към което се насочва – че опасността да загуби „самото нещо“ не е в това нейното право да бъде оспорено, а, напротив, е именно в неговото осъществяване. Тоест вътрешната определеност на иманентната диалектика, когато бъде докарана до крайност – осъществена – се разкрива за опасността на преобръщането ѝ в нейната противоположност. Така става видимо това, че тя, когато претендира, че с ненамесата си позволява на иманентността да се прояви, освободено от външните обстоятелства, които я възпират, попада под риск именно да загуби обекта на интереса си.

В какъв смисъл? Приемането на външността като далечна от иманентното движение на обекта, диалектикът си създава определен идеализиран образ на действителността, който заема някаква по-„съществена“ позиция, спрямо която може да се види сякаш нещо „повече“ от това, което наблюдение на обектите в стандартната им примесеност със случайни обстоятелства и фактори би им позволило. Можем отново да цитираме Хегел, който в *Разумът в историята* споменава, че основната функция на едно философско разглеждане на историята е това тя да бъде освободено от

случайните фактори, които изпълват историята.<sup>82</sup> Това е по-общата дейност на всяко философско занимание. В такъв смисъл трябва да бъде поставен въпросът, дали премахването на случайността е наистина неслучаен процес. Това е питането за определянето на иманентността и дали тя е нещо, което просто бива разкрито, или сторено от самия диалектик, който иска да я прояви.<sup>83</sup>

82 Г.цит. *Разумът в историята*, стр. 43.

В Хегелова защита обаче, той е един от немногото хора по негово време, които реално не приписват малка заслуга на случайността, въпреки призива, че нейното постепенно отстраняване е ключово за науката. Васил Видински, в споменатата вече книга *Случайности*, обръща специално внимание на следния ключов пасаж от първия том на *Енциклопедия на философските науки*:

„Съвсем правилно е, че задачата на науката и по-точно на философията се състои изобщо в това да познае необходимостта, която се крие зад привидността на случайност; обаче това не бива да се разбира така, като че ли случайното принадлежи само на нашата субективна представа и затова, за да стигнем до истината, чисто и просто трябва да го отстраним. Научни домогвания, които преследват едностранчиво това направление, не ще могат да отбягнат справедливия упрек в празно играене и във вкостенял педантизъм.“, (г. цит. *Енциклопедия на философските науки. Том първи*, стр. 353).

За анализиращ преразказ случайността при Хегел, вж. г.цит. *Случайности*, стр.169-208.

Това е и една от причините, поради които твърдим, че в тази лека критика към потенциалните проблеми в една иманентната диалектика, които разглеждаме тук, са отправени не толкова към Хегел, колкото към идеалните типове, с които самата тази диалектика борави. И, по-точно, в тези, в които може да *изпадне*, взета абстрактно в целта ѝ да проявява някакво иманентно съдържание, с претенцията, че демонстрира нещо по-значимо от други възможни разглеждания.

83 Най-вероятно е и двете. В този смисъл обаче: тази дейност не е

В момента, в който признаем тази способност на диалектиката, да разкрива същинското и да подпомага неговото осъществяване, то иманентната диалектика губи своето съдържание като външен процес и започва да се приписва на движението на самите неща. Това има предвид и Хегел, когато казва следното:

„Как бих могъл да помисля, че методът, който съм следвал в тази система на логиката - или по-скоро методът, който е следвала тази система в самата себе си, – не е способен на още много усъвършенстване, на много разработване в подробностите си, но същевременно аз знам, че той е единственият истински метод. – Това проличава само за себе си вече от обстоятелството, че той не е нещо различно от своя предмет и от своето съдържание; – защото онова, което го движи напред, е съдържанието вътре в себе си, диалектиката, която то има в самото себе си. Ясно е, че не могат да се смятат за научни никои изложения, които не следват хода на този метод и не съответстват на неговия прост ритъм, защото това е ходът на самия предмет.“<sup>84</sup>

Казвайки това, Хегел премахва разграничението между диалектика и предмета на диалектиката, което показва, че иманентното движение, което диалектиката се стреми да покаже, е всъщност движението на самия предмет. Оттук диалектиката губи самостоятелно съдържание и отива в не-

---

нещо, извършвано единствено от диалектици, а е по-скоро присъща на всяко занимание, разчитащо на типаж за провеждане на определено изследване. Макар че, разбира се, диалектическото изложение си има особености, различаващи я малко или много от другите.

84 Г.цит. *Науката логика. Том първи.*, стр. 98.

щата, както те са сами. Така диалектиктът, също, губи своята автономност пред предмета какъвто е или поне така смята, в което именно е опасността. Загубената роля на самия диалектик премахва от него отговорността за това, което проявява и подпомага. Второто следствие е, че по този начин съществува рискът да обеднеят самите неща, чието движение диалектиката демонстрира. Тяхното осъществяване, „спасено“ от външни обстоятелства, се превръща в това, което най-добре може да илюстрира техния иманентен ход, както го е привидял диалектиктът, но вече е приписал на природата на самото нещо. В този смисъл всяка функция и следване на „собствените“ правила, зададени от нещата, става тяхната същинска определеност. Това само по себе си все още не казва нищо, но може да се покаже, чрез няколко примера, как това се превръща в проблем, за който абстрактно иманентния диалектик е добре да има съображения.

Като начало, можем да изразим следното изглеждащо парадоксално твърдение: приравняването на диалектичното движение с движението на обекта представлява следния тип риск – диалектичното разглеждане се превръща в иманентната необходимост, която то е привидяло в предмета. Така обаче привидно не може да се използва диалектичното познание да се измени предмета към нещо друго, нещо да бъде предотвратено, а процесът на научаването е изцяло зависим от попадането в иманентната противоречивост и саморазруха, която би обхванала предмета, оставен изцяло на неговото „вътрешно“ движение. По този начин, както би могло да се очаква, именно в момента, в който на диалектиката ѝ е призната върховна форма на наличие в действителността – тъй като иманентното движение на



всичко е диалектическо – тя губи именно всяка възможност да направи каквото и да било за съдържанието или развитието на това, което изразява. Диалектическото разглежда не се превръща в определено наблюдение на една съдба, в която всяко нещо, по един или по друг начин, трябва попадне, именно защото това е неговия иманентен ход. Така за него се оказва истинно това, което за абстрактния диалектик е очевидно – нещото е осъдено както в това да се развие противно на иманентните си правила, така и с това да се развие именно спрямо тях. То е затворено и няма спасение за него, защото и в двете ситуации ще попадне в плен на ироничния ход на нещата – все ще се превърне в това, с което не е искало да се идентифицира. Единственият начин да се вземе поука е да се изчака да настане това неизбежно пропадане в собствената си противоположност и оттам – да се даде начало на новото изграждане, чийто ред е дошъл след провала. Така диалектиката се превръща в нещо, което просто може да служи за привиждане на този процес на провала на крайността и новото начало. Не за изменението му, защото и в него ще се привиди евентуалния провал и отново движението на съдбата.

Изхождайки от горната позиция, можем да изведем още едно следствие – най-добрият изразител на нещо, показващо неговото вътрешно движение, е този, който му създава условията да попадне в „плен“ на опита на своята грешка, а не това, което би го възпряло по „външни“ съображения. Това би било представителството на иманентната диалектика и така понятията биха се обогатявали чрез своето „собствено“ движение, което би било изцяло подвластно на иронико-съдбинните моменти. Имайки тези съображения

предвид, става ясно, че диалектиката на нещото се изразява най-отчетливо в тези моменти, в които на нещото са предоставени средствата за непосредственото осъществяване на едностранчивостта си. В тези моменти то би могло да действа, пропускайки съобразяването си с външните за желанието му обстоятелства. Така в изразител на диалектиката може да се превърне всяко нещо, което позволява това непосредствено осъществяване на желанието.

В перфектния изразител на диалектиката на нещата, например, би могъл да се превърне капиталът – той покрива (за някои, разбира се) всички нужни критерии, за да спомогне в осъществяването на едностранчиви желания, без нуждата да бъдат възпирани от множество различни външни обстоятелства. Примери могат да бъдат дадени достатъчно – парите наистина подпомагат на хора, притежаващи големи количества от тях, да не се притесняват за повечето обстоятелства, които тревожат всички останали. Това може да се каже, че е повод да се разкрие иманентното съдържание на желанията на тези хора, които прескачат „досадните“ възпирации на външните обстоятелства. В действителност обаче диалектичното действие трансформира самото желание, доколкото го прави твърде лесно за осъществяване, по начин, който може да отрици нещо като съдба за това желание – неговите иманентни трансформации, които обаче изобщо не биха били иманентни именно поради медирането на капитала, който, в достатъчно големи количества, премахва опосредяването спрямо наличните в момента обстоятелства, които биха нюансирали употребата на желанието, ако то беше принудено да се съобразява с тях. Така иманентността става избирателна.

По този начин това твърде лесно осъществяване не изразява нещо съществено за това особено желание, а напротив – премахва нуждата от медиации и справянето му с външността, което би се наложило в други обстоятелства. Така иманентността далеч не е толкова иманентна, а е именно безкрайно обстоятелствена и в много смисли външна. Иманентното разглеждане, също, не говори за нещата както биха били, а може да провижда нещата единствено по този начин, който е премахнал външните обстоятелства, с които нещото би трябвало да се справи при други обстоятелства.

Важно следствие от това е, че диалектикът, мислен по този абсолютистки начин, всъщност не е просто наблюдател и помощно средство за осъществяване на иманентно движение, а е, напротив, външен съучастник, подпомагащ специфичен ход на поставено от другаде движение. Вместо да наблюдава отстрани някакво иманентно движение, той го обуславя и изгражда чрез множество определени или неопределени контексти, спрямо които самият диалектик също е обусловен. Така то загубва позицията си на нещо сякаш отвъд системата на различните иманентни процеси, които вероятно „би трябвало“ да се случат дори без негова помощ – ако не е там да го лиши от външността му. Той се оказва съпричастен на целостта на случващото се. По този начин диалектикът, приравнил своето особено разглеждане на предмета, с неговото иманентно осъществяване, става годен да провиди и подпомогне не процесите такива, каквито биха могли да бъдат – тоест ако на външността на обекта не се гледа с досада, сякаш единствено пречи на някакво иманентно осъществяване – а по-скоро да признае именно и само това, което вече е годно да бъде разглеждано в

парадигмата на това преминаване на нещо, чрез „самото него“, в неговата противоположност.

#### 4. Следствия за диалектиката от горното изложение

Тук, на пръв поглед, има два пътя, по които може да се тръгне. Първият е следния – да се каже, че все пак предметът се губи в търсенето на най-иманентното нему, доколкото така се изпада в абстракциите и схематизмите, които диалектиката по принцип иска да избегне. Така това, което може да се открие чрез абстрактното използване на тази иманентистка диалектика, която, както показахме, се свежда до собственото движение на самия предмет, просто не отговаря на това, което уж трябва да върши – именно достигането до самия предмет и мисленето през него. Тоест да се твърди, че това до някаква степен показва абстрактната иманентистка диалектика като водеща до някаква странна форма на идеализъм, в който вече не остава място за самия предмет и, по този начин, не отговаря на действителността, превръщайки всичко в определени типажи, за които сякаш забравя, че са типажи. „Сляпото иманентизиране“, цялостното премахване на външността, води до кухите абстракции, от които уж иска да се лиши. До подобно, в известна степен, заключение достига и Кракауер в *Детективският роман*<sup>85</sup>, където той, отправяйки критика към Хегел, казва

85 Макар че Кракауер твърди, че *иманентността* на категориите на действителността е способна да се справи с тотализиращите тенденции на едно *абсолютно рацио*, което в крайна сметка е принудено да трансформира измени всички идеи до това какви му трябва на него. Г.цит. *Детективският роман*, стр. 98. Там четем следното:

“Според начина, по който *рациото* се освобождава, явленията

следното:

„За да я [действителността] освободи от случайността, той прескача обусловеността, в която тя възниква, и конституира необходимостта ѝ откъм края, по който тя трябва да се ориентира... С това обаче той не изключва случайността, а се разминава с действителността...“<sup>86</sup>

Кракауер изпраща сравнително стандартна критика към Хегел, от която втория, действително, благодарение както на своите собствени изказвания, така и на чуждите такива, трудно би могъл да избяга напълно. Дори и с оглед на това, че те не са просто неистинни. В опита за „рационализиране“ и „самозадвижване“ е наистина напълно

---

на действителността претърпяват съответните други изкривявания, а завършващите системи омягосват Абсолютното по различен начин... Ако се предположи, че напук на претенциите на автономното *рацио* категориите на иманентността се окажат непробиваеми и се направи опит с тяхна помощ да се разкрие същинското, с това *рациото* би могло в крайна сметка напълно да потъне в себе си, а резултатът ще бъде процесът като такъв, който иска от нищото на началото да стигне до тоталността на нещото – да започва така, че резултатът фактически да има значение единствено на претекст.“

Тук виждаме стандартното разделение между иманентност на действителността и сякаш другото на идеалността на *рациото*, което е по някакъв начин отделено от него.. Проблемът, естествено, е в това, че и двете позиция могат да претендират за иманентността на действителността – Хегел, например, не е готов да се откаже от тази област. Да се признае правото на едната страна е изключително трудно като залогът в крайна сметка е самата действителност. А тази иманентност, взета в нейната идеалност, се открива за същите структурни грешки, както която и да е друга идеалност.

86 Пак там, стр. 116-117.

уместно да се демонстрира как действителността започва да изглежда изродена. В този смисъл можем да си представим как диалектикът, за когото една иманентност (абсолютът при Хегел), за която няма нищо външно, е единствената цел, би започнал да привижда само нея навсякъде, накъдето се обърне. Това беше коментарът на Уилям Джеймс, който, след приемането на райски газ, наистина започнал да разпознава преминаването на крайностите една в друга, чрез собствената им негативност и можел навсякъде да види единствено и само това. След отрезвяването обаче те оставили следа единствено за един фатализъм, в който, поради тази трансформация на всички във всичко, поради измяната на най-добрите намерения в най-лоши действия, не остава никакво място за освобождение – всяко крайно изглежда осъдено да претърпява същите крахове, породени от собствената му особеност.<sup>87</sup> Всяко действие започва да

---

87 Тук можем да се насочим и към това, което Джеймс на друго място нарича „яръстен абстракционизъм“ (*vicious abstractionism*). Той казва следното, в което спокойно можем да привидим критика към абстрактно иманентисткия диалектик, както го разглеждаме тук:

„Let me give the name of ‚vicious abstractionism‘ to a way of using concepts which may be thus described: We conceive a concrete situation by singling out some salient or important feature in it, and classing it under that; then, instead of adding to its previous characters all the positive consequences which the new way of conceiving it may bring, we proceed to use our concept privatively; reducing the originally rich phenomenon to the naked suggestions of that name abstractly taken, treating it as a case of ‚nothing but‘ that concept, and acting as if all the other characters from out of which the concept is abstracted were expunged. Abstraction, functioning in this way, becomes a means of arrest far more than a means of advance in thought. It mutilates things; it creates difficulties and finds impossibilities; and more than half the trouble that metaphysicians and lo-

изглежда безнадеждно и безсмислено, доколкото го очаква провал.<sup>88</sup> По този начин абсолютът действително би изглеждал като всепоглъщащ и всяко външно, постепенно, намира своята роля в затвореността.<sup>89</sup> Другата страна на тази монета би била именно идеята на Адорно за негативна диалектика. В нея, както цитирахме по-горе, най-ценното би било откриването на собствената несвобода, спрямо подобна абсолютизираща и всепоглъщаща парадигма, а не „положителния“ резултат на тази мисъл, схванала всичко като проследяването на трансформациите на даден предмет в една тоталност на преминавания в противоположни крайности, снети единствено в по-висши истини, с което именно „позитивният“ диалектик изопачава съдържанието.

Ако дадем съгласие на горната хипотеза, можем да решим, че съдържанието, до което достига този абстрактно иманентизиращ диалектик, е просто неистинен, защото изкривява предметите. В този смисъл би било добре той да

---

gicians give themselves over the paradoxes and dialectic puzzles of the universe may, I am convinced, be traced to this relatively simple source. The viciously privative employment of abstract characters and class names is, I am persuaded, one of the great original sins of the rationalistic mind.“ (James, W. (1987), *The Meaning of Truth, in William James: Writings 1902-1910*, ed. Bruce Kuklick, USA: “Literary Classics of the United States”, 821-978, p. 951-952.)

88 В сходен дух изглеждаше и критиката на Жижек към Брандъм, за която споменахме горе.

89 Един ключов въпрос в тази ситуация, спрямо който би могло да бъде направено интересно разграничение е: какво се случва с външността, след като бъде прихваната от същностното или иманентното. Дали едното „надцаква“ другото или се дава място на едно „диалектично взаимодействие? От отговорът на това зависи доста за формата на диалектика, която се прави, а и за нейното съдържание.

бъде оставен и забравен. Въпросът обаче далеч не е толкова прост. Абстрактно диалектичното развитие на премахването на външността или приемането ѝ като изцяло собствен момент, действително може да отговаря на нещо. Има социални структури, които правят доста лесно видимо именно този момент: как, при наличието на нужни обстоятелства, може абстрактното желание да се осъществява също толкова абстрактно в действителността и, оттам, да я изменя и прави по свой образ и подобие – дадохме горе примера с капитала като средство и изразител на диалектиката. Друг пример би бил робът във *Феноменологията* – услугите на роба правят от искащия господар изключително абстрактна и зависима фигура. Те израждат желанията му, които така не биват медиирани през действителния проект на изграждането на предмета чрез труда. В този случай, отново, робът служи като изразител на този иманентистки за господарското желание осъществяващ принцип, който просто изгражда абстрактна действителност – чрез подпомагането на господаря, господарят става годен за това да желае само абстрактно, без съображението за възможностите и ограниченията на материала на изграждане. За него материята би останала материя, от която той просто да иска да се отлепя и да няма нищо общо с нея. Чрез липсата на съпротива от страна на предмета, умението на господаря не може да се научи да борави с материал, от който евентуално би могъл да бъде обогатен. Това е поредния случай за това как, чрез твърде лесното постигане на дадена цел, тя самата започва да изглежда като изродена – абсолютната независимост на господаря от всяка материя, се превръща в пълна неспособност за самостоятелност или себезизграждане чрез външността и възможностите, които тя



може да предложи (а не само да възпрепятства, както го мисли абстрактното иманентистко мислене).

Това проклятие на твърде лесното постигане на желаното, изчистено от външните възпрепятстващи обстоятелства, може да се обърне и към диалектика. Диалектикът може, основателно, да изпадне в такава ситуация, в която, виждайки собствената си осъденост да попада в абстрактни схеми като горните, които обсъдихме, и така да загуби доверие в целия процес на познание, което може да бъде достигнато и разкрито, чрез диалектически подход. Напълно вероятно е да видим ситуация, в която той, абсолютизирал валидността на диалектическото движение – независимо дали е негативно, положително и така нататък – да премине през мегаломанията на този, който вижда осъдеността на едностранчивостта на целия познавателен процес или на всяко действително движение и нейното пропадане в противоположността ѝ.<sup>90</sup> А след като осъзнае, че и той участва в този процес, а не е просто страничен наблюдател, той може да се отчая от случващото, разбрал собствената си обреченост на него. Именно този преход стана видим с приключенията на Джеймс с райски газ, а за много диалектици това е очевидно и без спомагателни средства. Във всеки случай има проблем с този абстрактен подход към иманентно диалектизиране – премахването на всяка външност, както и нейното абстрактно приемане като вътрешна. В едно абстрактно изчистване от външността в „полза“ на иманентността, се изкривява възможността нещо да бъде разбрано

---

90 Донякъде това е илюстрирано в текста на Киркегор, където се говори за *ироника*, а не за *диалектика*, макар че, както показаме, връзката между двете винаги е близка. Вж. г.цит. *За понятието ирония с постоянно позоваване на Сократ*, стр. 404.

или признато. Както често се демонстрираше в горното изложение – абсолютният успех на една иманентистка диалектика е ключът към нейното разрушение, доколкото в процеса на изчистване на външността, предметът се губи, а диалектикът попада в капан да смята своята собствена позиция като казваща нещо повече от много други. Лишил се от обусловеността на своята валидност, абстрактно иманентизиращият диалектик може да казва само твърде общи и тривиални неща за изменението на предметите.

Какво обаче следва от това? Трябва ли да се откажем от иманентния подход в диалектиката? Ако решим да извършим това, разбира се, пак попадаме в горната грешка, но просто с обратен знак. Пречката пред разбирането на диалектика е, без особена изненада, проблем в неговото саморазбиране. Гледащ на себе си като по някакъв начин над процеса, спечелил някаква безопасна неподвижна точка, от която просто да „наблюдава“, води до крайности като горните, които видяхме. От друга страна, отново, ако се сметне за „обречен“ на процеса и в някакъв смисъл попаднал в тази съдба, която наблюдава за всичко останало, той отново е, до голяма степен е сгрешил. Защото, и във второто, той отново заема специална позиция, макар че с обратен знак на предишната. Думи като „обреченост“, „пропадналост“ и така нататък, отправени *in abstracto* към живота, който живеем, са неуместна реакция към познавателните процеси. Съдбата, която диалектикът привижда за самия себе си, се дължи не на неговата неспособност да познае нещо, а по-скоро на негова грешка от друг тип. За да наименуваме тази грешка, можем да използваме понятието на Алфред Норт Уайтхед – става въпрос за погрешно поставената

конкретност (*misplaced concreteness*).<sup>91</sup> В какъв смисъл? Диалектикът е прав, когато привижда този момент на преминаването на едностранчивото в своята противоположност именно чрез нейното осъществяване. Прав е и да разпознае себе си като причастен в този процес. Грешката му обаче се състои в това, че нещото, което той смята за абстрактно и схематично изложение на конкретен проблем – премахване на външност, властване на иронията и съдбата на всичко крайно върху всички единични определености – е всъщност конкретно изложение на абстрактен проблем – приписване на схемата, която той си е изградил, на всичко и всички, независимо от конкретната и контекстуална обусловена уместност на това приписване. Схемата е просто абстракция, вече унищожила много от това, което би ѝ пречило да обясни всичките феномени, на които е сметнала, че може да служи като обяснение. Така това, което диалектикът вижда е конкретно изложената абстрактна схема. Той има право в анализа, но не възприема целостта, в която той се случва. За да привиди тази фаталистка концепция за света, която може да се открие в единични случаи и то гледани по твърде специфичен начин – Едип, преминаване на либерализми в тоталитаризми, на случайности в необходимости – той е склонен да припише абстрактната структура на света изоб-

---

91 Вж. Whitehead, A. N. (1945), *Science and the Modern World. Lowell Lectures 1925*, USA: Pelican Mentor Book publ. "New American Library", p. 52.

Дълбоко благодарен съм на Валентин Славов, че ми обърна внимание за този момент при Уайтхед, както и за неоченимата помощ във експлицирането на всичко, което бе изказано в горния текст – с търпеливо изслушване и отлични и уместни примери, с които даваше насоки за проясняването на това тежко съдържание.

що сякаш неговото движение е, в някакъв смисъл, по-иманентно от всичко друго, което той е сметнал за външно или вече е „снел“.

Това обаче по никакъв начин не е достатъчно да се отмени валидността на всички иманентистки анализи на диалектика, когато става въпрос за конкретни случаи. Ако се подходи толкова общо, то отново се изпада в същия проблем, на който споменатия сега подход трябваше да е решение. Не, с общ замах не може да се лиши, нито да се придаде валидност на диалектиката, доколкото разглежданията ѝ са истински съдържателни именно на тези места, където има произвол, случайност, а не абсолютно всеобщо правило. Далеч не е правилно да се смята, че всички случаи, в които бива привидяно властване на съдба и на ирония са погрешни или неразбрани. Такива, действително, има – моменти, в които крайността наистина изглежда осъдена на своето пропадане. Подобни феномени са описвани от психолози<sup>92</sup>, икономисти, философи, поети и така нататък. Въпросът е в това, че макар често да звучат убедително, далеч невинаги са правилни. Но нередко са. Има локални „джобове“ в действителността, в които това има логика. Но това е именно обратното на изобщото, което абстрактно иманентизиращият диалектик е изкушен да търси, а, и по-лошо, да намира. В най-опасните случаи, той подпомага на такава действителност да се създаде, както видяхме в примерите и анализите направени по-горе, смятайки че просто допринася на нещо, което иманентно следва от понятието, характера, определението и така нататък. Така обаче, попадайки безкритично в своята собствена абстракция, ди-

---

92 Например т.нар. *self-fulfilling prophecy*.

алектиката обединява и може да се приравнява с всякакви странни изразители – всичко, което подпомага изразяването и осъществяването на абстракцията и ѝ подпомага да се изрази по точно този абстрактен начин. Но, отново, това не означава, че в действителността не могат да се намерят ситуации, за които диалектиктът би имал пълно право да мисли по начина, по който мисли.

Това не е нова идея. Фатализмите в мисленето на доста хора не са случаен симптом на тяхната субективност. Има места, в които са насъбрани много нишки от действителността, където се образуват „възли“ от мощни линии на определения, в които съдбата не е нещо единствено привидно – напротив, в тях иронията действа с пълна сила, а мястото за избор или възпиране на процеса е минимално. Това не са всички ситуации обаче и те могат да се посочват. „Обречеността“ не е обреченост изобщо. Такива ситуации можем да открием, например, в точки на зависимост, където изключително много следствия разчитат на определеността на една само позиция. Често могат да се наблюдават на места, в които има сериозна концентрираност на власт в само един индивид – независимо дали управник на държава, милиардер, или авторитарен шеф. Ако няма обратна позиция на отговорност към него, то той е изключително отворен за трансформациите на ироничните следствия от собствените му невъзприани и овъзможностени действия. Такива концентрации на власт съществуват, има такива „възлови“ точки. Не е задължително за тях да се ограничаваме до този тип, който илюстрирахме преди малко, могат да се намерят и други, както се е и правило – в споделени обществени структури, практики и така нататък, могат да се намерят

„джобове“, които са изцяло отворени за една видима съдба и фатализъм, чрез които се провалят именно успявайки. Може да става въпрос и за обикновени случаи, в които човек взима решение за собствения си живот, от което в последствие страда именно поради това, че не е обмислил цената на своя успех. Няма нужда да се мисли единствено в толкова широк обществен мащаб.

От друга страна се намират места, на които този иронико-съдбинен процес е по-трудно да бъде открит. Където решението за процеса на това, което ще се случва е по-разпределено – където всеки момент има някаква автономност, но и отговорност към всеки друг, както и способност да възпре започнатия процес – там е по-трудно да се мисли през такива абстрактни съдбинности. Това са тези позиции, в които решението е по-равномерно разпределено. Нито „възела“ нито „разпределеността“ са моменти, които са фиксирани векове-веков, а са, напротив, продукт на ставане – резултат от практики на хора. Въпреки това обаче има топоси на човешкото взаимосъжителство или в природата, в които е по-вероятно да се намери такъв възел, отколкото на други – тоест по-обстоятелствено предразположени места.<sup>93</sup>

Ако не се даде възможност на горната обстоятелствена обособеност да играе ключова роля, а се бърза към определен идеален типаж, изчистен от „външността“, става вероятно да се появи разглеждания от нас в тази част проблем за абстрактния иманентизиращ диалектик. Самият той се превръща в типаж като тези, които създава. Ако се забрави елемента на неговата собствена произволност и обособе-

---

<sup>93</sup> Но, разбира се, тях също можем да мислим като резултат. Тоест могат да се четат като *станали* предразположени.

ност в процеса на формирането на иманетността, както и в нейната собствена зависимост от произвола на „външните“ обстоятелства, резултатът е диалектика, превърнала се в тривиални приказки за „съдбата на крайността“, „властването на иронията“, „разрухата на успеха“ и други подобни, които многократно обсъждахме по-горе в текста. Така обсъжданото бива разводнено и се губи евентуалната правота на диалектическото разглеждане, защото, дори и да го има, то прибързано бива превърнато в собствения си типаж, който забулва конкретния случай и неговата обособеност.

Поради подобни съображения е изключително важно да се мисли непрестанно ролята на външността и случайността в повечето синтези, които диалектикът трябва да направи и, ако е невнимателен, да забрави. Затова са ключови трудове, концентриращи се върху този елемент в диалектическите практики. Такава е тази на Васил Видински, „Начални условия за диалектика на празното отношение“<sup>94</sup>. Проблематизирайки неелминиремото функционира на дистекста в различните синтези, както и важноста на контекста за тяхната евентуална валидност, той казва следното:

„Само в единични случаи дистекстуалният наратив се проваля. Обратно, през повечето време контекстът е поръозен, нестабилен, съдържащ непримирими вътрешни разделения, които не му позволяват да се разгърне монолитно или през всеобщност. Достатъчно е да се усъмним в неизбежното снемане, предложено от Хегел, за да видим ясно, че несвързаността трае, разгръща се и

---

94 Празното отношение е разгледано и в г.цит. *Случайности*, стр. 345-352.

има собствена историческа логика: винаги остава нещо несвързано. Антигониите или гибелта на трагическата едностранчивост са твърде частни случаи на нестабилните контексти, в които живеем. Много по-типична като честота и много по-характерна като отличителна характеристика е дистекстуалната диалектика на празните отношения. В нея поуката – че едностранчивостта е (само) гибелна и се сменя – не идва нито толкова лесно, нито толкова неизбежно; ако въобще бива формулирана подобна поука.<sup>95</sup>

В последвалите заключения си проличава ключовото следствие, че единствено имайки това предвид човек (макар че тук можем да обособим абстрактно иманентизиращите диалектици) може да стане отговорен за синтезите, които прави.<sup>96</sup> А, добавяме тук, това е ключов момент от евентуалното отлепяне на диалектиката от идентифицирането ѝ с и

95 Видински В. (2020), „Начални условия за диалектика на празното отношение“ (в *Истории и разказвачи. Философия, право, литература. Специално издание за юбилея на професор Стилиян Йотов*, редактор Антоанета Колева, Валентин Калинов и Стоян Ставру; София: изд. „Критика и хуманизъм“, 13–32, стр. 25.

На друго място се казва следното за диалектиката на празното отношение, което ключово се противопоставя на идеала за абстрактно иманентистката диалектика, която разгледахме дотук:

„Казано по-опростено: предложението за една диалектика на празното отношение е по същество включването на случайността като необходим компонент в по-сложните и интересни контексти, които ни заобикалят. А хипотезата е, че дори най-простите форми ще съдържат необходимо и минимално случайно отделяне.“ (Видински, В. (2022) „Разнообразие II“, *Битие и присъствие: сборник в памет на доц. д-р Стоян Асенов*, съст. Пламен Макариев и Веселин Дафов, София: Университетско издателство „Св. Климонт Охридски“, 311–323, стр. 323.

96 Пак там, стр. 29.



привиждането ѝ в точно тези процеси в действителността, чието осъществяване създава абстрактна действителност – прекомерно натрупване на капитал, джинове и подобни странни същества, осъществявайки едностранчивата съдба, която уж само правят видима. Когато на диалектиката се мисли не като такъв инструмент, годен за абсолютно всяко разглеждане, а като способно и отлично средство за разбирането на обособените в действителността моменти, в които властва този “съдбинен” елемент, то нещата се променят. Тези точки се проявяват чрез и благодарение на обособяването на различни случайни или „външни“ фактори и процеси, които достигат до подобни резултати, типологизират се и се идеализират. Не се откриват навсякъде, нито са във всяка ситуация еднакви за разрешаване, но това пък позволява на диалектиката да бъде конкретизирана и полезна.

Въпросът е обаче дали така не се отнема твърде много от валидността на диалектиката и нейната роля в обяснителните механизми. Това може да се каже, но сякаш би било пресилено, тъй като най-добрите примери, с които диалектиците работят са именно благодарение на тяхното попадане на такива обособени чрез и благодарение на случайността и външността моменти. В тях диалектиците намират острието си – тоест тези елементи, които губят, когато самата диалектика се превърне в абстрактен тип от диалектика. Диалектиктът, в различните синтези, които прави, и без това вече обособява в случайността и е обособен чрез нея, чрез множеството различни контексти, съвместими и несъвместими, „външни“ или „вътрешни“, на които е причастен и които дооформя чрез действията си. Различните примери, които бихме могли да дадем, донякъде показваха

именно това. Единственото, от което го лишаваме с такава концепция, е от неговото неправилно разбиране за привиждане на съдбата на всяко място, към което се обърне, защото е позволил да се движи от абстрактния иманентистки идеал за собствената си дейност. А, когато има горната диагноза предвид, му се дава възможността да се стреми към по-осъзнато практикуване на най-добрата част от собствената му дейност.<sup>97</sup> Тук ще се позовем отново към Уилям Джеймс, който казва за Хегел, че немският диалектик е все пак дълбоко прозорлив за различни особености на опита, и че „велика несправедливост“ се извършва към него, когато му се приписва ролята „основно на мислител“. Напротив, Хегел е „наивно наблюдателен човек, обладан от перверзно предпочитание към технически и логически жаргон“.<sup>98</sup> В най-добрите си моменти, можем да кажем ако следваме

---

97 За тази цел, разбира се, ще е нужно да бъде отделен и от идеята, че, все пак, няма разлика между диалектика и диалектиката, която е „коректна“ спрямо „иманентното“ съдържание. Такава, сякаш, винаги трябва да има, просто защото диалектиктът, както показахме, играе ключова роля при формирането именно на тази иманентност, макар че вече в следствията, които се изразяват след полагането на този идеален тип, дейността на диалектика да е все повече и повече предопределена и съдбинна от това, което е положил в основата.

98 “What, then, is the dialectic method? It is itself a part of the Hegelian vision or intuition, and a part that finds the strongest echo in empiricism and common sense. Great injustice is done to Hegel by treating him as primarily a reasoner. He is in reality a naively observant man, only beset with a perverse preference for the use of technical and logical jargon. He plants himself in the empirical flux of things and gets the impression of what happens. His mind is in very truth *impressionistic*, and his thought, when once you put yourself at the animating centre of it, is the easiest thing in the world to catch the pulse of and to follow.” (г.цит. *A Pluralistic Universe*, p. 38-39.)

едностранчивата, но все пак интересна интуиция на Джеймс<sup>99</sup>, Хегеловото мислене е взело поука от особеностите на опита, които водят до действително конкретната диалектика. Това е дадено за Хегел, макар че може да се мисли за повечето добри диалектици – движат се от конкретни наблюдения, в които властва случайността, които в последствие типизират и идеализират. Там те са най-добри, защото и на нивото на тези наблюдения може да се открие нещо диалектическо. И именно там са най-интересните на разглеждане на иманентната диалектика – да изгражда типове и да показва как сами се унищожават. А който се бори с идеализирани типове, трябва да внимава да не се превърне в идеализиран тип. Така тя е полезен инструмент за действителността, в която типажите приемат определящи и дейностни роли. Не всяко нещо обаче е годно за такова разглеждане и, когато диалектикът забрави да си даде сметка за тази особеност, се отдалечава както от опита, така и от предмета, който го интересува.

Именно поради горните съображения можем спокойно да заявим, че диалектиката има само няколко истински „приятелки“ и това са случайността, едностранчивостта и

99 Все пак доста повече четения, както и основания, интересни и значими, могат да се дадат в полза на подхода на Хегел. Далеч не е годно такова обобщение, разчитайки на „перверзно“ влечение към технически и логически жаргон, за да се оспори цялостния проект на немския диалектик. Има предостатъчно ситуации, в които една систематичност на мисълта и изискване за нейната тотална разработка, каквато прави Хегел, могат да вършат значително по-голяма обяснителна и експлицираща роля, отколкото доста от позициите на Джеймс. Изграждането на умение на умерената употреба на различните инструменти спрямо конкретната задача е до голяма степен формиращо и определящо за добрия философ и мислител.

безкритичността. Забрави ли иманентизиращия диалектик тяхната значимост по принцип, както и ролята им в неговите синтези и правене на типажи, то той потегля по пътя на абстракцията, който се опитва да избегне.

## 5. Заключение

В тази работа направихме първоначално по-общо изложение на процесите и практиките, които могат да попадат в областта на диалектичното – в диалога, в критиката, за философски-историческите цели – към които човек може да употреби диалектически прочит. В последствие изведохме два по-обща типа на действие – първият беше действително по-диалогичния, разчитащ на взаимна експликация, по-обширен контекст на обсъждане, елемент на доверие и реципрочност в обсъжданията между различните участници в този процес. Другата, която определихме като стремяща се към иманентност на развиващата се мисъл или, по-общо, процес, може да изпадне в стремежи към неуместни скривания, подпомагания на осъществяване на едностранчивостта, а с това и загиването на едностранчивостта. Направено некачествено, като абстрактно следване на правило, иманентната диалектика рискува да се превърне в абстрактна иманентизираща диалектика. Двата типа, макар и ключови за диалектиката<sup>100</sup> имат различно отношение към практиката и опита. Първият разчита на експлициране, което, по

100 И, в този смисъл, би било странно да се каже кое е „по-диалектично“ от другото. Напротив, както видяхме, в подобен стремеж се проявява грешките, породени от погрешно разбиране на собствената си дейност с оглед на целостта, от която тя е част. По-ползотворно би било да се разбира каква степен на практика трябва да се употребява за конкретната задача, коя разкрива повече ходове пред изследването, реформата и така нататък.

един или друг начин, може да доведе до разбиране на даден проблем чрез правенето видими на неговите имплицитни предпоставки и следствия, както и ангажиментите, с които някой би се обвързал, ако ги поощри. За нейното илюстриране използвахме Брандъмов модел на дискурса. Втората, от друга страна, разчита на това развитие, идващо в резултат от унищожението на едната крайност в нейната другост – тя не прекъсва процеса, не го възпира, а дори се скрива от него и го поощрява. Така тя търси иманентното за него без намесата на външни обстоятелства – това я приближава до абсолютистка позиция. Нейни представители бяха хитростта на разума, както и някои по-класически диалектици, приближаващи се до Хегел. Спрямо нея първият тип дейност, който описахме, изглежда като външен и твърде обстоятелствен. Една от основните разлики между двата типа дейност обаче се състои в това каква е формата на образуването на опита. В първата практика, диалектиката можеше да работи и възпиращо, да спре развитието на някоя идея или понятие, използвайки друга такава – да даде друг пример, да обогати, да измисли друга ситуация, в която валидността на обсъжданото бива разклатена. Вторият тип обаче стандартно (смята, че) подхожда единствено тогава, когато позволи и подпомогне на обсъждания мисъл или процес да се разруши в собствената си абстрактност – тоест единствено, след като му е допуснала истинността и го е овъзможнила да се унищожи само, да се поучи единствено по трудния начин, от грешката си, като на този момент се придава сякаш по-голяма значимост. В този смисъл практиките на диалектиките, които наблюдаваме, могат да се класифицират, условно разбира се, като възпираща и овъзможняваща, респективно, за осъществяването на конкретното нещо.

И в двата случая от това би могло да следва някакво „обогатяване“ на съдържанието, и двете стратегии биха могли да доведат до развитие на разбирането за нещото, но биха го направили по различен начин и, евентуално, доста често биха довели до различни резултати.

Нито една от тези практики не е достатъчна за качествено извършване на диалектически процес – напротив, именно чрез постоянната съпоставка на двете може да се получи някаква нюансираност в практиките, така че да се разбере уместността им без да се изпада нито в крайността на простото съвместяване на ангажименти или на абсолюта, гледащ сякаш отвъд световната „осъденост“ на загиването на „едностранчивостта“.<sup>101</sup>

Както видяхме абстрактно иманентизиращата диалектика обхваща в себе си няколко изключително мощни линии на мисъл и действие, страшно „интуитивни“ и влиятелни, отиващи много отвъд философията. Именно затова резултатите, които диалектиката показва, могат да бъдат съотнесени към безкрайно много моменти от действителността и могат да влияят дори на и за хора, които са имали благоразумието да не отворят дори и страница на нещо, писано от Хегел. Тези мощни идеи и интуиции са такива като съдба, ирония, цел, желание, осъществяване, хитрост

101 Добре е да се има предвид и следното: описахме този против на загиването на едностранчивостта като, основно, негативно надхитряваща определено намерение или определение. Тоест като в някакъв смисъл оцеляваща извършителя. Това, обаче, не е задължително, доколкото това, което може да се получи при това „надхитряване“, може да се окаже и да се чете като нещо „по-добро“ от това, което е било намислено предварително. На този аспект не обърнахме внимание, но все пак трябва да бъде отбелязан и разгледан отделно.

и така нататък. Също толкова силни са идеите, срещу които тя се обръща като „надхитряваща“ ги – произвол, случайност, външност, несъщественост и така нататък. Затова не е случайно, че една чиста диалектика може да бъде привидяна навсякъде и коментарите на Хегел за нейния всеобщ характер не са изобщо случайни – те действително върлуват в действителността, доколкото оказват влияние, както на мисленето, така и на производството на области в многообразието на действителността.

Проблемите пред разбирането на диалектика са, както казахме и както често се оказва, проблеми в неговото саморазбиране. Самият иманентен диалектически метод, ако претендира за чистота, изпада в същите схематизми, в каквито би изпаднала всяка форма на чисто абстрахиращо мислене, което диалектиката би критикувала. Развитие на понятието или действителността започва да се мисли в преходи, които лесно биха могли да се използват за привиждането на някакво движение, било то в действителността, в историята, в мисълта и така нататък, което има някак „повече“ право на претенции за типа съдържание, което то разкрива, а и формата, с която го прави. Това, както се постаряхме да покажем, се дължи на свръхдетерминирането на диалектика за мисленето чрез иманентности, за сметка на „външности“. По този начин, независимо от съдържанието на тези иманентности, не се избягват стандартните специфично диалектически пречки и ходове, както бяха описани вече.

Няма позиция, от която да може да се гарантира качеството на което и да било съдържателно диалектическо изложение. Няма и нужда да има, защото това може да подлежи

на преценките на различните общности, занимаващи се с тяхното интерпретиране и доизостряне. В този смисъл няма нужда да се смятат определени диалектически практики като негодни – като например абсолютизиращите иманентното опити, които направихме – а просто тяхното постоянно осъзнаване като част от по-общи изследователски и познавателни проекти, в които те невинаги играят съществена роля, а са именно момент. В този смисъл за една иманентна диалектика би могло да има място, ако на нея не се гледа като на глобална обяснителна цел – привиждането ѝ навсякъде и във всичко, сякаш има изобщо повече право от алтернативните разглеждания – а по-скоро като на локално обяснително средство – а именно да се открият тези моменти, „възли“ или „джобове“ в различните структури, било то обществени, понятийни и така нататък, в които действително на локално ниво действа видимо принципа за преминаването на едностранчивостите в тяхната противоположност, където властва иронико-съдбинния характер. Там вече изниква въпроса какво може да се направи, за да бъдат те изменени или култивирани, в зависимост от други цели – за това диалектикът изгражда усет, защото разпознава хитростите и опасностите, таящи се както в провала на осъществяването на крайността, така (особено) и тази в нейния успех. Едва в такива конкретни, обстоятелствено обособени положения, иманентната диалектика, направена качествено и осъзнато, може да претендира за поне частичен приоритет в обяснението. Където има качествено извършвана диалектика – както от Хегел, така и от Адорно, Хоркхаймер или който и да било, заел се с подобна задача (а такива има) – се намират илюстрации на точно такива положения. В най-добрите случаи на своята употреба



диалектиката показва именно риска от провал на намерението и определението, съдържащи се както във външните „заплахи“ пред иманентното, така и в неговото собствено иманентно осъществяване, в което винаги има риск от израждане на благородната интенция.<sup>102</sup> В такива моменти, винаги, трябва да има и възможност за провал на самото диалектическо обяснение, за да е тя съдържателна. Умереността в практикуването обаче е ключова, защото всяка чиста форма на диалектизиране може да заблуждава. А тази умереност може да е резултат от повече от един източник – както чрез пропадането в „иманентността на грешката“, така и в отказът от нещо спрямо някакви съображения, които са „външни“. И двата по-обща типа на диалектика, които илюстрирахме, могат да служат за пример за важността от „диалог“ между тях.

### Библиография

- Adorno, T. (1993) “Skoteinos, or How to Read Hegel” in *Hegel. Three Studies*, transl. Shierry Nicholson, Cambridge, Massachusetts and London, England: “The MIT Press”.
- Adorno, T. (2007), *Negative Dialectics*, transl. E.B. Ashton, New York, London: publ. “Continuum”.
- Adorno, T. (2008), *Lectures on Negative Dialectics: Fragments of a lecture course: (1965/1966)*, transl. Rodney Livingstone, publ. “polity”.
- Adorno, T. (2017), *An Introduction to Dialectics (1958)*, tr. Nicholas Walker, publ. “polity”.

---

<sup>102</sup> Адорно експлицитно заявява, че една по-„истинска“ диалектика би се възползвала именно от тези моменти от действителността, които по-стандартната идеалистка диалектика смята за външни и несъществени. Виж г.цит. *Ontology and Dialectics*, p. 237.

- Adorno, T. (2019), *Ontology and Dialectics: 1960/61*, transl. Nicholas Walker, publ, “polity”.
- Alznauer, M. (2020), “Hegel, Brandom and Semantic Descent: Comments on *A Spirit of Trust* by Robert Brandom (Harvard, 2019)”, in *Existenz* 15/01, 42-45.
- Bernstein, J. M., Kreines, J., & Zuckert, R. (2017). ‘Our Amphibian Problem’: Nature in History in Adorno’s Hegelian Critique of Hegel. *Hegel on Philosophy in History*, 193-212.
- Brandom, R. (2001), “Reason, Expression, and the Philosophic Enterprise” in C.P. Ragland and Sarah Heidt (eds.), *What Is Philosophy?*, “Yale University Press”, pp. 74-95.
- Brandom, R. (2002) *Tales of the Mighty Dead: Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*, Cambridge, Massachusetts, London, England: “Harvard University Press”.
- Brandom, R. (2004). „Hermeneutic Practice and Theories of Meaning.“. *SATS-Nordic Journal of Philosophy* 5: 5-26.
- Brandom, R. (2009), “Why Truth is not Important in Philosophy”, in *Reason in Philosophy. Animating Ideas*, Cambridge, Massachusetts, London, England: “The Belknap Press of Harvard University”, 156-176.
- Brandom, R. (2019) *A Spirit of Trust: A Reading of Hegel’s Phenomenology*, “The Belknap of Harvard University Press”.
- Brandom, R. “Vocabularies of Pragmatism: Synthesizing Naturalism and Historicism”, достъпен в <https://sites.pitt.edu/~rbrandom/Texts%20Mark%201%20p.html>.
- Donougho, M. (1981), “The cunning of Odysseus: a theme in Hegel, Lukacs, and Adorno”, in *Philosophy & Social Criticism*, 8(1), 12-43.
- Gadamer, H.G. (1976), “Hegel and the Dialectic of Ancient Philosophers”, в *Hegel’s Dialectic*, transl. P. Christopher Smith, New Haven and London: “Yale University Press”, pp. 5-35.

- Gadamer, H.G. (1989), *Truth and Method*, second revised ed., transl. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), New York: "Crossroad".
- Gadamer, Hans-Georg. (1993) "The idea of Hegel's Logic", in Stern, R. (ed.) *G.W.F. Hegel. Critical Assesments Vol. 3*, London and New York: "Routledge", pp. 221-243.
- Hegel, G. Fr. W. (1977) *The Difference Between Fichte's and Schelling's System of Philosophy*, transl. H.S. Harris and Walter Cerf, "State University of New York Press".
- James, W. (1882), "The Subjective Effects of Nitrous Oxide", достъпен на [https://erowid.org/chemicals/nitrous/nitrous\\_article1.shtml](https://erowid.org/chemicals/nitrous/nitrous_article1.shtml).
- James, W. (1983), *The Varieties of Religious Experience*, Rev. Ed., London, UK: "Penguin Classics".
- James, W. (1987), *The Meaning of Truth*, in *William James: Writings 1902-1910*, ed. Bruce Kuklick, USA: "Literary Classics of the United States", 821-978.
- James, W. (2008), *A Pluralistic Universe*, Rockville, Maryland: "Arc Manor".
- Lafont, C. (2008), „Meaning and Interpretation: Can Brandomian Scorekeepers be Gadamerian Hermeneuts?“in *Philosophy Compass*, 3(1), 17-29.
- McDowell, J. (2020), "Brandom on the Introduction of the Phenomenology", в *Reading Brandom: On A Spirit of Trust*, London and New York: publ. "Routledge": Taylor and Francis Group, pp.41-55.
- Parkinson, G. H. R. (1989), "Hegel, Marx and the Cunning of Reason" in *Philosophy*, 64(249), 287-302.
- Pinkard, T. (1988), *Hegel's Dialectic. The Explanation of Possibility*, Philadelphia: "Temple University Press".
- Pinkard, T. (2000), *Hegel: A Biography*, USA: "Cambridge

- University Press”.
- Pinkard, T. (2017), *Does History Make Sense?: Hegel on the Historical Shapes of Justice*. Cambridge, Massachusetts, London, England: “Harvard University Press”.
- Pippin, R. (2019), *Hegel's Realm of Shadows: Logic as Metaphysics in the Science of Logic*, Chicago and London: “The University of Chicago Press”.
- Pippin, R. (2020), “Brandom on Hegel on Negation” in *Reading Brandom: On A Spirit of Trust*, London and New York: publ. “Routledge”: Taylor and Francis Group, pp.11-28.
- Ryle, G. (2013), “Dialectic in the Academy”, in *New Essays on Plato and Aristotle Vol. 3*, ed. Renford Bambrough, London and New York: “Routledge”, pp. 39-68.
- Sellars, W. (1991), “Empiricism and the Philosophy of Mind”, in *Science, Perception, Reality*, Atascadero, California: publ. “Ridgeview Publishing Company”, pp. 127 -197.
- Tucker, R. C. (1956). The cunning of reason in Hegel and Marx. *The Review of Politics*, 18(3), 269-295.
- Whitehead, A. N. (1945), *Science and the Modern World*. Lowell Lectures 1925, USA: Pelican Mentor Book publ. by “New American Library”.
- Zizek, S. (2012) *Less than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*, London and New York, publ. “Verso”.
- Žižek, S. (2020), “Hegel on the Future, Hegel in the Future”, in *Philosophy Now: A magazine for ideas*, 140, 20-25.
- Адорно, Т. (2019), *Естетическата теория*, второ издание, превод от немски Силвия Вълкова и Стилиян Йотов, София, изд. „Агата-А“.
- Адорно, Т. (2021), *Minima Moralia: Рефлексии от увредения живот*, прев. Стилиян Йотов, изд. „Критика и

- хуманизъм“.
- Адорно, Т., Хоркхаймер, М. (1999), *Диалектика на Просвещението*, прев. С. Йотов, София: изд. „Гал-Ико“.
- Бояджиев, Ц. (2017), „Сократовите беседи и модерният диалог“, в *Историко-философски изследвания. Том I. Античност*, София, изд. „Изток-Запад“ 148-174.
- Видински, В. (2014), „Три съвременни понятия за случайност“, в *История на случайността: от Тома от Аквино до Сол Крипке*, София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски“, 146-195.
- Видински, В. (2017), *Случайности. Историческа типология*, София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски“.
- Видински, В. (2020), „Начални условия за диалектика на празното отношение“ (в *Истории и разказвачи. Философия, право, литература. Специално издание за юбилея на професор Стилиян Йотов*, редактор Антоанета Колева, Валентин Калинов и Стоян Ставру; София: изд. „Критика и хуманизъм“, стр. 13–32.
- Видински, В. (2021), „Разнообразие I“, в *История и съвременност на философията. Сборник в чест на 60-годишнината на проф. д.ф.н. Георги Каприев и проф. д.ф.н. Стилиян Йотов*, редактор Александър Кънев; София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски“, 86–95.
- Видински, В. (2022) „Разнообразие II“, *Битие и присъствие: сборник в памет на доц. д-р Стоян Асенов*, съст. Пламен Макариев и Веселин Дафов, София: Университетско издателство „Св. , Климент Охридски“, 311- 323
- Дилтай (1998), *Типовете светогледи и развитието им в метафизическите системи (1911)*, в *Философските*

- светогледи, прев. Карл Сабитаев, София: изд. „ЛИК“, 139-240.
- Киркегор, С. (2008), *За понятието ирония с постоянно позоваване на Сократ*, прев. от датски Стефан Начев, София, изд. „Захарий Стоянов“.
- Кракауер, З. (2016), *Детективският роман*, в *Детективският роман. Служителите*, прев. от немски Ст. Йотов, София: изд. „Агата-А“, 13-134.
- Ман, Т. (1967), *Доктор Фаустус*, прев. С. Джамджиев, София: изд. „Народна култура“.
- Пачеманов, В. (2021), „Скучността на лошата безкрайност“ („The Boringness of Bad Infinity“), в сп. Сп. *Philosophia*, 28/2021, стр. 78-93 (<https://philosophia-bg.com/archive/philosophia-28-2021/the-boringness-of-bad-infinity/>).
- Пачеманов, В. (2022), „Топоси на незнанието в диалектиките на Платон и Николай от Куза“, в *Архив за средновековна философия и култура* 28/2022, София: изд. „Изток-Запад“, 180-204.
- Платон (1979), *Големият Хипий*, в *Платон: Диалози. Том първи*, прев. Б. Богданов, София, изд. „Наука и изкуство“ 151-188.
- Платон (1982a), *Менон*, в *Платон: Диалози. Том втори*, прев. П. Димитров, София, изд. „Наука и изкуство“, 185-232.
- Платон (1982b), *Пирът*, в *Платон: Диалози. Том втори*, прев. Г. Михайлов, София, изд. „Наука и изкуство“, стр. 419-488.
- Попова, М. (2022), „История и употреба на иманентната критика в традицията на критическата теория“, в *Philosophia* 29/2022, стр. 72-82 (<https://philosophia-bg.com/archive/philosophia-29-2022/history-and-uses-of-immanent-criticism-in-the-critical-theory-tradition/>).
- Стефанов, И. (1981) *Кант и проблемът за диалектиката*, София: изд. „Наука и изкуство“.

- Хайдегер, М. (1999), „Началото на художествената творба“, в *Същности*, прев. Д. Денков и Хр. Тодоров, София, изд. „ГАЛ-ИКО“, 101-164.
- Хегел, Г. В. Фр. (2004), *Лекции по естетика или философия на изкуството. Втори том*, прев. Генчо Дончев, София: изд. „Европа“.
- Хегел, Г. В. Фр. (2018), *Естествено право и наука за държава в общ план, или основни черти на философията на правото*, прев. И. Стефанов и Д. Денков, София, изд. „Изток-Запад“.
- Хегел, Г. Фр. (1961), *История на философията, Том първи*, прев. Генчо Дончев, София, Издателство на Българската комунистическа партия.
- Хегел, Г. Фр. (2001) *Науката логика: Втора част. Субективната логика или учението за понятието*, прев. Генчо Дончев, София, изд. „Европа“.
- Хегел, Г. Фр. В. (1996), *Разумът в историята*, прев. Генчо Дончев, София : изд. „ЛИК“.
- Хегел, Г. Фр. В. (1997) *Енциклопедия на философските науки, Том първи*, превод от немски Генчо Дончев, София: изд. „ЛИК“.
- Хегел, Г. Фр. В. (2000), *Енциклопедия на философските науки. Том втори*, прев. Генчо Дончев, София: изд. „ЛИК“.
- Хегел, Г. Фр. В. (2001), *Науката логика: Първа част*, превод от немски - Генчо Дончев, София: изд. „Европа“.
- Хегел, Г. Фр. В. (2011) *Феноменология на духа*, прев. Генчо Дончев, София: изд. „Изток-Запад“.
- Хегел, Г. Фр. В., (1982), *История на философията. Том II (второ издание)*, прев. Генчо Дончев, София: изд. „Наука и изкуство“