

САМОБИТНИЯТ РИТЪМ НА БИТИЕТО КАТО ЗАДАЧА НА ФИЛОСОФИЯТА

Доц. д-р Николай Турлаков
Българска академия на науките

Резюме. Тази работа може да се разглежда като своеобразно продължение на основната тема в моята студия „Бележки за неравноделния ритъм на битието, или що е това – философия с душа“¹. Тук правя нов опит да подкрепя тезата защо разбирането и изследването на това, което наричам „самобитен ритъм на битието“, се явява важна и актуална философска задача.

Наричам не-собствен (произтичащ не от самото него) ритъм на битието това, което се прививда в саморефлексията на мисленето като мислене на чистия логос. Напротив, самобитният (произтичащият в Съ-битието от самото битие) ритъм на битието е смисълът, който разбираме откъм своето въввлячено в ситуацията на една история и загриженост екзистенциално битие в света.

Ключови думи: философия; метафизика; битие; логос; език; ритъм; смисъл; автентичност

*„Няма битие без езика – но именно затова то не е „логично“.
Няма език без битието.“*

Хайдегер – Черни тетрадки 1931 – 1938, § 17

*„Най-древният език е била музиката ведно с чувствения ритъм
от удара на пулса и поемането на въздух в носа – този телесен
праобраз на всяко времеизмерване и числените му отношения.“²*

Хаман – Метаkritика над нуризма на разума (1874)

Тази работа представлява ново разяснение и допълнение към основната тема в моята студия „Бележки за неравноделния ритъм на битието, или що е това – философия с душа“³. Докато в посочената студия следвах примера на един конкретен феномен, тук ще се опитам да поясня защо това, което наричам „неравноделен“ или „самобитен ритъм на битието“, произтича като належаща задача откъм едно фундаментално преобразуване на философското разбиране, което бележи прехода от класическа към съвременна философска нагласа.

Едно от най-популярните твърдения относно произхода и природата на философията гласи, че последната възниква като преход на мисленето от мита към логоса. Както често се посочва, за разлика от мита и религията, философията възниква като нова форма на познание, което не предпоставя очевидности на вярата или представи на всекидневния опит, а се осъществява като открит рационално обоснован дискурс. Именно като такъв дискурс философското мислене дава образа на изследователската нагласа, от която възниква съвременната наука.

В разговорния древногръцки език думата „логос“ има множество значения в различните контексти на опита, едното от които е „слово“, но като философски термин, тя се свежда най-вече до разума като рационален порядък и всеобхватен космически закон. Именно доколкото логосът бива разбран като всеобхватен космически порядък и закон, от една страна, той се полага като фундаменталната истина на всичко съществуващо, а от друга – като същина на познанието за тази истина. С оглед на това разбиране, логиката и аргументативното обосноваване се възприемат не само като принцип на всяко истинно познание, но и като абсолютната (независеща от историята и условията на опита) метафизическа основа на света. Философията възниква и отличава себе си от частните науки именно с претенцията да бъде логосно познание за логоса като метафизическа основа на света.

Може да се каже, че както в исторически, така и в систематичен план, философията възниква и разгръща себе си като логосно познание с изтълкуването на казаното от Парменид, че „мисълта и битието са едно и също“ (За природата V.1.) и казаното от Хераклит, че всичко се извършва „съобразно с този логос“ (вж. Radev 1986, р. 121), което ще рече – логосът е „едното и същото“ на мисълта и битието. Философските работи на Платон и Аристотел полагат началото на класическата метафизическа традиция, разгръщайки и утвърждавайки предпоставеното в изказванията на Парменид и Хераклит метафизическо твърдение – природата на познаващата душа и природата на познаваното от нея битие е една и съща. Според Платон тази природа е ейдетична, а пътят към нейното познание, както се опитва да покаже още Парменид, за разлика от илюзиите на *δόξα* (общоприетото вярване и мнение), е пътят на *ἐπιστήμη*, в случая – път на рационално обосноваване демонстриране и достигане (издигане на душата) до истината като първообразец, първопричина и принцип на нещата. Така, ако Логосът е общият закон на битието и мисленето, а пътят към познанието (към истината) за този Логос е път на рационално обосноваване аргументация, науката за битието (онтологията) е съществено свързана с науката за законите и правилата на мисленето (логиката)⁴. Онтологията, както подсказва самото наименование, е *онто-логика*. Но и нещо повече – за разлика от ролята на логиката при познанието в частните науки, чийто предмет е даден в сетивните нагледи, логиката в класическата философска традиция не

е просто „органонът“ на истинното мислене за даден предмет, а това, което „дава“ самият предмет, това, което конституира самата метафизическа природа като битийни принципи и начала на съществуващото.

Изключителната роля на логиката като основа и принцип в разбирането на битието е една от характерните черти на това, което днес наричаме класическа философска традиция. Независимо дали в историята на тази традиция разбирането за битието се осъществява по пътя на формалната (чрез дедукцията и индукцията), на трансценденталната (чрез идеята за априорните начала и условия на познанието) или на спекулативната диалектическа логика (чрез диалектическия синтез на логическите противоречия), водещо е схващането, че битието има изначална и неизменно рационална природа. Нещо повече, мислено откъм логическата копула в съждението, битието се интерпретира като „свързващото“ определеностите на съществуващото и съответно се онтологизира като подлежащото и присъстващо във всичко биващо основание или същност на съществуващото. Онтологизирано именно като основание или същност на съществуващото, както и да се нарича това в историята на класическата философска традиция (идея, форма, субстанция и т.под.), битието се мисли като нещо „биващо“, макар и с уговорките „под“, „над“, „наред“ или „отвъд“ самото биващо. Когато взема за образец формата на познание в математическите и естествените науки, Кант критикува познавателните претенции на метафизиката и достига до заключението, че всъщност, само по себе си, битие не е реален предикат, а само „поставянето на едно нещо или на известни определения сами по себе си“. Това е огромен удар към метафизиката, която сега вече вместо с познание за истината на битието следва да се задоволи с внасянето на систематично единство в полето на теоретичното познание. Въпреки че полага огромни усилия да преодолее това ограничение, като въвежда понятието за интелектуален наглед, немският класически идеализъм не отива по-далеч от съдбоносното полагане на битието, от една страна, като реална (биваща) основа (същност) на съществуващото, а от друга – като чист рационален продукт. Според Хегел „битието е мислене“ (Hegel 2011, р. 125) или по-точно – битието е сферата на определящото, рефлектиращото и осмислящото се в самото себе си чисто мислене, което е движещата основа и същност на универсума. С оглед на това, науката за битието (онтологията) е наука за движението и системата на чистите мисловни определения, а именно – Логика. В този смисъл, не би било погрешно, ако се каже, че Хегеловият проект за една всеобхватна „Система на Науката“ всъщност представлява „логичната“ съдба на заложеното в началата на класическата метафизическа традиция логицизирано разбиране за битие. Същественото и съдбоносното в класическата метафизическа мечта е, че за да завърши и постигне тази „мечта“ в една Всеобхватна Система на *Metaphysica generalis* (учението за битието като битие) и *Metaphysica specialis* (учението за битието в различните аспекти

на реалността), на Хегел се налага да изключи и определи като философски нищожни (неистинни) несводимите до логическото противоречие и тъждество разлики и смисли в опита. Тоест, също като своите велики предшественици, Хегел игнорира стаеното разбиране в опита на естествените езици и не отива по-далеч от Аристотел, който казва, че звуците „в речта са звуци за афекциите в душата, а техни знаци, на свой ред, са писмената. И както писмената не са едни и същи при всички [хора], така не са едни и същи и звуците. Обаче нещата, по отношение на които те непосредствено са знаци – афекциите на душата – [са еднакви] за всички [хора], както са еднакви за всички [хора] предметите, чиито подобия са [функциите в душата] (Aristotel 2008, р. 85; 16а 4 – 9). С оглед на това разбиране, за Аристотел, също както по-късно за Лок и Хегел, разликите и акцентите в казаното от езика (смисълът на думите в него) нямат философско значение и са несъществени не само по отношение на предметите, но и по отношение на историята и човешкия свят.

Въпреки мощта на тази многовековна традиция, именно по времето на нейния апогей, в рамките на немския романтизъм, като своеобразен противовес на класическото инструментално схващане за езика, започва да се формира разбиране за ключовата по отношение на човешкия свят светосъздаваща роля на естествените езици⁵. Може да се каже, че именно развитието на тази идея отвежда философията към схващането, че автентичната истина за битието, за разлика от показваното в спекулативните логически схеми и системи, следва да бъде търсена в достигането до разбиране за смисъла на казаното в естествените езици, който не е логически (формален), а преди всичко екзистенциален.

Според Хайдегер битието е това, откъм което разбираме едно или друго биващо, но това разбиране не произтича от някаква вторична рефлексия върху предмет, логико-математически обект или идеална същност, а по-напред и изначално от екзистенциалната вкорененост на нашето човешко битие в един конкретен човешки свят. Тоест битието е винаги битие на съществуващо, но самото битие не е съществуващо. Защото, ако доонтологичното разбиране на битие идва откъм екзистенциалната въввлеченост в един самобитен човешки свят, битие и смисълът на битие е преди всичко историко-събитийен феномен. И ако всяка история има свой автентичен път (за което настоява още историческата школа), битието няма една-единствена истина. В полето на философията това слага край на идеята за възможността на онтологията като абсолютна и завършена спрямо своята тема система. Така онтологическият въпрос „Що е това битие?“ е преди всичко херменевтически въпрос. Доколкото характерната за класическата метафизика логицизация на битието ограничава и отклонява философската интерпретация от самото битие, Хайдегер целенасочено използва известния параграф за забравата на битието от Платоновия „Софист“ като мото към „Битие и време“. Залагайки като цел възобновяването на

философското внимание и откритост към битието като битие, Хайдегер търси в основата на човешкото разбиране един водещ и основен смисъл – не просто смисъла на битието на едно или друго биващо, а смисъла на битието-въобще.

Несъмнено, цялото философско творчество на Хайдегер може да се разглежда като опит за разработка и насока към отговор на този въпрос. Казвам „насока“, защото при Хайдегер перспективата и хоризонтът на запитването са по-важни от самите отговори. Преди всичко, за разлика от природата на биващото, която може да бъде дефинитивно изразена, смисълът на битието е винаги многомерен и автентичен. Едва ли е случайно, че в Хайдегеровият термин *Das Sein* (*Das Seyn*) остава една тайнствена неяснота и загадъчна двусмисленост. За някои философски изследователи работата на Хайдегер остава незавършена, но за други тази двусмисленост произтича от самата природа на битието. Тя посочва разликата между битие и смисъла на битие.

Според Томас Шихан, Хайдегер успява да постави наново въпроса за битието, доколкото при него това вече не е въпрос за търсенето в метафизическото питане, а за добиваното като *das Erfragte* (Sheehan 2015, pp. 23 – 24). Всъщност при Хайдегер формалната структура и акцентите на запитването във въпроса за битието търпят известно развитие. Така например, ако в „Битие и време“ *Befragte* означава попитваното (биващото), *Gefragte* – това, за което се пита (битието), а *Erfragte* – узнаваното от запитването (*Sinn*, смисълът на битието), то в изнесените от Хайдегер в края на неговия живот четири семинара, и по-точно, в последния от тях, изнесен през 1973 г. в *Zähringen*, нещата стоят по различен начин. Там Хайдегер казва следното: „*In der Frage nach dem Sinn von Sein ist das Befragte das Sein, das heißt das Sein des Seienden; das, woraufhin gefragt wird, das Erfragte, ist der Sinn von Sein, – was später die Wahrheit des Seins genannt wird*”. Изглежда, тук *Befragte* вече не е попитваното (не е биващото), а това, за което се пита във въпроса – битието на биващото (*das Sein des Seienden*). Тоест тук с термина *Befragte* Хайдегер означава това, което в „Битие и време“ е представлявало *das Gefragte*. От друга страна, *das Erfragte*, „смисълът на битието“ (*der Sinn von Sein*), вече има по-дълбокото значение не просто на „узнаваното“ в запитването за битието, а на „това, на към което се пита“⁶. Така, ако в „Битие и време“ Хайдегер започва изясняването на въпроса за смисъла на битието, тълкувайки формалната структура на всяко питане откъм метафизическия въпрос какво прави едно съществуващо да бъде съществуващо (или казано по-грубо, какво прави реалното да бъде реално), то в посочения горе семинар разгръщането на въпроса за смисъла на битието започва с въпроса какво прави битието да бъде битие. Във връзка с последното, Шихан аргументира тезата, че при Хайдегер битието не е нищо друго, а „*meaningful presence of things to man*” (Sheehan 2015, p. 15, 75, 133). Това е интересна теза, но в някакъв смисъл тя сякаш игнорира несъмнената двусмисленост, която Хайдегер влага в термина *Das Sein*. Защото, ако от една страна, битието е

откриващият се смисъл (смисловото присъствие на нещата за човека) в Съ-битието, от друга – то е изначална страна в Съ-битието, към която човекът е взаимно-съ-при-над-лежен. Тоест битие е както с-бъдващото се (откриващото се) в Съ-битието смислово присъствие на нещата, така и „това“, към което човекът е изначално съ-при-над-лежен. Може да се каже, че тази двусмисленост на битието – (1) като смисъл, който се открива в Съ-битието на човек и битие и (2) като страна в самото Съ-битие – става още по-загадъчна в контекста на Хайдегеровата метафорика за битието откъм нищото. Битие не е нещо, но това, откъм което нещо се разбира. В „Битие и време“ Хайдегер посочва, че „едно е повествователно да се разказва за биващо, друго е биващо да бъде схванато в неговото битие“ – за философската експликация на последното, „липсват не само думи, но преди всичко – „граматика“ (Haydeger 2005, р. 38). Така, битието, което е онтологически най-близкото за човека в неговото отнoшение към света, е и най-прикрито в своята ежедневна неексплицитност.

В края на цитирания горе параграф Хайдегер казва нещо важно – *das Erfragte* – това, на към което се пита във въпроса за битието, е истината на битие. Къде трябва да търсим тази истина, ако самият Хайдегер се уверява, че екзистенциалната аналитика на *Dasein* не е достатъчна за това? Например в „Битие и време“ Хайдегер извежда автентичността (*Eigentlichkeit*) като един от двата модуса на битието на *Dasein* (Haydeger 2005, р. 41), но само по себе си, това (както и цялата аналитика на *Dasein*) не ни казва в какво собствено се състои смисълът и съответно свързаната с времето истина на битието като битие. Тоест, ако в „Битие и време“ Хайдегер показва, че ние винаги мислим битието в понятията на екзистенциалното време откъм нашата вкорененост в света, то истината на битие следва да открива себе си в конкретния екзистенциален опит на *Dasein*. За късните работи на Хайдегер е характерен именно обратът от екзистенциалната аналитика на *Dasein* към философската херменевтика на опита в изкуството и езика, където смислово присъствие се открива изначално във винаги исторически конкретното Съ-битие на човек и свят⁷.

Доколкото говоримият език е творчески деятел в смисловото сътворяване на човешкия свят, неговата (на езика) формализация като комуникативно средство в класическата метафизика ограничава полето на откритостта и разбирането за битие до полето на формалната присъственост и универсалната всеобщност на наличността. Макар и в зародиш, интересът към фундаменталната светоформираща роля на езика в немския романтизъм вече носи разбирането, че битието не е формално общото като обхващащо и присъстващо във всичко съществуващо, нито пък е същност и основа, но е свързано с опита на автентичната екзистенция. Нека си припомним, че самият термин *existence* получава едно ново значение в късната философия на Шелинг, който акцентира несводимостта на означеното с този термин до системата на общото. Киркегор отива още по-далеч, като противопоставя на класическия рационален субект изпълнената с патос

и страст човешка екзистенция. Защото, ако човешкото битие не е безстрастна мислеща субстанция или логическа машина, изучаването на човешкия свят, и в частност – изследването на разбирането за битие, следва да се осъществяват по различен път от метода на природните и точните науки. Посочвайки вчувстването и разбирането като основа на познанието в науките за духа, Дилтай събужда философския интерес към приносите на общата херменевтика като учение или изкуство на разбирането. Снемайки противопоставянето на външно и вътрешно, на обективно и субективно, на реално и идеално, феноменологията е следващата голяма стъпка към преодоляването на традицията на Логоса в разбирането за битие. Във философията на Хайдегер битие вече не е някакво свръхсетивно обективно биващо, нито пък субективна идея или всеобщност на съществуващото, но се открива в Съ-битието на взаимно-съ-при-над-лежността на човек и свят като смисъл, от който се разбира начинът на биването на едно или друго съществуващо. Разбирането на откритото в ситуацията на едно Съ-битие откъм откритостта на определена нагласа е винаги някакъв разбор – до-рефлексивна под-ред-ба, в която се постига понятност. Езикът става основен философски интерес, когато бива разбран като отличителната форма на до-онтологичното разбиране на битийния смисъл.

Търсейки стаените в езика смисли, философстването вече не се схваща като съзерцание на дадени изначално идеални същности, а като тълкуване на един самобитен опит за света. Тоест философстването вече не се саморазбира като логосно абсолютно знание за един независим от човека обективен (абсолютен) свят, а като постоянно възобновяван процес на херменевтично заслушване за хоризонта и ритъма на стаените в езика автентични битийни смисли. Но какво представляват тези смисли? Как откриваме философски същественото в казаното от езика?

В различните езици думите имат множество лексикални значения, които, на свой ред, могат да бъдат изразявани с различни съчетания от думи. Доколкото това е така, отсъствието на отделна дума за определено значение в даден език не означава непременно, че този език е семантично по-беден. Тоест, сама по себе си, лексиката няма решително значение за богатството на философските подсказки в даден език. Според Гай Дойчер, ако искаме да изследваме богатството на езика и неговата връзка с мисълта, трябва да се обърнем към принципа на Боас-Якобсен и да търсим по-скоро „разликите в това, което различните езици принуждават своите говорители да казват, отколкото онова, което позволяват да бъде казано“ (Deutscher 2010, p. 172). Това твърдение изхожда от съображението, че не абсолютният брой думи в даден език, а по-скоро характерната езикова принуда в синтаксиса и формите на речта се превръща в мисловен навик и по този начин формира определена откритост.

Например, за разлика от езика на инуитите, нашият език не ни принуждава (не ни навиква) да изказваме различните състояния или отношения на снега.

Разбира се, това не означава, че ние не можем да видим (мислим) тези състояния, а просто, че те остават на заден план във фокуса на нашето всекидневно внимание. Но именно подобни различия на приоритизиране и игнориране, каквито могат да бъдат открити в отделните говорими езици, очертават картината на различни доонтологични светове и на различните ценностни смисли, каквито нещата имат в тези светове. Идеята на класическата метафизика да снесе диалектически това многообразие в една всеобхватна система, представлява недоразумение не само защото нямаме принцип и критерий, който да стои отвъд конкретните езици и да остава адекватен на откритото в тях, а защото говоримият език не е просто средство, а преди всичко творчески процес. Говоримият език не представя, а съ-участва и съ-творява откритието на смисъла в Съ-битието. Самото Съ-битие е неразривно свързано с единството на история, бит, природа и човешка индивидуалност. Така в откритите от Съ-битието смисли се открива автентичността на човешкия свят. Ето защо, както посочва Гадамер, за разлика от изследванията в областта на естествознанието, които днес използват общоприетия английски език, функциите на науките за духа са „тясно свързани с многообразието на националните езици“ (Gadamer 2009, pp. 35 – 36). И това е особено вярно, бих казал – решително, за бъдещето на философията.

Нека сега се завърнем към въпроса за темата на настоящото есе – какво ще рече „самобитен ритъм на битието“? Защо „ритъм“, защо „самобитен“ и защо „задача“ на философията?

Казаното дотук очертава (една перспектива на) историческата почва (преобразуваното разбиране за битие в съвременната философия), от която, струва ми се, следва да дойде и насоката за приемлив отговор на този въпрос.

Както вече загатнах, ако смисълът на битие се формира и задържа по своему в различните езици, в перспективата и акцентите на озарявания от тях самобитен човешки свят, то философското осъзнаване, че именно тези разлики предполагат различни доонтологични разбирания на света преодолява старата представа за битието като независима от откритостта на човека обективна причина или основа (субстанция) на съществуващото. Когато Хайдегер определя различните начини на битие – налично битие, подръчно битие, екзистенция – той няма предвид обективни форми или субстанции на съществуващото, а фундаментални начини на смисъла на битие, както той се открива в Съ-битието (взаимо-съ-при-над-лежността) на човек и свят. Битието и човекът ги има като битие и човек, а не просто като нещо реално и живо⁸ само в Съ-битието на тяхната фундаментална Взаимо-Съ-При-Над-Лежност.

Ако Съ-при-над-лежността на човек и битие е екзистенциален феномен, а не природна или логическа същност, първичното поле на философското изследване не са „чистите“ мисли (рефлектиращото себе си мислене), а светът на човешката култура. Доколкото човешката култура се открива и споделя

себе си преди всичко друго в езика и народното творчество, съвременното философско изследване за смисъла на битие следва да бъде насочено преди всичко към свидетелствата на литературата, говоримия език и народното изкуство. Именно тази насоченост е насочеността на съвременната философия към това, което тук наричам „самобитен ритъм на битието“. Но кое е приносното в тази философска насоченост по отношение на метода в сравнение с фундаменталните приноси на феноменологията, философската херменевтика и екзистенциалната философия на XX век? Ще се опитам да конкретизирам този въпрос по отношение на приносите на Хайдегеровата философия като движещ мотив на нагласата, в която тя (съвременната философска насоченост по въпроса за битието) се поражда.

Както добре е известно и проучено, в „Битие и време“ Хайдегер извършва фундаментален екзистенциално-онтологичен анализ на човешкото битие като подготвителна основа за разработката на въпроса за битие като битие. Въпреки епохалното значение на постигнатото в „Битие и време“, което променя из основи традиционната философска нагласа и разбиране за битието, по-късно самият Хайдегер осъзнава класическите метафизически предразсъдъци в своята идея за една фундаментална онтология и аналитика на човешкото битие. Както добре е известно, в подготвителния фундаментален анализ на Dasein Хайдегер извежда битийните черти на човешкото битие от техния у-среднен смисъл, тоест така, както тези черти са „общи“ за всички, независимо от тяхната културна модификация. Въпреки че сама по себе си тази постановка преодолява метафизическия фундаментализъм и принципализъм, в описаните в „Битие и време“ екзистенциали все още се стаява сянката на традиционно слепия за историческото битие на човека метафизически универсализъм. В този смисъл, може да се каже, че Хайдегер изоставя написването на следващите части на „Битие и време“ не поради външни причини, а доколкото осъзнава, че откъм „у-среднените“ (тоест откъм изведените като независими от езика, историята и културата) екзистенциали на Dasein не може да се каже много повече за битието освен това, че то има времеви характер – тоест, че екзистенциалното време е хоризонтът на всяко битие-разбиране. Това обяснява защо в своя отговор на въпроса на Уилям Ричардсън да уточни смисъла на настъпилия в неговата мисъл обрат (Kehre), Хайдегер пише, че „битието“, което целят да достигнат въпросите на „Битие и време“, не може да бъде оставено така, сякаш е поставено от човешкия субект. По-скоро чрез времевия си характер битието като наличие (присъствие – бел. моя), се отнася към Da-sein, което го засяга“ (Haydeger 1992, p. 11). Така, обратът в мисълта на Хайдегер по отношение на водещия за него въпрос се състои в това, че смисълът на битието може да бъде разбран и тълкуван единствено откъм историята и истината на битие. Историята и истината на битие са двете неразделни лица на автентич-

ната битийна съ-битийност. Множеството конкретни и по своя принос (по перспективата на откритост) несъизмерими значения на битие произтичат от автентичността на историческия и езиков опит, а не от общата за всяко човешко същество, изведена независимо от историята и езика, екзистенциално-онтологичната структура на Dasein. Едно е да се посочи, че разбирането и автентичността са екзистенциално-битийни черти на Dasein, а съвсем друго е смисълът на битие да се мисли откъм автентичността на разбирането. С оглед на второто, следва да се тълкуват именно културните модификации (спецификата и хоризонтът на техния смисъл), в които например се явяват екзистенциали като разбирането, грижата, автентичността. В тази насока творбите на народното творчество, изкуството и езика (разговорният и поетическият), доколкото в тях се задържа автентична перспектива на откритието на смисъл в света, представляват изключителен философски интерес. Не логосното, а митопоетичното е исторически и онтологично първично и философски значимото, защото в хоризонта на екзистенциалното време светът се открива в движението, в неповторимите пулсации и ритъм на това движение. Затова народното творчество е именно песенно – тактуващо, римуващо и по този начин пресъздаващо автентичната светова динамика, която отеква във вълненията на принадлежната и въввлечена в Съ-битийността душа.

Наричам не-собствен (произтичащ не от самото битие) ритъм на битието това, което се привива в саморефлексията на мисленето като мислене на общото из-общо, като мислене на чистия логос. Напротив, самобитният (собственият, произтичащият в Съ-битието от самото него) ритъм на битието е смисълът, който разбираме откъм своето въввлечено в ситуацията на една история и загриженост екзистенциално битие в света. Множеството онтологии, които се откриват в човешките култури, не са просто множество перспективи на една и съща ситуация, но множество светове, истории и истини на човешкото⁹. Във всички тези светове, истории и истини на човешкото, които формират и биват съхранявани в различните човешки култури, е скрито едно все още неизследвано богатство на разбирането за битие. Днес вече знаем, че такова богатство съществува, но задачата е то да се показва във философската работа с различните езици и култури.

NOTES

1. Вж: (Turlakov 2020).
2. Цитатът от Хаман е в превод на д-р Коста Бенчев
3. Това, което тук наричам „самобитен ритъм на битието“ е друго наименование на онова, за което говоря в посочената студия. Ритъмът на битието е „неравноделен“ от гледна точка на неговото осъществяване и „самобитен“ от гледна точка на неговия произход.

4. Темата за класическото метафизическо отъждествяване на логика и метафизика е отправна точка и ръководна нишка в монографията на американския философ Робърт Пипин (Pipin 2024).
5. Историята и смисълът на обрата към езика и неговата светосъздаваща роля в немскоезичната философия е основна тема в монографията на Кристина Лафонт „Лингвистичният обрат в херменевтичната философия“ – Вж: (Lafont 2002).
6. За този израз, както и за цялостното обсъждане и помощ при превода на посочения параграф от късния семинар на Хайдегер, дължа голяма благодарност на моя колега и приятел гл. ас. д-р Ясен Андреев.
7. С думата „свят“ тук означавам второто значение на битието при Хайдегер като взаимно-съ-при-над-лежната страна на човека в Съ-битието.
8. Речниковите дефиниции, че онтологията се занимава с пределните определения на реалността, са погрешни дотолкова, доколкото битие и смисълът на битие не е реалност в обективния смисъл на думата. Битие, казано най-грубо, по-скоро е това, което от нашата откритост и съ-битийност в света, дава на реалностите смисъл отвъд техните обективни атоми и молекули така, щото да можем онтологически да различаваме (начините на битие на) живото от не-живото, мислещото от не-мислещото и т.н.
9. Така например, макар че също както инуитите ние можем да изкажем-видим различните форми, състояния и отношения на снега, смисълът, който тези форми, състояния и отношения имат в ситуациите на нашия свят е различен от смисъла в ситуациите на света на инуитите. Това са два различни онтологични свята.

ЛИТЕРАТУРА

- РАДЕВ, Р. (съст.), 1977. *Антична философия*. София: Наука и изкуство.
- АРИСТОТЕЛ, 2008. *Съчинения*, т.1. Органон, ч. 1, София: Захари Стоянов.
- ГАДАМЕР, Х.-Г., 2009. *Наследството на Европа*. София: Критика и Хуманизъм.
- РАДЕВ, Р., 1986. *Хераклит*. София: Партиздат.
- ТУРЛАКОВ, Н., 2020. Бележки за неравноделния ритъм на битието, или що е това – философия с душа? *Философски алтернативи*, Т. 2, с. 134 – 148.
- ХАЙДЕГЕР, М., 2005. *Битие и време*. София: Марин Дринов.
- ХАЙДЕГЕР, М., 1992. Писмо до Н. П. Уилям Дж. Ричардсън. *Философски алтернативи*, Т. 7 – 8, № 92, с. 8 – 13.
- ХАЙДЕГЕР, М., 2016. *Размышления II – VI (Черные тетради 1931 – 1938)*. Москва: Института Гайдара.
- ХЕГЕЛ, Г.В. ФР., 2011. *Феноменология на духа*. София: Изток – Запад.

REFERENCES

- ARISTOTEL, 2008. *Sachinenia, t.1. Organon, ch. 1*, Sofia: Zahari Stoyanov. [In Bulgarian]
- DEUTSCHER, G., 2010. *Through the language glass: why the world looks different in other languages*. New York: Metropolitan Books.
- GADAMER, H.-G., 2009. *Nasledstvo na Evropa*. Sofia: Kritika i Humanizam. [In Bulgarian]
- HEIDEGGER, M., 1986. *Gesamtausgabe, Band 15*. Seminare, Vittorio Klostermann GmbH. Frankfurt am Main.
- HAYDEGER, M., 2005. *Bitie i vreme*. Sofia: Marin Drinov. [In Bulgarian]
- HAYDEGER, M., 1992. Pismo do N. P. Uilyam Dzh. Richardsan. *Filosofski alternativi*, vol. 7 – 8, no. 92, pp. 8 – 13. [In Bulgarian]
- HAYDEGGER, M., 2016. *Razmishlenia II – VI (Chernie tetradi 1931 – 1938)*. Moskva: Instituta Gaydara. [In Bulgarian]
- LAFONT, C., 2002. *The Linguistic Turn in Hermeneutic Philosophy (Studies in Contemporary German Social Thought)*. Massachusetts: The MIT Press.
- PIPIN, R., 2024. *The Culmination: Heidegger, German Idealism, and the Fate of Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press.
- RADEV, R. (Ed.), 1977. *Antichna filosofia*. Sofia: Nauka i izkustvo. [In Bulgarian]
- RADEV, R., 1986. *Heraklit*. Sofia: Partizdat. [In Bulgarian]
- SHEEHAN, TH., 2015. *Making Sense of Heidegger: A Paradigm Shift*. London, New York: Rowman & Littlefield International Ltd.
- TURLAKOV, N., 2020. Belezhki za neravnodelnia ritam na bitieto, ili shto e tova – filosofia s dusha? *Filosofski alternativi*, vol. 2, pp. 134 – 148. [In Bulgarian]

THE GENUINE RHYTHM OF BEING AS A TASK OF PHILOSOPHY

Abstract. This work can be seen as a kind of continuation of the main topic in my essay “Notes on the Assimmetrical Rhythm of Being, or What is Philosophy with a Soul”. Here I make a new attempt to support the thesis why the understanding and study of what I call the “unique Rhythm of Being” is an important and relevant philosophical task.

I call the non-proprietary (not arising from itself) rhythm of being that which appears in the self-reflection of thinking as pure logos thinking. On the contrary, the self-existent (arising in Ereignis from the Being itself) Rhythm of Being is the Meaning we understand from our existential being-in-the-world as we are involved in a situation of one story and concern.

Keywords: philosophy; metaphysics; being; logos; language; rhythm; sense; authenticity

✉ **Dr. Nikolay Turlakov, Assoc. Prof.**

Institute for Philosophy and Sociology

Bulgarian Academy of Science

4, Serdika Str.

Sofia, Bulgaria

E-mail: nturlakov@abv.bg