

БЪЛГАРСКА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ
ИНСТИТУТ ЗА ИЗСЛЕДВАНЕ НА
ОБЩЕСТВАТА И ЗНАНИЕТО

Секция:

„Религия, вявания и всекидневен живот”

Сергей Димитров Методиев

**ПОСТСЕКУЛАРНА ДИНАМИКА НА
РЕЛИГИЯТА В СЪВРЕМЕННА ЕВРОПА**

АВТОРЕФЕРАТ

На дисертация за придобиване на
образователна и научна степен

„Доктор по Философия“

София 2014 г.

Описание на дисертацията:

Дисертацията се състои от: 5 глави, с общ обем от 216 страници.

Библиография: Общо 147 заглавия, от които 62 на български език, 61 на руски език, 13 на немски език и 11 интернет-източника.

Публикации по темата: 5 статии

Публикации общо: 10

Дисертационният труд е по научна специалност
ФИЛОСОФИЯ – 2.3.

Научен консултант: Доц. дфн. Стефан Пенев

Дисертацията е обсъдена и приета пред разширения семинар на секция/катедра „Религия, вявания, всекидневен живот” на 12.12. 2014 г.

Защитата ще се състои на 19 март 2015 г. от часа пред научно жури от 5 хабилитирани учени, избрано от НС на Института за изследване на обществата и знанието.

СЪДЪРЖАНИЕ

Увод	5
Актуалност на темата	7
Цели на изследването	11
Задачи на изследването	13
Методи на изследването	14

Глава I Уникалност на отношението религия-философия в постмодерния свят и философската идея на Г. Хегел **16** |

I.1. Основни моменти на постсекуларната динамика на религията	16
I.2. Поглед към съвременната социално-историческа ситуация	26
I.3. Постмодерното мислене: преодоляване на субекта или необходимост от по-дълбоко виждане в него?.....	27
I.4. „Бог е мъртъв“. За кого?	31
I.5. Секуларност и религия: диалектика на взаимоотношенията	35
I.6. Диалогът Ратцингер – Хабермас	38
I.7. Джани Ватимо и нерелигиозното Християнство	42
I.8. Разпространената представа за връзката религия-разум ...	44
I.9. Хегел за формите на Абсолютния дух или за разума и противоречието	46
I.10. Опит за спекулативно-разумен поглед към религията и разума ...	48
I.11. Когато разсъдъкът подменя разума	53
I.12. Когато разумът е самата алтернатива	55

Глава Втора. Актуалният проблем на постсекуларната динамика на религията. Подход и метод на изследване **60** |

II.1. За Хегеловия метод или въпросът за понятието...	61
II.2. Философското понятие е всеобща определеност.....	63
II.3. Всеобщата определеност на понятието е конкретна	68
II.4. Понятието като феноменологично снемане на опита ...	69
II.5. Всеобщата определеност на съзнанието е необходимо условие за понятието	73
II. 6. Абсолютизиращият момент на единичността е подвеждаща илюзия, една „природа” на съзнанието	76
II. 7. Определената всеобщност на съзнанието и пътят към понятието ...	78
II. 8. Извеждане на спекулативно-логическото основание на изследването	85
Глава Трета. Постмодерност и традиция. Корените на съвременна Европа	91
III.1. Постмодерност и традиция.....	91
III.1.1. Християнският опит е конституция за нравствения свят на Европа	91
III.1.2. Религиозният опит е различен и дава различни исторически последици	94
III.1.3. Сблъсъкът днес е сблъсък на човешката цивилизация със собствената ѝ история, а не „сблъсък на цивилизациите”	97
III.2. Юдео-християнските и елино-римските корени на съвременна Европа ..	98
III.2.1. Апостол Павел	99
III.2.2. Августин Блажени	100
III.2.3. Тома Аквински	101
III.3. Философското отношение на модерността към предмодерността	103
III.3.1. Парадигмална разлика между	

Средновековието и Новото време	103
III.3.2. Философският дух на Новото време и ставането на традицията.....	104
III.3.2.1. За появата на субекта и обекта или за Секуларизацията ...	104
III.3.2.2. „Бог е мъртъв” и заветите на Модерността	107
III.3.2.3. Отрицателното съзнание: стартът на Постмодерността	110
Четвърта глава. Опит за прилагане на Хегеловия ме- тод към постмодерното разбиране на разума	113
IV.1. Чарлс Тейлър и безпокойството на Модерността	113
IV. 1.1. Индивидуализмът	113
IV.1.2. Инструменталният разум	115
IV.1.3. Проблемът за автентичността	118
IV.2. Рюдигер Сафрански: колко глобализация може да понесе човекът?	121
IV.2.1. Разсъдъчно видяната целесъобразност ..	121
IV.2.2. Може ли да боледува разумът или още едно неразличаване на разсъдъка и разума? ...	124
IV.3. Стивън Тулмин и неговият опит за завръщане към разума ..	129
IV.3.1. Разумът – едно практическо допълнение	130
IV.3.2. Загубата на мисловно равновесие ...	134
IV.3.3. За сливането на рационалността с разумността	136
IV.3.4. За неразличаването на формално-логическото и диалектичното разбиране за противоречието	138
IV.4. Джани Ватимо: след християнството...	143
IV.4.1. Прочитът на Джани Ватимо на известията „Бог е мъртъв” и за „края на метафизиката ...	144
IV.4.2. Онтологията на плурализма... ..	146
IV.4.3. Монизъм и тоталитаризъм или още веднъж за разсъдъка и разума ...	151
IV.4.4. Възобновяващото се неразграничаване	

на разума и разсъдъка, отнесено към религията	154
IV.4.5. „Кой не може нищо да каже?“, „На кого нищо не може да се каже?“	156
IV. 5. Мартин Хайдегер и постмодерният свят	159
IV.5.1. Хайдегерите автентично и неавтентично съществуване и постмодерната рационалност...	159
IV.5.2. ”Последният Бог” на Хайдегер и абсолютният субект на Хегел	164
Петта глава. Воля и съвест. Въпросът за свободата на волята и съвестта.....	171
V.1. Спекулативно определение на волята ...	171
V.1.1. Волята като практическо отношение ...	174
V.1.1.1. Волята като влечение	174
V.1.1.2. Волята като мислещо съдържание ...	175
V.1.2. Действителната воля е обща, не защото подлежи на консенсус	177
V.1.3. Свободата на волята е ставането на самата себе си, нейният собствен процес	179
V.1.4. Отношението Разум-Действителност-Необходимост	182
V.2. Въпросът за съвестта. Формална и действителна съвест	184
V.2.1 Съвест и индивидуалност	185
V.2.2. Когато в самата индивидуалност действителната съвест сменя формалната. Сократ	186
V.2.3.Още една индивидуална форма на действителната съвест. Мартин Лутер ...	191
V.2.4. Действителният субект като тъждествен с доброто в-себе-си-и-за-себе-си.....	194
V.3. Поглед към постмодерния свят от позицията на действителната съвест и действителния субект... 194	
V.4. Опит за синтетично връщане към секуларизацията, десекуларизацията и постсекуларната динамика на религията....	199
Заключение	204

Библиография	209
Самооценка на приносните моменти	215

Изложение на изследването

Увод

Дисертацията си поставя задачата, да докаже научната необходимост на Хегеловата дистинкция разсъдък (Verstand) – разум (Vernunft). Неправенето на разлика между разсъдък и разум, или обявяването на тази разлика за чист конструкт, откъснат от действителността и неприложим към нея, винаги ще ни връща и затваря в територията на разсъдъка и на разсъдъчно разбираня опит, или най-малкото със сигурност ще ни задържа извън полето на Хегеловия спекулативен разум, което ще се опитам да покажа в по-нататъшната разработка. По такъв начин ние никога не ще надскочим онова разбиране за разума, в което ни заключава парадигмата на Просвещението.

Актуалност на темата

Настоящият текст *ще разглежда само философските основания на пост-секуларната динамика на религията*, а не нейните феноменологически или статистико-социологически измерения. Следователно ние тук изрично трябва да *обърнем внимание на разликата между философската актуалност и всяка една друга актуалност*, била тя социологическа, политологична, психологическа – с други думи, разликата между актуалността такава, каквато тя е във всеобщата форма на философското мислене, и такава, каквато тя е в особените измерения на духа, каквито са изкуството и частно научните форми на мисленето.

Формата на всеобщност, в която философията мисли, показва нейния обект като ситуиран отвъд непосредственото присъствие във времево-пространственото измерение, което предполага различна трактовка на актуалността в сравнение със споменатите по-горе науки. Ето

защо, едно изследване, което има за свой обект и предмет философска проблематика, дори с 2 500 годишна давност, например въпросът за битието и нищото, възникването и изчезването, едното и многото, мисленето и битието, неизменното и изменението, отговаря и на четирите определения, дадени за термина „актуалност”. Това важи в същата степен и за отношението разсъдък-разум и представа-понятие. Оттук става ясно, че е възможно да съществува твърде старо решение на стар проблем, което решение обаче, ако бъде подминато и изобщо забравено (или пък неразбрано), непрекъснато ще възобновява появата на все същия проблем във винаги „актуални” проявления. Ето защо считам актуалността на даденото изследване за несъмнена, въпреки че ще се занима с въпрос, разработван преди 200 години. Така тук предлагам следната хипотеза: *възможно е причините на актуалната проблематика на упорито възникващата десекуларизация и постсекуларизация на света, след изглеждания доскоро пълен триумф на секуларния просветителски рационализъм, да се коренят в подминаването на привидно неактуалната, направена преди повече от два века от Кант и разработена от Хегел дистинкция разсъдък-разум. Този текст ще се опита да разработи и изложи положителния отговор на тази хипотеза.*

Цели на изследването

Настоящият текст има за своя цел да предложи гледна точка, която позволява да се види, че, *първо, просветителският рационализъм не съвпада с разума в Хегеловото разбиране; второ, като не вижда това, от една страна, и като правилно констатира неспособността на просветителския рационализъм да се справи с дълбинната проблематика на действителността, от друга страна, постмодерната мисъл неправомерно приписва тази неспособност на Разума изобщо.* Споменатата гледна точка ще опита да направи видимо също така, че феномените на десекуларизация и постсекуларизация, както в

известен смисъл и цялата постмодерна философска проблематика, не са явления, които са се появили след колапса на Разума и поради него, както ни предлага да считаме постмодерната мисъл. Това са явления, дължащи своето съществуване на мислене, недостигнало формата на спекулативния Хегелов разум, поради което това мислене, макар и темпорално да е след Хегел, логически е дохегелово. Тук ние правим изричната уговорка, че *в настоящия текст не се твърди, че Хегеловата философия е довела проблема за отношението на разсъдъка и разума до неговото окончателно решение, а само, че без постигнатото от Хегел такова решение е невъзможно.*

Задачи на изследването

Показването на *разликата* *разсъдък-разум* чрез показване на разликата *представа-понятие*, е една от главните, ако не главната задача на това изследване, която директно открива път към основата му цел.

Други задачи, които се поставят за разрешаване в дисертационния текст и които отвеждат към достигане на поставената цел, са:

- 1) Да се покаже, какво е „смъртта на бога” за постмодерната мисъл;
- 2) Да се покаже, какво е „краят на метафизиката” отново за постмодерното мислене;
- 3) Да се различи какво е съдържанието на постмодерността, за неспекулативния разум, от една страна, и какво е тя за спекулативната форма на разума, от друга;
- 4) Защо „краят на метафизиката” и „смъртта на бога” могат да бъдат разгледани като недействителни за спекулативният разум, а дори и за погледнатия през спекулативния Разум Хайдегеров *eigene Dasein* (Автентично Биване-ето-на) и *Der Letzte Gott* (Последен, Краен, Окончателен Бог).
- 5) Накрая, да проследим съвременното състояние и да прогнозираме тенденциите на постсекуларната динамика на религията с помощта на диалектическия метод.

Методи на изследването

Вече казаното дотук за разума и разсъдъка, както и за понятието и представата, недвусмислено насочват към **Хегеловия диалектически метод**. Хегел е този, който показва, че методът не е нещо, което ние избираме преди познанието и след това го налагаме на обекта, по един външен за последния начин. Ние нямаме наша собствена, самостоятелна логика, независима от логиката на самия обект, която би могла да се превърне в метод на познанието на този обект. Понятието на самия обект, иманентната логика на неговото развитие е онова, което трябва да стане наш метод на изследване, а от там и логика на нашето мислене. И по такъв начин, логиката на обекта, която ще се окаже и логиката на нашето мислене, ще бъде методът, с помощта на който ние да постигаме същността на изследвания обект и изследващия субект. Освен диалектическия метод, частично ще бъде използван и Хайдегеровият **феноменологико-херменевтичен метод**, а също така и **сравнително-историческият метод**.

В **Първа глава**, озаглавена „Уникалност на отношението религия-философия в постмодерния свят и философията идея на Г. Хегел” се прави, *първо*, обзор на постсекуларната динамика на религията днес, според който: в световен мащаб се забелязва увеличаване ръста на последователите на традиционните и новите религии; религиозността става по-силно от всякога и преди всичко лично преживяване и убеденост, а личността прави опит да хармонизира своето вярване с научното знание, без непременно да изхожда от традиционни, национално-установени културни основания. *Второ*, направен е обзор на съвременната социално-историческа ситуация. Тук се посочва, че оттрите основни противоборстващи помежду си политически идеологии – либерализма, фашизма (национал-социализма) и марксизма, определяли облика на отминалото столетие, в новата постмодерна епоха е пре-

минал единствено либерализмът. От своя страна той довежда до въпроса какъв е настъпващият нов свят: еднополярен, многополярен или безполярен свят? Поради това днес най-често се говори за „сблъсък на цивилизациите” или за несводим до единство „постмодерен плуралистичен Вавилон”. *Трето*, към постмодерното мислене се отправя запитването: преодолян ли е субектът, или обратно, е нарастнала необходимостта от дълбоко проникване в него? Ако съвременната философия все повече се отъждествява със социологията, то как тя ще бъде в състояние да реши въпросите, които си поставя, без задълбочаване в битийността на субекта?

Четвърто, задаваме основополагащия трансцендентален, но също така и онтологически въпрос, маркиращ постмодерността: „„Бог е мъртъв”. За кого?” Ние имаме правото с едно Хусерлово “zurückfragen” (питане назад) да разпитаем тази „неразпитана назад” „самоочевидна” предпоставка на този никога непоставян въпрос, чийто отговор изглежда самоочевиден: „За кого?” – „За нас”, „За хората”, „За обществото”, „За рационалния човек”, „За познаващия субект”. Но тази самоочевидност, че „Бог е мъртъв” и че „краят на метафизиката” се е състоял, се разсейва като дим или по-скоро самата тя не е друго освен димната завеса на неразграничения на разсъдък и разум вътре в самия него субект. И така: „Бог е мъртъв” – за „кого”? Кой е този, ако използваме питането на Хайдегер, “Wer” (Кой) на Dasein (Биването-его-на)? Това „das Man” (Се-то) ли е, или „das Selbst” (Себе-си-то)? Това, ако използваме метафорите на Ницше, „последният човек” ли е, или „Сврѣхчовекът”? Главната линия, по която постмодерното мислене достига до самото себе си, е Хусерловото движение, тръгнало от Декарт, преминало през Кант, Brentano и Dilthey и подето от Хайдегер, но подминало Hegel, или най-малкото не взело отношение към посочената Hegelова дистинкция разсъдък - разум. Hegel, обаче, не може да бъде подминат преди да бъде

решен въпросът за разсъдъка и разума, без това да означава, че този въпрос е решен по окончателен начин от Хегел. Настоящото изследване се съсредоточава именно върху **разграничаването** на *разсъдъка и разума*, на *представата и понятието*, като две форми на мисленето, различаващи се по това КАК познаваме, а не по това КАКВО познаваме. Човешкото мислене не е библиотечен рафт, върху който се трупат нови и нови книги, т. е. ново и ново съдържание, по отношение на което формата на мислене остава външна и непроменима. Така именно диалектичното самодвижение на мисленето, новата му форма ще доведе до нов резултат, отварящ и нов хоризонт за познанието. *Пето*, "Секуларност и религия: диалектика на взаимоотношенията". Тук се констатира, че за религията се дават противоречиви оценки от възхвала като път към Бога - до отрицание, като път към заблудението и илюзиите. Тази крайна нееднозначност на отношението към религията отразява трудно постижимото ѝ равновесие с другите области на човешката култура и стои в основанията на нейната динамика в днешния постсекуларен и постмодерен свят. От друга страна, мощният процес на секуларизация, който в голяма степен е измествал встрани религиозната проблематика или дори я е игнорирал, сега се принуждава да осъзнае, че не е единственото главно действащо лице на съвременната световна сцена. Твърдението за победния ход на секуларизацията като неотлъчно следваща модернизацията на обществата постепенно заглъхна, отстъпвайки място на понятия като десекуларизация и постсекуларизация. На какво се дължи този феномен? Има ли той своите основания само в мимолетни стечения на обстоятелства, характерни само за съвременния свят, или корените му отвеждат в неподозирано дълбоки пластове на световно-историческото движение, в глъбините на безсъзнателното и недостижимите висоти на все още не самоопозналия се напълно разум? Така този диалог

между църквата и секуларния разум (Хабермас и Дерида, Рорти и Ватимо...) илюстрира по недвусмислен начин новата историческа ситуация, в която светът се намира днес – настъпването на постмодерната и постсекуларната епоха. Затова настоящият текст търси философските основания на постсекуларната динамика на религията. *Шесто*, “Диалогът Ратцингер – Хабермас“. Тук ние проследяваме, че темата на дебата върху нашето настояще, показва, че отношенията между секуларно и религиозно мислене не са достигнали до своята яснота. Въпреки победния ход на секуларизацията, религията не е „снета“. Основание за подобно твърдение ни дава не само устойчивата жизненост, която религията демонстрира в не най-подходящите за нея условия на един пределно секуларизиран свят, какъвто е европейският, и то не само в географския смисъл на това понятие. Самата нерелигиозна и след метафизична секуларна рефлексия чувства вътре в себе си своите граници. Това довежда до а) признанието на Юрген Хабермас, че „смиловите потенциали“ на религията остават „когнитивно предизвикателство“ и секуларното мислене изяснява своята готовност да се учи от тях; че политическият либерализъм, който „схваща себе си като нерелигиозна и след метафизична оправданост на нормативните основания на демократичната конституционна държава“ (47, с. 19), говори за „двоен учебен процес“; б) Йозеф Ратцингер, който напротив застава върху фундамента на религията, очертава два основни фактора в нашето съвременно развитие. „формирането на едно световно общество, в което отделните политически, икономически и културни сили са все повече взаимнообвързани... Другият е развитието на възможностите на човека, на силата на градеж и разрушение, които поставят по-остро от всякога до сега въпроса за правния и нравствен контрол над властта.“ (47, с. 43) Към тях той прибавя и трети: ”Въпросът какво всъщност тъкмо в дадения контекст представлява доброто и защо човек трябва

ва да го върши дори в собствена вреда, ето този основен въпрос остава без отговор.” (47, с. 44). Ратцингер счита, че науката не е в състояние да произведе някакво обновено етическо съзнание, че тя има своя принос към рушенето на установени морални норми. Науката не представя всички измерения на човешкото битие, а негови частични аспекти и така погледът не е в състояние да обхване целостта. Също така Ратцингер визира два противоположни проблема. Първият, касаещ тероризма е, че той, бидейки охраняван от религиозен фанатизъм, поставя въпроса: Не е ли вече религията една архаика, която трябва да бъде снета и така да освободи място на човешкото развитие към свобода и универсална толерантност? От друга страна, „човекът от епруветка”, който се превръща в свой собствен продукт, водещ до изкушението да се експериментира с хора и те „да бъдат схващани и отстранявани като боклук”, е фундаментален проблем. Така, търсейки едно обосноваване на такива правни отношения, които ще са в състояние да се справят с фундаменталните проблеми на нашето време, Ратцингер стига до питането за по-дълбоко лежащи основания на правото, които да произхождат от самото битие на човека и които да станат коректив на позитивното право. в) Така Ратцингер, изхождайки от своята позиция, стига до съгласие с изказаната от Хабермас необходимост и готовност за учене и самоограничаване и от двете страни – Религията и Разума. Така човечеството може да се движи към опита за постигане на „полифонична корелация” на световните култури, в която вяра и разум в своето допълващо сътрудничество да доведат до появата на такава действена сила, „която да удържа света ведно”. г) този стремеж да се търсят възможности за взаимни диалози, поучения и подкрепа, синтези и регулация, в настоящия текст се преценява като все още продиктуван от една само външна необходимост, каквато са глобалните световни заплахи. Срещу тези заплахи като срещу общ противник се съю-

заяват иначе все още ненамерилите своя общ език – религия и секуларен разум. *Седмо*, „Джани Ватимо и нерелигиозното християнство”. За Джани Ватимо констатираме, че вижда ситуацията на времето като следствие от идентичните известия на Ницше и Хайдегер за „смъртта на Бога” и „края на метафизиката”. Тъкмо неудържимият плурализъм на късно модерния Вавилон, „верифицира” валидността на последните две събития. Този свят по почти парадоксален начин е „освободил терена за една подновена жизненост на религията”. Затова не става дума за едно завръщане към традиционния метафизически Бог, към който нашата съвременност е отрязала пътя, т.е. за десекуларизация, а за постсекуларизация, която ни води към едно „нерелигиозно християнство”. Ватимо вижда Запада като „секуларизирано християнство”, в което ние намираме капиталистическа и технологична рационалност, „редом с една серия идеални теми, свързани помежду си, но в основата си независими и често полемизиращи ... Повече, отколкото във всяка друга епоха, тези компоненти...изглеждат смесени в една цялост, разбира се, не органична и строго определена, а такава, в която липсват елементи на строго разграничение”. (9, с. 105). На това настоящият текст противопоставя друга позиция и друг въпрос: не изглежда ли тази цялост, за която говори Ватимо, такава, именно защото не е погледната от позицията на диалектическия разум? Тук е мястото да се експлицира и основната теза на дисертационния текст: *търсеният синтез в постсекуларната динамика на отношението религия – разум не може да бъде намерен без помощта на, ако не забравената, то поне на излязлата от философска „мода” Хегелова философия*. Осмо, „Разпространената представа за връзката религия-разум”. Тук ние констатираме, че в съвременното философско мислене дистинкцията разсъдък-разум, разкрита от Кант като критика и от Хегел във вида на система, е най-малкото недооценена; че когато се говори за проти-

вопоставяне на религията и разума, като за очевидно противоположни същности, които са единствено и само противоположни, то самото противопоставяне не е напълно правомерно във вида, в който се приема. Обратно, настоящият текст е опит да се разкрие защо Хегел счита, че религията по своето понятие не само не е противоположна на разума, но напротив, „единствено разумът е почвата, върху която религията може да бъде у дома си.” (53, с. 192) *Девето*, “Хегел за формите на Абсолютния дух или за разума и противоречието”. Тук ние припомняме, че в цялата *Енциклопедия на философските науки* като важен и многократно самополагащ се момент се появява дистинкцията *представа – понятие*, чрез която се изгражда опитът да обосновем действителността на това толкова комплицирано отношение религия – философия (респективно вяра – разум). Най-голямата и решаваща разлика между представата и понятието ние разгръщаме чрез тяхното отношение към противоречието. Докато за представата противоречията са застинали в себе си и взаимно изключващи се противоположности, то понятието ги развива по такъв начин, че всяка противоположност се опосредства чрез другата и я сменя, докато и двете не се окажат снети в единство. *Десето*, „Опит за спекулативно-разумен поглед към религията и разума”. Тук изхождам от положението, че понятието точно по това се отличава от представата, че негов необходим момент се явява различието вътре в него самото, при това различие с неговата собствена противоположност. Затова понятието има по неотнемаем начин в самото себе си своята собствена противоположност, или то е единството на двете противоположни страни. Така ние се виждаме принудени да допуснем, че просветителският секуларен разум, който всъщност проявява себе си по-скоро като разсъдък, не е действителният наследник на спекулативно-диалектическия Хегелов разум, за какъвто той бива считан, и под името Разум, бива критикуван от постмо-

дерното мислене. Ето защо, когато в съвременната култура се говори за отношението Разум – Религия, без да се прави никакво по-нататъшно уточнение на понятието Разум и на най-често използвания термин Рационализъм, с оглед дистинкциите Разсъдък - Разум и представа – понятие, това говорене няма в себе си самата възможност да достигне до схващането на действителната същност на даденото отношение. *Единадесето*, „Когато разсъдъкът подменя разума”. Удържайки разликата разсъдък-разум и рационалност-разсъдък-разум, тук достигахме до това, че действително необходимият момент на демитологизация, на който обаче религията се противопоставя, бива подхванат и „осъществен” от просветителския разум като „разомагьосване”, противопоставено на религията изобщо. Но самият този разум, остава в невъзможност да доведе докрай демитологизацията, а с това и „разомагьосването”, тъй като е неспособен да покаже диалектичното самодвижение на понятието като истината, в която конвергират/конвертират религиозните представи. Обратно, самият просветителски разум лишава себе си от способността да разпознае в дълбоките мистически откровения и теологически прозрения на великите религиозни традиции спекулативно-диалектичните фундаменти на търсеното единно, синтетично-мирогледно познание. По този начин той едва ли може да осъществи необходимото „разомагьосване” и демитологизация и същевременно да избегне профанизацията, запазвайки съдържанието на религията. *Дванадесето*, „Когато разумът е самата алтернатива”. Тук, в края на Първа глава експлицирам тезата: *В съвременното противопоставяне между религията и разума, въпреки зараждащия се за радост диалог между тях, ние оставаме скептични относно възможността да бъде намерена търсената от тях гледна точка на синтетично единство, „което да удържа света в едно”, ако не бъде дълбоко преосмислено постигнатото от Хегел. Действителното разбиране на*

разликата разсъдък – разум, както и имащата непосредствена връзка с нея разлика представа – понятие, се явява необходимо условие за обосноваването на тезата, че: просветителският секуларен разум не е законният наследник на спекулативния Хегелов разум и не може да представя Разума като такъв.

Втора глава е озаглавена „Актуалният проблем на постсекуларната динамика на религията. Подход и метод на изследване”. Тръгвайки от вече изведеното **основното противоречие в съвременното състояние** на изследвания тук въпрос, че *както секуларният разум, така и религията, имат в себе си, всеки поотделно, нещо, което другият няма, и обратно – нямат нещо, което другият има*, тук предлагам методологическата основа за разрешаване на тази антиномия. *Първо*, „За Хегеловия метод или въпросът за понятието”. Тук отново поставяме въпроса за разликата *разсъдък-разум* и свързаната с нея разлика *представа-понятие*, както и извеждаме логическото основание на настоящото изследване: логическата триадичност и диалектичното противоречие. *Второ*, „Философското понятие е всеобща определеност”. При изследването на този въпрос се позовавам предимно на известния руски изследовател на Хегеловата философия Евгений Линков. Тръгвам от разбирането, че в постмодерните времена няма понятие за философия, но пък за сметка на това съществуват безчислено множество представи за философията. Погледнато по-внимателно се вижда същото смесване между понятие и представа, каквото смесване се опитахме да покажем като съществено за постмодерното и може би изобщо за цялото следхегелово мислене, между понятията разум и разсъдък. Всичко това отново налага да се постави въпросът: **Що е понятие в Хегелов смисъл? Понятието, в каквато и негова предметна определеност да навлезем, ще започне едва там, където се появява моментът на всеобща определеност; като при**

това е необходимо да се избегне както лошата безкрайност и формално общото, така и представата, че всеобщността може да бъде изведена от сбора на всички единичности. Всеобщото не е нито съвкупността от единичните неща, нито абстрактната „отвъдност” на единичното. Абстрактното отрицание на единичността ще направи „мъртво” самото всеобщо. Тогава остава един-единствен ход на мисълта: единичното да се подложи на „особено” отрицание, защото без особената определеност на предметността (единичността), нейната всеобщност е неоткриваема. С други думи, освен родовата определеност на единичността, необходимо трябва да присъства и видовата. *Трето*, „Всеобщата определеност на понятието е конкретна”. Всичко зависи от това как ще разбираме особеното и как ще разбираме всеобщото. Философията би трябвало да започва от всеобщата природа на предмета. Започването от особената определеност при неприлагане на диалектическия метод ще ни доведе до там - самата особеност да бъде представена като основание, а по такъв начин и превратно приета като всеобщ критерий. Така нещо особено ще предявява претенцията да бъде всеобщо. Ето защо за понятието е нужен моментът на единството на особеното и всеобщото. Самото това единство на особеното и всеобщото е **единичното като мисловно-конкретно** във философския и буквалния смисъл на думата. Нефилософското съзнание свързва единичното само с единично съществуващия предмет, както той бива възприет от сетивния наглед. *Четвърто*, „Понятието като снемане на феноменологията на опита”. Тук започвам от позицията, че понятието е развитие и резултат от процеса на мислене, че с него не може да се започне. По-нататък проследявам някои основни моменти от ставането на съзнанието. Като ключов момент показвам, че независимо от предпочитанията на нашата представа за съзнанието, самото то в своя момент на тъждество с предмета има всеобщото

определение в себе си, а в момента на различието от предмета, съзнанието има своя момент на особеност. Ние можем да съзнаваме каквото и да било само тогава, когато съзнанието отличава себе си от предмета, а не само знае тъждествеността на този предмет със своята определеност. Следователно, в най-елементарния и прост първоначален акт на съзнанието, насочен към най-простия негов предмет, редом с определеностите на предмета, с необходимост трябва да съществуват и определености на самото съзнание, които да не се изчерпват с тези на предмета, но същевременно и да не бъдат препятствие за проникването на съзнанието в неговия обект и обратно, на обекта в съзнанието, - накратко да не бъдат препятствие за тъждеството на съзнанието и обекта. *Пето*, „Всеобщата определеност на съзнанието е необходимо условие за понятието”. Тук стигам до решаващо важен момент, който ще влезе в активно отношение към пост-модерната ситуация, а по-точно: фундаменталната определеност на съзнанието е именно неговото отношение към самото себе си, аз = аз (въпреки че има в себе си и съдържателността не-аза), с което то е едно различено в себе си тъждество и по такъв начин то вече не е нито единичност, нито дори особеност, а всеобщност. Точно затова тук всеобщият момент, който съществува не само в мисленето, но и във всяко природно съществуване, моментът на тъждеството със себе си, се явява същностен, основополагащ, тъй като е основата на самосъзнанието, което обаче липсва при чисто природните образувания. Ето защо без момента на всеобщност, никакво съществуване – не само мисловно, но и природно, не е възможно. Посмодерната философия, т.е. тази, която съществува след „смъртта на Бога” и „краят на метафизиката” отрича именно съществуването на всеобщия момент. Когато се поставя въпросът за човешкия род или човешката история, ние получаваме отговора, че няма такава, а има много отделни истории, няма цивилизация

– а много отделни цивилизации, и вместо понятие получаваме нескончаема емпирия. Нещо повече, пост-модерният човек иска да се освободи не просто от всеобщността и от единството, а от всички определения. Той се озовава в шизофрения Делъзов свят на „ризоми” и „тела без органи” и в света на Бодриаровите „симулакари”, с една дума - сред „шизо-масите”. Така дори самият *individuum* (не-делим) вече се превръща в *dividium*, в разпадане на самия себе си, освобождавайки се от всички определения, всеобщи и особени, които нарушават „свободата” му. И остава индивидуалното, но тъкмо когато определящото е то, ние се намираме в царството на природата. По такъв начин постмодерното мислене, отказвайки се от всеобщото и от всяка определеност изобщо, се опитва да превърне социума в природа, но тъй като самата природа не съществува без особеното и всеобщото, се стига до абсурд, деструктуриращ както социума, така и самия индивид. *Шесто*, “Абсолютизиращият момент на единичността е подвеждаща илюзия, една „природа” на съзнанието”. Така, ако доминиращият момент е единичността, индивидуалността, както това е в *пост-модерния, нео-либерален свят*, „верифицирал” своята истинност чрез победата си над фашизма и комунизма (които никога не са били всеобщо, а само особено определение, въпреки претенциите си за обратното), тази *единичност винаги ще се явява абсолютно препятствие*. Останал без всеобщото, без Бог и метафизика, пост-модерният човек „про-пада” (*verfallen*), както Хайдегер пояснява за „не-истинското бъдене-ето-на” (*Uneigene Dasein*). Той не просто се връща, деградира до природно същество, но про-пада „под” природата. Защо? Ние видяхме, че *предметът не може да отпечата своята определеност в едно неопределено в самото себе си, празно съзнание, tabula rasa*, тъй като, *ако съзнанието няма своя собствена определеност, то би се сляло със своя предмет*. Съзнанието съдържа в себе си и двата

момента – този на всеобщността и този на особеността. Отсъствието на който и да било от тези моменти ще извади съзнанието от неговата *diferentia specifica* и по-скоро съзнанието ще стане нещо патологично, отколкото да се върне в чисто природно, досъзнателно съществуване. *Седмо*, „Определената всеобщност на съзнанието и пътят към понятието”. Тук обръщам внимание на това, че единствено моментът на всеобщност в съзнанието може да се яви като отрицателност на мисленето, благодарение на която мисленето може да отрече особеността на предмета, да го разлага, да го анализира. Ето защо самото съзнание се явява не само *отрицание* на природните и историческите налични съществувания, но същевременно е и *развитие на тези същности*, и издигането им в една по-висока реалност. Но конкретната *необходимост като единство на моментите на всеобщност, особеност и единичност* не може да бъде достигната от опита. Защото, въпреки че моментите за конкретното, вътрешно определяне на необходимостта са налице – има момент на особеност и момент на всеобщност в самото съзнание, в самия предмет и в отношението между тях, - в явленията на съзнанието те остават външни един за друг. Висшето единство тук още го няма, то ще се яви едва в разума, както Хегел показва това във **Феноменология на Духа**. Затова разглежданото съзнание, оставащо на разсъдъчна територия, колкото и да продължава да разглежда природата и историята на обществото, винаги ще остава във все същото положение: самото съзнание ще е от едната страна, а разглежданите от него предмети – от другата като външни за него. Следователно, моментът на външността на всеобщото и особеното, както за съзнанието, така и за предмета, не може да бъде преодоляна в опита. **Само понятието е собствена форма на мисленето**. То за разлика от представата, която е мислене само по съдържание, се явява също такава и по своята форма. Бидейки такава форма на мисленето, която

е мислене както по съдържание, така и по форма, понятието е свободно от всяка чувственост и затова се явява най-духовната форма на проявление на съзнанието. Като нечувствено/несетивно, понятието не е образно мислене, което обаче не го прави абстрактно и не го изпразва от съдържание. Напротив, тъкмо затова, че мисленето с понятия вече е снело единичността на чувствения/сетивния образ, то се явява всеобщо както по съдържание, така и по своята форма. Ето защо понятието е висшата форма на мисленето и съзнанието изобщо. Именно понятието е това, което е едно от значенията на гръцката дума „логос“, за което Йоан казва: „В началото беше Словото (Логосът)...”. Осмо, „Извеждане на спекулативно-логическо основание на изследването”. Това извеждане тръгва от второто и третото Хегелови умозаклучения от **Философия на духа**. Второто умозаклучение природа-дух-логика свързвам със самото философстване на Хегел, според което той сменя историческата форма на философията в логика, а философското учение – в спекулативен метод. Именно защото това умозаклучение отвежда до логическото и защото същото това е тъждествено на направеното от Хегел, да доведе духовната форма на философстването до чистата форма на мисленето, то чрез него се характеризира историческия момент на творчеството на философа. От своя страна, отново по линията на историческото развитие, третото умозаклучение: дух-логика-природа съответства на следхегеловите времена, където всеки философстващ субект, на базата на постигнатото, има възможност да търси в който и да било обект именно понятието или истината като чиста мисъл и логика. И оттук, имайки предвид това, получавам и логическото основание на дисертационния текст: *да отразя самодвижението на понятието, първо, в едно поредно негово различаване от разсъдъка и от представата и, второ, отново да проследя неговото завръщане при него самото, да се обърнем към разумността, която*

единствено може да освети ситуацията около постсекуларната динамика на религията в нашата европейска съвременност, избягвайки сенките на която и да било подмяна на понятието с представа и на разума с разсъдък. Тук също се обръща внимание и на противоречието, като се задава въпросът: чие е противоречието? дали то принадлежи на разсъдъка като такъв, на разсъдъка, който или може да стане, или не може да стане разум, или на самия разум. В зависимост от това дали противоречието и противоположностите в него са за разсъдъка или за разума, то придобива две различни реалности, като само реалността за разума съдържа разрешение.

Третата глава е озаглавена „*Постмодерност и традиция. Корените на съвременна Европа*”. Тук, *първо*, в „Постмодерност и традиция” отбелязвам, че, както казва и Сенека, пътят към бъдещето неизбежно минава през познаването на миналото, особено тогава, когато става дума за ситуации, които нямат precedent в досегашната човешка история, какъвто е несъмнено случаят с възникването на Европейския съюз и настъпващата епоха на постмодерна. Очевидно е, че християнството е религията на европейските народи и че то не е хомогенно вътре в себе си; че модерните и постмодерните ценности възникват на основата на католическото християнство, а духът на капитализма – от протестантската етика; че догматичното различие между католицизма и православието се оказва разлика и в теоретично, и в практическо отношение, защото “Християнският свят е конституция за нравствения свят на Европа”. Правилно разбратият европоцентризъм означава не друго, а достигането на западноевропейската цивилизация до общочовешки ценности, до интеркултурен и интерперсонален диалог, където всяко човешко същество е субект, безкраен в самия себе си и затова той е субект на своите отношения, а значи и на своята култура. Оттук констатирам, че „Религиозният

опит е различен и дава различни исторически последиствия”, че Просвещението, разбирано в много по-широк контекст от този на неговото възникване през 17 – 18 век, както и секуларизацията на обществото, довела в Европа до отделянето на държавата от църквата и преминаването на религията в частната сфера, което осигурява свобода на вероизповеданията, трябва да се разглеждат като фундаменти на един интеркултурен, транснационален диалог, единствено чрез който човешкият род, населяващ планетата Земя, е в състояние да намери пътя към собственото си бъдеще. Казано по друг начин, „Сблъсъкът днес е сблъсък на човешката цивилизация със собствената ѝ история, а не „сблъсък на цивилизациите””.

Второ, разглеждат се „Юдео-християнските и елино-римските корени на съвременна Европа” като двете основни линии на културно движение, които в своето сливане полагат началото на европейската цивилизация. Тях разглеждам според логиката на Ханс Кюнг по следния начин: Апостол Павел - извършил първата смяна на парадигмите в християнството – прехода от юдео-християнството към елинизирания християнство, което постепенно заменило езичеството; Августин Блажен - от него започва нова епоха – замяната на елинистически-древно-църковната парадигма с латинско-средновековната; Тома Аквински – създава рационална университетска теология. *Трето*, разглеждам «Философското отношение на модерността към премодерността», където намира място «Парадигмалната разлика между Средновековието и Новото време», формулирана като нова философска програма: природата трябва да бъде подчинена и овладяна, а не просто съзерцавана, като доказателство за величието на Твореца. Следва «Философският дух на Новото време и ставането на традицията». Тук отбелязвам появата на субекта и обекта или на секуларизацията – независимо дали се тръгва от мисленето на субекта (Декарт), или от обектната определеност (Бейкън) общ дух става

научното изследване, установява се «философският бог», който е мислене и само мисленето може да доведе до обективни резултати. Оттук се преминава към »Бог е мъртъв« и заветите на модерността»: модерността е имала за своя цел освобождението на човека от Бога като от трета инстанция, която предхожда субекта и обекта и поради това е всъщност първа. Светът е трябвало да бъде „разомагьосан”, освободен и от мита, и от религията, и от „отвъдността” и сакралността. Но ето, че след смъртта на бога, по забележката на Ницше, в нашата култура се допуска нищото и така, в резултат от „разомагьосването”, от отхвърлянето на традицията става ясно, че се оказваме в един свят, чиито структури са рухнали, оказваме се в европейския нихилизъм, посред който, както вече стана дума, стои „последният човек” и мига...; отбелязвам, че изходът за Ницше е Сврѣхчовека – победителят на Бога и Нищото и споделям казаното от Хайдегер, че с Ницше свършва философията на модерността и изобщо цялата метафизика. Ницше по-скоро става предвестник на постмодерността. Следва «Отрицателното съзнание: стартът на постмодерността», където посочвам, че според постмодерното мислене модерността е едно незавършено освобождение: в модерността човекът е пренесъл йерархическата структура на властващия и подчиняващия се, съществувала в митовете и религията на премодерността, върху себе си и обществото като цяло; обществото се е превърнало в същия такъв тоталитарен идол, какъвто е бил и религиозният обществен модел и разумът носи виновност. Оттук постмодерното предложение става такова - идеята за освобождение на човека от разума и от всяка определеност, която не може в себе си да не е тиранична (Дельоз, Гатари: *Анти Един, капитализъм и шизофрения*, например), да бъде доведена докрай. Затова обобщавам, че понятия като обект, субект, субстанция, бог, материя, опит, вече излизат от философска употреба и че това очертава границите на започващата постмо-

дерност. Тази философия е нещо напълно ново спрямо философията на отминалите векове. „Ризома“, „метанаратив“, „дискурс“, „деконструкция“, „тяло без органи“, „текст без автор“, „граница на интерпретацията“...

Затова в логиката на дисертационния текст поставям въпроси, на които по-късно очертавам възможните отговори, а именно: това интелектуална игра ли е или тези постмодернистки понятия носят нещо сериозно и основателно в себе си? криза и катастрофа ли носят тези понятия или обратно, изход от кризата? Къде и как да търсим опорна точка за изплъзващото се битие на постмодерната „безпредметна философия“?

Четвърта глава е озаглавена „*Опит за прилагане на Хегеловия метод към постмодерното разбиране на разума*“, като в нея чрез формата на този метод се анализират позициите на някои съвременни мислители към модерността и постмодерността. На *първо* място се спирам на Чарлс Тейлър: „Чарлс Тейлър и „безпокойството на модерността““, който свързва това безпокойство с „индивидуализма“, чиято тъмна страна е плоското и неангажирано съществуване на аз-а; с „инструменталния разум“ - тип рационалност, която се явява най-икономично средство за постигане на цел; с критиците и защитниците на индивидуализма, като позицията на всяка от страните е противоречива и непълна (по-късно това ще бъде отново анализирано в раздела за формалната и действително определената воля); с проблема за автентичността – тук, споделяйки мисълта на *Тейлър*, че разумът не е безсилен, правя извода, че ако кажем, че *разумът* не е безсилен, но при това, под разум разбираме разсъдък, ние няма да можем да видим неговата сила в действителността, понеже последният е наистина неспособен да се справи с нея. Ако обаче визираме в действителност Хегеловия разум, тогава може да твърдим заедно с него, че: Разумът е всесилен! На *второ* място се спирам на *Рюдигер Сафрански*: „Рюдигер Сафрански: колко гло-

бализация може да понесе човекът?”, като експлицирам няколко момента: „Разсъдъчно видяната целесъобразност”. Тук анализът се различава от казаното от Сафрански - истина е, че разумът е себеотнасяне, но дали всяко себеотнасяне е разум, това е въпрос, оставен от Сафрански без внимание; и още: в отличие от Сафрански, който смята, че само разумът се разпорежда с целите, извеждам мисълта, че да се разпорежда с целите е напълно във властта и на разсъдъка, че това не е изключителното определение на разума; разликата между разсъдък и разум, още от Кант насам, е в това какво се мисли - крайното или безкрайното; откъдето е необходимо да разграничим и следното – към каква цел, крайна или безкрайна, е насочена волята. Затова констатирам смесване на разсъдъка и разума, изпускане на тяхната *диференция специфика*. Следващият експлициран момент има формата на въпрос – «може ли да боледува разумът или отново не се различават разсъдъкът и разумът?». Ако приемем обявената от Сафрански „култура на гръмоотвода” за човешка култура изобщо, а значи също така и за култура на разума, неизбежно ще стигнем до заключението, че тъй като кризата на човешката култура е несъмнена, значи и кризата на разума е несъмнена, а следователно в крайна сметка самият разум е в криза. Това е главна теза на постмодерната философия и основна причина, че когато се говори за криза на Европейската, а в определен смисъл и на цялата световна цивилизация, за несъмнен факт се приема „кризата на Разума”, започваща от следхегеловата философия. Ако, както твърди Р. Сафрански, разумът е съзерцание на цялото, защо остава неизяснен въпросът с каква човешка способност е създаден гръмоотводът? *Трето*, ”Стивън Тулмин и неговият опит за завръщане към разума”. На първо място се спирам върху идеята на Тулмин, че „Разумът е едно практическо допълнение”, като отбелязвам, че според него всички интелектуалци свързват идеята за Рационалността с необ-

ходимостта и сигурността. Но онова, което той не вижда е, че необходимостта и сигурността могат да бъдат търсени както от разсъдъка, така и от разума. При липсата на тази разлика, обаче, лесно може да се направи заключението, че Рационалността е самата Разумност. Оказва се, че това не е така поради „по-практическата” и „допълваща” роля на Разумността. Разумността трябва да ни осигури възможност да живеем без „абсолютни необходимости и несъмнени факти”, а това е нещо, което се стреми да постигне тъкмо разсъдъкът. Тулмин търси изхода от разсъдъчната ограниченост на познанието, което той нарича с прекалено общата дума Рационалност, без да различава разумното и разсъдъчното мислене. Но за разсъдъчното опитно познание, както това е разгледано във Втора глава, винаги остава един „ирационален” остатък, а от там и вечната нужда от „допълване”. Като втори момент експлицирам „Загубата на мисловно равновесие”, констатирано от Тулмин, който пояснява, че според повечето автори на Новото време „философски сериозни”, т.е. „рационални” са само онези изследвания, които си служат с методите на научните и техническите изследвания. Тулмин обаче не се опитва да намери причините на случващото се, а се задоволява само с неговата констатация, или ако посочва причина, то това е „престижът”, но този последният никога не е бил и не може да бъде движеща сила на разума, а той е такава само за разсъдъка. Трети момент при анализа на Тулмин е „За сливането на рационалността с разумността”. Поради това, че той не прави разлика между формална и диалектическа логика, която може да бъде видяна само чрез Хегел, формалната логика тук се превръща в Логиката изобщо. Но за Хегеловата диалектико-спекулативна логика на Разума, формалната логика е логика на разсъдъка, но не и разума, а по такъв начин онова, което Тулмин нарича „рационално”, за Хегел, вече отбелязахме това, би било разсъдъчно. Оттук произлиза и неяснотата

и объркаността на цялото по-нататъшно изследване и неудовлетворителността на опита да се помирят „рационалното” и „разумното”. Следва „За неразличаването на **формално-логическото и диалектичкото разбиране за противоречието**”. Стремещт на Тулмин е да покаже, че всички видове реч и език са внедрени в ситуацията на тяхната употреба, а „мечтата за съвършено или самоочевидно „валидна” теория или доказателство остава по този начин неосъществена”. Разбирана по този начин тази мечта е не просто неосъществена, но и осъдена да бъде неосъществима, тъй като не е по силите на формалната логика, а диалектичката логика на Хегел не само не отхвърля историчността и конкретността на истината, но ги посочва като необходимо условие за нея. Така, отъждествявайки формалната логика с логиката изобщо, Тулмин намира за необходимо да „помогне” на логиката с реториката. *Четвърто*, „Джани Ватимо: след християнството”. Тук разглеждам „Прочитът на Джани Ватимо на известията „Бог е мъртъв” и за „края на метафизиката”” и неговото обобщение, че постмодерната епоха, в която живеем не позволява действителността да се мисли като структура, имаща своята опора в един-единствен фундамент, с чието познание би трябвало да се заеме философията и чието обожание да е дело на религията. Следва „Онтологията на плурализма”, където Ватимо поставя въпроса: Как все още е възможно да се обосноваваме рационално, ако се откажем да схващаме един последен фундамент, валиден отвъд всички културни различия? и чията теза, че постмодерният плурализъм позволява да се открие отново християнската вяра, анализирам.

По-нататък в текста разглеждам твърдението на Ватимо, че истината се постига като консенсус в диалог, на което противопоставям, че «общото» на консенсуса може да не бъде в-себе-си-и-за-себе-си истина. Например, учението на Коперник в момента на появяването си не е можело да

разчита на никакъв утвърдителен интерсубективен консенсус, точно обратното, не консенсусът е направил твърдението истинно, а истинността на твърдението е довела с течение на времето до приемане и консенсус. По-нататък се спирам върху „Монизма и тоталитаризма или още веднъж за разсъдъка и разума”, където отново разглеждам неразличаването на разсъдъка и разума, пренесено върху обществената определеност. Ако според постмодерното мислене, разумът, заедно с всяка всеобща, вечна структура на битието, която той иска да познае, трябва да слезе от арената на историята, то трябва да се зададе въпросът: дали нацизмът и комунизмът не поставиха на мястото на всеобщото нещо особено, в първия случай нация, във втория - класа, което само претендираше да бъде всеобщо, без да е такова в действителност, което и доведе до тоталитаризма. Това постмодерното мислене не просто не изяснява, но е на безкрайно разстояние от поставянето на такъв въпрос, който, макар и далечно, да напомня на посочения. Така неминуемият колапс на всяко особено, което има претенция да бъде всеобщо, без значение каква „власт” ни го проповядва, беше приписан на самото всеобщо, колапсът на недialeктическото мислене бе приписан на спекулативния Хегелов разум. Следва „Възобновяващото се неразграничаване на разума и разсъдъка, отнесено към религията”, където разглеждам този проблем, отнесен към религията. Тук констатирам, че постмодерната философия се гордее, че е изгонила завинаги метафизиката, убивайки всеобщото, но то, изгонено през вратата на философията, се завръща през прозореца на религията под формата на пост секуларно възраждане на религията, на което възраждане обаче вече не му остава друго, освен да „вярва, че вярва”, тъй като то е получило „известieto” за „смъртта на Бога” и „края на метафизиката”. Последният момент, свързан с Ватимо, на който се спирам, е: „Кой не може нищо да каже?”, „На кого нищо не може да се ка-

же?”. Тук поставям въпрос, който същевременно съдържа и отговор: „Интерсубективно съгласие” между кого и кого? Между разсъдъка и разума ли? Между „мигация и цъкаш с език последен човек” и Сврѣхчовека ли? Между автентичния и неавтентичния Dasein ли? Докато това не ни бъде обяснено, нашето недоумение към постмодерните обосновавания на истината и познанието като „конструирани”, „конституирани” и „легитимирани” от „интерсубективни консенсуси” и „езикови игри” ще си остава напълно основателно. *Пето*, „Мартин Хайдегер и постмодерният свят”. Тук предлагам нова интерпретация на Хайдегер когото разглеждам като есхатологически насочен теолог. Първият акцент е върху неговата дистинкция „автентичен-неавтентичен Dasein” (eigene-uneigene Dasein). Най-разпространената форма на „ето-на-битието” (Dasein) е неговото неавтентично съществуване. Естественото състояние на „ето-на-битието” е то да се намира именно в „неавтентичния” си модус, т.е. „ето-на-битието” екзистира в „неавтентичност”. „Ето-на-битието” може да екзистира и е длъжно да екзистира в своя „автентичен” модус, но уви, то пребивава в „неавтентичния”. Точно това „неавтентично” екзистирание съставлява едно от фундаменталните свойства на „ето-на-битието”, а всички форми на „неавтентичност” се коренят в „автентичната” структура на „ето-на-битието”. В какво се заключава тази „неавтентичност”? Една от нейните форми е „всепронизващата ежедневност” (Alltäglichkeit). Това е постоянно падащо, пропадащо, западащо (verfallen) битие, което постоянно про-пада в собствената си неавтентичност. Но не „всепронизващата ежедневност” повлича или афектира „ето-на-битието”, а самото негово „падане” в отчуждаването от самото себе си в посока на неговата собствена неавтентичност е самата структура на „всепронизващата ежедневност”. Затова „всепронизващата ежедневност” не е свойство на някакво специфично общество, на особена култура или на определен етап от развитието

на историята, а просто е форма на някакво характерно заболяване на „ето-на-битието”, което в постоянния процес на своето падане, който процес остава неизвестен за него, конструира „всепронизващата ежедневност”. Ето защо не „всепронизващата ежедневност” извращава „ето-на-битието”, отчуждавайки го от неговата автентичност, а самото „ето-на-битие”, падайки, отчуждавайки се от собствената си автентичност, създава огромната мозайка на „всепронизващата ежедневност”.

По-нататък разглеждам другото състояние на „неавтентичното ето-на-битие” - „бърборенето”, „дърдоренето” (Gerede). За разлика от „reden” – говоря, „Gerede” е бърборене на „празни приказки”, дърдорене (в българския превод на *Битие и Време* – „хорската приказка”), в което не се знае кой говори, нито за какво се говори. Този постоянен поток на съзнанието тече сам в себе си и той продължава да прави това, дори когато човек е сам. Падащото във „всепронизващата ежедневност” неавтентично „ето-на-битие” постоянно и непрекъснато бърбори, то не може да мълчи, отчужденото „ето-на-битие” не може да понесе мълчанието и то живее само в постоянното и непрекъснато „бърборене”, нямащо начало и нямащо край. Бърборенето е фундаментално свойство на неавтентичното „ето-на-битие”, тъй като мълчанието може да го срещне с неговата съвест, или с ужаса от „нищото”, с „битието-към-смъртта” (zum-Tode-sein), а това вече не е неговото съществуване, а съществуването на „автентичното ето-на-битие”. Друго важно състояние на „неавтентичното ето-на-битие”, на което се спирам, е любопитството (neugierigkeit), което Хайдегер различава от любознателността и което е постоянна жажда за нещо ново. Но това нещо ново трябва само да ни развлича, а не да се изследва и да се разбира. След въпроса: „Как?” (Wie?) на състоянието на „неавтентичното ето-на-битие”, Хайдегер поставя въпроса: „Кой?” (Wer?) на „неавтентичното ето-на-битие” и отговаря: „Das Man”. Това е

безличната форма на глагола, която на български се превежда с частицата „се” – прави „се”, мисли „се”, счита „се” и т.н. Така това отглаголно съществително е по-скоро отсъствие на субект, отколкото действителен субект. Една от малкото възможности за напускане на „неавтентичното” съществуване на „ето-на-битието” във „всепронизващата ежедневност” се появява пред лицето на смъртта, в битието-към-смъртта (zum-Tode-sein) и ужасът (Angst). За разлика от страха (Furcht), който е страх от нещо страшно, но определено, и се изпитва и от „неавтентичното ето-на-битие”, ужасът е неопределен, тотално разтърсващ цялото съществуване. Само в последния случай „ето-на-битието” се открива към самото себе си, към своето „автентично” екзистирание. Тогава „ето-на-битието” „открива” себе си като „захвърлено” (Geworfen). Едва сега „ето-на-битието” постига себе си като „автентично ето-на-битие” и собствения си субект „Кой” (Wer) на това автентично екзистирание – „себестността”, „самостта”, „собствената личност” (Selbst). Различието между автентично-неавтентично съществуване на Dasein аз разглеждам през призмата на Хегеловата дистинкция формална-действителна воля, на което посвещавам и цялата Пета глава. Следващият важен пункт от Хайдегеровата философия, на който се спирам, е от неговото непреведено на български език и рядко дискутирано в българските академични среди произведение „Приноси към философията” с подзаглавие „За Събитието”. Тук аз правя съпоставка между „Последният Бог” на Хайдегер и абсолютният субект на Хегел. Издигам тезата, че в своето последно интервю, публикувано след смъртта на Хайдегер, в което той казва, че „само един Бог може да ни спаси”, той няма предвид никой от досегашните богове, а има предвид онзи Бог, който той въвежда в своето произведение „Приноси към философията” и това е „Der letzte Gott” (Последният Бог). Този последен Бог е автентично екзистираният Dasein в

неговото собствено Себе си. Ето защо последният Бог е този, който открива себе си в „Ereignis” (Събитието), този, който е самото „Събитие” в неговия чист вид. „Последният Бог” и неговото явяване е тази цел, това преобръщане на Dasein, от неавтентичността в автентичността на неговото екзистирание, където Dasein става самия себе си (Selbst). Всичко това може да бъде видяно не само от философска, но и от теологическа гледна точка. Така стигам до извода, че Хайдегеровият „Последен бог” вече не е и не може да бъде радикално Другият, идващ при нас някъде „отвън”, той е вътре в нас и ще дойде „отвътре”, като автентичен Dasein. Следователно „Последният Бог” не може да бъде радикално различен от човека, тъждествен само на самия себе си Бог. Точно този Бог е мъртъв, тъкмо този Бог е умрял и такъв един Бог повече никога няма да дойде. Последният Бог ще дойде вътре *във нас*, а не отвън *при нас*, не *към нас*. Така този Последен Бог едновременно е различен от нас и не е различен от нас, тъй като той е същият този Dasein, който сме и ние, но съществуващ автентично (eigene), докато ние съществуваме неавтентично (uneigene). **Така ние сме обърнати „с гръб” към Последния Бог и затова той все не идва, защото ние го очакваме като Друг, който ще дойде, както казахме, *при нас*, а не *в нас*, докато всъщност той е тук, той никога не си е отивал, но ние не искаме да го видим.** При цялата разлика между Хайдегеровия автентичен Dasein и Хегеловия Субект на абсолютното знание, във който субстанцията става субект и с който завършва цялата епопея на самоосъществяването и самоиздигането на съзнанието, както тя е изложена във **Феноменология на духа**, ние можем да открием и съществени прилики. Хайдегеровия Dasein в своето автентично съществуване е самият той, самата негова себесност (Selbst), който е самият Последен Бог. Хегеловият Абсолютен субект, т.е.

субектът на абсолютното знание е субстанцията, станала субект, Христос, който е „единен с Отца”.

Петата глава е озаглавена „**Воля и съвест. Въпросът за свободата на волята и съвестта**”. Важността на темата за волята и нейната свобода едва ли има нужда да бъде изтъквана, обосновавана и доказвана специално. Нейното постоянно присъствие в различните световни култури и в различните исторически епохи правят тази важност самоочевидна. Тази тема в разглеждания тук случай е плътно свързана с **предмета на изследването**: различието **Разсъдък-Разум**, чрез което можем да диференцираме **динамиката на световните религии**. Но в постмодерната ситуация тя е основната тема, около която всичко се върти и от която произлизат всички затруднения, което показва и нашето изследване. На *първо* място разглеждам „Спекулативно определение на волята”. Тук анализирам свободата на волята, противопоставена на произвола като псевдосвобода. Тук е и разликата между формална и действителна воля и изясняването на проблема за невъзможността волята да бъде свободна извън познанието. Следващите моменти, на които се спирам, са „Волята като практическо отношение”, „Волята като влечение”, „Волята като мислещо съдържание”, където показвам разликата на волята като практическо отношение спрямо теоретическата способност. Волята като влечение към случайно, най-често към сетивно съдържание, което е формалната воля, разграничавам от действителното мисловно съдържание на волята, искаща самата себе си като обективен дух, което пък е действителната воля. Продължавам с това, че „Действителната воля е обща, не защото подлежи на консенсус”. Вече при Хегел ние намираме решението, синтетичния момент на и до днес стоящия само във формата на антиномия проблем *свобода – необходимост*. В нашия случай важното е да видим, че общата воля по никакъв начин не унищо-

жава индивидуалната свобода, а напротив, единичната индивидуална воля се нуждае от общата, като от свое собствено съдържание и получава в това съдържание своето действително, истински свободно съществуване, а не както изглежда – „своето друго”. По този начин показвам, че „Свободата на волята е ставането на самата себе си, нейният собствен процес”. Хегел показва, че волята, въпреки че по своето понятие е свободна, все пак тя не притежава тази своя свобода, от първия момент на своето появяване, без връзка с познанието, когато тя е само „в себе си”, т.е. когато тя е само възможност, но все още не е станала действителност, не е станала „за себе си”. Волята има като своя форма, като своя страна, като своя изначална способност, способността да се абстрахира от всяко определено съдържание, да напуска по такъв начин всяко детерминиращо я определение. Тази своя способност тя, в началния етап на своето съществуване, си представя и преживява не просто като свобода, но като единствено възможната, висшата степен на свободата. Проблемът за обществото е колосален, а за индивида - фатален, когато този първи етап се окаже и последен в неговия живот. Това е, според Хегел, само произвол, „...това е *негативна* или *разсъдъчна* свобода”. Той показва как тази празна воля в религията се превръща във фанатизъм, а в областта на политиката – във „фанатизъм на разрушението на всеки съществуващ обществен ред.” В заключение показвам, че само искащата, просто искащата воля, въпреки всички свои позитивни представи за самата себе си, по определение не може да надскочи, и то в най-добрия случай, индивидуално-субективния произвол, което състояние е пълната противоположност на състоянието на свобода. По такъв начин става видимо, че волята вътре в самата себе си се нуждае не просто от своята изначална способност да се абстрахира и отделя от всяко съдържание, и по този начин да запазва себе си като желаеща. Тази способност на волята не трябва,

разбира се, да се пренебрегва, тъй като тя е съществена страна на нейната действителна свобода. Но също така, за да бъде действително свободна, тя се нуждае от съдържание, което да я задържи извън произвола. В „Отношението *Разум-Действителност-Необходимост*” аз разглеждам Хегеловата дистинкция между „съществуващо” и „действително”, където показвам, че не всичко, което съществува, притежава безусловно атрибута на действителността и че в своето разгръщане действителността се явява като необходимост. На *второ* място се спирам върху „формална и действителна съвест”, където като историческо въплъщение на действителната съвест се разглежда Хегеловата трактовка на живота на Сократ, а също и на Лутер. И в двата тези случая се показва „Действителният субект като тъждествен с доброто-в-себе-си-и-за-себе-си”. Стигнали дотук, отправяме „Поглед към постмодерния свят от позицията на действителната съвест и действителния субект”. Разглеждането на категориите право, морал, нравственост като имащи общия си корен в една единна човешка духовност, която, както знаем, Хегел нарича обективен дух и ни ги представя не просто като свързани една с друга, но преминаващи една в друга, създаващи и обосноваващи една друга, нещо което наистина остава неразбрано, а поради това и неприемливо за фасетно-фрагментарната разкъсаност на разсъдъчното мислене. Но точно тази разкъсаност се оказва и същностната специфика на постмодерното мислене, отказало се от всеобщото единство, а значи при последна сметка, отказало се от Разума, доколкото последният е Едното на Многото и самата тяхна диалектика. Така останала без бог и без всеобщо, постмодерната философия все повече се превръща в частна наука, разтваряйки се в социологията, психологията, политологията... Постмодерното мислене започва да мисли не само природата, социума, историята, но и самото себе си като всъщност се абстрахира от себе си. Но тогава как да

мислим философията и как философски да познаем нейният принцип, ако трябва да я познаем като обект противостоящ на субекта и познанието да бъде само просто „инструмент“ приложен към този обект? Това разсъдъчно инструментално постмодерно мислене, гръмко наречено „инструментален *разум*“, то ли ще бъде завършителят на метафизиката, то ли ще бъде „Събитието“ (Ereignis), „Последният бог“ (Letzte Gott) и „Новото начало“ (Neue Anfang) на Хайдегер? Очевидно, не! На последно, *четвърто* място се спирам върху „Опит за синтетично връщане към секуларизацията, десекуларизацията и постсекуларната динамика на религията“. Връщайки се, след всичко казано дотук, към темата за секуларизацията, десекуларизацията и постсекуларизацията, правя обобщение и излагам моята теза по следния начин. Секуларизацията, това „разомагьосване“ на света, довело през Новото време до изтласкването на религията от публичната в частната сфера, възникването и развитието на частните науки и техниката и нов възглед за природата и човека, е вътрешно необходим момент на понятието за разум, но *само момент*. Тъкмо тази философема, а не философемата за „отслабването на битието“ е светогледната визия, която аз споделям. Това „разомагьосване“, тази демитологизация на религиозната представа, бе реакция именно на неудовлетворителността на представата изобщо като форма на познанието. По този начин недостигналото до разума и понятието мислене „разомагьоса“ света, освобождавайки го от религиозните представи, но „омагьоса“ себе си във своето „вечно завръщане“ и въртене в абстрактното тъждество $A=A$. Отхвърляйки „непонятното“ съдържание на религията, то отхвърля и собственото си разумно съдържание, защото не разбира и отхвърля тъкмо понятието. Оставаше това разумно съдържание да бъде показано във формата на спекулативно разумно понятие, което и направи Хегел, но постмодерните попъровски методи „проба-грешка“ върнаха мисълта не

просто преди Хегел, но и преди Кант, а може би дори преди Хюм. Сега постмодерният разсъдък с една диалектикоматериалистическа упоритост продължава да „отразява, копира и фотографира обективната реалност, дадена ни в усещанията” и едва когато „практиката милиони пъти се повтори в опита”, ние можем да бъдем спокойни, че имаме търсения всеобщ и необходим за истината момент, сякаш никога не е съществувал Хюм, и сякаш този последният никога не е пробуждал Кант „от догматическа дрямка”, а самият Кант никога не е прокарвал път към Хегел. Ето защо дотогава, докогато под разум се разбира това, което постмодерните философи наричат рационалност, заличавайки в тази представа разликата разсъдък-разум (а значи при последна сметка под рационалност се разбира разсъдъчност и се оповестява нейната неспособност да познае абсолютното, но същевременно всичко това се нарича „криза на разума”, докато това всъщност е кризата на разсъдъка), дотогава диалог между религията и разума не просто няма, но и никога няма да има. Тази е причината, че това, което се нарича диалог между разума и религията са всъщност два монолога между религията и неспекулативния разум, а най-често между религията и разсъдъка – а те просто няма какво да си кажат. Така *скритият механизъм на съвременната динамика на религията*, независимо постсекуларна, десекуларна, или просто с претенциите на връщащите се „назад към корените” нововъзникващи фундаментализми, е винаги в липсата на всеобща основа на мисленето, която основа не може да бъде намерена без помощта на Хегеловия спекулативен разум. Може би единствено този Хегелов разум няма да бъде достатъчен за решаването на колосалната задача по намирането на такава теория, която „да удържа света ведно” (*Ратцингер*), но нейното решение ще остане все така невъзможно без него.

В Заключението като резултат от казаното дотук правим опит по синтетичен начин да се завърнем отново към

основния проблем, който се опитахме да изследваме в настоящия текст, т.е. *отношението вяра-разум, религиозно-секуларно, разсъдъчно-разумно*, в стремежа си да намерим философските основания, отговорни за постсекуларната религиозна динамика. С оглед на направените в настоящия текст наблюдения, ние вече по-лесно можем да видим и да обърнем специално внимание на факта, че **Хегел противопоставя религиозното на светското (секуларното), а не религиозното на разумното**. Голямото съвременно недоразумение е в отъждествяването на *секуларно и разумно*, докато всъщност *секуларното е по-скоро разсъдъчно*, без това да означава, че разумното съпада с религиозното. Но не е вярно и обратното, че разумното е противопоставено на религиозното, тъй като разумът не се ограничава само до секуларното. По такъв начин вярата, която изглежда да е монопол на религията, е противопоставена по-скоро на секуларния разсъдък, отколкото на спекулативния, макар и не религиозен Хегелов разум. Ето защо вярата е противопоставена на разсъдъка, но тя се оказва път към разума – „вярвам, за да разбирам” е максима и на теологията от Августин до Барт. Разумът е по-скоро синтез на разсъдъка и вярата. Последните две са противоположните страни, на които духът е раздвоен преди да достигне до единството си в разума.

Ето накратко моите **изводи**:

1) «Смъртта на бога» и «краят на метафизиката» са или за представата на разсъдъка, или за неспекулативния разум в Хегелов смисъл, независимо в каква форма се проявяват: в наукообразна, религиозна или секуларна;

2) Секуларното съзнание не е разумно по дефиниция, а само ако действително е развило разумността в себе си и за себе си;

3) Сакралното по дефиниция не може да бъде разсъдъчно, то обаче може да развие, и при Хегел е

развивало, себе си до разумност. Разсъдъкът е този, който профанизира сакралността;

4) Спекулативният разум може да бъде както в сакралното съдържание на религиозното, така и в демитологизираната форма на секуларността, без да профанизира.

САМООЦЕНКА НА ПРИНОСНИТЕ МОМЕНТИ

Сергей Димитров Методиев

ПОСТСЕКУЛАРНА ДИНАМИКА НА РЕЛИГИЯТА В СЪВРЕМЕННА ЕВРОПА

1) Основен извод в дисертационния труд е, че в пост-модерната епоха идеите за «смъртта на бога» и «краят на метафизиката» не могат да се разглеждат като приети безусловно философски аксиоми. При отговора на въпроса: «За кого са тези констатации: за **спекулативния разум** в Хегелов смисъл *или* за представата, базирана на *сетивната увереност и разсъдъка*, т.е. *занеспекулативния разум*»? , поставям под съмнение приетото в постмодерната философия.

2) Развита е тезата, че **отъждествяването** на *рационализъм и разумност*, от една страна, и на *рационално и секуларно*, от друга страна, е неправомерно, тъй като се изгубва **разликата** между *разсъдъка и разума*. В термина «**рационалност**» влиза както разсъдъкът, така и разумът. Разумът се разполага еднакво добре както в областта на секуларното, така и в областта на религиозното. Ето защо, няма основание да отъждествяваме разума и секуларното. Когато рационализмът не може да се справи с философската проблематика, няма основание да приписваме тази неспособност на разума, вместо на разсъдъка, на който тя в действителност принадлежи. Тук е показано, че *секуларното съзнание не е разумно* по

дефиниция, а следва да измине в своето развитие пътя от разсъдъка до **разума**.

3) Дисертацията показва, че *сакралното* по дефиниция не може да бъде *разсъдъчно*. Това обаче не означава, че *сакралното* не може да бъде *разумно*, но тъй като разумното може да бъде секуларно, следователно не всяко секуларно по необходимост профанизира сакралното. Това прави само разсъдъчно-секуларното, но не и разумно-секуларното. *Разумно-секуларното* демитологизира *сакралното*, но не го профанизира. Показваме, че *снемането на тайната не профанизира сакралното, въпреки че го демитологизира*. Показваме също, че *отъждествяването на рационално със секуларно и профанно е неправомерно*, доколкото под «рационално» се подразбира разумно. Оттук произтича важният приносен момент на тълкуване на термина «**рационалност**» чрез две скрити страни – *разсъдъчна и разумна*. Ако терминът «рационалност» се тълкува еднозначно и се отъждествява със секуларното и профанното, то това значи, че безсъзнателно се акцентира на разсъдъчната му страна, като се изпуска именно разумната. Показваме, че после тъкмо разумната страна бива неоснователно набедена за профанизирането на сакралното.

4) Обосноваваме и тезата, че: ревитализирането на религията винаги ще е предизвикателство за самооценката на секуларността, ако последната счита себе си за противоположна на религията, ако продължава, макар и несъзнателно да счита себе си повече за разсъдъчна, отколкото за разумна. При това положение *религията винаги ще се възражда*, тъй като съдържа в себе си *разумно съдържание*. *Секуларизацията* никога няма да успее да разомагьоса света докрай, доколкото игнорира разумното *съдържание на религията* и не успява да изведе това съдържание от формата на представи до формата на *изводими понятия*.

5) Изхождайки от Хегеловата диалектика *разсъдък-разум* и *представа-понятие* като методологична форма на проведеното изследване, съм имал предвид и развитите от други автори концепции за:

Тъждество-Противоречие-Снемане-Развитие-Триада.

Конкретност на всеобщото.

Системност на онтологичното доказателство.

СПИСЪК НА ПУБЛИКАЦИИТЕ ПО ТЕМАТА НА ДИСЕРТАЦИЯТА:

1. Методиев, Сергей. Постсекуларна динамика на религията и парадигмата на Хегел // тематичен сборник „Религия, ценности, ортодоксалност и интеркултурен диалог”, София, 2012, с. 160-173.

2. Методиев, Сергей. Юдео-християнски и елино-римски основи на Европейския дух // тематичен сборник „Религия, ценности, ортодоксалност и интеркултурен диалог” София, 2013, с. 117-125.

3. Методиев, Сергей. Постмодерната епоха и онто-теологическите визии на Мартин Хайдегер – критичен анализ // Тематичен сборник „Хуманизъм. Наука. Религия (Духовните ценности и науката в полза на оществото)”, София, 2014, с.150-158.

4. Методиев, Сергей. Философски основания за възраждането на религията в постмодерния свят // Християнство и философия, том 2, изд. „Парадигма”,

София, 2014, с. 39-46 (статията е публикувана на български и на английски език).

5. Методиев, Сергей. Постсекуларна динамика на религията. Съвременни визии // Международен тематичен сборник „Религия, ценности, ортодоксалност. Религията и науката в 21 век”, С. 2014 , ISBN 978-392-284-0, с. 320-331.