

ЗА РЕАЛНОСТТА И ПОСОКИТЕ ВЪВ ВРЕМЕСЪЗНАНИЕТО (ЧАСТ 2)

Коста Бенчев

Резюме. След критическо разглеждане на представата за времето като поток (река), т.е. – като произлизаща от фиксирана точка „стрела“, при което началото ѝ е в миналото, а след това, според това традиционно мнение, и по-късно идва бъдещото, се предлага така наречените отрезки на времето да бъдат хипотетично пренаредени чрез размяна местата на двете крайни (на миналото и на бъдещето) от тях. Така се използват модални категории, включително по отношение някои паралели с преживяването не само на времето, но и на пространството. Резултатът от това пренареждане е даване на определени аргументи в полза произхода темите на метафизиката в цялост от психологията на нелинейността.

Keywords: time; flow; river; past; present; future; direction; modalities; metaphysics; Plato; Aristotle; St. Augustine; Heidegger; Merleau-Ponty; Russell

Част II. (§§ 5. – 8.) – продължение от миналия брой:

§5. Метафората за „реката на времето“

§6. Цяло, части и време

§7. Време и посоки във времето

§8. Време спрямо метафизика

§5. Метафората за „реката на времето“

В примера с дните и нощите, времето „им“ – кога идват, колко траят, с какво (какви неща) са в съседство, от своя страна (а не с времето на нещо друго), понеже има безброй времена, както има безброй неща – те винаги са свързани, а и всяко нещо има свое време. Времето на цъфтеж на вишневите клонки не съвпада с времето на установяване на търговски отношения, то се дефинира като отношение (на разлика) между приликата на приликите (само редицата от дни или от нощи) и разликата на разликите (само редицата от дни към редицата от нощи и обратно). В този случай дните и нощите с „нештата“, за които се казва²⁾, че са „във времето“ или че те „текат“ в него – като че вре-

мето е река³⁾, а те са обекти, носени от реката, като тя минава и през тях като някакви тръби или сламки.

Но времето не е река, където плуват „нещата“ – реката също е „нещо“, и по-скоро – е силата, караща водата да се премества и движи – да тече, да си издълбава корито и да си оформи русло, да се събира и ориентира към една посока с тежестта си (което не е непременно гонене на „цел“). Представата за течението на „реката“ е като за едно „сложно нещо“ (не за „прост обект“) – полиада, не хенада – и описаното не е същност (форма), а ейдос без части. Реката е „съставна“ – а) приликите между приликите са „водата“ или „материалното“ – което има измерение – може да се брой или не; б) разликите между приликите са онова, което обикновено се има предвид при използване на думата „пространство“ с повече от едно измерение; в) разликите между разликите са скоростта или „движението“ с качествени моменти, с промени в нея, в скоростта, вътре в едното измерение на това, което се мери. Разликата между приликите (директно – на това равнище, или потенцирани в съзнанието и в правенето от агента), ще са собствено самото (усещане за) обем или „число“.

Концептите за тези прекалено добре познати категории – вещество, пространство, движение-качество, число-количество, обединени от времето и разбрани като видове отношение между прилики и разлики, като степени на подобие или не, като степени на съвпадение или не – всички те водят към неизчерпаеми форми за комбиниране в единства, в структури, с буквално източник – каузалността извън времето, безвременното. Ако се нарекат всички тези – „светски категории“, то те ще са нещо като форма(та) на света (ни). Каузалността ще е вид отношение, функция: причината и действието винаги „присъстват“ и в опита, и в моделите за него „едновременно“, без да се следват едно-друго, дадени заедно, а не като г) прилики на приликите, както би било, ако ставаше дума за времето, но – като еднаквост (както всяко нещо безкрайно, изцяло, прилича на самото себе си, а не само донякъде прилича на себе си).

Не се срещат причини без действие (сили, отделени от резултата „им“) или обратното – непричинени „от нищо“ резултати („дим без огън“), по причина горната безвремева функция – тези двойки са релативни – както само когато имаме „по-малко“, чрез отрицание получаваме „по-голямо“ и обратно, и отрицанието е дадено по необходимост и в двете посоки. Единствената връзка на времето в/и света (на агентите, хенадите, полиадите) с вечността, безвременното (свръх-възможното), е възможността, или по-точно: континуумът от комбинирани модалности „след“ свръх-възможното от гледната точка на агента „от долу нагоре“. Континуумът е ключалката, през която от там насам се процежда светлината на вечността, пречупвайки се и ставайки (на) време, докато преминава през възможните врати на сложните неща, за да влезе в тях и да остане там като прост обект – действителен или необходим. Или – в каузалността „проблясва“ невремето, вечността в едно първо приближение.

Но самото „вечно“ (абстрактно-функционално), като източник на каузалността, е некаузално. По определенията по-горе: над нашия свят, с неговите „светски“ категории, функционират аналогично във всички възможни светове същите такива категории (тъй като светските категории вещество, пространство, движение-качество, число-количество, обединени от времето и каузалността са следствие от модалностите и техните комбинации), което и каузално начало, се има предвид, когато се говори за „енергии“ вътре в световите и „помежду“ им; в перипатетически⁴⁾ смисъл или за „динамика“ в някаква лайбницеанска⁵⁾ словоупотреба.

§6. Цяло, части и време

Опитът от разликите, отразен в думи като „сега“, „преди“, „след“ – свързани в по-общи представи, като „настояще“, „минало“, „бъдеще“ и разликата помежду им, както и с процеса на идване и отиване, поява и изчезване може да бъде осмислен, ако времето се тълкува като произлизащо директно от играта на модалностите. Когато времето се обрисова като подобно на „река“ – то като че ли гледаме отстрани и описваме какво се случва с нея. Но агентите не гледат отстрани тази река, а понеже живеят (във) времето, те и по-скоро „плуват“ в нея. Насоките са „назад“ в спомените и „напред“ в плановите, надеждите, очакванията – все едно субектите се носят като сал без собствен източник на движение по „вълните“ и винаги с еднаква скорост. Разглеждането на времето „като отрезки“ предполага и внушава, че те са вид „части“⁶⁾, като се търси връзката им едни с други. Това води до ниҳилизъм – както показва още св. Августин⁷⁾, в такъв случай времето започва да „изчезва“. То се мисли като множество от три несъществуващи „неща“, от които средното или „сега“ се тълкува като безкрайно малка и движеща се следа, или аналог на вечността⁸⁾ и се достига мнението, че времето е дегенерирала вечност, описуема, или по-скоро: достижима извънкогнитивно само в концепта за мига⁹⁾ като пробив на нещото или битието в потока от многообразно и редуващо се „нищо“ (във времето). Така „сега“ се схваща като минивещество, криещо се между вече отишлото си и още недошлото друго минивещество; без определени размери, „сега“-то е дробимо на миничасти и е „винаги“ изплъзващо се от живота и мисълта: едно „нещо“, което всъщност не е нещо, е нищо. Но как нищото би могло да може да изчезва, и то постоянно? Според това мнение се слага знак за равенство между време и битие¹⁰⁾ (времето като формална рамка на или условие за битието) и с изчезването на времето изчезва и самото битие като породено от или носено от времето, то се „стопява“, което води и до стопяването и изчезването на конституцията на самото времезнание. Стопява се обективно, щом се схване субективно като изчезващ предмет според Хусерловата концепция за съзнание¹¹⁾, което конструира рамките за възможни появи на обекти въобще, интенционалността и за идеални, и за реални предмети.

И в двата варианта времето се мисли като вещество – нещо, делимо до безкрайност, при което не става ясно дали то изчезва, или изчезва нашата способност да го мислим, и така ни се струва, че изчезва то (защото не се прави разлика между двете: вещта и смисъла ѝ¹²⁾).

От това, че не можем да мислим или да разберем нещо, не следва, че то не съществува – точно както от това, че не забелязваме нещо (или много малко, или много голямо, или много близо, или много далеч), не следва, че то не „е“. Освен това не говорим за броене, за крайни множества – може да се работи с безкрайността и без броене. Приемането на безкрайността като нещо за броене, както и отричането ѝ еднакво водят до нихилизъм¹³⁾, който може да е такъв, че да отрича само времето, а не и нещата, които са временни, или пък да е такъв, че да отрича и тях (всички тях) заедно с него, при който субективните неспособности се взимат за обективна липса на съществуване. Крайността също поставя проблеми, защото, ако имаме само дискретни, единични, ограничени, изброими неща, то: как ще контактуват те едно с друго без посредничеството на нещо трето между тях? При този въпрос обаче отново се мисли по веществен начин и привидният изход е да се постулира, че между две такива неkontинуални неща може да има единствено „нищо“, т.е. то да се въздигне до ранга на субстанция – дори до субстанцията изобщо¹⁴⁾ (при което ще възникне въпросът как от нищото възникват нещата). Изходите от ситуацията – при бекрайността като неразбиране на континуума, и при крайността като приемане на дискретността еднакво опират до нуждата от вкарване на нищото като субстанция в схемата на разсъждения – като „същност“ или някакъв неясен вид на все пак съществуване.

§7. Време и посоки във времето

И двата изхода произлизат от схващането, че времето е вид „материал“ – движещ се, както и ние самите сме движими и движещи се по аналогия с гравитационни или подобни на притеглянето сили (импулси), въздействащи върху флуид. Както бе казано: сякаш времето е река-вода в коритото на пространството. Тук е произходът на затрудненията, тъй като не става ясно защо и как времето и е извън нас, като количество, броене на движенията на нещата, и е вътре в нас, като еластичност или качество, квазиброене между цели и части. Или първо: как предметите са „във“ времето – телесно по Аристотел¹⁵⁾, и как едновременно с това преживяваме като биващо в нас душевно и идеално по св. Августин и Киркегор (според указаното по-горе). Нито се пояснява настъпването и оттеглянето на времето и промените му по интензивност и посока; примерно в спомнянето, когато то се движи и назад, и напред – доколкото спомнящият си, докато си спомня, нарочно или не, продължава и да преживява, и да планира – да извършва редици активни и пасивни синтези, и то заедно.

Второ: така не става ясно, ако времето е подобно на движещо се вещество, ако е не характеристика на нещата, а субстанция (както считат нютонианците¹⁶⁾) или дори за хипотетична празнота, която като „място“ би могла да вмества в себе си субстанции (съществуването на вакуума е част от системата на Нютон в изложението на Кларк, но не и част от системата на Лайбниц според самия Лайбниц¹⁷⁾), или битие по Хайдегер¹⁸⁾ (а не система от отношения, както счита Лайбниц, което се отнася до връзките между прилики и разлики) – то какво, защо и как го движи, ако го движи? Най-вече аналогията с флуида (реката) пропуска най-важното в две стъпки: проблемите за това откъде и как „извират“ водата и накъде тече тя. Ако времето беше река, така че хората да плуват в нея (т.е. те да са във времето), то или трябва да плуваме по течението ѝ, като нашата евентуално допълнителна скорост ще се прибавя към скоростта на водата, или пък да не се прибавя и сме като сал, а не като лодка или гребящ. Другата възможност е да плуваме срещу извора. Третата е да плуваме напречно и от бряг към бряг – достигайки го или не и опитвайки се да се върнем обратно или не. Не знаем къде и дали въобще се влива реката на времето – дали в друга река или в море, или океан от време, или изчезва в нищото като реките, които потъват в земята.

Но според тази метафора, според която миналото е преди настоящето, а настоящето е след миналото и значи, тъй като също така настоящето е преди бъдещето, то може само да следва, че миналото е преди бъдещето (заради транзитивността както признака за неравенство: ако $2 < 3$ и също $3 < 5$, то и $2 < 5$). Тогава първо ще сме минали миналото, после минаваме настоящето (което „постоянно“ или „вечно“ – каквото и да значи това тук, ще да се превръща в минало) и след това (така да се каже – накрая, т.е. ето че бъдещето се мисли като намиращо се в края на времето), идва бъдещето. Това се приема от сравнението с реката и плуващия по течението ѝ, при което не е толкова важно дали тя го носи, или той ѝ помага (или пък пречи, но без този му акт или актове да са със сила, способна да обръща посоката му спрямо посоката на флуида). Такъв тип мислене ще твърди, че времето, като минало, е зад нас, тъй като ни носи напред (миналото е вече съществувало, но е изчезнало обективно и запазено само субективно¹⁹⁾ като спомен), а ние се движим напред към още несъществуващото време. Съгласно тази хипотеза ние ще сме като седнали в лодката с гръб към извора и с очи към устието, лодката – бидейки нашето тяло или бидейки и него, и материалните неща около („вън“) от нас, извън нашето тяло²⁰⁾. Нещо повече, това означава, че ние постоянно ще се отдалечаваме от извора, т.е. че разстоянието между нас и него става все по-голямо, че миналото нараства и се „трупат“ в запас като нещо вече използвано или като отпадъци, остатъчни продукти и възможни вторични суровини от дейността ни, които могат да бъдат използвани виртуално за нови цели.

На пръв поглед, е така, защото в реда на съществуването от гледната точка на вече случилото се, миналото е преди настоящето, а настоящето – случващо се, е преди бъдещето, което още не се е случило. Защото безспорно миналото вече не е (тук/сега), а настоящето е (тук/сега) и бъдещето още не е (тук/сега)²¹). Защото, както се каза – миналото е преди настоящето, и понеже настоящето е преди бъдещето – то изводът е, че и настоящето е преди бъдещето. Но това е само от гледна точка на настоящето към миналото (при броене, в което обръщаме главата си и гледаме назад и сравняваме отсечки, различни и отдалечени от нас от сегашното си променящо се местоположение, докато, като цяло, продължаваме да се движим напред и да се отдалечаваме от моментите в миналото и от разстоянията или отсечките между тях, които също не престават, не спират да се променят).

На „втори“ поглед обаче се разбира, че този модел не е изцяло правилен. Той само изглежда такъв от нашата позиция като субекти. „Обективно“ погледнато, изобщо не е убедително първо да е миналото, защото, за да стане нещо минало, то преди трябва да е било настояще. По същата причина и не може настоящето да е преди бъдещето; настоящето трябва да се сбъдне от, да бъде причинено от бъдещето – то няма как да бъде причинено от миналото, което вече е изчезнало и е „безсилно“, няма причинност. В обратния на изживяванията ни (в обективния) ред първо трябва нещо да може да съществува, за да се случи в действителност. После от действителността то да изчезне в несъществуването или в невъзможността. Няма как да може да е обратното и от невъзможността да се появи възможност, или нещо, което още не се е случило по никакъв начин, да се случи „от нищото“, като след това вече пак да може да не се е случвало (обективно; субективно, то може да бъде пазено).

Този втори, корективен поглед рисува една коренно различна картина. В самото начало се налага да съществува бъдещето и само то (възможността). Не съществува не-бъдещето (невъзможността) и освен бъдещето не съществува нищо друго. „След“ това ще съществува сегашното, или настоящето като действително. И по-после ще-то се превръща в минало, или: миналото съществува „накрая“, като „последно“ и невъзможно да бъде променено (като необходимо – дори и не в логическите, а в най-незначителните си емпирични характеристики). Дори ако приемем теорията за отсечките, ще трябва да променим посоката ѝ заради модалностите.

Или: преживяването на времето като от страна на пътник в лодка или сал, гледащ към устието, към което се движи той така, е погрешно. Пак може да се запази флуидността, но е важно не преживяването, а това къде се намираме и какво преживяваме, не как го преживяваме. Дори флуидността не е задължителна – времето може да се мисли не само не като флуид, но и не като лъч, т.е. и мигът да не е като точка без измерения. И отсечките не са важни, те могат да останат същите. Важното е посоката, редът, в който транзитивно

и без повторения те се свързват. Така че в реалността, а не в чувствата или менталните образи за нея, „първо“ е бъдещето. После – след и от него, идва настоящето. И накрая се „появява“ миналото. Това е редът на времето извън агентите, а обратният като последователност е редът на времето в агентите. И при двата реда обаче настоящето си остава на едно и също „място“, или по-скоро позиции – „по средата“, т.е. само се променят местата на миналото и бъдещето, а настоящето все е „между“ тях. Което идва да рече, че настоящето е това, което е общо между обективното и субективното време – между преживяваното време, в което сме ние, като тела, към бъдещето и между преживяването на времето, което е вътре в нас, като идеалности, в миналото. Осмислянето може да работи и с двете посоки, но посоката на преживяванията е обратна на посоката на преживяването. Времезъзнанието е положено наопаки на времето: съзнанието за време тук среща противоположно времето за съзнаването. Това е като път, по който вървим – вече изминатите протежения са зад нас (зад гърба ни), но първо са били пред нас, след това сме стъпили на (върху) тях (и сме се задържали известно време „отгоре“ им), а накрая те са се оказали зад нас, когато вече не сме били във и на тези места, а сме стъпили в нови такива. Но първо пътят трябва да е пред нас, за да може по-късно да се окаже зад нас, ако изобщо тръгнем по него.

Едва когато сме се обърнали, би могло да видим това място, в което сме били дотогава – иначе не го виждаме, докато гледаме напред, в същата посока, в което е било и то (пред нас), когато още не сме били в него, а е стояло пред нас (ние сме били следователно зад него в ориентация спрямо посоката ни на движение към него). Обръщането назад на главата и меренето с поглед на вече изминати разстояния между точки или интервали е именно времезъзнанието, като точно обратно съгласно посоката на движението на самото време, като то няма нищо общо с него в реален план. Пътят „в действителност“ (а не като поглед назад пост фактум) първо е пред нас, после е под нас, след това е зад нас, а не обратно.

Сравнението с реката би трябвало да е в това, че ако го приемем за донякъде валидно, то смяната на посоката ще значи, че наистина сме в нея, но плуваме наобратно (което е невъзможно без у нас, като лодкар, да има сили, противостоящи на силите, насочени от извора към устието), по посока срещу течението, по подобие на пъстърви или змиорки, отиващи да се размножат при поет риск да преодоляват цели водопади нагоре срещу течението, не надолу по него. Затова обективното време в ред 1-2-3, или бъдеще, настояще и минало, среща лицето (погледа) „ни“ и минава през съзнанието ни, като се преобразува в ред 3-2-1, или минало, настояще и бъдеще, когато после го забележим като минало, ред, и го помислим възстановително като 3-2-1. То е първо за нас минало-настояще-бъдеще или 3-2-1, но само по себе си е 1-2-3, или бъдеще-настояще и минало.

И само 2 е винаги между 1 и 3 или между 3 и 1, без това не е толкова важно.

Буквално агентите плуват срещу течението към извора, от който изскачат и идват вълните на времето към тях и те се потапят в тях само един път, без възможност обаче да се обърнат по течението и да ги догонят, освен в още следващи рефлексии над времето (които го виртуализират вече не като преживяване, а като спомен, размишление, спомен за размишлението или размишление за спомена), като между извора и агентите е едно бъдеще; „място“, където ние, агентите, още не сме били, но то трябва да съществува като независимо и обективно (независимо от преживяванията и рефлексите на субектите) и в което можем да идем точно тъй, както по прострелия се пред нас път може да се тръгне или не и да се стигне донякъде. При времето има едно допълнително, ограничаващо условие: без да можем да се върнем обратно по пътя, а вероятно и без да можем да застанем на едно място, защото самият път се движи като ескалатор или пътека срещу и под нас.

Бъдещето е мястото, където и в което още не сме били и не можем да бъдем в цялото бъдеще, а само в част или в ограничено множество от места там, които при това са свързани каузално и с непрекъсната отнесеност към пространството. Миналото е мястото, където вече сме били и в което никога повече няма да бъдем. Настоящото е мястото, в което сме. Но това не решава въпроса с нихилизма, раждан от представата за времето като флуид. При разцепването на времето на обективно преживявано и на субективно преживяване промяната в посоката, в реда на отсечките, още не гарантира неговото изчезване, не прояснява характера на настоящето, което не съществува, защото е между онова, което още не е, но ще бъде (без това да е логически задължително) и между което вече не е (без да е логически невъзможно миналото да е било друго, малко или много по-различно, да е алтернативно за нас спрямо него).

В такъв случай цялото време, когато се мисли като „съставено“ от точки настояще, които не са, също се превръща в линия, която не е – и то при това без посоката вътре в нея и перспективите пред нея да помагат с нещо тя да престане да се стреми безкрайно бързо (защото не може да се определи най-малката²²⁾ „времева част“) към изчезване и така да поставя под съмнение съществуването изобщо. Освен това ние не „виждаме“ миналото време така, както виждаме „телесното“ пространство зад нас, когато (и докато) продължаваме да плуваме, но сме обърнали за миг главата си назад: външно; а само вътрешно, с постоянно променящи се перспективи благодарение на продължаващото (ни) движение. А и за разлика от пътя, който виждаме – или виждаме поне част от него (ако е денем или е нощ и е осветено), ние не виждаме по никакъв начин бъдещето, което ни „чака“, скрито се пред нас. Може би дори не знаем къде е то и каква, коя е посоката към него.

Това може да се приеме като първоначален ключ към отговора на загатката за произхода на настоящето, защото, ако дори и като мислим така, с „пренаредени отсечки“, при сменена посока, не можем да разберем и „уловим“ настоящето, а/и се налага да го хипостазираме като миг, като „парченце“ от вечността, нахлуло в потока на миналото и бъдещето – за да не изчезне и настоящето, и всичко свързано с него, за да не изчезне цялото време, сменим още веднъж посоката и утвърдим, че всъщност няма посока; и затова – както когато стоим на едно място, можем да кажем, че няма движение (промяна като преместване), така и когато сме в настоящето, всъщност – без да сме „в нищото“, не сме нито в миналото, нито в бъдещето, бидейки в действителността, сме „безразлични“ откъм индексиранието с модалност. „Отсечковият“ начин за разглеждане на времето – независимо от реда на „частите“ му или от посоката им, изпада в противоречията на нихилизма, защото разглежда и минало, и настояще, и бъдеще или като „вече“ съществуващи и просто редуващи се, или като изобщо несъществуващи в една и съща плоскост, в един и същ смисъл и по един и същ начин. За разлика, модалното разглеждане не счита, че тези отрезки са просто части от нещо съществуващо като цяло и независимо от разделението и обособяването им, което е готово като налично пред мисълта, която го дисектира и анализира, сякаш с нож нарязваш хляб, който преди да се замахне с ножа, вече е (е поставен и лежи) на масата. Тези части, ако въобще са части, а не са подредени индивиди, не съществуват в едно и също отношение (и именно поради това в бъдещето може да има противоречиви, от гледна точка на настоящето, неща) съгласно модализирания подход. Те са в различни „агрегатни състояния“ по модалност. Настоящото е, което всеки момент се появява, а не което всеки момент изчезва (обективно погледнато, не субективно изживяно). Не че го е имало преди това и е изчезнало, а че го е нямало и се е появило, и е изчезнало. И за да се появи, дори и в нашия малък свят, допринасяме и самите ние, агентите чрез всичко, което правим (освен когато разрушаваме идентичности и сме непоследователни), за да участваме в битието, да създаваме и себе си, но да допринасяме и за неговото съществуване; това е антинихилизмът. Ако настоящето не се появяваше като флуид (вода) от въздушните пари на бъдещето, за да се вкамени в скалистата непроменливост на миналото под огъня от свръхвъзможната светлина на вечността, т.е. ако времето не преминаваше от едни агрегатни състояния на модалност в други, като причинност на отношенията между прилики и разлики, нямаше да има нищо, нямаше да се спазва динамизирането на елементите от сили на притеглянето и отблъскването²³⁾.

§8. Време спрямо метафизика

За разглеждане стои въпросът къде отива времето, след като то мине през нас и ние през него. Дали остава съхранено само субективно и дали въобще

някаго е било „делено“ (е могло да бъде делено) на субективно и обективно в момент преди преживяването му (което изглежда съмнително)? Все пак, когато се преместваме в пространството, мястото, от което сме се помръднали, не изчезва и не пребивава само в спомена ни, след като стъпим на новото място, но пък пак изчезва като конкретна комбинация от прилики и разлики, защото „старото“ място е друго и променено, вкл. от времето (не само „веществено“). Въпросът обаче не е зададен правилно: той продължава да предполага, че времето е предмет (вещество или празна рамка, съществуващо сред другите „неща“, вместо да го схваща като система от променящи се отношения). Това е подобно да питаме къде изчезват думите, след като са изговорени, и остават ли да съществуват някъде в „място“, различно от съзнанието на чулия ги. Те не изчезват, защото не са предмет и разгледано процесуално, като модална динамика, като енергии на връзките между прилики, разлики и причинност, като измерение, времето се обяснява по друг начин, с други сравнения и съответствия.

Миналото е в сферата на необходимостта (съдържаща и част от безразличното), която е винаги една и съща, тъждество, пълно подобие на себе си (100-процентна прилика, принципна невъзможност за разлика) и тя не може да се мисли като променлива, както не може и миналото. Сегашното е действителността, една друга част от безразличното плюс случайността. Сегашното е още ненастъпилата разделеност на случайно, безразлично и необходимо, защото необходимостта трябва да „премине“ през действителността, за да стане нейно „подмножество“; тя не може като просто необходима да стои и да действа извън времето. Все пак тя не е невъзможна, не е изключена от тези връзки. В действителността, както се поражда сегашното и още не е минало (без преди вече да е минало), така и нещата не се делят на преживени и узнати (рефлектирани), не е ясно кое се знае и кое не се знае и как: като необходимо или като не-необходимо (т.е. като случайно или като безразлично – защото безразличното е по-широко понятие от случайното). Това е свойство, който се носи още от възможността, за която не се знае кое в какво ще се превърне и дали, как и кога ще се „реализира“ по какви причини, защото не възможността, а това, което в случая я поражда, или свръх-възможното, е всичко онова, което (без да е невъзможно), не е време(то). Макар и свързано с времето през вечността, като негово отрицание, което обаче (отрицанието) е също реално, както е реална и всяка една модалност, разгледана сама по себе си²⁴⁾.

Измеренията на времето (простонародно, количествено, бройно, числово, вулгарно, по навик) или от т.нар. „забравя“ на битието²⁵⁾ са асоциирани само²⁶⁾ с отрезки, с „разтеглени“, „протяжни“ части от една времева субстанция, от един предмет, веществен флуид (като веществен флуид се мислят и неща като „идеалния газ“), а това по-скоро е група от идеални отношения на тъждества и нетъждества, на прилики и разлики, на подобия и неподобия между

„нещата“, а не множество от реалните, (от) „самите неща“. Необходимостта в преживяванията и идеите (спомени, рефлексии) се помещава в миналото като непроменимост; неразделеността на моментите в действителността е в сегашното като събждане (неясна поява). Бъдещето, като сбор от условности, е възможното като по-широко и от действителността, и от необходимостта, също както действителността е по-широка от необходимостта (както действителността „съдържа“ като отношение необходимостта), което означава, че след като познанието има за цел истината (непроменливото, тъждеството), а познаващите субекти, агенти са потопени не само в миналото, то въпросът за характера на истината може да се реши от гледна точка на индекси за темпоралност и пространственост (тъй като времето и пространството са винаги свързани – и в „нещата“, и в „мисленето за нещата“).

Предметите, темите на метафизиката – Бог, свобода и безсмъртие²⁷⁾, като кореспондиращи²⁸⁾ респективно с миналото, настоящето и с бъдещето според необходимостта, действителността и възможността, в познавателен и морален план са свързани (новатор и критик) с човешките въпроси за знанието, действията и надеждите на човека²⁹⁾ (агента), изправен пред „света“, както и с въпроса за това какво е самият този човек като единство и на своите способности, и на модалностите, „преминаващи“ безспирно през него, точно тъй, както това се случва с времето. Строго погледнато, не можем да знаем (познаваме) нищо, освен³⁰⁾ миналото³¹⁾, и то виртуално – тъй като не можем да го изживеем втори път, а и за да познаваме нещо, то трябва да съществува, а сегашното (време, разгледано като предметен флуид, но и като спонтанност на създаването) не съществува преди познанието за него, преди да започне да бъде (бива) познавано, също като бъдещето; нито можем да познаваме нещо, което не съществува (поради това, че тогава просто няма какво да се познава).

Действителността съществува, като винаги се случва дискретно, и докато бива правена от хората или не, а е трудно едновременно да се прави нещо или част от него и да се познава (или което е още по-трудно: в същото време това евентуално знание и да се пре(по)дава на други) то или част от него³²⁾ заради крайността на агентите. Нито бъдещето, нито частите от него, още не е (не са) „направено“ („направени“). Фактически, докато в нашия свят правим нещата³³⁾ в сегашното (превърщайки възможното в действително), а те още не са се събднали и оформили като структури за познаване, то същото важи и за бъдещето, защото не само му е подобно, но е и производно от него по причинност; можем да познаваме изключително и само вече протеклото, случилото се. Неслучайно случайното „се случва“, а не се „прави“ (то е непознаваемо взето в свършенството си, в което липсва закономерност). При това, за миналото не е необходимо да се интерпретира само нещо отдалечено, или като „история“ (като разказ за случилото се). То може да е миналото на преживяване отпреди „миг“, да е съвсем скорошно – това не му пречи да е

минало, и то не се влияе в това, че е минало, доколко отдалечено или близко е спрямо настоящето. Специфичните му белези са подредеността към бъдещето и непроменливостта спрямо самото него, не интервалите на разположеност относно не-миналото. Затова няма принципна интерпретативна разлика между науката собствено „история“ и науката между т.нар. „съвременна история“, но и именно това поражда твърде озадачаващия въпрос: как така познаваме нещо, което не съществува (нали и миналото вече „го няма“!)? То не съществува, ние съществуваме, но от какъв тип тогава би трябвало да е връзката между нас и него, щом като познанието е вид връзка или отношение³⁴⁾? Или вероятно не можем да познаем дори (само) миналото? Как и къде „трае“ (как съществува специфично) самото наше познание – ако го има, и „прехожда“ ли то, преминава ли, променя ли се в смисъла да изчезва – не само дали се развива „напред“ по някакви смени на парадигми, а развива ли се и назад (само-интерпретативно), включително – забравят ли се негови елементи, сегменти, конструкции и задачи?

Да се отговори на това питане, може при излизане от предположението (което не е очевидно), че инструментите на познанието ни – език, логика, опит, са зависими от времето и от модалностите, от които, на свой ред пък, е зависимо времето и е дължащо своя произход на тяхната взаимна „игра“³⁵⁾ (процеси от процеси). Следва да се приеме работната хипотеза, че в познанието има твърди в най-строго отношение, априорни моменти, които препращат към модалностите³⁶⁾. Те би трябвало да носят със себе си необходимостта, да оформят в непроменливост, тждество, предмета на знанието, на знаеното в процеса на познаване. И дори не само елементите на необходимостта, а и на останалите модалности. Да се приеме, че можем да познаваме и че познаваме в действителност само от общите перспективи на свръхвъзможното, елемент от чиито стихии обаче е в частност и необходимостта; в най-разнообразните нива на свръхвъзможното, в различните разновидности, типове на съществуване.

Това значи, че е лишено от смисъл да се трупат синтетични, образни конструкции, разказващи със собствени или с нарицателни имена и употребени, сякаш са собствени имена за реалности, все едно че авторът на тези описания е бил там и в някакъв „друг“ свят и е видял същностите (което е в стила на писане, да кажем, на автори като Плотин³⁷⁾), но също така и че е безсмислено да се правят аналитични умозакljučения, без да се определят значенията на термините и дали въобще те съществуват и как, ако да³⁸⁾. Погледнато положително, то значи да се построи модална среда, само вътре в която да могат да важат (да имат значение) използваните понятия и думи. Не може да бъде цел произвеждане на „разказ“, в края на който така или иначе да се кажат нещата, в смисъл те да се покажат заедно с това пред вътрешния взор като независимо

съществуващи същности (както е при феноменолозите³⁹⁾), нито да се изказват с намерение да се дедуцират или докажат, като при трансценденталистите или диалектиците⁴⁰⁾, а следва да се описват като анализ. Тъй като и феноменолози, и диалектици имат една и съща цел – да убеждават чрез постигане на разбиране и общуване (което е реторически похват), то правдивата философска стратегия е обратна и на двете и се състои в обясняване, защото не съществуват отделни и особени, чисто философски „неща“, които да са различни от другите, „нефилософските“ предмети и процеси, и първите да са различни от вторите и да са обект на специален само „философски“ опит, който да е примерно само за „общите“ неща⁴¹⁾. По това философията е точно като останалите форми на мислене и наука и да обясниш, можеш само ако има какво да обясняваш, т.е. ако не синтезираш свои похвати и не започваш да изследваш модела, вместо да изследваш реалността през модела. Анализът е средният път между⁴²⁾ интуициите и дедукциите, тъй като те и двете са синтетични (само че първите – несъзнателно, а вторите – съзнателно, но те еднакво подменят предмета с конструкцията му) и така е задължително първо трябва да има контакт или сблъсък с нещата, а чак после да настъпва възпроизвеждането им в изоморфно описание с отбелязване стойностите на значенията в модела (и само в него). Едва така погледнато, започва да бие на очи как трите вида неща са независими от нас и познанието ни за тях, или – как в някаква мяра самите ние сме независими както от нас самите, така и от познанието си за света и за нас самите: било това познание извършвано от свобода, било – извършвано от необходимост.

NOTES/БЕЛЕЖКИ

1. Навсякъде, където не е указан преводач, преводите на цитати са авторови.
2. Аристотел (1981: 152).
3. Критика на метафората за реката – у М.-Понти (2002: 477).
4. Лоски (2003: 364 – 9).
5. Напр.: „Оттук очевидно следва, че даже ако се предполага вечността на света, няма как да се избегне последното, свръх-световно основание на нещата, т.е. – Бог“ (Лайбниц, 1982b: 283).
6. От една страна, Аристотел счита, че „сега“ не е част от времето (1981: 145), а от друга страна, според него бъдещето има части – както и миналото (Id. 155), като при това индексикации, като „вече“ касаят и двете.
7. Ако времето бе нещо, несътворено от нищо, то щеше да е съ-вечно на Създателя, което е недопустимо за св. Августин (2013: 193/17).
8. Платон (1994: 440, „Тимей“).
9. За мига: „Един поглед има затова обозначението на времето, но забележете, че това означава – на времето в съдбовния конфликт, когато то е докоснато

- от вечността [...] Разбрано така, времето не е собствено, атом от времето, а – атом от вечността“ (Kierkegaard, 1957: 78ff.).
10. Хайдегер (1967, 436– 7/§83).
 11. За Хусерл (1928: 34) възприятието в идеален смисъл е онова, в което се конституира „сега“, като континуитетът на съзнанието се обуславя не от възприятието, а от спомена (тук – от спомена за възприятието): „Но това е само една идеална граница, нещо абстрактно, което не може да бъде за себе си. При това [...] също и това идеално „сега“ не е нещо *toto coelo* от „не-сега“, а затова се опосредява постоянно-повтарящо се...“. Макар Хусерл да отбелязва, че състоянията на нещата не са нещо времево, а такова са само нещата (Id. 83) то от това, че се осъвременява (онастоява) не нещото, за което се съди, а съждението за нещото, за което се съди (Ibid.), се формулира задачата за анализ на това как съзнанието се отнася към нещо извън-времево (идентично: Id. 120) не в нещата, а в актовете си за тях и в актовете си за тези самите актове, така че тези актове изобщо да могат да имат някакво съдържание. Единственото, което коментира Хусерл в тази връзка, е фактът на спонтанна поява на „новото“ и различни негови отсенки (Id. 121), което е точно толкова необяснимо, колкото и тяхното изчезване или потъване в миналото (Ibid.). Така вкарването на спонтанността, като фактор за обяснение, говори за намеса в процесите на една радикална прекъснатост с неизяснен произход.
 12. Опитът на Сартр да обвърже битието с нищото през свободата на човешката реалност, остава двусмислен (защото нихилизмът не е културен проблем, когато не е откъснат от окаяния, какъвто при Сартр не се открива): „Но нищото не е. Ако ние можем да говорим за него, то е само защото то притежава една привидност на битие, едно взето назаем битие [...] нищото „се прави“. Нищото не анихилира (самото) себе си, нищото „е нихилирано“. Оттук следва, че трябва да съществува едно битие (това не може да бъде в-себе-си), свойството на което е да анихилира нищото, да го подкрепя в битието му [sic <бел. авт.>], да го поддържа перпетуално в самото му съществуване, едно битие, чрез което нищото идва към (пристига при) нещата“ (Sartre, 1956: 23ff).
 13. Първият вид е представен от МакТагарт във влияние от Хегел, вторият – от Сартр в сянката на Ницше (в цит. съч.).
 14. Вж. критиката към Сартр при Марсел (1951: библиогр.), и към Кант у Делюз (2015: 150 – 9).
 15. Аристотел не пише във „Физика“ IV.10 – 12, че хората се намират във времето, нито че времето се намира в хората. Макар за него времето да има нещо общо с човека, като в: „...даже ако е тъмно и ние не изпитваме никакво въздействие върху тялото (ни/си), ами в душата протича някакво движение, на нас веднага ни се струва, че заедно с това е протекло и някакво време“ (Аристотел, 1981: 148), то основно вниманието му е насочено към телата, нещата, предметите: „Та нали да се намира (нещо) във времето, значи едно от двете: първо, да съществува тогава, когато съществува определено време; второ, в този смисъл, в който говорим за

някои неща, че те са „в числото“ [...] та предметите се намират във времето, ка(к)то в числото. Ако това е така, то те се обхващат от числото както предметите, намиращи се в място – от мястото. Очевидно е също (така), че да се намира (нещо) във времето, не значи да съществува тогава, когато съществува времето...” (Id. 152). Тъй като обаче първото довело според него до това всичко да съществува във всичко, включително по-голямото по размер в по-малкото, той приема само второто, „числово“ съществуване като някакъв тип включеност на едно в друго. Докато допускането, че нещо по-голямо не може да бъде в нещо по-малко, е приемливо (като едно число, например 5 да е в 6), то остава неясно как неща, различни от числа(та), биха могли да бъдат в число по нечислов начин (а такова нещо, което не е число, са например предметите, докато в разглеждания текст Аристотел *passim* твърди, че времето е именно вид число – а по-точно не такова, което бива броено, а такова, чрез, посредством което се брои – например се броят нещата или някакви техни характеристики), то критиката му на първия възглед обаче е тавтологична, се движи в кръг – защото той определя нещо да съществува във времето като случай, в който нещото съществува тогава, когато съществува времето, а „тогава“ е времеви индекс. Причината за това затруднение е в обективния характер, по който Аристотел схваща времето: като независима от човека, външна (единица) мярка от числов характер с цел броене на нечислови, също обективни, неща (предмети). Вж. и Рос (1936: 388/13. и 389/26.). Оттук – въпросът не е в това, че вечните неща не са във времето поради това, че то не може да ги измери чрез броене, а по-скоро: по какъв начин са невечните, временните неща във времето – как то ги мери чрез броене, което неминуемо насочва отново (назад) към субекта и дали е възможно да съществува време извън душата на, в крайна сметка, „броящия“ (човек) според самия Аристотел (Ibid. 157), при което обаче той не обследва това по-нататък, а просто отбелязва, че този въпрос (за съществуването на времето извън душата) поражда „съмнение“ дали е така, или пък не. Това поражда допълнителни и още по-тежки проблеми, тъй като, ако времето е число за броене, задължително свързано с душата, то не е ясно как то би могло да бъде причина за разрушението на нещата, които са извън нея – тезата за времето, като свързано с разрушението, с изчезването, бидейки отбелязана и при Рос (1936: 390/3.).

16. Защото, както обяснява Кларк в отговор на Лайбниц, който твърди, че: „...считам пространството, също както и времето, за нещо чисто относително: пространството – за порядък на съ-съществуването, а времето – за порядък на последователностите“ (1982а: 441), то :„...ако времето бе само порядък на последователността на създадените неща, то от това би следвало, че ако Бог бе създал света с милиони години по-рано, то той (светът) в никаква степен (по някакъв начин) нямаше да бъде създаден по-рано“ (1982а: 447).

17. (Id. 474; 507).

18. В различни формулировки и приближения – у Хайдегер (1967: 133; 285; 298; 329).

19. Напр.: у св. Августин (2013: 197/25.) за паметта и цялата глава XXVIII за духа (Id. 203 – 4).
20. М.-Понти (2002: 488).
21. Св. Августин (2013: 196/22.; 197/24.) за бъдещето, (Id. 198/27.) за сегашното, което е без траене, разтегленост, и за миналото, което вече не е; (Ibid. 203/33.) и за трите, както и обвързването на спомена и очакването с миналото и с бъдещето (Ibid. 203/37.), и най-вече в Гл. XX. (Ibid. 197/26.), където са дадени изрично дефиниции и на трите времеви модуса чрез психични състояния. Така там има три времена: вместо минало, сегашно и бъдеще, има сегашно на миналото, сегашно на сегашното и сегашно на бъдещето – съответно: памет, внимание и очакване (Ibid.). При Августин е съвсем ясно, че времето, макар и той да употребява изрази като „мерене“ (199/29. и 30. и в цялата Гл. XXI – Ibid. 198), те засягат не самото време, а само неговото преминаване, защото няма и нищо друго за мерене (Ibid. 198), не е число, нито е числово обвързано, защото не е обективно, а е качествено (работи с „впечатления“, дори такива от мълчанието, т.е. от тишината на мисълта и звука, липсата на език: Ibid. 203/36.), защото касае отношения не на броене, а на цяло и части (Гл. XXVI. Ibid. 201); в случая – на по-дълги и по-къси или не (т.е.: на равни такива). Така не-числовото „мерене“ е просто оценка за големина, за размер (Ibid. 202/34.), има само усет за наслаждане на късото към и върху, в дългото (Ibid. 202/35.) без абсолютна единица мярка, което е нещо душевно вътре в самата душа. Това е фундаменталното различие от аристотелианството, което вместо с броене (теория на множествата), работи с квазироене (мереология), като в християнския светоглед на св. Августин връзката между вниманието, или напрежението между силата и слабостта му (като интензивност и интенционалност, вкл. по удържане, ретенционалност) и чакането (протенциите, вярата, че чаканото ще дойде, ще се сбъдне), е надеждата в смисъла, да речем, на Кант (2013: 628).
22. Д. Луис (1986: 126) за примера с времевите фази на субекта, които не са определени като долна граница на разделяне, а само като мереологически суми и (Id. 202; 218ff.; 220) за защита на разликата между персистенция (пердурация) и траене (ендурация).
23. Вж. в тази връзка мнението на Аристотел за централното място в системата на Емпедокъл (Aristotle, 2002: 93 – 95), според който анализ обладаващият най-голямо блаженство, т.е. богът на онтотеолозите: „...е по-малко разумен, отколкото останалите същества; всъщност той не познава всичко (съществуващо), понеже той няма (в себе си) вражда, а – между другото – подобното се познава чрез подобното...“ (Id. 94).
24. Хартман (2003: 275 – 9; 555); за него учението за модалностите е най-вътрешното ядро на онтологията (Id. 139).
25. Причините за това у Хайдегер могат да се търсят както в линейността (което е по-късна негова концепция), в отдръпването на битието от биващите: вж. Хайдегер 1989: 117) така и в по-ранното овеществяване, т.е. наличност (1967: 73), което има аналогична връзка с подръчността (Id.),

- както и във връзката между тях, от която по-акцентуирано изглежда движението от второто към първото.
26. Срещу тази представа: „Насъщият не изпълва едва чрез фазите на своите моментни действителности един някак отпреди наличен път или отрязък „на живота“, а се простира (разтяга) само себе си по такъв начин (в такъв вид), че (още) предварително е конституирано най-собственото му битие. В битието на насъщият вече лежи (онова, едно) „между“ с оглед (по отношение) раждане и смърт“ (Heidegger, 1967: 374).
27. Кант (2013: 78; 342) <вт. – в бел. под линия, липсваща в първото издание от 1781 г. – бел. авт.>
28. За връзката между съществуването във времето изобщо с възможността, на съществуването в определено време с действителността и на съществуването във всяко време с необходимостта – Кант (2013: 211), както и особено важното: „...каква схемата на всяка категория съдържа и прави да представяме (...) схемата на модалността и на категориите ѝ – самото време като корелата на определянето на един предмет, дали и как той принадлежи към времето“ (Id. 231).
29. Ibid. (627 – 630), обвързващ теорията (знанието) и практиката (дълга) с надеждата; която винаги е насочена към блаженството (Id. 625, 628).
30. Св. Августин (2013: 160 – 3) обследва този въпрос за отделни неща, а именно съответно в Гл. XV, XVI, XVIII и XIX, като се занимава с извънредно любопитните казуси как отсъстващите реалности се представят в паметта, как паметта си спомня (за) нещо забравено, за това, че трябва да се пази паметта за един изгубен обект, за да може да бъде той намерен, и за това как по-точно паметта открива отново един забравен предмет, преди да стигне до генералното заключение, че Бог е в паметта (Id. 166/35. Гл. XIV), но без да се знае в коя нейна част (Ibid. 167/36. Гл. XXV), като в същото време Бог е и отвъд паметта (Ibid. 162/26. Гл. XVII). Напрежението между „в“ и „отвъд“ е обозначено по-горе като отношение между внимание и вяра, т.е. като надежда. Едно четене на Бог, като и в паметта, и отвъд нея (при предпоставена не последователност, а едновременност за присъствието на всички конституенти на съзнанието – от възприятието до мисленето) клони или към възвратно-постъпателно, линейно появяване и изчезване, вкл. поради неспособност за удържане (или пък поради скриване от страна на самото появяващо се), или към кръгово негово възвръщане. И в двата случая става дума за повторение, но при това – съвсем не е *prima facie* приемливо развитието на този концепт като такъв, че да става дума само за непрекъсната (частично, с отсенки) оразличаване на завърщащото се. Наистина, субектът, в който се завърща „обектът“, е всеки път различен, което при всички случаи може да означава, че дори да има повдигнати на въпрос разлики в „обекта“, то те съвсем не трябва задължително да имат причината си в него, и само в него, което повдига съмнения в утвърждаването, че: „Паметта е обосноваването на времето. Видяхме, че паметта, като активен произведен синтез, се опира на навика: действително, всичко се опира на обосноваването“ (Deleuze, 1998: 105), тъй като единствено валид-

ното умозаклучение от тази интерпретация е, че времето се обосновава върху навика, което изглежда абсурдно.

31. „Това е, което аз не изследвам в момента, аз не искам да знам нищо друго освен това дали щастливият живот не е в паметта“ (Ibid. 164/29.). Това като да е и изводът след анализа от страна на Кант на Първата аналогия на опита (Кант 2013: 237 – 40), че (при хипотетична поява ex nihilo) празно време, което предхожда пълно време, не може да бъде предмет на възприятието – и също така със следхождането (изчезването, разрушаването), което е само частен случай на по-общата му постановка, че човек не може да има опит от нищото, а че то (нищото) може само да се мисли (Id. 314), ала това – единствено като празно понятие при nihil negativum и при ens rationis в отлика от към данни (и то не към сетивни данни, а към данни за понятия!), nihil privativum и ens imaginarium. Nihil negativum „...се противопоставя на възможността, тъй като понятието унищожава дори самото себе си“ (Ibid.). Пита се тогава – как контактуваме с тях, и най-вече: по какво ще се отличават едно от друго двете „нища“ – което означава, че ще трябва да съществуват конкретни разлики (какви ще са двата различни типа „празноти“) между двата Кантови „вида“ nihil един от друг, след като nihil privativum е такова, че е „празен предмет на едно понятие“, т.е. след като при него не става дума за невъзможността да си представим мрак, ако не беше ни дадена светлината (която ни е дадена така, че не можем да си представим свят, в който да не ни е дадена, както и свят, в който ни е дадена само тя, без да ни е даден в този свят и мракът)? Времето, поради по-малкото си измерения, е по-подходящо за противопоставяния от горния тип, макар че е възможно чисто формално „никога“, „понякога“ и „винаги“ („всякога“) да се дефинират мереологически като „никъде“, „някъде“ и „(на)всякъде“ с оглед на невъзможността, действителността (за пространството всяка възможност реферира към действителността си, в отлика от двусмислието на възможността като „реална“ или „просто възможност“ при времето, което) и необходимостта.
32. Опирайки се на Аристотел (2002: 30 – 1) и разликите между опита, като знание за индивидуални неща, и изкуството, като знание за общото (причините).
33. Ако не се приеме аргументът, че нещата се правят в настоящето от бъдещето, то става неразбираемо по какво се отличава версията на Сервантес на „Дон Кихот“ от версията на Менар на „Дон Кихот“, нито са разбираеми доводите, че нищо не отличава двете версии една от друга, както, изглежда, твърдят Гудман и Елджин (1986: 572 – 4).
34. При отчитане разликата между пряка запознатост и „знание за“, както и между пряка запознатост и мистично отричане достоверността на сетивата, вж. Ръсел (1914: 151; 59).
35. Вж. Хайдегер (1989: 193; 214 – 22) за битието, ставането и същността на идеализма.
36. Соумс (2010: 109 – 11; 113 – 5; 126 – 30).

37. Характерен в тази връзка е трактатът за времето на Плотин (1956: III.7.11 – 13.).
38. Соумс (2010: 44) обръща внимание върху това, че в някои системи по философия на езика, като Карнаповата, приравняването на аналитично с необходимо води до извода, че всички необходими и заедно с това – еквивалентни – изказвания трябва да са синонимни (което не е така), следователно налага се изискването за различаване на метафизическата необходимост *de re* от логическата такава (*Id.* 54).
39. Увод в отношението между априорно и формално – при Шелер (1916: 43 – 56).
40. Характерен тук е Кант (2013: 199 – 201) със своята доктрина на способността за съждение.
41. Срв. Aristotle (2002: 65 – 6) за общото като невинаги родово.
42. „Философите твърде често в миналото са си позволявали да се произнасят по емпирични въпроси, и като следствие (от това) са попадали в катастрофален конфликт с добре установени факти. Затова ние трябва да отхвърлим надеждата, че философията може да обещае удовлетворяване на нашите светски желания“ (Russell, 1914: 28).

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].
- Aristotle (2002). *Metaphysics*. (Translation, Commentaries, Interpretations.), Translated by V. Kubicky. Saint Petersburg: Aletheia, (in Russian). [Аристотел (2002). *Метафизика* (Перевод, коментари, толкования), В пер. В. Кубицкого. Санкт-Петербург: Алетея]
- Hartmann, N. (2003). *To the Foundation of Ontology*, Translated by J. V. Medvedev, ed. by D. V. Syutjadnev. Saint Petersburg: Nauka (In Russian) [Гартман, Н. (2003). *К основоположению онтологии* (1935), Пер. с немецкого Ю. В. Медведева под ред. Д. В. Сютяднева, Санкт-Петербург: Наука]
- 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. (1982). *Works in 4 volumes*. Moskva: Published by the Ac. of Sc. of the USSR, Institute for Philosophy, v. 1. (Correspondence with Clarke: 1982a; The Ultimate Origin of Things: 1982b), (In Russian) [Лейбниц, Г. В. (1982). Соч. в 4-х т-х, Академия наук СССР И-т филос. Т. 1, Москва: Мысль (Переписка с Кларком {1715 – 1716 г.} – 1982a); (О глубинном происхождении вещей: {1697} – 1982b).]

- Lossky, V. N. (2003). *The Vision of God*, Translated from French by W. A. Rshtikova. Moskva: AST Publishing House, (In Russian) [Лосский, В. Н. (2003). *Боговидение*, Пер. с фр. В. А. Решиковой, Москва: Издательство АСТ]
- Plato (1994). *Complete Works in 4 volumes*, v. 3. Moskva: Publishing House Mysly (In Russian) [Платон (1994). *Собрание сочинений в 4-х томах*, Т. 3. Москва: Изд. Мысль]
- 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.
- Deleuze, G. (2015). *What is Grounding?*, Translated, introduced, and annotated by Arjen Kleinherenbrink. Ed. by T. Yanick, J. Adams & M. Salemy. Grand Rapids (Michigan): The New Centre for Research & Practice.
- Goodman, N. & Elgin, Catherine Z. (1986). Interpretation and Identity: Can the Work Survive the World? *Critical Inquiry*, Vol. 12, No. 3 (Spring) pp. 564 – 575.
- Heidegger, M. (1967). *Sein und Zeit* (1927). Elfte, unveränderte Auflage, Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Heidegger, M. (1989). Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis), *Gesamtausgabe Band 65*, Frankfurt am Main: V. Klostermann.
- Husserl, E. (1928). Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins {1905} – Sonderdruck aus: “*Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*“ Bd. IX (hg. v. E. Husserl, Freiburg i. Br.), Hg. v. M. Heidegger: Fr. i. Br. Halle a. d. S.
- Kierkegaard, S. (1957). *The Concept of Dread*, L.C. Tr. with Introduction and Notes by W. Lowrie. New Jersey: Princeton University Press.
- Lewis, D. K. 1986). *On the Plurality of Worlds*. Oxford: Blackwell.
- Marcel, G. (1951). Being and Nothingness – in: *Homo Viator* (Introduction to a Metaphysic of Hope) {1945}, Tr. by Emma Graufurd. Chicago: Henry Regnery Co. pp. 166 – 184.
- McTaggart, J. E. (1908). The Unreality of Time. *Mind: A Quarterly Review of Psychology and Philosophy* 17: 456 – 473.
- Merleau-Ponty, M. (2002). *Phenomenology of Perception* {1945} First published in Routledge Classics.
- Plotinus (1956). *The Enneads*, Tr. by Stephen MacKenna and B. S. Page, Second edition. London: Faber and Faber.
- Ross, W. D. (1936). *Aristotle's Physics*, A Revised Text with Introduction and Commentary. Oxford: Clarendon Press.
- Russell, B. (1914). *Our Knowledge Of the External World as a Field for Scientific Method in Philosophy*. London: G. Allen & Unwin Ltd.

- Sartre, J.-P. (1956). *Being and Nothingness* {1943}, Translator: Hazel Barnes. UK: Routledge.
- Scheler, Max (1916). *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. Halle a.d.S.: Verlag von Max Niemeyer.
- Soames, S. (2010). *Philosophy of Language*. New Jersey: Princeton University Press.

ON REALITY AND DIRECTIONS WITHIN TIME-CONSCIOUSNESS (PART 2)

Abstract. After critical attention is paid to the idea of time as a kind of flow (or of a river) – being an "arrow" that has its origins in a fixed point – incl. the idea that its beginning lies in the past, and that the future comes after that according to this received opinion, a proposal is made. The so-called segments (cuts) of time should be hypothetically re-arranged through changing the places of the first and the last (these are the past and the present). It is done by using modal categories, while related to parallels regarding not only experience of time but of space, too. This attempt to re-arrangement results in the explication of certain arguments in favor of the origin of metaphysics as a whole as grounded in the psychological phenomena of non-linearity.

✉ **Mr. Kosta Bontchev**

Sofia, Bulgaria

E-mail: kbontchev@gmail.com