

## ЗА РЕАЛНОСТТА И ПОСОКИТЕ ВЪВ ВРЕМЕСЪЗНАНИЕТО (част 1)

Коста Бенчев

**Резюме.** В статията (разделена на две части: §§ 1 – 4 и §§ 5 – 8) се повдига въпросът за реалността на времето през призмата на цикличното и линейното движение, които биват използвани като апарат за един базисен дихотомичен анализ на времесъзнанието. Т.нар. „отрезки“ на времето – минало, настояще и бъдеще, се характеризират чрез модалности, като необходимо, действително, възможно, случайно, които, на свой ред, се тълкуват като различни видове части в по-сложни комплекси, състоящи се от отношения между категориите на приликите и разликите. В тази светлина се изказват определени критически бележки срещу схващането за времето като за нещо субстанциално и движещо се от минало през настояще към бъдеще, като въпросът за времето, в крайна сметка, се обвързва с традиционните теми на западната метафизика, оценени като възникнали от гледната точка на континуалното и дискретното, която финална дихотомия е представена като повтаряне с доразвиване на началната дихотомия (на цикличното срещу линейното движение).<sup>1)</sup>

*Keywords:* time; cyclic; linear; source; flow; direction; eternity; order; present; future; past; parts; whole; continuum; discrete; metaphysics; Aristotle; St. Augustine; Leibniz; McTaggart; Heidegger; Russell

### **Част I (§§ 1 – 4 вкл.)**

- §1. Върху някои доводи срещу съществуването на времето
- §2. Към така наречения „извор“ на времето
- §3. Време versus вечност
- §4. Дните и нощите като мярка

### **§1. Върху някои доводи срещу съществуването на времето**

Дефинираме по-долу в режим работна хипотеза времето като такъв обект на съзнанието, който е съвкупност от всички начала и краища на промените на нещата – членове на горната съвкупност, тези членове, бидейки такива, че да не е необходимо някои от тях изцяло да съвпадат или напълно да се припокриват с други измежду тях (т.е. частите на едни неща да са други, цели неща, или обратно). За да разберам тази хипотеза, трябва да разберам връзката меж-

ду тези неща, тъй като традиционно<sup>2)</sup> времето се мисли като биващо в ред от състояния – като някаква смесица от цикличност и линейност (цикличност<sup>3)</sup> в линейността на живота на човека, цикличност в природата, линейност в социалното, смесица от линейност в Космоса, за която не е известно дали не е част от по-голям цикъл, и др. под.). Редът е абстрактен обект, получен от редица (редът е подредена, насочена и структурирана редица), при което елементите на редицата са претърпели, всеки от тях, определени операции, даващи идентичността им, след което всичките те са комбинирани един с друг по някакъв начин<sup>4)</sup>. Елементите на времето са моменти и в този смисъл времето е ред, получен от редица(та) моменти – нещо различно и много „по-цяло“ (поради свързващия ги алгоритъм) в сравнение с елементите си (с моментите), които могат да се разгледат като „части“, от които е „получено“ цялото – макар че нито те са части, нито то е цяло, тъй като то (времето) е просто (бидейки метафизически обект), а не е сложно нещо, и може би дори не е „нещо“ в смисъла, в който са „неща“ нещата, които са „в“ него (ако изобщо те са там).

Примерно в координатната система няма привилегирани точки, когато се борава с вектори: стандартната, нулевата позиция зависи от (подредения) субект и е напълно произволна по причина, че се работи с условни единични вектори. Подобно е в пространството извън координатната система – дали нещо е два пъти по-далече от друго нещо, е вярно и сравнено само с това дали трето нещо е два пъти по-далече от четвърто нещо: второто и четвъртото нещо са еднакво далече от първото и от второто, без значение „къде“ се намират всичките те, четирите. Тук няма посока и ние даваме посоката с определена относителност в идеален смисъл, докато в същото време сме ясно свързани с конкретни точки и места в реален смисъл. Но така пространството е хомогенно-непривилегировано и като че ли в него е скрита една принципна субективност, на мястото на която ние сме свободни да поставим нашата субективност, за да се ориентираме в перспективите. При пространството (психологическото), изглежда, няма задължително акумулиране на позиции. В един идеален модел на пространството от типа на поне на теория безкрайна равнина няма никакво значение дали два обекта са неподвижни на някакво разстояние (самото то е произведение на произволен скалар с произволен единичен вектор) един от друг, или дали те се движат с еднаква скорост в една и съща посока, така че разстоянието между тях е същото като в предния неподвижен случай. Няма значение дали аз пристъпвам към друг човек и така намалявам разстоянието между мен и него с една крачка, или обратното (той се придвижва към мен с една крачка или пък и двамата се придвижваме с по половин крачка един към друг). В реалното ни житейско и физическо пространство обаче не е точно така. Може би можем да си представим колко е отдалечено нещо от друго от една наша трета точка само ако сме в в състоянието поне мислено да се поместим било в първата или във втората точка и да преценим колко е отдале-

чена от другата и тогава да сравним това разстояние с разстоянието от третата точка, в която се намираме, до първата или втората и обратно (по подобен начин се развива зрението от осезанието, което е оставило следи в начина на чувстване и на работа на художниците). Те са за разбирането на пространството това, което са за разбирането на времето музикантите, и не би било странно, ако музикантите и подобните на тях разбират времето единствено посредством скрити и явни пространствени аналогии.

По-скоро не така стоят нещата с времето – отношението между възрастта ми, когато съм бил на 12, спрямо 10 години не е едно и също като това, когато аз съм бил на 24, спрямо 20 години – нито тогава, нито сега (да не говорим за спомените и очакванията, които постоянно се изменят, без субективността да прави каквото и да е, и още по-малко: да го прави съзнателно). И това – без да отчитаме посоката на времето (тъй като, най-малкото, не изглежда безспорно дали то „тече“ от миналото към бъдещето, или обратно – тъй като това предпоставя, че то се движи, което също е отделен въпрос<sup>5)</sup>). Възможно е то да се движи отзад напред или отпред назад спрямо нас, а е възможно – и да стои, а пък ние да се движим „напред“. Възможно е, като мисловен експеримент, и ние да се движим напред от минало към бъдеще, а то да ни пресреща отпред назад, сякаш два протигвоположни вектора се събират с резултат = нула. Или да съществуват много вектори – различни за различните субективности и все пак в една обща движеща се полоса.

Времето, ако изобщо се движи, по-скоро се движи от бъдеще през настояще към минало<sup>6)</sup> – защото това, което още (идващото) го няма, и то става (и изобщо нещо, и специфичното, индивидуализирано „нещо“) това, което го има (сегашно), като след това става това, което е било (и вече го няма, е минало), а не е обратното – това, което вече е било (миналото), да става това, което е (настоящото), и чак после да става това, което още го няма (бъдещето). Човек така изглежда като някакъв плувец, който гребе срещу течението (освен ако не е в спокойна вода; освен ако времето не се движи, а се движи само човекът) – и от бъдещето пред него извира настоящето, в което той плува, а след това то, като минало, вече остава зад него. Времето, като извира от пред-времето, анти-времето, анте-времето, т.е. поради липса на по-добра дума – от вечността<sup>7)</sup> (началната му неподвижна точка, в която всичко е предварително събрано като абстрактни варианти за конкретните случвания). Това, разбира се, означава, че всичко вече се е случило (което не е същото като да е предопределено и несвободно) и че: сега то просто се осъществява в потенциите си на подчинено на съдбата. Така времето е в мен, но аз не съм във времето като негова част, понеже това, което е във времето, не съм аз – като цял, цялостен, аз съм във вечността – дори да бъде интерпретиран като ред, като подредена по правило редица. Пространството също не е в мен, нито аз съм в пространството като част от него, понеже това което е в пространството, не съм аз като цял.

Какви са тогава определените операции, извършени с моментите, и как са комбинирани те? Операциите са, че моментът на всяко нещо се състои от нещото плюс измененията на нещото, т.е., ако нещото е  $A$ , то моментът е  $A$  плюс дробта, получена от отношението между тъждеството на нещото със самото него и разликите, които вече са настъпили в нещото в сравнение с други негови характеристики. Моментът е  $M=A+(A/dA)$  където  $A=1$  по дефиниция, а  $dA$  е степента на разлика на  $A$  спрямо  $A$ . Ако няма разлика,  $M=A+1/0$ , като  $1/0$  не е дефинирано, т.е. не съществува и по този начин  $A=A$ , т.е. за  $A$  няма време или времето не тече за  $A$ , т.е.  $A$  е вечно. Ако има разлики обаче и ги съберем като състояния на променящите се и променили се обекти, то това не означава, че сборът от тези промени, т.е. самото време, ще е „континуум“ (за да е континуум, трябва по същество никъде да няма разлики в някакъв, може би фундаментален, смисъл). Въпросът обаче е: какво е  $dA$ ? И само едно  $dA$  ли има, или те са  $d1A$ ,  $d2A$ ,  $d3A$  и т.н. и как се определят те? Едно  $dA$  е разликата на  $A$  към  $A$ , т.е. то трябва да включва в себе си  $\sim A$  в някаква пропорция и с някакъв параметър – например „ $p$ “ (качествен, интензивен, ординален), който самият той може да се променя като сила – тъй като отникъде не следва, че трябва да е постоянен. Тогава  $dA=(A/\sim A)*p$  или  $d1A=(A/\sim A)*p1$ ,  $d2A=(A/\sim A)*p2$ ,  $d3A=(A/\sim A)*p3$  и т.н. Така определяме  $dA$  (промяната в  $A$ ) чрез  $\sim A$  (отрицанието на  $A$ , не- $A$ ) и чрез силата или степента на разлика в  $A$ . Доколкото обаче и  $A$ , и  $\sim A$ , и  $p$  са просто ординални, качествени неща – именно нещото, неговото противоположно и разликата между нещото и неговото противоположно (съответно), и доколкото качества за разлика от количества не могат да са предмет на аритметични действия, то следва, че времето не съществува, като цяло, не може да се мери чрез отрязъци, които да са „вътре в него“. Но защо  $A$ ,  $\sim A$  и  $p$  да са качества? Защото всяко нещо е уникално и ако имаме  $A$  – то ние не можем да кажем кое е  $\sim A$ . Ако имаме цвят синьо, и червеното не е синьо, и кафявото не е синьо, и слонът не е синьо, и числото „пи“ и така до безкрайност. Т.е. има неопределени като големина много неща, които не са  $A$ , в широк смисъл. Ако решим пък, че имаме нещо уникално, и търсим неговото отрицание точно, в един тесен смисъл, то опираме в проблема за съществуването или не на отрицателни факти. Дори да съществуват, те биха съществували по някакъв особен начин в друг свят, не в нашия свят, и не бихме могли да ги използваме, за да ги сравняваме като тамошни отрицателни факти с тукашните положителни факти според теорията на типовете<sup>8)</sup>. От което следва, че не можем да кажем кога има разлика в нещата тук (в нашия свят), т.е. не можем да кажем кога има време (и дали изобщо има време), или: следва, че времето не съществува, защото нямаме аргументи да приемем, че то съществува, ако ще го характеризираме чрез прилики и разлики, т.е. чрез липса на промени или чрез наличие на промени. Комбинациите са, че за всеки елемент  $A$ ,  $B$  и т.н. (до безкрайност, ако има безкрайно много обекти  $A$ ,  $B$ , като

континуумът не е задължителен – нищо не пречи нуждата от неща за броене да се материализира в дискретни такива) се постъпва така, че той, въпросният елемент, се взима и се полага в една матрица, редовете на която са А, Б..., а колоните ѝ са dА, dB... При това – тъй като се появяват dA1, dA2 и пр., всяка една от тези делти (изменения) на А се съпоставя и получава като отношение не верижно, а спрямо първия член на редицата, т.е. спрямо А. Така всички моменти M1, M2 и пр. се отнасят само към А. Например, ако имаме M1, M2, M3...то  $M1=A+(A/d1A)$ ,  $M2=A+(A/d2A)$ ,  $M3=A+(A/d3A)$ ... Това е в съгласие с факта, че степента е сводима до умножение, а умножението е сводимо до събиране, като събирането не е нищо друго освен мерене чрез единици (произволни, качествени, неколичествени) на нещата, които могат да се мерят (единични вектори). Тогава ще получим:  $Mn=A+(A/dnA)=A+[A/((A/\sim A)*pn)]=A+(\sim A/pn)$ . Но това е  $= (pn*A/pn)+\sim A*pn$  или  $= (pn*A/pn+ \sim A*pn) = (pn*A+\sim A*pn)/pn=pn*(A+\sim A)/pn=A+\sim A=0$ . Тъй като това важи за всеки един от M1, M2...Mn, се потвърждава горният извод, а именно:  $M1+M2+...Mn=0$ , или че времето не съществува, ако ще го „мерим“ чрез прилики и разлики (промени) в нещата. Всичко това е просто един по-развит начин да се каже, че не може да има контакт между битието и небитието, че противоположността между нещата е абсолютна – като например между истина и неистина и между тъждество и нетъждество, прилика и разлика в пълен мащаб<sup>9)</sup>.

Причината за всичко това е, че нещата в света винаги са уникални (като е уникална и тяхната конфигурация, квазисумата от тях, т.е. е уникален светът) по своите качества, по идеите за нещата. Но тъй като е неотречимо, че има промени на нещата в нашия свят, те трябва да се обяснят по някакъв начин. В другия свят те не се променят, защото са тъждествени на себе си като природи, същности. В този свят нещата също не се променят, т.е. в (през) тях не тече (няма) време в обичайния, флуиден образ<sup>10)</sup>. Което се променя тук, не могат да са нещата, тъй като съответно няма време във или около тях, следователно, което се променя, е отношението на нещата към ненещата. Защото време има там, където няма „неща“ в смисъла на „идеи“ (те са винаги самотъждествени на себе си, защото са природи, природи) и съответно – няма техни промени, тъй като те не могат да се променят, както и време има там, където природите са съчетани с материя, като различни отношения между природите и материята, а не само материя. Време може да „има“ там, където има неща като природи и тези природи се досягат с нищото (с неприродата), което нищо имитира промяна в нещата, заставайки между наблюдателя и тях самите. Времето е там, където битието се отнася към небитието, където идеите се отнасят към материята, а не в чистата материя. Така изводът е, че времето не съществува в нещата в другия свят (в съвкупността от идеи=природата от природи, в множеството от същностите, от простите обекти), а и не съществува и в нещата в нашия свят, който е смесица на идеите (природите, същ-

ностите) с материята, но (може да) съществува само между нещата в нашия свят и материята, като такава, като цяло – без, преди и извън нещата, в които вече е оформена тя (материята не е нищо, то – времето – също не е нищото) в нашия свят, като времето е производно от самото нищо, което чрез него, чрез времето си, хвърля своята „сянка“ върху нещата (битието) и така ги забулва за нас, та да изглежда, че се променят. Че те се появяват, траят по различни начини и изчезват.

Това обяснява защо за времето (като ред, като подобно на сума, като квазисума) няма значение как го разглеждаме – като от т.1 към т. 2 или като от т.2 към т.1 движешо се – сумата например от 2 и 3 е = сумата от 3 и 2. Вече можем да разберем защо се променят нещата – защото не са вечни, т.е. защото не са безкрайни, т.е. защото са крайни; крайни не като траене във времето (защото то не съществува в смисъла, в който съществуват нещата като идеи, като природи), а като качество, интензивност: защото са ограничени (не са отнесени по дефиниция към вечността = безкрайност). Времето не само че не е битието, а точно обратното – то е ефект от „съществуването“ на небитието, на несъществуването. Не материята е несъществуването (лошото, злото, несъвършеното, тленното, смъртта), а въвличеността на материята в отношение към нещото, което е и времето, точно индикира несъществуването. Защото нещата биха могли да са създадени като материални и така, че постоянно да се усъвършенстват – да нарастват и стават все по-тъждествени на себе си, вместо да стават все по-отнесени към небитието, т.е да се раждат и изчезват, което да е равносилно на деградация във времето. Но въпросът е: защо това е така? Защо субстанциално несъвършеното и крайното, унищожавашото, което унищожаваша и всичко, до което се докосне, има контакт с нещата от материалния свят, за да ги влошава непрекъснато и да ги води към изчезване? Този въпрос няма нищо общо с времето. Той касае това дали всичко е дефектно само по себе си и вътре в себе си е, така да се каже, „заразено“ – в случая – не просто с някаква безобидна възможност, а с фатална необходимост за несъществуване (водеща към неидентичност със самото себе си), или съществуват две начала, които се борят едно с друго – било то равностойни по възраст и сила, било то така, че едното е създадено от другото, било и двете: създадени от нещо трето, а то – от четвърто, и т.н. Така въпросът не е за противопоставянето на вечност срещу време, на идеи (природи, същности) срещу материя, а за битие срещу небитие, вкл. в практическия им смисъл на успех и неуспех и в етическия на добро и зло (ако се приеме, че доброто е съществуването като тъждественост на себе си, а злото е несъществуването като намеса на нетъждественост, т.е. на разпад и изчезване на нещото в нищото, в радикалната разлика). Така погледнато, не всяка разлика е „лоша“ (вредна), а такава е само разликата, водеща към намаля-

ване на битието. От друга страна, всяка разлика би влошила нещо, ако то е свършено, ако е в равновесие – статично или динамично. Ако обаче не е свършено, него би го влошила не всяка разлика (от самото него, някаква промяна), а само тази промяна, която води това нещо не просто към свършенството, а тази, която дори да го води към някакво свършенство, не го води към едно още по-голямо свършенство (най-голямото свършенство) или най-малкото му пречи да се движи към него. Това вече не е „обикновен“<sup>(11)</sup> дуализъм, а е двоен дуализъм. Не само материално-идеален, но в допълнение и по линията „добро – зло“, като двете те се сливат по линията тъждествено – нетъждествено. Цялата работа идва оттам, че идеалното се приема за добро, защото не се променя, но проблемът е там, че нещата изглежда да се променят не изобщо, а само в материята си (им). Което прави разликата между обикновения и между двойния дуализъм по-трудна за проследяване. Може би затруднението не е точно такова, тъй като – както бе отбелязано, нещо може да е материално и да се променя към по-добро, което по-добро да не е задължително да е по-нематериално, т.е. да е идеално. Освен това няма пречка да има нещо идеално (ако дефинираме злото като източник на разлики, които водят към промяна, равна на тенденция за изчезване), което да е зло (нещо, което е различно от материята, нетъждествено на нея, действащо така, че я прави нетъждествена на нея или я унищожава, като си оставя отворена вратичката това да се отнася по същия начин и към нематерията, към идеалното – нещо идеално като нетъждествено да прави друго идеално, което е тъждествено, нетъждествено). Остава да се изясни само как би съществувал този принцип като едновременно „непроменливо“ (идеално) и като „зло“ (нетъждествено), т.е. като насочено и насочващо нещата към промяна в смисъла на изчезване, не в смисъла на поява. То е същото, като да се разбере доброто – как нещо вечно и безкрайно, и в този смисъл непроменливо, може да твори (т.е. да създава) ограничени неща, същото, като да се откажем от възгледа, че идеалното е по дефиниция добро, освен ако не приемем, че „твори“, без да спира. Нетъждествеността на единия от двата принципа, насочена срещу тъждествеността на другия, би могла да се обясни така, че негацията да бъде схваната като граница на разликата, към която разликата клони безкрайно, а самата разлика да бъде схваната като минимална прилика (равна максимален брой прилики вътре между две прилики – например столът ще прилича повече на масата, отколкото на чайника, но той ще се различава от масата по това, че прилича на нея много повече, отколкото прилича на чайника – на базата, че езикът също е факт, както и предметите, и има степени на отнасяне към тях, аналогични на степените им на отнасяне помежду им), което ще позволи да се избегне постулирането на онтологически необходими, като база на кореспондентната истина, отрицателни факти.

## §2. Към така наречения „извор“ на времето

По тази причина нашият свят и всички съществуващи в него неща – приведени от възможност в действителност „нови“ във времето, се „раждат“ не от тук, а от „отвъдното“ в строг смисъл (спрямо действителността), като изворът на времето е изворът на разликите, разбрани като по-големи или по-малки прилики. В този случай отвъдното е царството на възможното (континуумът), което е свързано със свръхвъзможното и е реално, макар и да не е действително (а някои неща от него да „чакат“ да ги направим действителни или да се случат (като) действителни). Това царство е вечността, от която се развива или „изтича“ нашето време. Темата за универсалиите, за конкретните качества – за субстанциите, акциденциите и начините им за преход и устояване в нещата (за индивидуациите), не се решава като поставена само в една плоскост – на действителността, която дори като че ли не се счита за модалност за разлика от възможността, невъзможността, необходимостта и случайността.

Първо, действителността също е модалност, резултат от взаимодействието на модалностите и защото е във времето, което води до неотменимото ѝ превръщане от действителна в безразлична. Второ, това поставя сериозни питання към традиционното деление на обхвата на мисленето на екстензионални и интензионални дисциплини: те би трябвало да съвпадат в някаква точка на ентензионалност (от *ens, entis*). И трето, праволинейността на разполагането на общото и частното в даден предмет или регион води дотам те да се считат за принадлежащи към един и същ порядък, произход и характеристики. Разглеждането им в модален план обаче е утвърдението, че както дизюнкции от типа „Утре или ще вали, или няма да вали“ или „Възможно е днес да съм толкова зает, че да не ми остане време да обядвам“ са по-широки от конюнкции като „Вчера не вали“ или „Днес обядвах“, така и свръхвъзможното, като по-всеобхватно по истинност от действителното, е такова, защото субстанциите и акциденциите се индивидуират не просто по необходимост в модусите на нещото (а обикновено необходимостта се приема за равнозначна на знание за нея и за „известност“ на нас). Или връзката между общо и специфично в предмета на изучаване не е необходима и заедно с това действителна по цялото протежение на своята реализация. Преходът между категории, условно наречени: А. *Ob-sein* / Б. *Dass-sein* / В. *Da-sein* Г. *Wie-sein* / Д. *Was-sein* / Е. *So-sein*, не протича (само) в една равнина, в равнината на действителността, а винаги „снове“ и се разклонява между модалностите. Те поясняват: А. дали нещо е, Б. че то е, В. че знаем (е известно) че то е, Г. как (по какъв начин) е то, Д. какво е то само по себе си, и Е. какво е то като едно или друго (като различно от другите неща). Термините на Н. Хартман *Dasein* и *Sosein* по този начин са само крайните членове в две вериги (от А до В – модална, по-широка, която може да засяга и несъществуващи актуално неща; от Г до Е – по-тясна, засягаща само съществуващи актуално неща), носещи в себе си и други (междинни,

натрупани) определения. С тези добавки неговите термини могат да се считат за аналогични на познатите понятия за материално и формално (*praesentia/haecceitas*). Както са съпоставени формално (Ф) и материално (М) като „за себе си“ и не за себе си в определението на една тяхна съвместност, цялост, така и реалното (Р) и идеалното (И) се дефинират като това, в което нещо друго е, и като това, което е в нещо друго. Тези отношения после позволяват да се дефинират субективно (ИФ) и обективно (ИМ) като съответно биващи идеално-формално и като идеално-материално. Че тези определения не съвпадат с опозиции като „емпирично-теоретично“, е видно от допълнителните съчетания на РФ и РМ, които в горния смисъл оформят двойката спиритуално-корпореално. Пресичането на формално и материално с идеално и реално, т.е. получаването на четирите производни категории за субективно и обективно и за спиритуално и корпореално, дава възможност за допълнителното им характеризиране съгласно модалностите, като всяка една от тези четири категории може да приеме всяка една от относителните модални характеристики (възможност, действителност, необходимост, невъзможност, недействителност, случайност – без да се проблематизира безразличното) – било като съществуване („реалност“ – защото всичко е в нея, но тя не е в нищо, тъй като няма друго освен нея, в което тя би могла да бъде), било като негово отрицание („нереалност“)<sup>12</sup>. Протичането на модалностите не е в само една посока (като сега не коментираме обратимостта или необратимостта на времето), тъй като в противен случай животът на човека и цялото съществуване около него би било само едно (само-)прожектиране на предварително заснет филм, режисиран дори не от Бог (известен личен автор), а от „сляпата съдба“ (неизвестен и неличен автор), и дори не би бил с изцяло случаен сюжет. Тогава човекът ще гледа (ако може – което и не би могъл, защото той не е актьор, който гледа филм след монтаж – в студиото, преди да бъде пуснат по екраните за външната публика: в ролята на този зрител би бил само Бог като режисьор) как той е просто пионка, която прави нещо предварително известно докде ще доведе (макар и да не е ясно откъде идва то: именно затова съдбата се нарича „сляпа“ – не защото не знае накъде отива, а защото не знае откъде идва и защото може да отиде навсякъде, без да е задължителна каквато и да било посока, защото не съществува онова „натам“, накъдето тя отива – както и не се знае какво ще се случи, след като се отиде натам, накъдето се върви) със, чрез една „игра“, вече и единствено само това: запечатана на носителя, който напълно съвпада с нейния реален живот – т.е. тя ще няма друг живот освен този на лентата. Човек няма такава интуиция – най-малкото защото „филмът“ му още не е готов (от неговата гледна точка), а и защото не може да се погледне отстрани освен в пророчества, които винаги са с нестопроцентова успеваемост. На практика човек обаче не може да реши дали е актьор, или марионетка, но сякаш му се струва, че е помощник-режисьор и актьор едновременно (или играещ треньор

на страната на състезателите в мача им със съдбата). Човек няма мнението за себе си, че някой друг решава как да постъпва той, дори ако това е така и дори ако той е този някой друг. Освен това вън от съмнение е съществуването на принудата, на насилието или поне – на липсата на всепозволенаост. Той говори за нещо, което му се съпротивлява и противопоставя.

Няма принципна пречка само да ни се струва, че сме свободни, докато в това „време“ сме просто играчка между природни стихии, които упражняват насочени едни срещу други сили върху нас, както иглата може да изпита напрежението на това да попадне „някъде в средата“ между полюсите на магнита и да се колебае, преди да бъде безапелационно и окончателно привлечена от единия от тях. Не е възможно тя да попадне трайно (проследимо от нас) като макрообект в някаква идеална точка между двата физически полюса, и освен това нямаме данни „отвън“ за евентуална нейна способност да е безразлична, нито данни „отвътре“ за нейно претегляне (избор, не машинално притегляне) или изпитване на разкъсване между това към кой полюс да се устреми. Имаме вътрешни данни и за двете обаче при агентите, които сме ние самите, като ни се струва, че сме в положението на иглата, която избира към кой полюс да се устреми, и понякога успява, понякога не успява да изпълни плана, желанията си, разсъжденията си как да ги достигне. Кое то говори, че свободата, дори да е илюзорна (кое то няма как да разберем, защото би трябвало да излезем извън нея, т.е. извън самите себе си), не е „външен“ (предметен) за човека феномен. При всички случаи, колкото основания имаме да твърдим, че е възможно да сме в ситуации на винаги пълен детерминизъм (т.е. на фатализъм) – като за частичния такъв никога не се съмнява, поне толкова имаме, за да твърдим, че ни се струва, че сме свободни, и не сме само в илюзия да ни се струва, че сме свободни (без да е гарантирано, че „наистина“ сме свободни), което е същото, като да твърдим, че е парадоксално да ни изглежда, че е възможно да сме несвободни, а да ни се струва, че не сме несвободни. В същото време, не е парадоксално „всъщност“ да сме свободни, а да ни изглежда, че не сме (тъй като свободата не е факт и не може да се провери чрез изследване на съществуващи „в момента“ неща). Не е немислимо положението въщност да не може да се докаже, че сме свободни по теоретичен път (да се заеме позиция на волунтаристичен агностицизъм), въпреки че фактически това не изглежда така. Изводът е „иррационален“ и „мистичен“ и той е, че общото (а и особеното) идва в този наш действителен свят от други (възможни) светове. Те, без да са по-действителни (без да действат в нашия свят), са по-мощни от нашия свят (защото действат върху него, отвън), като каузалностите и възможностите тук са подмножества на закономерностите „там“.

Изкушението да обясним нашия свят за само и напълно случаен, се „лекува“ със забележката, че не всичко в него изглежда (!) да е такова, и така той не може да е напълно случаен (очевидно, в измерението на изгледа му има необходимост – необходимо е той, дори ако и да е напълно случаен, да „изглежда“

не напълно случаен, а само частично случаен, примесен и с неслучайности, в смисъла на необходимости) – от което не следва, че трябва да го обявим за изцяло рационален, като равно на „необходим“. Нашият свят изглежда неизчерпващ всички светове (ако под „свят“ разбираме това „как са нещата“, конфигурацията им) – без това да значи модален актуализъм<sup>13)</sup> по задължителен начин. Необходимостта в нашите постъпки и мисли съществува по някакъв начин там, откъдето тя идва, и се случва при нас – както съществуват другите модалности. Тя е метафизична – обективно обединяваща възможността, като изучавана изучава от логиката (модална), етиката и рационалната теология, действителността – от епистемологията и естетиката, и необходимостта – от онтологията (формална или не), като общото между тях и това, че са насочени към приликата или приликите на разликите между отделните модалности, към онова, на чиито страни или аспекти те са разлики.

### §3. Време versus вечност

Традиционно времето се разглежда при онтологията като нещо гранично на света – негово условие (Кант<sup>14)</sup>) или създадено заедно с него (Августин<sup>15)</sup>), но в тези случаи – като отрицание на света, като нещо, което е различно от него. Разликите се локализируют било като безкрайна продължителност (срещу крайната или поне променлива продължителност на света и това, че всичко в него има начало и край и вероятно и той има такива), или като нещо без начало и край – едно постоянно „сега“ за вечността, което не се променя никога. Тогава тя се приравнява на съвършените неща. А времето се схваща като нещо обективно<sup>16)</sup> съществуващо с материалните образувания (Нютон) и отделно от тях, като тяхна рамка или вместилище (Нютон). Или като нещо субективно – при Августин<sup>17)</sup>, със своя „еластичност“ в душата, равна на знак за извънвремения ѝ и „нееластичен“ корен (за това, което именно се разтяга тя самата като разтягаща се извън разтягането или неразтягането<sup>18)</sup>). В първия случай времето се мисли като природно и измеримо поради съпоставимостта си с пространството и движението с някаква скорост (скоростта е редуването на разлики или промени, а честотата за появата им или по-големият или по-малък брой в определен интервал е ускорението, като скорост на скоростта). Така то има числови характеристики още у Аристотел<sup>19)</sup> – установими чрез броене. Във втория случай няма броене, а само отбелязване присъствието на качествени разлики в появите, присъствията и изчезванията им (у Кант<sup>20)</sup>; по този начин се движи в разсъжденията си и Греъм Харман<sup>21)</sup>). Това са траения, интервали, ограничения, продължителности, по-големи или по-малки, на отношенията между приликите и разликите с граничен случай – смъртта у Хайдегер<sup>22)</sup>. Поради чистото си качество все пак това е нещо различно от нищото и ако не условие на битието е считано за някакъв негов неотменен атрибут или път към мисленето за него.

Тогава то, времето, се приема за част или аспект от „реалността“, макар и не за нейна най-важна или висша по ценност и каузалност „част“. Коментарите по-горе позволяват времето да се разглежда не само като характеристика или признак на вещественния свят, но и като вътрешен психологически феномен (изведено от асиметричността на причина и действие в свободата) и като основен момент от развитието на философията изобщо (мислене на битието, историчност). Тези три подхода са съмнителни, защото първият е само количествен, вторият е изолиран и субективен, а третият – неясен във връзките си с индивидуалното съзнание. За феноменологията (тъй като смисълът на интенционалността е както че съзнанието винаги има съществуващ и като екзистиращ, и като субсистиращ и пр. обект, със свое съдържание и предмет, така и това, че съзнанието не има и не може да има себе си като обект по същата причина, т.е. не съществува от гледна точка на анализиращия съществуването; ако не може да има познавано без познаващ, това не означава, че когато познаващият познава себе си, познаващият познава (и) познаването си, затова е невъзможно винаги да „няма“ и един непознат, т.е. невъзможно е да няма и непознаващ, щом като постоянно (трябва да) има непознат, като „части“ процеса на познаването редом със статута на познаващия<sup>23)</sup>) времемъзнанието ни води всъщност към нещо, което е неотлично от нищото и съвпада с волята на субекта (като действия, не като нарочни действия или нарочни въздържания от действия), при което се установява наличието у агента на процеси, водещи до „поява“ на битие от празнотата. Тези три подхода работят по немодален начин, те работят описателно.

Модалното разглеждане може да вземе от тях положението, че (обективно) времето е поредица от сравними един с друг белези или свойства, че (субективно) то е преминаване и прекъсване с различни наситености, и тъй като необходимостта е извън времето (сборът от сумата на ъглите в триъгълника е „винаги“ 180 градуса, а не само понякога или „от време на време“, като „ту-ту“), времето да се определи като отношение между модалностите. Тъй като случайността е еднократна и неповторима, моментна и уникална в реализирането на каквото и да е, то по-скоро времето е директно свързано с действителността на нещата и е в нея (когато те съществуват), а не е условие за тяхното съществуване. Не може да има време в невъзможност или време в необходимост. Време само във възможност, което никога не би настъпило или което не се случва и не е „черта“ от живота на нещата, а е принципен ред на тъждества и разлики, без те да биват и да изчезват необратимо, е контраинтуитивно. Би било сериалност или редица, но не и протичане – биха му липсвали „енергичност“ и „напрежение“<sup>24)</sup>; би било само условие, което не участва в играта на обусловеностите, без драматичността на изчезването и унищожаването. Самите неща следва да идват, да ги има и след това те да опътуват към небитието, за да има време, а не то да е отделено от тях. Без съществуващи прилики и отлики на черти ние не можем да си представим траене и протичане.

#### **§4. Дните и нощите като мярка**

В предложения вариант за дефиниране чрез прилики и разлики времето е прилики и разлики на отнесеностите към приликите и разликите и така се нуждае от психологически „носител“. В среда без обекти (тъмна, тиха и празна) времето като че ли започва да „изчезва“ или затихва за субекта. Там не се намират неща, които да могат да бъдат (съзнателно или не) отнесени едно към друго чрез сетива и съждения, и така да започне да възниква отношение между различните им видове отнесености (като видовете не са еднакви помежду им), което именно е условието за времезънанието. Във възприемането му времето не се ражда и не загива с нещата, а по-скоро представите за него идват и си отиват според приликите и разликите между нещата: едни възможности, преминаващи в действителности, а след това – и в невъзможности.

Така времето се дефинира като отношение между тези две модалности (възможност и действителност) – еднопосочно и необратимо: нереклексивно, несиметрично и транзитивно (както знака за неравенство), но не като отношение на действителността към възможността, защото действителността е подмножество на възможността и освен това – защото действителността не е обратима като възможността. Ако не сме успели да направим нещо, ние можем да се опитаме да го направим отново и пак да успеем или да не успеем (макар и в друго време). Но щом нещо е станало веднъж действително, не можем да направим така, че то да не е било никога преходило от възможност в действителност. Възможното може да стане действително по естествено или изкуствено причиняване, може и да не стане, но действителното – не преставайки да е възможно, докато е действително (защото, ако престане да е възможно, заедно с това и ще престане да е действително), не е „просто“ или „само“ възможно – вън от това дали то е необходимо, случайно или безразлично. Каквото и да е изменение на действителното по модалност може да го доведе само до това то да стане недействително: необходимото не може да стане случайно, а случайното и безразличното могат да станат единствено невъзможни. Случайното може да стане безразлично и обратно<sup>25)</sup>, но ще си остане при това във все същата модалност на действителността, освен ако не го третираме като преминало във времето и станало невъзвратимо. Тогава при сравняване промените в нещата – външни или вътрешни за нас, това е без значение, но не откъм движението и числото обективно, не и откъм появата и прехождането им, времето ще се тълкува чрез понятията за твърдство и промени, еднаквости и различия. Ще се отбелязва преминаването на времето чрез сравнения между промените в нещата, които са повторения на разлики и като конструкции във външното и са причинени от конструкции във вътрешното и им влияят обратно<sup>26)</sup>. Например на интервалите, в които не се наблюдава слънце, а се наблюдава луна, се дава името „нощ“ и можем да забележим един ден като нееднакъв, но подобен (приличащ) на друг ден; и разделен от

него от нощта и – същото за нощта, разделена от друга нощ от някакъв предходен или следходен ден.

Подобие то е в това, че който и да е ден от двата е след нощ и преди нощ (разбира се, това са различни нощи) – като същото важи и за нощта и различните дни. Различието е, че нощта преди ден втори не е като нощта (не е същата нощ) като нощта преди ден първи, и нощта след ден втори не е като нощта след ден първи, със същото важащо за деня към нощта. Броят се дните и нощите тук чрез поредици от прилики и разлики между подобни неща (ден с ден – те си и приличат, и не си приличат, но винаги си приличат повече, отколкото ден с нощ; и същото за нощта и нощта към деня). Тук именно броенето, количеството, характеризира обектите, не качеството. Луната в една нощ е подобна<sup>27)</sup> на луната в друга нощ (без да е същата, защото постоянно расте или обратното – постоянно се смалнява), но нито една нощ не е по-подобна на някой ден, отколкото на друга нощ. Така се формират прекъснати (от нощи) редици от дни и прекъснати (от дни) редици от нощи – като четни и нечетни числа в естествените числа, едновременно отделени като различни редици и участващи заедно като елементи вътре в една обща редица, зависи как ще се дефинира редицата (по какви прилики и разлики и в колко силна степен между нещата, които се различават). Така че времето е броене и число (ако се стигне до него, което не е винаги необходимо – може да се изживява време и не като се брои, а като се помни нещо минало или се очаква нещо бъдещо – което би било само качество, без количество), но не на движение, в смисъл на преместване в пространството със скорост, а на движение като промени (появяване и изчезване на разлики и прилики), на сравнение на разлики между разликите, приликите между приликите, приликите между разликите и разликите между приликите. Отнесени към дните (ако ще се броят те), значи: нощите, взети заедно, образуват, формират подобни помежду си неща; подобни помежду си много повече, отколкото подобни на което и да е нещо от редицата на дните, и обратно.

Така се дефинират редицата от нощи към редицата от дните като разлика от разлики, редицата от нощи към една вътре в нея редица нощ или група от нощи като прилика от прилики. Редицата от нощи, отнесена към един ден или група от дни, е разлика от прилики, а редицата от нощи, отнесена към самата себе си, е прилика от разлики (а същото – обратно – е в сила аналогично за дните). Наслагването на движение е ритъм, тъй като интервалите, през които се брои и които са броени, задължително трябва да са равни – както във всеки акт на броене числата, с които се брои, не може да се различават. Не мога да броя колко птици в момента (по-точно: вътре в даден интервал) са кацнали на дървото, като използвам ту естествени, ту рационални числа, а от време на време вкарвам и числото „пи“ в броенето. Когато не се брои времето, а то само се „усеща“ или „спазва“, или „имаме чувството“, че сме закъснели – то тогава налице е квазироенето, което като не различава между част и цяло и което води към простите

неща (обекти). Нищо не пречи тук на представата за безкрайни нива на пирамидални комбинации от прилики на разлики, разлики на прилики, прилики на прилики и разлики на разлики, нещо повече – не само да си представим това, а да го постулираме като необходимо метаусловие (или съвкупност от много такива условия, все „по-абстрактни“ и общи, а не конкретни и особени) за присъствието и за различаването на приликите и разликите, чрез които работим с времето – независимо дали го броим, или не. Това е така, защото аз не мога да различа един („даден“, „конкретен“) ден от друг ден, ако не съм различил един (пак такъв – „единичен“) ден от една нощ и пр. Не мога да различа един ден от една нощ, ако не съм различил редицата от дни от редицата от нощи. Не мога да различа редица дни от редица нощи (вътре в една и съща последователност – например в протежението на един месец, характеризирани като пълен цикъл между минимум и максимум на луната), ако не различавам такава „дадена“ подредба от друга – подобна ѝ, но и различна (защото тя ще е в друг месец – с подобен на предния цикъл от намаляване и нарастване на луната). Не мога да различа един месец от друг месец, ако не работя със и нямам предвид разликата или приликата между години, вътре вече в които има различни месеци – в противен случай би могло да се мисли, че април в 2016 г. е същото като април в 2015 г. във всички отношения и смисли, което не е така. Не мога да отличавам ден от нощ, ако не отличавам светло от тъмно, и т.н.

Да обобщим – не мога да сравнявам (оприличавам и оразличавам) по никакъв начин прилики от разлики и всички техни комбинации по-нататък, не мога да сравнявам „малки“ такива „неща“, ако не работя с (винаги и „все“ по-)големи „съдържащи“ ги редици, ако от дадено ниво не преминавам и не използвам метаниво.

Не мога също и да извършвам броене, ако не разполагам с еднаквост, цели неща или числа, и редуване (като ритъмът е еднаквост в редуването на целите неща или числа). Това важи както за разликите, така и за приликите – нито една от двете не е с върховенство или приоритет пред другата, тъй като те са относителни концепти. Трудностите в третирането на разликите и приликите (като степени на подобие, в произхода на което лежат тъждеството и нетъждеството) са в основата на неуспеха на Карнап да се справи с проекта за логическо изграждане на „света“ от 1928 г.<sup>28)</sup> според Н. Гудман<sup>29)</sup>, но не защото разликите са прекалено малки, както мисли Гудман<sup>30)</sup>, а точно наопаки – защото те са прекалено големи<sup>31)</sup>.

## NOTES/БЕЛЕЖКИ

1. Навсякъде, където не е указан преводач, преводите на цитати са авторови.
2. Така например у Аристотел е отворен въпросът, дали при преминаването на конкретни „сега“ във и към миналото и заместването им от други

такива общият момент, категорията за „сега“, който не преминава самият той на метаниво (схванат функционално, за разлика от аргументативните променливи в него), е такъв „статично“ – като винаги наличен и „стоящ“, неизчезващ, или е възвръщане на форма, която се запълва постоянно от нови съдържания – и така е неясно в какво се състои единството на времето: „Защото е невъзможно да се допусне следване на едно „сега“ и друго такова, така както на точка след точка [...], но невъзможно е и едно и също „сега“ да пребивава винаги“ (Aristotle, 1981: 146). Освен това точките изобщо не могат да се следват (непосредствено), защото между всеки две точки има други точки – както самият Аристотел доказва във „Физика“: VI.1 (Рос 1936: 596/19./).

3. „Обследвай изявлението, че човешкото сърце е истинският часовник зад всички други часовници“ (Wittgenstein, 1998: 106) – тук, в съпоставката на количеството (броя биения на сърцето) с размитото усещане за чистото качество изпква последното: срв. Джеймс/Милър (2007: 525) за баланса между оставане в леглото сутрин след събуждане, неоставането във и неизвестността на момента, в който решението да станеш, взима превес над прага не само на невъзможното, но и на безразличното (която граница той нарича „мярка на разграничителната чувствителност“); за това, че чистата качество предхожда обективното, срв. Кант: „За тази цел аз обаче изобщо се нуждаю от чувството за една разлика вътре в самия мой субект, а именно – между дясната и лявата ръка. Аз го наричам – едно „чувство“, защото тези две страни външно не показват никаква отбележима разлика“ (Кант, 1977: 268)
4. Така например редът, образуван от числото две при правило такова, че всяко следващо число е равно на предходното (една последователност от двойки), е различен от реда, образуван от числа, първото от които е разликата между 5 и 3, второто от които е разликата между 6 и 4 и т.н., дори „външно“ погледнато, двете редици да са еднакви – да се състоят все от двойки; това, което ги различава, са не резултатите, а процесите, по които се е достигнало до резултатите – редиците са еднакви, но редовете (правилата, алгоритмите) са различни.
5. За Аристотел времето не е движение, но е свързано с движението (Aristotle, 1981: 148).
6. Киркегор осъзнато работи с едно неутрално, макар и историко-метафизически еволюиращо, т.е. динамично, състояние на човека: „Животът на езичеството, от гледна точка на християнството, не е нито виновен, нито невиновен. Строго казано, той не прави разлика между настояще, минало, бъдеще, вечно“; „Правейки това отграничение, вниманието изведнъж е привлечено към факта, че в един известен смисъл бъдещето означава повече, отколкото сегашното и миналото, защото бъдещето е в някакъв смисъл цялото, от което миналото е част, и в един смисъл бъдещето би могло да означава цялото. Това се дължи на факта, че вечното значи преди всичко бъдещето, или че бъдещето е неизвестното, в което вечното, като неизмеримо за времето, би все пак могло да запази своите отношения с времето. Оттук

- ние някак си говорим за бъдещето като (за) тъждествено с (на) вечността: бъдещият живот е равен на вечен живот“ (Kierkegaard, 1957: 79). Нещо, което третира изрично и Коен (1904: 375 – 380; 387 – 391), когато обсъжда връзките между модалното понятие за величина, религията, като пророчество и месианизъм, надеждата, безкрайността и безсмъртието). Така при съзнанието за закон най-важна е еманципацията на миналото от бъдещето (Id. 266), а моментът на закона е бъдещето, не миналото (Ibid. 267).
7. В горния контекст е трудно да се види подход към вечността като чисто природно мотивирано, а не като свързано поне отчасти с етическото, понятие; като дейност, не като времеви сбор от всички бъдещи времеви точки: (Ibid. 386 – 389) и за крайността и времето: „Ние схващаме времето не като поредица от едно след друго, а като проекцията едновременно (с това) на едното-преди-другото. Бъдещето ни предшества (ни предстои), а миналото (го/ни) (по-)следва. В това предусещане на бъдещето... се покои времето“ (Ibid. 101), също: „Поради това бъдещето образува специфичния белег на волята“ (Ibid. 378 <ориг. в разредка, бел. авт.>). Гудман също обвързва времето, и дори вечността, със субекта (1977: 260).
8. „...Един отговор към това объркване би могло да се претендира, че системата от подиндекси (субтитри), приета в теорията, по някакъв начин изразява или показва това, което някой напусто се опитва да каже или твърди, когато изказва думите: „Никое множество не е тъждествено с някой от своите членове“. Системата показва това просто защото правилата за съставяне (формиране) на знака за равенство „=“ изискват идентични подиндекси, докато ония за формиране на знака „ε“ ги забраняват“ (Soames, 2003: 154).
9. „Това се гарантира от аксиомата за безкрайността [...] Да се постулира то, е да се приеме, че винаги ще има достатъчно неща от ниво „i“ – конкретни особености, така да се каже, за да се построят множества от ниво „ii“ с какъвто и да е (с произволен) краен размер (обхват, мярка). Защото, ако ги нямаше, ако имаше, да кажем, само десет на брой индивида на ниво „i“, то тогава числото „10“ би било множеството от ниво „iii“, чийто единствен член е било множеството от ниво „ii“, съдържащо (на свой ред) всички(-те) десет на брой индивида от ниво „i“. Прилагайки определението за наследник към (всичко), бихме открили, че не съществува множество от ниво „ii“, съдържащо един индивид, който, когато го отстраните, да ви остави (само) с множеството от всичките десет на брой индивиди от ниво „i“. Това би означавало, че наследникът на „10“ е бил празно множество от ниво „iii“. Аксиомата за безкрайността го изключва (точно него). По подобен маниер тя изключва възможността ние изобщо някога да свършим (изчерпим запасите от) индивидите от ниво „i“, които (да) се използват при конструирането на числата. Отгук, приемайки аксиомата за безкрайността, ние приемаме съществуването на безкрайно много конкретни особености, на безкрайно много неща, които не са множества“ (Id. 156).
10. Във връзка с извода на МакТагарт (1908: 16) за отхвърляне съществуването на времето като цяло заради неконсистентността на А-сериите (т.е. на „минало“ – „настояще“ – „бъдеще“) и изискуемостта на А-сериите

за съществуването на В-сериите („по-рано“ – „по-късно“), при което остава двусмислен статутът на С-сериите (чисти позиции, отношения, по-близки до познатото от пространството като „между“, както когато при серия MNO: N е между M и O). Това е (потенциалното, модално – не дадено като актуален процес) приложение на теорията на типовете с аксиомата за безкрайността към времето, което дава практическото в Кантов смисъл изискване да има вечност. Днес разкъсаността на етиката от логиката прави да са почти неразбираеми и цели пасажи като цитираните от Киркегор или Коен, писани във времена, когато от учения се е очаквало да защитава истината, от култивирания човек – да е умерен и смирен, от полицаия, войника или пожарникаря – да е решителен, жертвоготовен и мъжествен, от съдията – да е неподкупен, от артиста – да е състрадателен, и пр.; текстове, третиращи правдивостта, скромността, смелостта, справедливостта и хуманността, разглеждани днес в най-добрия случай като примери (само такива и нищо повече) за една „нормативна етика“, което разглеждане е сърцевината на постмодернизма (поради непоставянето на проблема кой, как и защо осигурява ресурса и неговото контролиране за функционирането на различните социални роли, схванати там във вакуум – само като игрови модели): вж. Коен (1904: 83 – 85) и особено (Id. 560 – 567 и 574 – 581) за практико-социалната, вкл. икономическа и правова жизнена среда на етиката, центрирана около понятието за личност и държава, както и по-общата забележка за идеалното, част от което е теоретичното, като свързано с определена модалност, а не с всичките: „Ако тук отношението на идеята към нещото само по себе си не е изложена съвършено ясно, то битийната ценност на трябването се изкривява към една известна подвъпросност. А именно тогава възниква подозрението, че като че ли идеята е само една идея, противно на която във и зад която в нещото само по себе си като да се разкрива собственото и заслужено първенство на битието, или по-скоро – като да се скрива то... като че ли трябването, ако и да не трябва да обозначава един катехизъм от повеления, все пак трябва да обозначава една фантазмагорична област (населена със) от благодетелни надежди. Това е голямата опасност, която абсолютно винаги постои за човешката нравственост, най-голямата нравственост, с която има да се сблъска научната етика“ (Ibid: 25).

11. Волф (2003: 157 – 9; 165; 167 – 87): „В рамките на западноевропейската традиция, започвайки с ученията на питагорейците и Платон, се противопоставят два блока: сетивно-възприемаемият свят, материята, злото се противопоставя на умопостигаемия свят, на съзнанието е доброто (благо). В иранския дуализъм нивото „добро – зло“ не съпада с нивото „нематериално – материално“, или „свят на усещанията – умопостигаем свят“, доброто и злото, като субстанционални (а не етически) начала, противостоят изначално на нивото *mēnōg* като на едно извънсетивно ниво. Този дуализъм ние бихме могли по-подробно да го определим като хоризонтален, и в този смисъл – несъотносим на дадения етап с нивото на човешкото съществуване. Различна е формата на дуализъм, на противопоставянето на *mēnōg* и

- gēitg в тяхното вертикално отношение като материално и умопостигаемо, но без аксиологическата им, полярна, натовареност. В този случай материята се разбира като най-добрия и съвършен аспект на Духа (mēpōg), материалното съществуване, даже да е извратено от злото – като един от начините за реализация на духовното състояние и като най-добро средство за борба за лишението от материя зли сили. Такава схема е принципно дуалистична в основанието си и няма съответствия в западната традиция...“ (Id. 166 – 7).
12. В схемата на Хартман (Chichovachki, 2014: 23) – без подразделяне на модализираните допълнително на онтологически, епистемически и логически обекти.
  13. Луис (1986: 2 ff.) представлява модалния реализъм, докато Плантинга (1978: 44 – 5) чрез разликата си между възможния свят и възможното положение на нещата, като винаги първото е второто, но невинаги второто е първото, не представлява модален реализъм.
  14. Кант (2013: 109 – 14).
  15. Августин (2013: 257/48.) изрично работи с предположено „ex nihilo“.
  16. Вж. възраженията на Лайбниц (1982a: 482 – 3), че относителният характер на времето и пространството не изключват това те да имат присъщи им, конкретни (в случая – „абсолютни“) величини.
  17. Августин (2013: 203/36 – 37.), подобно у Киркегор (1957: 76 – 80), при когото синтезата на тяло и душа в духа се мисли като синтеза на временното и вечното в мига.
  18. „Времето се временее изцяло във всяка екстаза [...] Временеенето не означава „едно след друго“ на екстазите. Бъдещето не е по-късно от билостта, а тя – не е по-рано от настоящето. Времето се овременява като билеещо-настоя(-ва)що бъдеще“ (Heidegger, 1967: 350).
  19. „...то времето е именно броеното число, а не (числото), чрез което броим...“ (Aristotle, 1981: 149).
  20. За Кант (2013: 114 – 7) времето не е нещо, което да може да бъде броено, тъй като не остава като съществуващо отделно при изчезването на предметите, нито пък то самото има нещо общо с промяната, тъй като се променя не времето, а това, което е в него (Id. 119 – 20).
  21. „Пространството и времето със сигурност не са празни контейнери, както са вярвали Нютон и Кларк. Но те не са и системи от отношения, породени от обектите, както е вярвал Лайбниц. Наместо това – те са напрежението в тъждество-в-разликата, разногласието между реалните обекти и техните акциденти (пространството) или интенционалните обекти и техните акциденти (времето) [...] в някакъв смисъл е вярно, че двете са форми на възприятието, и Кант е бил прав да каже така – макар и само в едно кантианство, (което е) разширено отвъд хората: (в посока) към цветята и неодушевените неща. Под този модел времето и пространството не са примордиални – даденост на Космоса, а са извлечени от вътрешно присъстващото метафизическо напрежение между обектите и техните качества“ (Harman, 2010: 17).
  22. „Смъртта е възможността за (това) да-не-можеш-(по-)вече-да-бъдеш-на-същещ. Когато насъщият се изправи пред тази възможност на самото него,

то е напълно насочено (изпратено, препратено, пренасочено) към своето най-собствено може да бъде“ (Heidegger, 1967: 250). (използваният от Хайдегер термин тук съвпада с обичайния немски превод на „possest“ у един Н. Кузански като „Seinkönnen“, бел. авт.).

23. Сrv., срещу дори един потенциално безкрасен оптимизъм на саморефлексията (като у Немския идеализъм): „Баштата е умът. Майката е речта. Потомъкът е дъхът. Тези същите са (онова), което се знае, което има (трябва) да се (у-)знае (познае, научи, изучи), и което е непознато [...] Не би могъл да видиш виждащия на виждането. Не би могъл да чуеш чуващия на чуването. Не би могъл да мислиш мислителя на мисленето. Не би могъл да разбереш разбиращия на разбирането. Това е твоята душа, която е във всички неща [...] Вътрешен владеещ... той е невиданият виждащ, немисленият мислител, неразбираният разбиращ. Освен него няма виждащ. Освен него няма чуващ. Освен него няма мислител. Освен него няма разбиращ. Той е твоята душа, безмъртният“ (Hall, 1921: 88; 111; 117).
24. Недостатъчното обръщане на внимание на модалностите (на различните видове съществуване) в една процесуална онтология води до непреодолими трудности: да бъдат решени противоречията между потенции, които са „едновременно реални и нередуцируеми“, т.е. са нещо съществуващо и между тях има съществуващи отношения (според 10. Alderwick, 2015: 65), и между свободния избор, при който: „...извънвременият избор (...) не е едно отделно действие, което (...) определя същността на агента [...] същността на агента не е избрана един път и завинаги, а се оформя в течение на времето от неговите/нейните свободни действия. Тази детерминация все пак е реципрочна: докато агентът е способен да оформи своята същност, тази същност също оформя и понякога детерминира...“ (Id. 181; 182), т.е. тук имаме нещо съществуващо и негови съществуващи и несъществуващи отношения със съществуващо (агент) и с несъществуващо (същност на агента), ако се придържаме към терминологията на авторката.
25. В етически план, съответно на безразличното би било свръхдължимото, което е позволено и незадължително, т.е. е поощримо: „...изглежда, трябва да признаем разлика между действия, които са морално неправилни, действия, които са морално разрешените, но неизисквани, и действия, които са морално задължителни – като средният вид на морално разрешените, но неизисквани, включва една по-широка част от действия, които могат да бъдат подразделени на действия, които са морално добри, действия, които са морално лоши, и действия, които са морално неутрални“ (Soames, 2003: 335).
26. „Лайбниц казва някъде, че също и животните имат по-възвишени представи, тъй като те са възприемчиви към впечатленията на светлината [...] Също така и човекът вижда и чува единствено посредством един по-висш инстинкт, който – когато (където) той по предпочитание е насочен към великото и красивото, се нарича – гений“ (Schelling, 1907: 657). Под. у Шпенглер (1963: 561 – 2; 564 – 6; 571 – 5) за значението на светлината за абстрактното мислене, вкл. отношението му с музиката (Id. 564): „Всяко словесно значение има светлинна стойност, също и когато имаме случай с думи, като мелодия, вкус, студ или за съвсем абстрактни обозначавания“ (Ibid. 564).

27. Срв.: „...захвърлеността на насъщият е основанието, че „има“ публично време [...] „публичното“ време се оказва (като) такова, че е времето, „в което“ ни среща вътрешното подръчно и налично [...] всекидневно съобразяващото (оглеждащото) се битие-в-света се нуждае от възможност за видимост, това означава – от светлост, за да може, обгрижвайки, да се разправя (справя) с подръчното вътре в наличното. С фактическата разкритост на света му за насъщият е открита природата. В своята захвърленост то е изложено на смяната на ден и нощ. Той (денят) със светлостта си дава възможната видимост, а тя (нощта) я взима[...] обгриженото (нужното) „тогава“ се датира от това, което стои в една най-близка околносредова взаимовръзка с боравенето със ставането (на нещо) светло: с изгряването на слънцето. Тогава, когато то се въздига, е „време за...“. Посредством това насъщият датира времето, което трябва да си вземе (отпусне на самото себе си), изхождайки от това, което в хоризонта на отдаденост на света се среща вътре в него като нещо, посредством което има едно отличително боравене за оглеждащото се може-да-бъде-вътре-в-света. Обгрижването вкарва в употреба „наличността“ на светлината и на топлината (от страна) на даряващото слънце. Слънцето датира изложеното в обгрижването време. От тази датировка прораства „най-естествената“ времева мярка – денят“ Хайдегер (1967: 412 – 3).
28. Пинкок (2009: 955).
29. Гудман (1977: 110 – 24).
30. Id. (197 – 8).
31. За едва забележимите разлики: Гудман (226 – 7). Пример за такива съзнателно непроследими процеси дава Джеймс при събуждане от хора в точно установен отпреди час/време (James & Miller, 2007: 126).

## REFERENCES/ЛИТЕРАТУРА

- Aristotle (1981). *Physics* – Works in 4 volumes, v. 3. Published by the Ac. of Sc. of the USSR, translated by V. P. Karpov. Moskva: Publishing House Mysly (in Russian) [Аристотел (1981). *Физика* (Соч. В 4-х т-х АН СССР, т. 3) – Пер. В. П. Карпова, Москва: изд. Мысль].
- Wolf, M. N. (2003). *The Ontological Aspects of the Iranian Influences on Early Greek Philosophy*. Novosibirsk: Russian Ac. of Sc., Siberian Dept., Institute for Philosophy and Law (Manuscript copy-rights) [Волф, М. Н. (2003). *Онтологические аспекты иранских влияний на раннюю греческую философию*. Новосибирск: Российская АН, Сиб. Отд., Объединенный ин-т ист., филол. и филос., Ин-т Филос. и Права (на пр. рук.)]
- Kant, I. (2013). *Critique of Pure Reason*. Translated by Ts. Torbov, ed. by W. Topusowa, 3d. Edition, Sofia: Bulgarian Ac. of Sc. (in Bulgarian). [Кант, И. (2013). *Критика на чистия разум* (1781/1787), Прев. проф. д-р Ц. Торбов, ред. В. Топузова. София: Трето изд. БАН]

- Leibniz, G. W. (1982a). *Works in 4 volumes*. Moskva: Mysly, Published by the Ac. of Sc. of the USSR, Institute for Philosophy, V. 1. – Correspondence with Clarke (in Russian) [Лейбниц, Г. В. (1982a). Соч. в 4-х т-х, Академия наук СССР И-т филос. Т. 1, Москва: Изд. „Мысль“. (Переписка с Кларком (1715 – 1716 г.))]
- St. Augustin d’Hippone (2013). *Les confessions*, par Traduction: M. Moreau 1864, édition numérique réalisée par l’abbaye Saint Benoit de Port-Valais (Suisse), Samizdat, à Québec août.
- Alderwick, Ch. (2015) *Freedom and Powers in Schelling’s*. Thesis submitted for the degree of Doctor of Philosophy (Philosophy). Department of Philosophy, The University of Sheffield <manuscript Copyright>. March 2015.
- Cicovacki, P. (2014). *The Analysis of Wonder: An Introduction to the Philosophy of Nicolai Hartmann*, New York/London: Bloomsbury Publishing Inc.
- Cohen, H. (1904). *Ethik des reinen Willens*. Hsg. v. Bruno Cassirer, Berlin.
- Goodman, N. (1977). *The Structure of Appearance*. (1951) BSPD vol. 107. D. Reidel Publ. Co.
- Hall, Fr. (tr.) (1921). *The Thirteen Principal Upanishads*. Translated from the Sanskrit, London: Oxford University Press.
- Harman, G. (2010). Time, Space, Essence, and Eidos: A New Theory of Causation, *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, vol. 6, no. 1.
- Heidegger, M. (1967). *Sein und Zeit* (1927). Elfte, unveränderte Auflage, Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- James W. & Miller G. A. (2007). *The Principles of Psychology* (1890), vol. 1 – 2, Harvard University Press.
- Kant, I. (1977). *Was heißt: sich im Denken orientieren? (1786)*. Werke in zwölf Bänden, hg. v. Wilhelm Weischedel, Band 5, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Kierkegaard, S. (1957). *The Concept of Dread*, (1844). Princeton: Princeton University Press L.C. Tr. with Introduction and Notes by W. Lowrie.
- Lewis, D. K. (1986). *On the Plurality of Worlds*. Oxford: Blackwell.
- McTaggart, J. E. (1908). The Unreality of Time. *Mind: A Quarterly Review of Psychology and Philosophy* 17, 456 – 473.
- Pincock, C. (2009). Carnap’s Logical Structure of the World. *Philosophy Compass* 4/6, 951 – 961.
- Plantinga, A. (1978). *The Nature of Necessity*. Oxford: Clarendon Press.
- Ross, W. D. (1936). *Aristotle’s Physics*, A Revised Text with Introduction and Commentary. Oxford: Clarendon Press.
- Schelling, Fr. W. J. v. (1907). *Von der Weltseele* (1798). Werke Band 1, Leipzig: Fritz Eckardt Verlag.

- Soames, S. (2003). *Philosophical Analysis in the Twentieth Century*, Vol. I. (The Dawn of Analysis), Princeton: Princeton University Press.
- Spengler, O. (1963). *Der Untergang des Abendlandes*. (1918; 1922) München: Beck.
- Wittgenstein, L. (1998). *The Blue and Brown Books* (1958). Oxford UK & Cambridge USA: Blackwell Publishers Ltd.

## ON REALITY AND DIRECTIONS WITHIN TIME-CONSCIOUSNESS (Part 1)

**Abstract.** This article raises the question concerning the reality of time through the concepts of cyclic vs. linear movement. These concepts are supposed to ground the basic dichotomy that is carried out as an analysis of time-consciousness. So called “segments” of time – past, present and future, are characterized as modalities (necessity, actuality, possibility, contingency) which in their turn are being interpreted as different kinds of parts within some broader complexes that comprise relations between the categories of the similarity and the difference. From this view-point, certain critical remarks are mentioned against the concept of time as being something of a substantial nature while moving from the past through the present and towards the future. At the end of the paper, the question concerning time is related to the traditional themes of Western metaphysics. They are assessed as having their origin in the position rooted in the opposition between continuum and discreteness. This final dichotomy is presented as what has been intended from the very beginning of the exposition under the guise of the initial dichotomy concerning the opposition of cyclic vs. linear movement.

✉ **Mr. Kosta Bentshev**  
Sofia, Bulgaria  
E-mail: kbentshev@gmail.com