

**СОФИЙСКИ УНИВЕРСИТЕТ „СВ. КЛИМЕНТ ОХРИДСКИ“
ФИЛОСОФСКИ ФАКУЛТЕТ
КАТЕДРА „ИСТОРИЯ НА ФИЛОСОФИЯТА“**



**АВТОРЕФЕРАТ на
дисертационен труд
за придобиване на образователно-квалификационна степен „доктор“**

*Историческа трансформация на диалектиката. Прагматизирането на
Георг Хегел от Робърт Брандъм
2.3. Философия
(История на философията, Съвременна философия)*

Докторант:
*Владимир Петров
Пачеманов*

Научен ръководител:
доц. д-р Васил Видински

2025
София

Съдържание на автореферата

Съдържание на автореферата	3
Съдържание на дисертацията	4
Мотивация	6
Методология.....	8
Основна теза	9
Реконструкция на съдържанието.....	10
Увод (с. 6-9)	10
<i>Първа част. Въвеждащи бележки. Хоризонти на изследването, скициране на Хегел и Брандъм – тематизации на диалектиката (с. 9-36).</i>	11
<i>Втора част. Прагматистки аспекти в изграждането на понятийността. Функцията на противоречието и непротиворечието“ (с. 36-118)</i>	15
<i>Трета част. „Наративно-прогресисткото четене на историята. Прошка и актуализация“ (с. 118-225)</i>	23
<i>Заключение. Движение и обобщение на работата, диалектика в контекст“ (с. 225-248)</i>	36
<i>Приложение. „Кратко изложение на Платоновото диалектизиране и нагледен пример за историческа трансформация“ (с. 248-282)</i>	40
Приноси на дисертационния труд	40
Литература.....	42
Списък с публикации.....	49

Съдържание на дисертацията

0. Увод.....	6
1. Въвеждащи бележки. Хоризонти на изследването, скициране на Хегел и Брандъм – тематизации на диалектиката	9
1. Диалектиката при Хегел.....	11
2. Диалектика при Брандъм	26
2. Прагматистки аспекти в изграждането на понятийността. Функцията на противоречието и непротиворечието	36
1. Социални-прагматистки аспекти във формирането на понятия	41
2. Реципрочна признатост. Условия за диалектичката себерегулация	51
3. Семантичното спускане (semantic descent).....	69
4. Прагматистското и иманентистското противоречие. Ролите, които изпълняват	88
5. Кратко развеждане из пара-консистентността. Деидеализираните противоречия: прагматистки и диалектистски перспективи.....	93
6. Синтез на казаното до момента. Следствия за Брандъм. Диалектика, иманентност	109
3. Наративно-прогресисткото четене на историята. Прошка и актуализация	118
1. Генеалогически проекти и техните представители – Маркс, Ницше, Фройд.....	127
3.1.1. Неслучайна интерлюдия за случайността и връзката ѝ с диалектиката.....	135
2. Завръщане към Брандъм.....	139
3. Камердинери и герои.....	145
4. Изпълнителната функция на съдията: как се признава, какво се опрощава	158
5. Какво правим, когато прощаваме.....	166
6. Обобщения и проблеми.....	183
3.6.1. Реконтекстуализиране на разумността: любов и симпатия.....	190
7. Генерализиране на критиките. Как процедира разумът – между хитростта и великодушието	198
8. Обобщение на тази част	213
4. Заключение. Движение и обобщение на работата, диалектика в контекст	225
5. Приложение: Кратко изложение на Платоновото диалектизиране и нагледен пример за историческа трансформация.....	248
1. Контекстуализиране	248
2. Диалектика и софистика.....	249
3. „Външността“ и иманентна диалектика	254
4. Напускането на външната рефлексия	260

5. Функцията на Сократ в по-широк контекст	270
6. Обобщение и заключение	278
Литература:.....	282

Дисертационният труд е обсъден и одобрен за насочване към защита на заседание на катедра „История на философията” към Философския факултет на Софийския университет „Св. Климент Охридски”, проведено на 21.01.2025 г.

Защитата на дисертационния труд ще се проведе на в зала на Софийския университет „Св. Климент Охридски” пред жури в състав:

Вътрешни

Проф. Александър Кънев
проф. Стилиян Йотов
резерва: доц. Димитър Божков

Външни

проф. д-р Христо Петков Тодоров (НБУ)
доц. д-р Борис Димитров Грозданов (БАН)
проф. д-р Вихрен Янакиев Бузов (ВТУ)
резерва: проф. д-р Димитър Милчев Вацов, (НБУ)

Дисертационният труд е с обем 298 страници. Състои се от увод, въведение и две главни интерпретативни части, заключение, както и приложение. Библиографията съдържа 247 източника на български, английски и немски език.

Мотивация

Към темата ме насочиха няколко мотива. От една страна бе интересът към диалектиката. В контекста на българската философия тя заема централно място по множество причини – исторически, социални, политически, на моменти дори философски. Давала е повод за различни четения, които са се наслагвали и израствали в различни тенденции из академичната карта. Интересуваше ме проследяването на линия, която все още не бях виждал развита – именно нейното прагматизиране, трансформирането ѝ от спекулация към прагматика. В настоящата работа съм разгледал това през две по-общи позиции. Първата е отношението към противоречието, а второто – към диалектическото разглеждане на историята, предвиждането и обясняването ѝ на тенденции в тези процеси. *И двете* траектории се обединяват в Брандъм, който прави опит да ги чуе в прагматистка тоналност. В това изследване става по-ясно не единствено това, което се случва с хегелианската мисъл след смъртта на немския диалектик, а какви

са следствията за силни тенденции в самата философия – прагматизма, постмодернизма, генеалогическите разглеждания, нормативността и разбирането за съзнанието.

Интересът към противоречието, залегнал в основата на почти всяка философия, представлява възлов момент в това как правим разграничения между традиции, перспективи, нагласи. Спрямо него малко философи са оставали безразлични, защото повече дейности на осмисляне, които са ни подръчни, изискват да имаме поне имплицитно разбиране за него. Спирам се върху *функционалността* на противоречието и на *неговата употреба* – а на моменти дори неговата *подръчност*. Целта е да се направи видимо как в прагматистката парадигма то не бива отричано, както е в повечето класически форми на философстване, а бива овъзможностено и инструментализирано. Важни въпроси в тази насока са каква роля изпълнява то в правенето на консистентности като модус на единство и как би изглеждало едно своеобразно „продължаването напред“. Изглежда сякаш има много начини за ставане на единства: основният тук би бил през намирането на наратив за справяне с противоречията, намирането на стратегии, за да са те приютени, приемливи. Това не означава задължително те да се снемат, да спират да бъдат, а понякога е достатъчно да се изменят обстоятелства по начин, който да заобиколи значимостта на противоречието, да спре да се натрапва. Обратното: раздробяването или, което е различно, ставането на множества чрез противоречивостта е също толкова ключово. Функцията на диалектичността е в това да се покаже къде и как консистентност няма или няма как да има. Тоест: как, кога, защо обединяваме или раздалечаваме, позовавайки се на противоречивостта и какво следва от това. В прагматистката перспектива това не се случва на нивото на „чисто“ теоретично разбиране за противоречието, а черпи валидност едва от разлагането на противоречията из различните дейности, които вършим с или въпреки него.

Диалектиката в историческа перспектива също не оставя възможност за неутралност към себе си: идеята, че историята, ведно с цялата действителност, се развива диалектически е налице и е имала практическо влияние, откакто историята става самостоятелна дисциплина. Диалектическите четения претендират за способност да привиждат тенденциозни развития, как исторически са били достигани и после сменяни исторически формации – как те стават предвидими. В тези движения най-често се възплъщава ролята на необходимостта, често като скрита сила „зад гърба на участниците“ – абсолютният дух разчита на хитростта на разума, Маркс на развитието на противоречията из разпределението на труда. Интересно е как в прагматистката линия има опит тези трансформации и тенденции да се експлицират, да се вкарат още по-

видимо на нивото на практиките, в които промените и движещите сили могат да не са „зад“ нас, а напълно в нашето ползрение – когато мислим не само епохално, но и пространствено, в техниката за овладяване на дейност, понякога можем да предвиждаме по-добре някои диалектически изменения, а не да се оставяме те да ни изненадват. Така на показ идват въпросите за ролята на това какво бихме могли да *правим*, когато мислим исторически – когато съгласуваме опитът на минали епохи с нашия, на техните отсъждания спрямо настоящите.

Не на последно място – основанието да се занимавам с Брандъм бе и породено и от това, че той стои на границата на две традиции, стараяйки се да прави превод между тях. Само по себе си това не е нещо ново, но фактът, че го прави като *не* накланя везните в полза на едната страна на превода – не привилегирова очевидно едната традиция. Аналитичната философска традиция, както и някои от най-важните мислители за континенталната такава, не остават игнорирани от Брандъм. Той намира начини да привива в тях споделените им философски идеи. Това е ценно да се разгледа и в български контекст, защото, за момента, няма твърде много разгърнато за с основание известния автор – специално откъм заниманията му с Хегел.¹

Методология

В разгръщането на темата съм използвал различни подходи. По-голямата част бе обвързана с т.нар. историко-философска реконструкция: стараел съм се с да представя адекватно позициите на авторите. Както едни спрямо други, така и спрямо по-общата коментаторска и критическа традиция. Целта зад такъв вид изложение бе темата за диалектиката да се види отвъд това, което мислители смятат за нея, а по-скоро нейното вписване в по-широкия контекст на епохите и симптоматичните, понякога имплицитни, обрати, които се виждат в нейното изменение от XIX в. насам. В самото изследване, като приложение, е добавено изложението на разликата между диалектиките на Хегел и Платон, за да може да стане видима още една трансформация, настъпила спрямо контекста на времето или (според Хегел) дължаща се на самата същност на предмета на разглеждане.

Тъй като темата се занимава с тенденцията на прагматизиране, не може да не се използват случаи от това как диалектиката играе роля на нивото на ежедневно

¹ Споменал съм за дисертацията, написана за него, както и за преводите на български в увода.

действие. Затова на моменти в работата се появяват и методологически разглеждания за херменевтически методология, изискваща интерпретирането на противоречието на всякакви различни не-теоретични нива на изследването, както и феноменологически в смисъла на ранния Хайдегер, за да може да се конкретизира в дейностите, които вършим постоянно – структурата на основанията изискват работа с модалности и съвъзможности на много по-достъпно за всеки човек ниво, отколкото речникът на американския прагматик би позволи да се види на първо четене. Как се ориентираме из противоречия, как и кога интерпретирането им води до промени в структурната функция, която изпълняват. Затова съзнателно съм си позволявал да достигна до езика на ежедневието, как *се* изговарят противоречията понякога, за да може и това място на тяхното присъствие да бъде интерпретирано.

Последно: разглеждал съм някои от позициите и диалектически. Това означава, че съм подхождал към противоречията през това те да не бъдат отбягвани, а съм мислил за разрешаването или намирането на по-пригодно място в целостта за тях като възможно през тяхното допускане, осъществяване и разгръщане. Това е обвързано с иманентния начин, по който те изискват разрешаване.

По тези причини работата не подхожда изцяло реконструиращо, а по-скоро се стреми да обхване темата на диалектиката и местата, в които тя може да има валидност, с всички средства и методи, които могат да подпомогнат това. Прагматистката диалектика не би споделяла същата йерархизация на противоречията със спекулативния си посестрима – това, което втората може да приеме за незначителен практически проблем, за първата се превръща в ключова позиция. Затова е симптоматично, че критиките към прагматизма на Брандъмовия Хегел често идват от позицията негови колеги, които четат немският диалектик през метафизиката му. Тази конфликтна двойка ще предстои да се разиграва още многократно в полето на философията. Единствено през това множество от перспективи може да се направи обзрима интересната трансформация, която диалектиката претърпява в контекста на прагматизма – и в по-класическият, и в по-новия на Робърт Брандъм.

Основна теза

Основната теза, защитена в работата, е, че е налице историческа трансформация на диалектиката под влиянието на прагматизма и по-общо – на процесите на прагматизация. Началото за това може да се открие още у самия Хегел и допълнително се задълбочава в последвалите векове. Този процес е характеризирен с това, което

нарекох „разлагане“ на противоречията в дейностите ни, полагайки ги в контекста не единствено на *епохата*, а също и на *практиката* – на времето *и* на пространството. Същият аспект е преведен и на езика на опрощаването – тя е разложена в многообразието на дейности, в които изисква изграждане на по-криволичеши традиции на опити за правене на прогресивистки четения, без единствен път, а по-скоро много преплитачи се оси. Това полага диалектиката на страната на плуралността. Аргументът е, че така разумността е принудена да се изменя постоянно и да свиква да се съобразява и разбира с позиции, които традиционно са отбелязвани като чужди ѝ – трябва да изгражда техника да се справя с всичко възлово, което среща на ниво практика. Прагматизирането на противоречието и диалектиката включва не толкова рефлексия върху това, което противоречията са или не са, колкото кога те стават *релевантни* с оглед на обстоятелствата на тяхното зараждане, както и какви са множеството техники, с които могат да се разрешат или отмахнат. Така се открива още едно ниво, на което да ситуираме, снемаме или игнорираме противоречията, отдалечавайки ги от по-спекулативния и *силно* метафизически багаж, с който идват при Хегел.

Реконструкция на съдържанието

Увод (с. 6-9)

В увода на работата стават видими няколко от линиите, по които темите за диалектиката и противоречията са били засягани в български контекст. Тези като развитието на прагматизма или по-специфичните прагматизиращи подходи не са изцяло чужди на историята на философията в България. За тази цел може да се обърне внимание на автори като Иван Саръилиев (1934, 2002) Иван Стефанов (1981, 1982), Иван Пунчев (2015), Деян Деянов (2010, 2015, 2017) Васил Видински (2021, 2022, 2024), Веселин Дафов (2013, 2018), Димитър Вацов (2021) и други.

Първа част. Въвеждащи бележки. Хоризонти на изследването, скициране на Хегел и Брандъм – тематизации на диалектиката (с. 9-36)

В нея поставям условията за изследването, които вече споменах и по-горе. Целта е да се зададе полето по начин, който да разкрие как диалектиката се трансформира в отношението си към прагматизма. За да е това възможно излагам на показ някои от особеностите на диалектиките, каквито са те при Хегел и Брандъм. Поради различието в традициите, в които се намират, няма един съвсем ясен начин да се преведе Брандъмовия език, натоварен с понятия от аналитичната философска традиция на XX и XXI, ведно с проблемите, които ам се смятат за жизненоважни, с това, което откриваме при Хегел. Въпреки това обаче аргументирам, че чрез тези различия приближаванията им стават по-ценни за мислене.

Както всичко останало в четенето на Хегел, диалектиката не представлява нещо, което може да е налице самостоятелно, разделено от контекста на използването в конкретната ситуация, епоха, време, място. Могат да се изведат някои общи позиции. Любопитно е определението, което Хегел смята за достатъчно добро, за да сподели в компанията на Гьоте. Използвам като отправна точка, за да скицирам по-широкото определение:

„В основата си това не е нищо друго... освен урегулирания, методически изграден дух на противоречието, който живее у всеки човек – дар, който се оказва велик в различаването на истинското от фалшивото.“ (Екерман 2019, стр.262)

Първо, диалектическото е „дух на противоречието“. Но не какъв да е, а „урегулирания, методически изграден дух на противоречието“. Тоест противоречивостта, вече схваната в някаква подредба – служеща за нещо, сочеща нанякъде. То е ситуираност *в*, а не изключение от целостта. Това е службата на противоречието като ориентир. Диалектическото би било подлежащото на методическа обработка, спрямо определена правилност и подредба на значими от незначими противоречия. Нейната същинска функция и роля, която помага „в различаването на истинското от фалшивото“, се състои в нейното издигане до регулирана методичност. Едва в това можем да видим как не всички противоречия са родени равни за философското разглеждане на проблематиката. Другото, което се постига с този ход, е, че противоречивостта *вече*, при Хегел (а дори при Кант има наченки за това), е овладяна. Оставяйки обаче единствено на нивото на

негативността на противоречието, няма да се достигне достатъчно далеч. Затова Хегел залага нуждата нейните резултати да бъдат преводими в положителни, прогресивни такива.

Положителността на диалектиката става лесно забележима с оглед на това, че нейните отрицания не престават да се конкретизират, да стават *определени* отрицания. Това подсказва, че отрицанието – в постоянното си материално специфициране чрез изразяването на типове концептуални несъвместимости – дава много видна форма на развитие на движението на мисълта, на навлизане ѝ в детайли чрез сграбчването за това какво нещо *не* е, *как* не е, и *защо* не е. Когато отрицанието се определи, то задава рамка както всяко „положително“ определение.

Но Хегел не представя единствено метод, а по-скоро определеността на мисълта и на действителността, както те иманентно се движат в себе си. Брандъм нарича това специфично „диалектическия метод на Хегел“. Самият Хегел се изразява за своя метод по следния начин:

„А методът на истината, който схваща предмета в неговото понятие ... е наистина сам той над понятието предметът се определя диалектично и като друг.“ (Хегел 2001b, стр. 318-319)

Разумното разбиране стъпва на стъписването на разсъдъчното като точка, от която то може да проследи процеса на ставането и отмирането на едностранчивостта, вече позовавайки се на целостта. Тоест: полагането на по-широк мащаб, в който това, което преди е изглеждало като цяло и всеобхватно, е вече единствено епизод. Всеки стадий на развитие изглежда като последната точка, зенитът, докато не се появи следващият, в който предишното се е снело.

Историческото развитие е нагледен пример за това, както и прогресът в науките. Това показва, че спекулативното, според Хегел, същински *философското* в дадена проблематика, *води към* такъв тип разглеждане, в който противоречивото и случайното биват обединени до цялост, приемаща ги като моменти едно от друго, водещи до по-обстойно разбиране на нашето схващане, а, с това, и на действителността. И за историята, и за науката, могат да бъдат намерени наративи, които да обединяват и обясняват себе си през настъпването и снемането на ключови противоречия. Хегел върши точно това в повечето си философски текстове – това е спекулацията, теоретичното единство на противоречията в един „разказ“.

Диалектиката при Брандъм, от друга страна, има особено място. *Експлицитно* при него диалектиката представлява понятие, което привидно не присъства толкова активно във философията му. То е наредено със значително по-малко багаж и изглежда по-второстепенно, отколкото при Хегел. Затова имплицитното разглеждане би било по-ценно. За цялостната работа е важно каква е връзката между употребата на Брандъм на „диалектика“ с употребата му като термина при Хегел. В какво се състоят приликите и разликите между тях? Разглеждам я през две по-обща перспективи в цялостната работа: ролята ѝ на движена през противоречия, както и ролята ѝ в исторически трансформации и изменения, прогресивистки такива. Диалектиката трудно се отдава на обобщаване, но ценното за нея, спецификите на Хегел, разликите с Брандъм и други мислители, могат най-ясно да си проличат чрез разглеждането на тези моменти от нейното интерпретиране и употреба – *противоречивостта*, нейното възникване, и *историческото* движение, неговата посока, са аспекти на всяко специфично диалектическо тематизиране и тематизиране на диалектиката след XIX в. Няма нещо, което е „диалектическо“ и което да си позволи да остане безразлично спрямо тези два ключови аспекта. Затова, спрямо множество критерии, а с тях и прагматисткият, тези условни понятия ще служат за пътеводител, за да стане видимо къде да позиционираме специфичната прагматистка трансформация в диалектическото спрямо другите изменения, които тя претърпява.

Брандъмното рамкиране на Хегел, на по-общо ниво, преминава през следните няколко определения: тези на концептуалния реализъм, обективния идеализъм и на концептуалния идеализъм. (Brandom, 2004b, p. 15)

Концептуалният реализъм задава структурата на света като понятийно определена (Brandom 2019a, p. 205): тоест отдалечаване от Кантианската структура, в която единствено нашата собствена особена разумно-дискурсивна структурираност. Премахване на рязката граница между света за нас и така, както са нещата сами по себе си. Брандъм се изразява, че, „когато всичко е наред“ (*when things go right*) така както са нещата за съзнанието, са такива, каквито са за себе си (*ibid.*). Това е вече присъстващо на най-ранните места във *Феноменологията*. *Обективният идеализъм* (според Брандъм в частта *Сила и разбиране на Феноменологията*) показва това, че схващането на действителността не може да е отделено от разбирането за схващането на действителността (не можем да разбираме подобаващо обективния полюс на познанието, без да разбираме субективния) (*Ibid.* 206). Връзката е между смисловата зависимост (*sense-dependence*), която казва, че не можем да схванем *A* без да сме схванали *B*. Брандъм дава пример със слънчевото изгаряне – не можем да разберем това,

без да разберем слънце и изгаряне (ibid.). А такива отношения могат да съществуват като смислени и без, действително, да е налице и значителна/референтна – зависимост. Понятието *закон* е смислово зависимо на понятието *обяснение*, без да е референтно зависимо към него. Затова за да разберем какво е *закон* трябва да схванем не гравитацията сама по себе си, например, а по-скоро как работят *законови твърдения* – какво повличат със себе си и какво следва от тях. Това не означава, че ако не схващаме това, гравитацията нямаше да ни засяга или нямаше да я има. *Концептуалния идеализъм* се появява в края на *Разума*. Това е *припомнянето* в прогресивистка линия на ставането на всяко едно понятие на опита, задавайки тепърва цялата картина на случващото се във *Феноменологията*, но, по-силно, на начина, по който изграждаме понятия (ibid. 226). В това разбиране Хегел отива отвъд Кантианската картина и задава ново разбиране за *безкрайността* – едва целостта, задминаваща всеки един отделен елемент от опита и полагащ го в такъв наратив, на това, което съзнанието *прави*, за да изгради тези разбираня, тепърва получаваме пълната структура на преминаването през моментите, имаме цялостно представяне на действителността. Спрямо такава картина, нямаме право, нито възможност, да схванем действителността като определена единствено от, например, спрели факти или „референти“, а се изисква изключително по-сложна модална структура, с която да разберем действителността във всичките и аспекти. Това холистично-подвижното разглеждане на систематичния характер на мисълта е само един от нужните аспекти, за да може да се разбере диалектичното.

Друга ключова перспектива е, че е необходимо въвеждането на отношения на следване, които не разчитат на чисто формалните характеристики на определени логики. А именно, тук навлиза идеята за значимостта на материалната несъвместимост и материалната следственост/следване (респ. *material incompatibility* and *material consequence*), които Брандъм приравнява с Хегеловите определено отрицание и опосредяване (Brandom 2019, p. 359). Основното, за което тези понятия служат, е да покажат как отношенията между понятията не разчитат на абстрактна формална структура за определянето на тяхното следване, съвместимост и взаимообуславяне, а от мислене, за което форма и съдържание все още не са отделени едно от друго. Материалната импликация позволява запазването на логическа правилност без да жертва съдържателните отношения между разглежданите понятия, идеи, ангажименти.

Спрямо тези ограничения може да се мисли диалектиката при Брандъм, защото те задават перспективите, спрямо които противоречието се регулира на най-основно ниво – без горната холистична картина, отношенията на възможност и несъвзможност в

предметните взаимовръзки, така и не би се получила достатъчно широка картина, в която противоречията да оказват роля и да служат като знаци.

Втора част. Прагматистки аспекти в изграждането на понятийността. Функцията на противоречието и непротиворечието“ (с. 36-118)

В нея разглеждам прагматистките аспекти в образуването на понятийността, за да стане видно какви дейности са нужни, за да можем да мислим диалектика, разложена на нивото на практиките ни. Темата, която надхвърля всички подтеми е как работим с принципа за непротиворечието и как се справяме със ежедневните противоречия, които се учим да избягваме или оползотворяваме. *Кой* може да утвърждава? Кой, да отрича? Как и при какви условия? За кого противоречието може да служи като ориентир? На това може да се отговори чрез обмислянето на прагматистките аспекти при формирането на понятия. Защо прагматистки? Понятийното образуване разчита на способност, упражнявана и възпитавана, която се *изисква* за функционалната адекватност на хората от дадено общество, в практики на говорене, на правене. Изисква се да си държат взаимно сметка за това към какви ангажименти стават отговорни тогава, когато утвърждават или отричат дадени пропозиции и, по-общо, когато действат, независимо на какво ниво. Този критерий, разбирането на това минимално изискване, служи на всяко ниво за признаване на способност в повечето обществени структури и институции – от образование, до работа, той цялостно регулира условията, по които се справяме с това да интегрирани в общество. Формирането, изграждането на понятие се взема като такова действие, което трябва се съобразява с практики на изразяване, със следене за вече приети ангажименти от мен самия и от тези около мен, които също сме признали за рационални агенти, способни да признават нататък (по често транзитивна линия). Умението за разчитане на противоречия и тяхното адекватно интерпретиране е нещо, което бива възпитавано и играе централна регулираща роля.

Брандъмовата позиция поначало е отдалечена от мисленето на противоречивостта като към култ към закона за непротиворечието. В практиките ни той може да бъде единствено излишен придатък, който някои философи добавят, шептейки в края на своите изказвания, че е „нужен, за да може да се разбираме“. Законът, като закон (както и голяма част от другите закони) рядко прави разлика като *такива*, не променят нищо, доколкото стойността и значението на казаното там има роля единствено иманентно в практиките и как те се проявяват в тях. Брандъм разчита на не-формалистко разбиране

за логиката, а по-скоро материално такава – коректните форми на изводи от съдържания, получени от ежедневните човешки практики на правене на изводи, а не обратното. Американският прагматик смята, че Хегеловото отричане на закона за непротиворечието, в неговия абстрактен вид, се извършва, за да могат да се видят различните съдържателни аспекти в сформирането на конкретните съдържания в твърденията и понятията, а не само в това да може да се има сляпо доверие във формата “ $A=A$. Прагматистки погледнато, законът за тъждеството, този за противоречието и изключеното трето, са смислени при определени обстоятелства, в които действително изменят извършваната дейност – например в упражнения по логика или в моментите, в които искаме да изясним дали някой разказ не страда от неконсистентност откъм цвета на косата на някой герой, дали нямаме грешка в практически изчисления и други. Така нито валидността им, нито невалидността им е нещо, което е принципно и необстоятелствено. Имайки това предвид, той може да заяви, че Хегел не отрича сляпо принципа, а намира негова уместна функционална употреба, роля, която той играе в една динамична система на множество съвместими и несъвместими ангажименти, които различните агенти могат да поемат към света и към самите себе си. Могат също така да се държат взаимно отговорни. Противоречието и стойността му се мери спрямо *следствията* в тези инференциални вериги, в които се открива.

Уместността на инференцията, проследяването не единствено в посоката на нейните следствия, а и на условията ѝ, е необходимо. „Материалността“, съдържателния аспект, определящ ролята на дадено понятие в структурата, се изменя в зависимост на отношенията, регулирани на социално, историческо, контекстуално, институционално и други нива, с които се съобразява. Взаимодействията между тези нива, в практиките на общуване, задават правилата на изводимост. Чрез тях изводи стават коректни или некоректни, а самото съдържание – допускащо или изключващо за нови трансформации. Вече тук има йерархизация на противоречията – модус на тяхното полагане в релации, които да определят дали те имат задвижваща роля за по-значима цялост, или са прагматистки незначими – колко са *важни*.

Една от главните подреждащи роли за противоречието е типа отрицание, който се наблюдава там. Брандъм определя някаколко такива, спрямо които движенията получават своята значимост за целостта: определено и неопределено такава. Непределеното е просто разлика: тази блуза не е синя, а е жълта; това не е блуза, а е куче. Ставането на едно отрицание *определено* позволява правенето на нови ходове в полето на основания. Брандъм показва как, за Хегел, е некохерентно да се мисли отрицанието

единствено и само като *просто* отрицание, защото в него се съдържа и идеята за *ексклузивността*. Определени отрицания има тогава, когато това, което бива отречено като характеристика на даден обект, не е съвместимо с някои същностни характеристики за този обект, които вече сме признали и които са уместни за множество типове проверка. Тоест отрицание на това, при което, ако го отмахнем, вече не бихме имали работа със същия предмет. Един пример: когато нещо е квадрат, то по необходимост не е кръг (Brandom 2019a, p. 56). Също: ако смятаме, че в джоба си имаме медна (*copper*) монета, която въпреки това не се е стопила при температура от 1083.5 градуса по целзий, то трябва да признаем, че всъщност монетата не е била медна.

Как една практика става „инференциално заредена“, способна да *сочи и изисква*? Какви са критериите, които говорят за възможно проследяване? Три са ключови отношения, които правят нещо „инференциално артикулирано“ (*inferentially articulated*). Първата е тази на поддържащата-ангажимента (*commitment-preserving*) функция, която удържа следствията от материалните ни твърдения в дедуктивна форма. Ако се ангажираме с твърдението, че Кант е велик философ, ние сме обвързани и с твърдението, че човекът, написал *Антропология от прагматично гледище*, е велик философ, независимо от това дали сме наясно, че двамата са всъщност един и същи човек.² Вторият пример, който Брандъм дава, са т.нар. поддържащи-правото (*entitlement preserving*), ангажименти, изпълняващи близка до горния случай функция, макар с оглед на индуктивни твърдения, за които нямаме точна необходимост: ако знаем и твърдим, че с падането на числата на барометъра се увеличава възможността за буреносно време, то някой, който е утвърдил падането на четенията на барометъра, също е обвързан, макар и по слаб, „непринудителен“ начин (“in a weak, noncoercive way”, Brandom 2002, p. 8 – другите примери в този параграф също са оттам), към ангажимента за приближаването на буреносното време. Последния тип са отношенията на несъвместимостта (*incompatibility-entailment commitments*): когато чрез поемането на ангажимент към позиция (*committing to one position*) *x*, бъде отнето правото да защитаваме друга позиция *y* (*precludes entitlement from another y*). Брандъм дава пример с цветовете: не мога да поемам ангажимент за това, че един предмет е *изцяло* червен без да загубя правото си да утвърдя позицията, че е изцяло зелен (*ibid.* p. 9). През този тип вече можем да играем с вариации на необходимостта: да работим със съвъзможности и несъвъзможности, за да стане

² Примерът може да се сметне за твърде очевиден, затова ще дадем този, който използва Брандъм: той споменава Пърс и личността, създала универсален стандарт за метъра, базиран на дължината на светлинните лъчи (Brandom 2002, p. 8).

видно в какви контра-фактуални конфигурации не можем да удържаме два ангажмента едновременно. Или, ако става въпрос за понятие, при какви условия то ще трябва да се разложи на множество такива и да не присъства като единно. Удържаме справедливостта, ако съдията е облечен в жълто или червено, но я губим тогава, когато започне да приема подкупи от тези, които могат да си ги позволят, за да работи в техен интерес. Така справедливостта е свързана с някои ангажменти, но не с други. Това са най-общите правила, по които ангажираност може да се предава и изисква на социално ниво. Прямо тях можем да изискваме отговори и да следи за противоречията. Така противоречивостта приема роля в зависимост от тези свои модуси на проследимост в различни инференциални вериги, мрежи, и други интересни констелации, за които още вероятно дори не сме помисляли. Критериите за коректност на съжденията е зависима от конкретното общество, но въпреки това не е единствено определена от него. Това показва как, естествено, нашата практическа нагласа към ангажиментите, които поемаме, са зависими от нас, но в същото време не са изцяло произволни на решенията на отделните хора, нито пък на обществата (няма, с колективно съгласие, да направим така, че слънцето да не изгрее – поне засега.).

Умеем да се справяме с тези процедури, защото сме умели агенти в „играта на искане и даване на основания“. Пример за неизпълненост на това условие в: дресирали сме папагал, който, при определени визуални стимули, разпознава кога нещо е червено и заявява уверено и гордо „Червено!“. Той демонстрира, че може да разпознава качествено тези визуални стимули, но не може да бъде прието, че разбира и участва в играта на основанията. Защо? За него може да се каже, че просто слага „етикет“ (label) (Brandom 2015a, p. 114-116; Brandom 1993, p. 662) Същото важи и за термометър, правилно показващ температурата (Brandom 2002, p. 88). По този начин папагалът може да отговаря на критерия за съзнателност (*sentient*), но не и да бъде определен като разумен (*sapient*), защото не е способен да положи червеното, което разпознава в системата на основания, в които да си проличават следствията от това, което утвърждава. Неспособен е да се ориентира в система, движена от нормативност, от белези, които могат да отличат правилно съждение от неправилно такова (Brandom 2019b, p. 3). Той остава външен на целостта на практиките, които винаги вече говорят и изискват доверие към себе си. Разликата е между същества, разполагащи с *природа* и такива, разполагащи с *история* (Brandom 2007, p. 128).

Статутите (normative statuses) ни и начина, по който си ги приписваме, отива също отвъд единичните ни намерения и очаквания, а изискват по-широка структура на

признаване. Това може да се илюстрира с пример, който Брандъм често дава: не е достатъчно за някого да стане добър играч на шах, ако просто приеме нагласата, че е добър на шах, казано иначе: ако сам прецени за себе си, че е невероятен. Напротив, за да бъде действително добър играч, е нужно да участва и да признае за валидна преценката на група от хора, които *вече* смята за добри на шах и които смятат някои други за добри играчи. Тук вече има място за избор относно това кое да служи като летва на критерия: ако приема, че са добри играчи на шах тези хора, които могат само да изиграят една валидна игра на шах, то следва, че да си добър е достатъчно да знаеш правилата или дори да се вслушваш в това, което някой друг ти казва, като частично разбираш какво става. Исканият да бъде признат може да подходи обаче към този проблем като сметне, че единствените добри играчи на шах са тези, които са ставали световни шампиони. Тогава има дълъг път преди да бъде признат, от други, а затова и от *себе си* като добър играч на шах (Brandom 2019, p. 342-343; Brandom 2014, p. 8-9; Brandom 2008, p. 162; и други, което демонстрира тежестта, който този пример има в мисълта на Брандъм). Основното е това, че признаването идва не *единствено* от наша нагласа, а и от статут, откриващ се в обществена практика или споделена дейност, в която има поне донякъде проследими правила.

За да има такава статутна структура, както и на работа с основания между личности, които могат да се доверяват едни на други, трябва да е налице структура на взаимна признатост. Брандъм дава множество примери за това как, позовавайки се на Хегел, в едно общество трябва да разчитаме на това, че други могат да признават и нас като признаващи. Едва така може да е налице базовата структура, в която да са налице условията за регулиране на противоречия, провеждане на проекти, търсене на разбиране и взаимно уважение. За самосъзнанието трябва да е налице разпознаване на друго самосъзнание, което да „отвърне със същото“ на първото такова. Американският прагматик споменава, че за определено идеално общество критерият би трябвало да бъде система от реципрочни, симетрични и транзитивни признавания на различните агенти – признаването им като самосъзнания. Защо? Ако ние не сме склонни да признаем друго съзнание, то фактът, че то евентуално признава нас, не би означавало нещо *за* нас самите, защото не го вземаме като способно признае нас. Това е и грешката, демонстрирана от господаря, който не иска да се признае за зависим и определен от роба. Не можем да смятаме себе си за значими, ако не се доверяваме на тези, които биха могли да ни сметнат за такива. Брандъм дава пример с която и да е известна личност, която гледа с презрение на тези, които са ѝ фенове (Brandom 2019a, p. 341-342). В този смисъл, не мога да призная

себе си по пълноценен начин³, освен ако не съм склонен да отдам правото на някого друго да ме признае – тоест да признае способността му за това да признава на други хора или обекти определен статут. Това отношение обаче е двустранно, защото самосъзнанието не е единствено в това да бъдем признати от някой друг – трябва вече да сме си признали способността да признаваме способността на някого друго, който да утвърди нашето тълкуване на самосъзнание за самосъзнание (Brandom 2019a, p. 259). Признаването трябва да покрива критериите на транзитивност, симетричност и реципрочност.

Ако не са налице горните критерии, няма как да имаме структура или традиция на признаване, в която да са изградени статуты. Това е проблем, защото ни лишава от уместна работа в полето на основанията и бихме изпаднали до степен, в която признаването следва по-скоро от индивидуални нагласи, отколкото от по-общ холистки подход. А ако работим единствено с първото, то губим от опитите за това да можем рационално да регулираме ежедневните аспекти от работата ни с противоречия и изобщо в практиките на основанията.

Затова Брандъм настоява на *семантичното спускане* (Semantic descent), за Американският прагматик твърди, че с този метод, може да извлече оригинални следствия от Хегеловата *Феноменология* за това как, във всяка фаза от развиващия се наратив на произведението се държи сметка за това какво казват „провалите и успехите“ на различните форми на съзнание и самосъзнание за нашата употреба на *обикновени емпирични понятия и положения* (Brandom 2019a, p. 6). Брандъм използва за тази цел, няколко нестандартни определения, с които той признава, че Хегел трудно би се съгласил. Първото от тях е разделението на понятията на различни *нива*. Например – нивото на емпиричните понятия (всекидневните понятия, които използваме за схващането на нашия опит в определена познавателна или действена ситуация), последвани от нивото на метапонятията (тези философски понятия и типаж, които Хегел разглежда във *Феноменологията* – доверие, съмнение, зависимост, независимост, господство, робство, стоицизъм и така нататък). А, на най-високото ниво, според Брандъм, можем да открием мета-метапонятията, които са тези на *разсъдъка* и на *разума*, които, в зависимост от момента на развитието, са определящи за това как изобщо тематизираме видяното на по-„ниските“ нива. Брандъм съзнава, че тези разделение, на

³ Не, например, просто като вещь, а като автономни и способни да носят отговорността за собствените си признавания и действията, следващи от тях.

специални типове понятия и последващите мета-метапонятия, са далечни на оригиналното хрумване на немския диалектик:

„Хегел сам не възприема подхода, който препоръчвам. Той не се възползва от възможността да разбира спекулативните понятия по различен начин от определените понятия, въз основа на различието в техните изразителни роли. Той смята, че природата на концептуалното съдържание на всяко ниво диктува, че те трябва да бъдат разбирани по един и същи ретроспективно-възпоминателен исторически начин.” (ibid. p.8)

Въпреки това Брандъм смята, че неговият подход е способен да бъде полезен за това да се демонстрира ценното, което Хегел може да каже за образуването и използването на обикновените емпирични понятия (*empirical ground-level concepts*). Брандъмовата стратегия, макар и странна с оглед на по-консервативни четения на Хегел, далеч не е първата, която си позволява да се отлепи от стандартните разбирания. Самото семантично спускане позволява да мислим това, което правим, когато утвърждаваме понятия, които сме склонни да използваме постоянно, дори без да се замисляме за тях.

В тази своя перспектива американският мислител поема много критики от други свои колеги за разбирането си за Хегел – Макдауел и Пипин са вероятно най-известните. Критики им са нюансирани, но могат да се сведат до това, че Брандъмовата позиция не се отнася подобаващо към Хегеловото противоречие. По-скоро при американския мислител остава външно, а не иманентно и необходимо за развитието на самосъзнанието, както при немския диалектик. Брандъмовото разбиране те представят като твърде произволно, единично, разчитащо на твърде осъзнатост откъм съобразяване с опита и приличат на по-скоро разсъдъчна дейност, отколкото на разумна такава. Този цитат на Пипин демонстрира това:

“Неговият функционалистски разказ за съдържанието ни спестява перспективата за движещ се или самотрансформиращ се вид (много странен) абстрактен обект, понятието. Брандъм смята, че ни е дал ресурсите, за да отчетем „мета-концептуалната категорична рамка“ на Vernunft, на спекулативно ниво, за разлика от Verstand, и ключов елемент от това твърдение е разбирането на отрицанието и следователно съпътстващият ангажимент към това практическо правене на ниво Vernunft.

Но изчистването на потенциални несъответствия в мрежата от нечии ангажименти е нещо подобно на Verstand, а Verstand, антропоморфизирайки го малко, е достатъчно доволен от дейности или движения като изводи, заключения, предположения.” (Pippin 2019, p. 167)

Семантичното спускане, обобщено, представлява експлицирането на съдържанието на някое понятие от нивото на неговата ежедневна употреба. За тази цел измисляме мета-понятия, които да обхванат тези употреби, да ги направят проследими и изводими. Също ценно е, че ги правят и предсказуеми. Оголва се кои констелации от действия биха довели до кои противоречия, което дава насоки за евентуалното справяне с тях. Семантичното спускане, приближавайки се до практиките, *изисква* разбиране за нюансите на дейността, в която могат да се обединяват или разделят много идеи за понятие. Възпитанието в справянето с противоречия би било вклинено не в абстрактна и изначална разумност, а във въвеждането и овладяването на дейност. В многообразието на тези практики се откриват много повече бъдещи възможности (но и невъзможности) за развитие, отколкото в по-ограниченото стриктно иманентистко разглеждане, което често разчита на радикално ограничаване на допустимото в опита, за да получи необходимостта, която му е нужна.

Две са важните следствия, на които обръщам внимание. Първото е това как семантичното спускане оразличава практиката на възпроизвеждане на разбирането – справедливостта, прошката, разумността, служат за обхващане на по-частни случаи от понятия и термини, като показват взаимоотношенията, в които първите навлизат и си взаимодействат. Ако успеем да разберем прошката на нивото на даването на прошка в различните контексти – в съда, в училището, в приятелството – ще сме по-близо до това да разбираме как да научим и друг на това. Това възпитаване в справедливостта не би било абстрактно, изхождащо от самото понятие, а би предполагало свързаност с практикуването на справедливост – би изисквало интуиция и запознатост, която не е само теоретична. Спускайки се семантично се налага овладяването на практика в нейните нюанси, а не изхождането от общ идеал за това какво „прошката *трябва* да бъде“. Така се разкрива и *критичната функция* на подхода на Брандъм – второто следствие, което споменах. Изхождайки от процеса на експликация и оразличаване в и на практиките с оглед на употребата на понятия в тях, не просто описваме случилото се, а се разкриват паралелни перспективи за основаване и нормативност, в които можем да правим изменения. Разберем ли справедливостта, както се *прави*, вече не гледаме на нея като на наличен обект или идеална абстракция, а като резултат от процес, имащ условия, норми, длъжности, случайности. Така можем да привиждаме кога тя е в противоречие с изискванията към себе си. Това обаче не би било решението *отвън* на красивата душа, а по-скоро отсъждане *отвътре* – от нивото на практиките, от техните вътрешни и външни

взаимодействия, които имат помежду си, получени през и в опита с тях. Така можем да критикуваме от нивото на правенето.

В частта, последно, правя реконструкция на начините, по които през XX в. е имало приемственост на противоречивостта, която да не е диалектическа такава. Разглеждам Витгенщайн, Куайн и Греъм Прийст като няколко от най-известните примери. Полезните заключения са в това, че следствията от парадокса или противоречието далеч не са тривиални. Така те стават обекти на изключително внимание именно заради тяхното наличие в толкова ценни теории и модели, които са дълбоко евристични. Поради това се появяват класификации на парадоксите спрямо техните характеристики, места на проява, тип обяснение и така нататък. Тук, по различен начин от диалектическия, се стига до същото заключение – не всеки парадокс или противоречие (водещо до парадокс) са създадени равни. Напротив – те получават своето определение в зависимост от целостта, в която се откриват и това, което могат да направят за нея.

Заключението на тази част е, че критиките към Брандъм успяват да засегнат някои ключови моменти от разликите му с Хегел в отношението към противоречието. Аргументирам обаче, че от това не следва, че разликата е несъвместима или че Брандъмовата перспектива оставя много слепи петна, спрямо които Хегел би могъл по-лесно да се справи. По-скоро че отношенията към противоречието е различно – не толкова дали го има навсякъде, дали ще има или няма да има момент на пълно непротиворечие. По-скоро, както и Хегел, Брандъмовата прагматизация на противоречието се стреми да го разложи в практиките, за да види кога то става, при какви условия, релевантно. Противоречията служат като ориентир из различни йерархизирани и ценностно модифицирани вериги и мрежи от основания и показват как тяхното ежедневно присъствие води до реинтерпретации в полето на основания и силата, с която могат да бъдат валидни или невалидни различни констелации от смисли. Няма нужда да сме философи, за да извеждаме ценното от диалектическото разгръщане, защото то вече е пропито във всяка наша ориентировъчна дейност.

Трета част. „Наративно-прогресисткото четене на историята. Прошка и актуализация“ (с. 118-225)

В нея разглеждам Брандъмовия опит да се справи с т.нар. глобални генеалогически интерпретации на хора като Ницше, Фройд, Маркс, а с това да опита да доведе до друг начин на четене на историческото движение – като преминаване през моментите на духа на доверието, разчитайки на прошката. Историческото е важно, защото така може да се

разбере ставането на разумността. Разумът не представлява нещо, което да трябва само да се открие, а е дълбоко обвързан със самото му четене, откриването му, заявяването и обновяването му: способни сме да подходим към историята, изследвайки я като продукт на случайни събития, но това би било погрешно, доколкото така именно игнорираме имплицитно заложената разумност в събитието, което, ако бъде експлицирано, би могло да разкрие по-дълбоко правило за това, което се е случило. Да покаже, най-общо, определено разумно основаване, за да може да се привиди в случайността това, което действително се е случило. Затова една от ключовите позиции за Брандъм е концентрирана около следното Хегелово изказване: „Този, който смята света за разумен, също се смята за разумен от страна на света.“ (Хегел 1996, с.45). А по-общото питане е: има ли начин исторически възникващите междуперспективни или епохални противоречия да се *интерпретират* в опрощават наратив, във все пак смислена картина.

A Spirit of Trust, както и други Брандъмови текстове, насочват дискусията върху три фигури, които да бъдат мислени като подозрителни към идеята, че определена разумност е движещата сила зад повечето случвания в историята. Тези лица са Маркс, Фройд и Ницше (Brandom 2019a, p. 561-569). Американският мислител визира промяната, настъпваща чрез генеалогически проекти на споменатите горе мислители. Това, което те извършват, се състои в признаването на ролята на изменението в историята, но го вършат единствено спрямо форма на *каузални* отношения, лишени от нормативния характер, диктуващ промяната на дадени съдържания (Brandom 2019a, p. 563). Това води до следствието, че промените, настъпващи в историческото развитие са по-скоро дължими на афекти на отделните нагласи на различните субекти и на това как някаква структура им въздейства, отколкото върху това какви *основания* могат да бъдат дадени за регулиране и изменения на съдържанието, което бива поставяно под въпрос.

Приемем ли, според Брандъм, подобна позиция, рационалната аргументация става безсилна, защото нейната роля *вече* е положена като второстепенна, спрямо „същинския“ действащ принцип – този на афективните причини, които никога не са напълно открити и скриват истинските си цветове, разкривайки фалшиви, в които биха искали да бъдат тълкувани. Ключовият елемент, който трябва да се засегне: опасността не е единствено в това, че може да изтълкуваме нещо по „погрешен“ начин. Напротив – няма принципен проблем в това Ницшевата диагноза за властването на робския морал да „се окаже“ истина, четенето му – уместно за изразяване на някакво състояние на нещата, както то се е случило. Тя става опасна тогава, когато това се приеме за всеобща форма за

историческа промяна и по този начин направи неспособно мисленето на изменение спрямо съдържателна нормативност.

Има и следващ аспект на този тип критики, който ни отдалечава от нещо съществено Хегелианско, споменато в началото на тази глава, свързано с това как може да се прави философия: допускайки развитието на мисълта по тези пътища, ние рискуваме да попаднем в грешката, че всичко, което е налице, е по някакъв начин случайно. Но как? И, по-важно, случайно *откъм* какво? Ако това, определящо концептуалните трансформации, с които работим, е единствено нещо, което абстрактно ни влияе без възможността да можем отивно да повлияем на него спрямо разумно-основателна нормативност, то сме изцяло пасивно *поемащи* случващото се. то сме изцяло *поемащи*, почти пасивно, случващото се. В такава ситуация, *за нас*, това съдържание е изцяло произволно, макар че може да бъде определено от по-обширни структури, които са изключително детерминирани спрямо друг символен ред.

Ключовият структурен момент е признаването на нещо като непосредствено външно на практиката на даване на основания: първично, действащо, скрито, отвъдно на осъзнатостта. Направи ли се този ход, припознае ли се отношение на нещо „първо“ към нещо „второ, като първото е еднопосочно определящо за второто, независимо дали е воля за власт към разума, или обратното, вече сме попаднали в схемата на генеалогията, която е по-позната и като древната игра на същност към проявление. Във всяка от тези игри има *посока*, която не може да се обръща. Брандъм се концентрира върху преосмислянето на тази нереципрочност в смислоопределянето.

Американският мислител прави видно, че част от генеалогическите проблеми се стараят да изведат „трябва“ от „е“. Глобалните генеалогически проекти остават на нивото на изразяване на каузалността (като за водовъртежи, бури...), спрямо която търсим обяснение на често по-многоаспектните елементи на човешките практики: Брандъмовият стремеж би бил в това да се покаже недостатъчността на този модус на обговаряне и обясняване на човешките практики. Проблемът е там, че каузалното обяснение, претендиращо за странна форма на обективност, не схваща този елемент на оценъчност, който тя вече е задала, привилегирвайки един речник спрямо друг: така на каузалността, приемана като *достатъчен* обяснителен механизъм, не може да се гледа като на единствено обяснителна, защото тя, също така, е отсъждаща. За този процес на интерпретация, на съдене, в собствената си дейност, че е вече взето някакво решение за четене, тя остава слъпа, претендирайки, че е *само* каузалност или *само* случайност сякаш това е изцяло обозрим и неутрален начин на изразяване. Но тук, именно по този

начин, се губи *цялостната* идея за *основаване*, за нормиране. Речникът на каузалността тотално е погълнал този на основателността, но все още, по някаква странна причина, претендира, че може да носи дрехите, стараяйки се да изведе нормираност на концептуалното ни съдържание от език, сходен с тези на природните процеси. Не питаме дали принципно, например, „бурята трябваше да се случи“ – това би била доста странна (но не невъзможна) езикова игра.⁴ От „е“-то на бурята не може да се изведе „трябване“-то на нормата. В глобалния генеалогичен процес тази игра⁵ е обезсмислена от самия него.

За да се справи с тази трудност, Брандъм се позовава на четенето на Хегел за камердинера и как неговото разчитане на чуждото поведение води до неспособност за уместно разгръщане на историческото (а и научното, междуличностното) съдържание. Вероятно най-известния цитат по тази тема е от *Феноменологията*:

„За камердинера няма герой, но не защото героят не е герой, а защото камердинерът е камердинер, с когото героят има работа не като герой, а като човек, който яде, който пие, който се облича, изобщо в единичността на нуждата и на представата. Така и за оценката няма действие, в което тя не би могла да противопостави единичната страна на индивидуалността срещу общата страна на действието и да изиграе по отношение на действащия ролята на камердинер на моралността.“ (Хегел 2011, с. 521)

Идеите, които Хегел постулира, са разбираеми. Грешката на тези познавачи на великите личности лежат в това, че се стремят да ги схванат единствено като определени партикуларни хора, които имат някакъв специфичен интерес да подсиgurят определен статут – най-вече свой собствен. Те искат да бъдат ценени, уважавани, обичани, за да мога да се възползват от всички привилегии, които това би им довело. Наполеон се е стремил, например, да компенсира за ниския си ръст и най-накрая да спечели уважението на хората, затова е поел пътя, който е избрал. Цезар е искал да бъде възхваляван за оригиналността си, за да може да се почувства по-добре за несигурностите си. Така сме изправени пред (поне) две интерпретации на действието: това на камердинера и това на този, който познава целостта. Нито един от двата, казано по-общо, не е задължително да бъде грешен, нито една от позициите не е такава, че да не заслужава да бъде защитавана в определен контекст. Тя не опира до факт, който може да бъде разяснен веднъж за

⁴ Например, когато на някого толкова не му върви през деня, че накрая, при порой, си съсипва новите обувки. Превежда се като: „Нужно ли бе и това...“

⁵ Едно от най-илюстративните за тази позиция би било изказването на Ницше от *Веселата наука* (Ницше 2002 563-564) за двата типа причини, които ни движат: тези, които в следствие смятаме, че го правят, и тези, които представляват реалните двигатели.

винаги. Въпросът е в това коя от тях би допринесла повече за разбирането на дадена ситуация. Брандъм ги разделя по следния начин: „малодушни“ (*niederträchtig*) и „великодушни“ (*edelmütig*) (Brandom 2019, p. 547-548). Малодушното е такова, че чете всичко с оглед на единичните особености на извършващия ги, породени от определени специфични нужди и желания. То губи възможността да бъде мислено в разумна традиция и в някаква съдържателна история, доколкото събитията, които го определят, не са нормативно основани на определена дългосрочна практика, а по един или друг начин са породени у индивида. Има други традиции, които все пак отлично биха се вписали и станали уместни за такава интерпретация. Малодушното четене отчуждава личността от това, което може да бъде наречено нормативен *статут*, полагайки го в обсега единствено на *нормативни нагласи*, спрямо които може да регулира и чете всяко свое действие. Той е отчужден именно от нормативните аспекти като създадени и регулирани чрез определена *понятийна* коректност и некоректност, зададена от целостта на мрежата на основания. Това Брандъм мисли като продукт на модерността:

„*Малодушната* мета-нагласа вижда само нормативни нагласи. Нормите се интерпретират най-много като наречни модификации на нагласите: начин да се говори за съдържанието на тези нагласи чрез приписване на виртуални обекти. *Малодушието* е най-чистото изражение на отчуждения характер на съвременната нормативност (а оттам и на културата, самосъзнанието и общността).“ (Ibid. p. 548)

Другият прагматистки обособен вид четене е този на *великодушното* интерпретиране. Той е противопоставен поради избирането за фокусиране върху различен тип наратив, откриващ тези перспективи, за които малодушното остава сляпо. Брандъм казва:

„... великодушната мета-нагласа приема, че наистина съществуват норми, към които са насочени и на които се подчиняват нагласите. Тя разглежда нормите като наистина ефективни, оказващи реално влияние върху действията на индивидите. Тази нагласа разбира нагласите като ръководени от норми в двоен смисъл: нормите предоставят стандарти за оценка на правилността на нагласите и нагласите са субюнктивно чувствителни към съдържанието на нормите.“ (ibid., p. 547)”

В едната ситуация, всичко подлежи на малодушно четене, но същото важи и за обратния интерпретаторски подход – можем да разглеждаме всичко през призмата на

великодушието. Това, което постигаме чрез великодушното четене е удържането на форма на разумност чрез нейното експлициране от това, което е заложено в имплицитната им употреба. Тук според Брандъмовия Хегел се намира проблемът: че действието е разделено на различни моменти, сякаш разпънато между два дискурса, всеки от които носи различна яснота и, още повече, е в конфликт с другия. Противоречието между тях се появява на нивото на паралелността им, а се „отмахва“, когато едното се приеме за основа на другото – например натуралисткото на нормативисткото. Самата дейност на камердинера е *разделяща* тези позиции, бивайки убеден в това, че няма как някой *действително* да е подвластен на нормативните статuti, към които иска да принадлежи. Тоест, който върши нещо такова, винаги би бил обект на подозрение и съмнение. Но той е обект на такова подозрение единствено защото *вече* са налице тези съмнения, които нарушават единството на действието (ibid., p. 574), поставяйки условията за такова четене. Това, което камердинерът постига, е допускането на съмнението дали изобщо е възможно някой да действа от позицията на искрена чувствителност и стремеж към осъществяването на тази дължимост – тя, според него, никога не може да е продукт на истинско желание или на дълг. В погледа на моралния *valet* ние виждаме степенуване, йерархизация, на мотивацията, която поставя *тип* задвижващи човека сили като по-основни от други такива и по този начин прави невъзможно действителното следване на норма, защото виждаме смисъл в нея, а не защото *искаме* нещо – да изглеждаме по определен начин, докато изпълняваме дълга си; защото се страхуваме да не би да не успеем да изпълним заръката... Тази игра на мотивации *вече* предполага първичността на малодушното четене, превръщайки в химера искреното идентифициране с нормативните статuti и с духа на доверието. Така противоречието между горните позиции би било илюзорно – игра на натуралистката перспектива спрямо самата себе си, илюзиите, които си постила като килим, на който да се движи леко и удобно с по-чиста съвест.

Това, което камердинерът пропуска, е, че придържането на някой към позиции като *дълг*, заради самия дълг, също са всъщност доста разбираеми. Тоест те са налице в дискурсивните практики и от тях може действително да има следствия. Нормативните статuti, по този начин, не съществуват като изцяло отделени от нормативните нагласи, а разделението, което камердинерът прави, заключава възможността за действителността на практиките, които са условията за дадена „духовна общност“, базирана на доверие и желание за достигането на целите, предизвикани от реципрочното разпознаване, чиято необходимост разгледахме по-горе. Статутите съществуват благодарение на нагласите, а

не като нещо отчуждено и изцяло независимо от тях. По този начин Хегел се справя едновременно с отчуждението, което вижда в Античния свят и това, което открива в Модерността.

За да разберем как преминаваме отвъд момента на малодушието и камердинерстването, е нужно да се фиксираме върху функцията на *прошката*. Брандъм демонстрира позицията си, давайки за пример (както и Хегел) формата на тълкуване, която съдиите са длъжни да извършват, когато отсъждат за дадено престъпление. Той се концентрира основно върху американската форма на прецедентно право, защото то илюстрира доста добре позицията, която мислителят иска да демонстрира. Законите, правила, произтичат иманентно от практиката на отсъжданията, постепенно правейки достъпни бъдещите актове на вземане на решения.

Има два аспекта, през които можем да четем дейността на един съдия. Пред него е изправен престъпник, нарушил законите на някое място, държава, света, човечеството. Явявайки се на съд, трябва да се вземе решение за това как да се третира тази постъпка. Преди да се стигне до съдията, тук *вече* има изиграни карти, които говорят за развитието на духа до вече някаква форма. Като начало, ние не хващаме и не убиваме автоматично всеки престъпник, който сме сметнали, че е извършил нещо лошо. Нито пък се хващаме, в повечето случаи, за (само-)разправа. Напротив, позволявайки му да стигне до съда, вече сме признали някаква върховност на закона, която искаме да видим защитена и онеправдана – „да получим справедливост“. В обществото, в което се намираме, сме признали съда за основен двигател на справедливостта, за да може простъпката да получи адекватно разрешение. За основаване на това можем отново да си припомним защо в диалектиката на господаря и роба, те не можеха просто да се убият – развитието е невъзможно, ако престъпникът просто би бил убит от тези, спрямо които е извършил несправедливост. За адекватното развитие на духа трябва да има инстанции, признати от хората в общността, като уместни да ги репрезентират и да се грижат за изразяването на тяхната воля. Затова, също така, престъпникът не бива *единствено* наказан, абстрактно, а има определени практики, които се стараят да постигнат определена реабилитация, да вкарат повторно престъпникът в обществото, което той е презрял. Престъплението винаги-вече се намира в структура на интерпретации, основания, коректности и некоректности – самото то никога не е в чист вид дадено, „налично“, а е третирано много преди момента на отсъждането за него. То е *натоварено* със смисъл.

Затова същинския процес, както отбелязват Брандъм и Хегел, нужен за разгръщането на духа, за неговото „надмогване“ на самия себе си, трябва да започне с нещо, което да

го вкара в контакт с това съдържание, което до момента е чуждо на неговата законност. Средният термин между позициите трябва да се създаде, но трябва също така вече да е налице. Изграждането на тази междинна стъпка на сближаване се състои в акта на признаването. Първоначалната стъпка, значи, е определена осъзнатост на закона и на това, че със своето действие човек е постъпвал из своята партикуларност за сметка на всеобщата признатост, която идва от закона. Брандъм го описва по следния начин:

„Признавам, че моите съждения и действия не са били точно това, което бях задължен или оправомощен (ангажиран или упълномощен) да направя според нормите, имплицитни в концептите, приложени в тях; те не бяха просто отговори, признаващи нормативната необходимост, вплътена в тези концепции. Те също така изразяват, отразяват и са чувствителни към моите субективни нагласи – доксастичните и практическите ангажименти, специфичния, случайно формиран ход на опита, през който съм преминал, вярванията, които случайно съм придобил, отхвърлил или запазил в хода на този исторически-опитен процес на развитие, моите случайни практически цели, проекти и планове и тяхната еволюция – всичко това, което ме прави уникалния индивид, който съм. Те са, в крайна сметка, моите ангажименти, моите нагласи, изпълнени от край до край със специфичност, която не е просто отражение на универсалиите, които съм смятал, че прилагам.“ (ibid., p. 592-593)

Съдията, пред когото е направено това признание, първоначално, действайки „коравосърдечно“, ще положи себе си над признанието и ще смята себе си като действащ изцяло от позицията на закона, оценявайки действието на престъпника като низко. Между него и подлежащия на наказанието би имало непреодолима пропаст. Това обаче, както отбелязва Брандъм, *вече* приема позицията на малодушно четене, именно чрез това полагане на себе си над тази позиция. Така той отказва реципрочността на отношението, имайки претенцията, че е над тази проблематика. Но той не съзнава, че не оценява просто факт – „низките“ желания на престъпника – а вече прави оценка над тях самите, отказвайки им възможността да ги припознае като годни за четене в друг аспект. Така противоречието няма как да бъде прието и премислено за сформирание на целостта, а би служело като нещо *над* което някой може да стои и само да отсъжда сякаш противоречието е само по себе си налично, неотменимо и фактично.

Но ако противоречията и четенето им в законите се приемат като част от структурата, се проявява възможността те да бъдат актуализирани спрямо нови основания, цели и да не остават застояли в лицето на историческите изменения – това е историческата действителност на законите. Опрощаването, при Брандъм, представлява процес, в който правим *опит* да разгледаме случвалите се събития в традиция като произтичащи не толкова от индивидуалните особености на отделните агенти участвали в нея, а като процес на експлициране на имплицитното разглеждане на нормата, правилото или, като цяло, *понятието* на случвалото се в самия процес.

Това се постига, когато създадем/преоткрием имплицитно концептуалното в развитието на някоя традиция – било то философска, научна, правна – проследявайки съдържателността на действието до неговото действително съдържание. *Опит* да се третира случилото се като смислено е ключов момент и то такъв, който може да се провали. За да е възможна прошката, трябва да сме способни да мислим как случилото се отговаря на някакъв тип прогрес и развитие на имплицитно правило, съдържащо се в дейността на агентите. Какво правим, за да стане това възможно? Два аспекта са важни: първият е, че традицията не стои, *готова* и завършена, очаквайки някой в нея да открие скрити съкровища – актът на опрощаването не работи с вече налична рамка, а изисква момент на творчество, за да даде нов модус на единство на някоя традиция – да я направи експлицитна и с това по-плътна. Вторият момент е, че в нея се прави подбор, на значимото от незначимото, определящото от второстепенното. *Няма един начин*, по който това се върши – има типове значимости, между които опрощаващия трябва да може да изгради мостове. Едно от по-любопитните следствия от това е, че така се откриват типове правене на истории, модуси на изграждане на облик на традиции, задаването им на същностни характеристики, спрямо които да бъдат мерени.

По-общият проблем е в това, че прошката не се открива като готова, а ходовете към нея трябва да бъдат издържани. В дисертацията споменавам, че тя изисква изменение на себе си, „надскачане“, което да разруши границите зададени не единствено от това, което опрощаваме, а и от начина, по който в момента сме способни да опростим – невинаги успяваме да намерим пътя за това действие, стъпките, зададени както от Хегел, така и от Брандъм, остават единствено скицирани. Най-общо, поуката е не единствено да измисляме начин за опрощаване, а той да е и налице в практиката на вършенето на дейността – затова както за философите, така и за епохите им, е ключово не единствено какво *мислят* за себе и говорят, а това, какво *правят*. Добрата фикция няма способността

да опрости иманентно, защото се опитва да положи ред отгоре – но нуждаещото се да бъде опростено рядко изниква оттам.

Има няколко по-обща заключения, които извеждам в тази част. Първо, наблягах на връзката между противоречие и прошка. Прощката бе това, която задава нова форма на единство, след като то е нарушено от противоречието.⁶ Нужен е нюанс в тази ситуация: не е съвсем правилно да се каже, че тепърва противоречието на нарушава единството. Напротив – постоянно живеем в противоречия, извършваме ги, без това да ни притеснява особено много. По-скоро, когато и за да настъпи крах, често сме попаднали на противоречие, което вече не може да остане скрито и самото то демонстрира как това, което е изглеждало в някаква степен като заедност, не е способно да продължава като такава. Не толкова, защото се е оказало противоречиво, в конфликт с някои от своите ангажименти, а по-скоро защото тази заедност, която е била възможна, вече не е – нещо се е променило в обстоятелствата, което е направило някое противоречие, от латентно, в активно. Не виждаме толкова, че единство е нямало, защото винаги е било противоречиво, а се е изменил статутът на някое от тези противоречия – станал е проблем. Затова не е смислен въпросът, зададен *принципно*, дали е нужна прошка, защото нещо е било нарушено, в чистотата и експликацията – това е недостатъчно. Противоречията вероятно са били налице много преди това. Затова и единствено експликацията не е достатъчна, а трябва обстоятелствено да се привиди какво в средата се е променило. Тоест, отново, не дали *има* или *няма* противоречие и в прегрешението (нарушаване на един закон, лъжа...), а в това кога и за кого това е проблем.

Следствието е ценно: *не е ключово*, за прошката, както се вижда и при Брандъм, само да отмахнем противоречието. То рядко е проблем сам по себе си. По-скоро е нужно повече – да изградим наратив, в който са обвързани ценности и други по-сложни стандарти и практики, които сочат към бъдещи правила, към прогрес, към развитие. Тоест не само продължаване напред, а като необременено продължаване напред, защото традицията е с нас, на наша страна, задаваща разумен път, макар и не винаги нарочно. Намираме се много отвъд консистентност или неконсистентност, защото тук противоречието е фактор, както и диалектичното му разрешаване, единствено във връзка с много други форми на практики, мислене и, цялостно, живот. Затова и прагматистката диалектика, когато е опрощаваща, не може да се стреми единствено към снемане, премахване, сдобряване или разтрогване на противоречия по принцип, а е

⁶ Макар че, когато се опрощава, може да се развали „лошо“ единство, позволявайки на различните страни, понятия, да се разделят без да са задържани заедно само от травма.

винаги обстоятелствена и обхваща много повече оси, за да мери, а не единствено тези на абстрактното нарушение през противоречието или справянето през непротиворечието. Затова да се опрости нещо, както и да има качествена диалектика, не е достатъчно някой да е добър и последователен логик или да работи умело с материални следвания. Нужно е да е пълнокръвна личност или зряло общество, което не е престаряло, за да може да живее, чувства и мисли бъдещето. Да може да се привиди как противоречащото на разумността – това, към което стандартно разумното се възпротивява, също играе ключова роля за него, формиращо е. Така в прошката не просто отиваме отвъд някакъв проблем, а надскачаме границите на това, което мислим за възможно и за разумно.

Аргументирам съм, че Брандъм бива подложен за критики в някои аспекти от разбирането си: позицията му за това, което прошката постига, изглежда ограничено откъм вече познати структури на *разумно поведение* – например да се привиди и припише под общо правило единично поведение, да има стремеж към това тази имплицитност да се открие. Но това може да е изкуствено: има прогнали структури, в които индивидуалната нагласа е добре да се различава от попадащото под общото правило. Тоталността е неистина. В същото време това, което минава за разумно, може да варира исторически, тъй като има, отново през XIX в. странно наблягане върху течения, в които се проявяват, други форми на организирано и постоянстващо поведение, което стандартно отдалечаваме от разумното такова – например структурите на любовта, на симпатия, цялостната определеност на чувствеността, която си проличава в зараждането на психологията. Така разумността на поведението започва да изглежда по-различна, постепенно, като двигатели на човешките сили започват да стават не просто повече, но и да се разкриват на нивото на практиките ни като по-широки обвързаности между стандартното философско разумно и тези по-„отдалечени“ в традицията от него поведенчески форми.

Другата основна функция на разума е именно в самото великодушно четене. Мисленето на тази перспектива изглежда неproblemатична, докато сме на нивото на разглеждане на Хегеловата философия или дори Кантианската. Има и подводни камъни, защото тя често остава безсъдържателна, по-скоро формална, когато привнесем четене от други мислители. Ако традицията, която разглеждаме, е „действително“ прогресивистка, то нейната стойност зависи от това кое е понятието или кой е идеалът, който прогресира и се развива.

Това може да се формулира по следния начин: промяната в историческата перспектива може да доведе до изменение в четенето както на настоящето, така и на бъдещето.

Имайки това предвид, спрямо коя позиция ние можем да мислим настоящето като привилегировано? Противоречията, които сме „снели“, не могат да бъдат мислени като цялостно преминати, защото през тях, както исторически често се оказва (заради самата форма, по която работи хегелианската иманентистка диалектика), ще доведе до нуждата от поредно перспективно изменение. Настоящото понякога, осъществявайки се, ще се е превърнало в нещо противоположно на това, към което се е стремяло. Въпросът за експликацията не може да бъде достатъчен за решаването на тази перспективна опасност пред разума и обществото, доколкото разумността рядко разчита само на експликативните сили на времето или личностите и това, което те могат да разберат за себе си и собствените си действия.

Така Хегеловият разум представлява опит за мисленето на нормативно-понятийно, случващо се исторически, през форми на *хитрост*. Затова разумът никога не може да бъде напълно видим и предсказуем, формата на неговото осъществяване е тази, която го принуждава винаги да закъснява за собствената си победа. Експлицирането идва след имплицитната му действителност.

Това е сякаш основната интуиция на Хегел – позицията, че можем да схванем в понятие основно отминалото, вече замрялото. Но совата на Минерва не трябва да се бърка със самата Минерва – така разумът е действителен по много начини, но той изглежда завършен или завършващ се едва в последствие, чак когато прахта вече е паднала върху полето на случването. Когато работим върху нещо често не смятаме, че най-силният фактор в развитието ще остане скрит за нас, че ще има подмолно течение, което да води в друга, скрита посока. Рядко подходяме с идеята, че това, към което работим, ще стане истински себе си, едва след като се осъществи и се превърне в своята противоположност. Още повече – не е често да се случва така и не подходяме към оценяването на всяко събитие едва през тази призма сякаш е била по-„истинна“ от другите възможни мерила. Това обаче е *един* път, по който действието се случва.

Диалектиката би била модус това да се прави, когато намира нови (или попада по изменен начин на стари) противоречия. Противоречията не биха присъствали просто така, а е ключово да гледаме на тях в конкретността на тяхната проява – как и кога те правят разликите в нашите многообразни практики, за кого представляват проблем. Най-добрите примери, и на Брандъм, и на Хегел, независимо от приликите и разликите помежду им, се появяват когато могат да демонстрират не как противоречията са или не са, а как някоя дейност е развита дотам, че да може да поема отговорност за тези, които изникват от нея. Зрялост на практиката, както и на всеки човек, можем да припишем

тогава, когато тя отразява тези ключови позиции. Когато се види до какво разслоение водят, и да се заеме позиция спрямо него – било то опрощаваща, обвиняваща, великодушна, малодушна. Функцията на диалектиката, макар и не универсална, е изключително ценен инструмент, когато някой или нещо може да понесе следствията от противоречията си. Негативността е един тип двигател, но е изключително силен такъв, защото някои противоречия са много добри в това да полагат граници на съвъзможността.

Затова смятам, че мисленето през това какво е скрито в противоречията, които иманентно присъстват в нашите практики – с контекстуалната обособеност, в която изобщо започват да оразличават – могат да задават добър сигнал за тип етап, в който разбиране или приемственост се намира. Това, на което разумното си противоречи – чувства, сили, механични закони, политически режими, странни поведения – служи като изключително добър граничен камък, за да видим докъде сме в многообразието на това, което правим, какво можем да приемем за бъдеще, какво не сме способни да си поставим като цел. Диалектиката, извеждаща на преден план всичко това, отдалечена от метафизическата мистификация на противоречивостта, е метод, с който може да се правят ударения и, с тези ударения, да се полага нуждата от преосмисляне. Защото противоречията, когато са осъзнати, могат както да обединяват, така и да разделят. По-смислено е това да се случва, когато сме опитали да ги разберем, да осъзнаем накъде водят, какви хитрини крият, за да може да предвиждаме тенденции и да не сме слепи за коловозите на съдбата, които иначе биха ни движели.

Защо е важно това, с което разумността навлиза в противоречие? Това, както всеки граничен момент, може да сочи път напред и то за способности, които са доста определящи за нашето развитие. Най-честите поводи, които сме имали, да премисляме наново противоречията, в които изпада разумното, са тези, в които сме принудени да премисляме себе си тотално. Не единствено на историческо, обществено, монументално ниво – израствайки постоянно сме принудени да полагаме нови гранични камъни за разумността. Това полага нови парадигми за това какво представляваме – важно е да знаем кога противоречията започват да ни засягат. Това е ценна улика, спрямо която рамкираме.

Заклучение. Движение и обобщение на работата, гвалектука в контекст“ (с. 225-248)

В него обръщам внимание на някои от основните моменти в дисертацията. Тенденцията за обръщането на гръб на „онтологичното“ е споделена от много от философията на XX в., правейки по-трудно вече да се мисли някаква форма на космология или естествена телеология.⁷ Феноменологията например се отказва от „трансцендентните“ претенции на повечето науки, изисквайки такава критика на разума, която да промени начина (Хусерл 1996, с. 20), по който да се разглежда и да се схваща конструкцията на света. Осъзнаването на навлезлите прагматистки тенденции в осмислянето на онтологията – в научните теории, тези на изкуството, възпитанието и политиката – също е ключово. Типично е диалектиката да отстъпва на тези фронтове, занимаващи се „непосредствено“ с онтология. Промяната обаче е също толкова за сметка на самата онтология и нейното разбиране, която постоянно изтърпява различни преформулировки. Това не е нещо, което намира началото си през XX в. разбира се, доколкото корените към подобна трансформация могат да се привидят още у автори като Ницше, Киркегор, Маркс, Джеймс, дори самия Хегел.

Така е смислено да се чете отношението към доверието в разумното. То, след събитията през XX в. започва да осъзнава значимостта на много от прогнозите, които през XIX в. изглеждат песимистични. Идеалът за разумността, отстъпвайки, принуждава и самата диалектика да намира начини да се справя с трудностите, които действително изглеждат невъзможни за обмисляне през една „теодицея“, в която разумът ще си спечели отново позицията на всемогъщество над всичко останало, което той не е – било то случайността, чувствеността и другите аспекти, от отделянето на които той се е определял дълго в най-мощните философски течения. Би било обаче съществена грешка да се смята, че диалектиката приключва с диалектиката на разумността. Напротив – разумът започва да бъде мислен като *резултат* от множество исторически процеси, а неговото ставане положително започва да се разглежда отново като *предизвикателство*. С него се случва, отново, това, което се случва с чувствеността през XIX в. – мисли се исторически, често с недоверие към него. Полагането на човешката разумност на това историческо ниво позволява отиването *отвъд* едната форма, иманентна или друга, с която тя се прославя при Хегел. Разумът спира да изглежда завършен. Да се гледа на разумното, самоосъзнато и експлицирано мислене, като на върха на човешката еволюция

⁷ Това е факт, отбелязан и от Хегел в предговора към *Науката логика* (Хегел 2001а, стр. 65.)

и мерилото за всички състояния, получава заслуженото си и бива гледано изключително критично.

Прагматистката диалектика е способна да проследи тези противоречия, в които разумността влиза в противоречие със самата себе си, на практическо ниво – с типажът, в който се е разпознала за конкретната епоха. Диалектиката не е единствената форма на мисълта, която може да разрушава типажите – но нейн е специфичният споменат горе начин в извеждането и удържането на типажната определеност до край и опасността в задържането на понятието в това абстрактно „трябване“ – ироничното преминаване в противоположността, което се демонстрира немалко пъти. Използва ли се така, през този подход се открива по-добро разбиране за някои развития, които иначе може да не са централно засегнати с други подходи – можем да виждаме тенденции, да правим интервенции, да търсим начин да култивираме и видоизменяме някои противоречия, за да служат те за по-пригодна цел, да не оказват такъв натиск.

Диалектико-опрошенският начин на разглеждане на особен тип проблеми служи на по-„висша“ цел от това просто да *отговаря*, доколкото тя демонстрира способността си да трансформира. Да показва, да освобождава (и да поробва) мисълта в определени коловози. Нейната дейност е да прилага *хитри* решения на проблеми, за отпускане на типологизирани затворености, на намиране на пътища за продължение след определен тип понятийно-нормативно заключване на съдържания, правещи ги негодни да мислят движение и изменение. Диалектиката позволява това, диалектическият речник се занимава с прагматистко правене на точно това.

Противоречията могат да присъстват по много начини в многообразието на формите на живот. Вероятно най-ключовата функция на диалектика е способността да привежда имплицитните в практиката понятия и противоречия до наратив, в който тяхната действеност, тяхното влияние, става видимо и изискващо отношение. Правенето видно не може да приеме само една форма, защото противоречията, най-общо, стават видими по различни параметри – формално логически, в други типове контрасти, в посоки, водещи към различни следствия. Диалектикът успява да ги вкара в наратив, да ги удържи достатъчно дълго, за да може този наратив да се развие и да покаже посока. Това той показва и интерпретира – противоречието не е, независимо от всички модуси, по които то бива интерпретирано. Така изживяваме противоречието, приело вече определен тип яснота. Това не означава, че само диалектиката се занимава с противоречията, а единствено, че тренираните в диалектиката могат да го изваят до определена яснота, имаща си свои специфики, които вече бяха ясно показани в тази работа. Други модуси

на извеждане на противоречията на преден план също водят до развитие, макар че диалектиктът ги мисли с оглед на тяхното поведение, което позволява отнасянето към тях по недогматичен начин. Надеждата на диалектическата дейност е, че поведението на някои противоречия може да бъде разпознато и да се приеме като годно за предвиждане или обяснение. Така те стават видими – спрямо тях може да се пред(или след)-приемат мерки, водещи до ново разбиране. Много от противоречията биха действали имплицитно в ангажиментите ни така, както някои храни могат да не ни харесат, независимо от това дали можем да обясним защо. Диалектиктът иска да се проявят във форма на следващото от тях, да се обговори до нивото на основание – да стане видима *и* тази движеща сила.

Всяка една от тях не изисква единствено процес на експликация, а изисква въдворение в практика, в дейност. Експликацията е *ключов* играч, но за всяко едно по-сериозно снемане, не е достатъчно да изясним, за да променим, а има нужда от ориентация в серия от действия, а често дори да се измисля тепърва изцяло нов инструмент. Дейностите ни *са* и идват в такъв *калъп*, затова прагматиците ще са тези, които ще говорят за по-широката гама от това, което правим, но не само, за да бъдат те изяснени, а за да ги правим по-умело. Уместните стъпки, за да има снемане, рядко са ясни предварително, а колкото повече се навлиза в конкретния случай, то толкова по-очевидно става как в повечето процедури работим с далеч не прецизен инструментариум, твърде широки щрихи (обикновените диалектически такива, неслучайно, обхващат тези от сорта на крайно-безкрайно, същност-акциденция, единство-многообразие...) ⁸, с които понякога пропускаме именно това, което е неповторимо в снемането – умението, на което се става майстор неусетно. Такива са много от случаите, в които *изведнъж* успяваме да снемем противоречие или да опростим – в един момент схващаме, че вече можем да понесем или сме отвъд конкретната тегоба или възпирание. *Че сме го надраснали*, загубило е острието си, станало е стъпка от по-обхватни процеси, по-силни от захласването по преди изглеждащото не-обходимо противоречие.

Експликацията, в науката, в ученето, в терапията, във всяка дейност, води до това да се *възпитава* разбиране за тези конфликтни точки, да се позиционираме по-адекватно спрямо тях изначално и да няма нужда да бъде „откривана топлата вода“. Това не означава, че се минава без овладяването на техниките, че е достатъчно експлицирането, а по-скоро че самото им овладяване става преподаваемо, повторяемо – макар че повечето

⁸ Бергсон, в разработването си на интуицията, задава същия тип аргумент – опитвайки се да обхванем действителността в такъв тип широкообхватни понятия, несъмнено губим от конкретността ѝ (Бергсон 1997с, с. 13).

хора, ще трябва да минат през тях, някои би трябвало да се възпитат в това да ги минават по-бързо, по-целенасочено, а понякога дори и по неунищожително. Очевидно е, че все още няма да се сменя или опрости по елементарен начин възелът, който идва с всяко нараняване при несподелена любов, война, парадигмална промяна в науките – всичко това все пак ще изисква време, за да се премине през всеки един от моментите и винаги ще изисква овладяването на техниката, новото обучение, *израстването*, което има множество нива, на които е нужно снемане, а не единствено това, което можем да обхванем с най-общите си понятия.

Това е зоната, над която е смислено да се концентрира една прагматистка диалектика – това не е съвсем в контраст с по-старите проявления на диалектиката, а е аспект, който за пореден път да изисква от нея да отиде *още малко по-близо до самите неща*. Ако останем на нивото на противоречията така, както можем да ги концептуализираме без реална интуиция за живота в дейността, в която нещо трябва да се смене, без да сме се запознали, то можем, както се случва често във философията, поради характера на нейната дейност, да обясним цялата вселена, без да успеем да изведем едно паче перо. Едва, когато стремежът се насочи към овладяването на практиките на снемане, на това какво правим, когато опрощаваме – не единствено като ретроспективен резултат, а с това какво се случва с нас, докато го вършим – се разкрива възможността за много повече и потенциално важни противоречия, които изглеждат незначителни в структурата на огромните исторически наративи, но също така тези, които действително овладяваме.

Има няколко по-обща заключения, достигнати в дисертацията, които споменавам в заключението. Диалектиката преминава от необходимостта на противоречията навсякъде в по-скоро опит за тяхното прагматизиране до вероятност, обуславяйки локалността на техните прояви, условията, които ги позволяват и, все пак, надхвърлянето на условията, за да могат те да бъдат положени в по-широка практико-теоретична. Така тя действа не през някаква своя *скрита, лична* сила, а разчита на агенти и обстоятелства. Второто е това, че се проявиха нови противоречия, такива, които „доминантната“ форма на Хегелианската диалектика е намерила начин да заобикаля или ограничава. Това бе резултат от полагането на диалектиката и на оста на плурализъм и монизъм. Като резултат на това дисертацията се стреми не просто да разглежда прагматизма, а да бъде прагматистка: Какво *правим*, когато мислим противоречия? С това обосновавам и сравнително честото отиване встрани от двамата централни мислители в тази работа: и Хегел, и Брандъм. Третото и, потенциално, най-ключовото: от настояването за проследяване на противоречие (а след второто, споменато горе, вече *противоречия*) през

историята на философията, пронизващо свят, космос, вселена и мисъл, се прояви път към мисленето не просто на други такива противоречия, а по-скоро на други, по-„позитивни“ движения, недвижени единствено от негативността на противопоставянето на диалектически противоречащи си позиции. По-скоро чрез възможността за избягване от съдбата на всяко диалектическо движение – пропадането и ставането на собственото противоположно – в това да се мислят движения, задвижени спрямо много фактори и сили, желания и нежелания, от които само някаква част може да бъде наречена диалектически противоречива.

Приложение. „Кратко изложение на Платоновото диалектизиране и нагледен пример за историческа трансформация“ (с. 248-282)

В него съм преминал през няколко основни разлики между диалектиката на Платон и Хегел, старайки се да покажа къде вторият вижда разликата и как я тематизира. Това доведе до няколко резултата, в които демонстрирах как за Хегел по-голямата част от диалектиката на древногръцкия мислител би останала „външна“ на иманентното самоопределяне на действителността и мисълта. Също демонстрирам, позовавайки се на Гадамер, как би имало обстоятелства, в които Хегеловата диалектика би било изоставаща спрямо някои от Платоновите позиции.

Приноси на дисертационния труд

- 1) Анализ и обяснение на трансформацията на диалектиката в периода от XIX в. в по-широкия контекст на прагматизма – през критиките на Робърт Брандъм, но и на мислители като Уилям Джеймс, Чарлс Пърс;
- 2) Критическо ограничаване на ролята на експликацията при Брандъм в инференциалистките практики, показвайки, че мерилото, което тя задава, е *един критерий* спрямо по-широк набор от възможни (в които навлизат други ценности при съденето и правенето);
- 3) Скициране на вариант на прагматистка диалектика, деидеализираща ролята на противоречието, разлагащо го в множеството на практиките ни;
- 4) Полагане на още една ос на диалектическото – тази на плурализма и монизма – с която се задават различни мерки за разумност, които изхождат от несводимостта на дейностите ни до един център;

- 5) Представяне на отношението на мислители като Куайн, Прийст и късен Витгенщайн към противоречието –множество начини, по които противоречията намират приемственост през XX в.;
- 6) Въвеждане в български контекст на Брандъмовото тематизиране на Хегел – в *A Spirit of Trust*, и в другите му произведения – както и на критическата рецепция на негови съвременници;
- 7) Направена е историко-философска реконструкция на Хегеловото сравнение между собствената му диалектика и тази на Платон.

Литература

- Адорно, Т. (2019), *Естетическа теория* (2^{ро} издание), прев. С. Вълкова, С. Йотов, София: изд. AGATA.
- Адорно, Т. (2021), *Minima Moralia: Рефлексии от увредения живот*, прев. Стилиян Йотов, изд. „Критика и Хуманизъм“.
- Адорно, Т., Хоркхаймер, М. (1999), *Диалектика на Просвещението*, прев. С. Йотов, София: изд. „Гал-Ико“.
- Андонов, А. (1988), *Диалектическото мислене – новаторство и творчество*, София: изд. „Партиздат“.
- Аристотел (1998), *Топика*, прев. Иван Христов, София: изд. „Захарий Стоянов“.
- Аристотел (2000), *Метафизика*, прев. Н. Гочев и И. Христов, София: изд. „СОНМ“.
- Барнс, Д. (2012), *Папагалът на Флобер*, прев. Димитрина Кондева, София: изд. Обсидиан.
- Бейкън, Ф. (1968), *Нов органон*, прев. М. Ст. Марков, София: изд. „Наука и изкуство“.
- Бенямин, В. (2014а), *Пасажите* [откъс]: Към теория на познанието, теория за прогреса“, в *Кайрос*, прев. Кольо Коев, София: изд. „Критика и хуманизъм“, 342-404.
- Бергсон, А. (1993), *Двата източника на морала и религията*, прев. Николай Танев, София: изд. „АРГЕС“.
- Бергсон, А. (1997а), „Съзнанието и животът“, в *Бергсон: Интуиция и Интелект*, съст. и превод Розалия Йорданова, София: изд. „ЛИК“, 108-131.
- Бергсон, А. (1997б), „Философската интуиция“, *Бергсон: Интуиция и Интелект*, съст. и превод Розалия Йорданова, София: изд. „ЛИК“, 52-74.
- Бергсон, А. (1997с), „Въведение в метафизиката“, в *Бергсон: Интуиция и Интелект*, съст. и превод Розалия Йорданова, София: изд. „ЛИК“, 5-51.
- Бергсон, А. (1997д), „Изкуство и реалност“, в *Бергсон: Интуиция и Интелект*, съст. и превод Розалия Йорданова, София: изд. „ЛИК“, 148-152.
- Бергсон, А. (2004), *Опит върху непосредствените данни на съзнанието*, прев. Марио Йончев, изд. къща „Одри“.
- Борхес, Х. Л. (1989), „Пиер Менар, автор на Дон Кихот“ във *Вавилонската кула. Миниатюрни разкази и есета*, прев. Анна Златкова, София: „Народна култура“, 84-94.
- Бояджиев, Ц. (2017а), „Неписаното учение“ на Платон, в *Историко-философски изследвания. Том I. Античност*, изд. „Изток-Запад“, 175-428.
- Бояджиев, Ц. (2017б), „Сократовите беседи и модерният диалог“, в *Историко-философски изследвания. Том I. Античност*, София, изд. „Изток-Запад“ 148-174.
- Бояджиев, Ц. (2019), *Историко-философски изследвания. Том II, Средновековие I*, изд. „Изток-Запад“, София.
- Брандъм, Р. (2010), „Как аналитичната философия разочарова когнитивната наука“, в Бешкова, А., Полименов, Т., Латинов, Е., *Критика и хуманизъм. Аналитичната философия*, бр. 31.
- Брандъм, Р. (2021), „Експлицирането“, в Бешкова, А., Стойчева, М. (съст.) *Философия на езика*, прев. Мириян Асенов, София: УИ „Св. Климент Охридски“, 188-195.
- Вацов, Д. (2021), *Силите на речта. Радикална прагматика*, София: изд. „Изток-Запад“.
- Видински, В. (2017), *Случайности. Историческа типология*, София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски“.
- Видински, В. (2020), „Начални условия за диалектика на празното отношение“, в *Истории и разказвачи. Философия, право, литература. Специално издание за юбилея на професор Стилиян Йотов*, редактор Антоанета Колева, Валентин Калинов и Стоян Ставру; София: Критика и хуманизъм, стр. 13–32.
- Видински, В. (2021), „Разнообразие I“, в *История и съвременност на философията. Сборник в чест на 60-годишнината на проф. д.ф.н. Георги Каприев и проф. д.ф.н. Стилиян Йотов*, редактор Александър Кънев; София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски“, 86–95.
- Видински, В. (2022), „Разнообразие II“, в Дафов, В. Макариев, П. (ред.) *Битие и присъствие. Сборник в памет на доцент д-р Стоян Асенов*, София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски“, 311–323.
- Видински, В. (2024), „Разнообразие III“, в Гончарова, Г., Василев, К., Вакарелова, М. (ред.), *Идеология, утопия, репрезентация. Юбилеен сборник в чест на проф. Александър Късов*, София: УИ „Св. Климент Охридски“, 452–460.
- Витгенщайн, Л. (1988а), *Философски изследвания*, в *Лудвиг Витгенщайн: Избрани съчинения*, съст. проф. д-р. Е.Панова, прев. Стилиян Йотов, София: изд. „Наука и изкуство“, 135-414.
- Витгенщайн, Л. (1988б), *Бележки към основите на математиката*, в *Лудвиг Витгенщайн: Избрани съчинения*, съст. проф. д-р. Е.Панова, прев. Н. Милков, София: изд. „Наука и изкуство“, 415-640.
- Витгенщайн, Л. (2023б), *Култура и ценност*, в , в *Лудвиг Витгенщайн: Без съмнение, Култура и ценност, Лекция върху етиката*, прев. Константин Янакиев, 143-283.

- Витгенщайн, Л.** (2023а), *Без съмнение*, в *Лудвиг Витгенщайн: Без съмнение, Култура и ценност, Лекция върху етиката*, прев. Константин Янакиев, 11-145.
- Гадамер, Х.Г.** (1997), *Истина и метод*, прев. Димитър Денков, Плевен: ЕА.
- Дафов, В.** (2018), *Ставания и направи*, София: изд. „Парадигма“.
- Дафов, В.** (2013), „Знание, умение, компетентност“ в *Философия*, бр. 22, книжка 2, 169-180.
- Делъоз, Г., Гатари, Ф.** (1995), *Що е философия?*, прев. Росен Русев, София: Критика и хуманизъм.
- Деянов, Д.** (2010), „Две несъизмерими логически законодателства: Хегел и Аристотел“, във *Философски алтернативи*, бр. 2 (21-34), бр. 3 (34-49)
- Деянов, Д.** (2015), лекц. курс „Логика на диалектичното“, София: Институт за критически теории на свръхмодерността, https://icts.bg/logiki_na_dialekticheskoto/, онлайн на 25.01.2025.
- Деянов, Д.** (2016), „Забравените силогистики: Хегел и Маркс“, в Колев, И., Асенов, С. *Философия на конкретното*, София: УИ „Св. Климент Охридски“, 134-166.
- Джеймс, У.** (1994), *Прагматизмът*, прев. Невена Тошева, София: изд. „Арета“.
- Дилтай, В.** (1998а), *Типовете светогледи и развитието им в метафизическите системи (1911)*, в *Дилтай. Философия на светогледите*, прев. Карл Сабитаев, София: изд. „ЛИК“, 139-240.
- Дилтай, В.** (1998б), *Приноси към изследването на индивидуалността (1895-1896)*, в *Дилтай. Философия на светогледите*, прев. Карл Сабитаев, София: изд. „ЛИК“, 29-118.
- Дюн, Д.** (2013), *Свобода и култура*, прев. Росен Стоянов, София: изд. „Захарий Стоянов“.
- Екерман, Й.П.**, (2019) *Разговори с Гьоте*, прев. Д. Осинин и П. Николова, София: изд. „Захарий Стоянов“.
- Калвино, И.** (2024б), „Литературата като проекция на желанието“, в *Нека спи под камък. Размисли за литературата и обществото. Есета*, прев. Ина Кирякова, ИК Колибри, 333-346.
- Калвино, И.** (2024а), „За кого пишем? (Хипотетичният библиотечен шкаф)“, в *Нека спи под камък. Размисли за литературата и обществото. Есета*, прев. Ина Кирякова, ИК Колибри, 275-282.
- Кант, И.** (2010), *Метафизика на нравите. Метафизически основни начала на Учението за добродетелите*, прев. Божидар Гумеров, София: изд. „Фараго“.
- Кант, И.** (2013), *Критика на чистия разум*, прев. Цеко Торбов, София: Изд. „Проф. Марин Дринов“.
- Киркегор, С.** (1991), *Болка за умирање*, прев. Радосвета Теохарова, Варна: изд. „С Т Е Н О“.
- Киркегор, С.** (1992), *Понятието страх*, прев. Радосвета Теохарова, Варна: изд. „С Т Е Н О“.
- Киркегор, С.** (2008), „Диапсалмата“ в *Киркегор. Съчинения. Или-или. Том 2*, прев. Стефан Начев, София: изд. „Захарий Стоянов“, 21-50.
- Киркегор, С.** (2008), *За понятието ирония с постоянно позоваване на Сократ*, прев. от датски Стефан Начев, София, изд. „Захарий Стоянов“.
- Киркегор, С.** (2011), „Виновен“-, „Невинен“?, в *Стадии по жизнения път*, прев. Стефан Начев, София: изд. „Захарий Стоянов“, 97-437.
- Конт, О.** (1998), *Разсъждения върху позитивния разум*, в *Огюст Конт. Социалната наука*, прев. Евгения Грекова, София: изд. „Глория Мунди“, 177-196.
- Лао Дзь** (1967), *Дао дъ дзин*, прев. Ленин Димитров, София: изд. КП.
- Ман, Т.** (1967), *Доктор Фаустус*, прев. С. Джамджиев, София: изд. Народна култура.
- Маркс, К.** (1948), *Капиталът. Критика на политическата икономия. Том първи*, изд. на БКП.
- Маркс, К.** (1964), *Към критика на политическата икономия*, в *Маркс. Съчинения. Том 13*, София: изд. на БКП, 3-170.
- Маркс, К.** (2021), *Икономическо-философски ръкописи (1844)*, прев. О. Касабов, София: изд. „Изток-Запад“.
- Маркс, К.**, (1964), „Към критиката на политическата икономия“, в *Маркси Енгелс. Съчинения. Том 13*, София: изд. на БКП.
- Ницше, Ф.** (2001), *Несвоевременни размисления*, във *Фридрих Ницше. Съчинения в VI тома. Том I*, прев. Харитина Костова-Добрева, София: изд. „Захарий Стоянов“, 367-681.
- Ницше, Ф.** (2002), *Към генеалогия на морала*, в *Фридрих Ницше. Съчинения в VI тома. Том V*, прев. Ренета Килева-Стаменова, София: изд. „Захарий Стоянов“, 217-369.
- Ницше, Ф.** (2004). *Залезът на кумирите*, в *Фридрих Ницше. Съчинения в VI тома. Том VI*, прев. Георги Кайтазов, София: изд. „Захарий Стоянов“, 47-148.
- Ницше, Ф.** (2013), *Веселата наука*, в *Фридрих Ницше. Съчинения в VI тома. Том III*, прев. Харитина Костова-Добрева, София: изд. „Захарий Стоянов“, 317-604.
- Паскал, Б.** (1978), *Мисли*, прев. Лилия Сталева и Анна Сталева, София: изд. „Наука и изкуство“.
- Пачеманов, В.** (2022), „Топоси на незнанието в диалектиките на Платон и Николай от Куза“, в *Архив за средновековна философия и култура* 28/2022, София: изд. „Изток-Запад“, 180-204.
- Пачеманов, В.** (2023б), „Какво му е смешно на диалектика?“, в сп. *Philosophia*, 31/2023, 93-126.
- Пачеманов, В.** (2023а), „Функции и практики на диалектиката“, в сп. *Philosophia*/ 30/2023, 63-111.
- Пачеманов, В.** (2021), „Скучността на лошата безкрайност“, в сп. *Philosophia*, 28/2021, стр. 78-93.

Петров, С. (1971), *Логическите парадокси във философска интерпретация*, София: изд. „Наука и изкуство“.

Платон (1979), *Големият Хипий*, в *Платон: Диалози. Том първи*, прев. Б. Богданов, София, изд. „Наука и Изкуство“, 151-188.

Платон (1979b), *Протагор*, *Платон: Диалози. Том 1*, прев. Г. Михайлов, София: изд. „Наука и Изкуство“, 349-415.

Платон (1979a), *Апологията*, в *Платон: Диалози. Том 1*, прев. Г. Михайлов, София: изд. „Наука и Изкуство“, 35-66.

Платон (1981), *Държавата*, второ издание, прев. Александър Милев, изд. „Наука и Изкуство“, София.

Платон (1982b), *Пирът*, в *Платон: Диалози. Том втори*, прев. Г. Михайлов, София, изд. Наука и изкуство, стр. 419-488.

Платон (1982a), *Евтидем*, *Платон: Диалози. Том втори*, прев. П. Димитров, София, изд. „Наука и Изкуство“, прев. Б. Богданов, София, изд. „Наука и Изкуство“, 23-73.

Платон (1990a), *Филеб*, в *Диалози. Том 4*, прев. Д. Марковска, изд. „Наука и Изкуство“, 381-464.

Платон (1990b), *Парменид*, в *Диалози. Том 4*, прев. Ц. Бояджиев, изд. „Наука и Изкуство“, стр. 39-114.

Платон (1990c), *Софистът*, в *Диалози. Том 4*, прев. Б. Богданов, изд. „Наука и Изкуство“, стр. 215-296.

Платон (1990d), *Държавникът*, в *Диалози. Том 4*, прев. Д. Марковски, изд. „Наука и Изкуство“, стр. 297-380.

Попова, М. (2022), „История и употреба на иманентната критика в традицията на критическата теория“, в *Philosophia* 29/2022, стр. 72-82 (<https://philosophia-bg.com/archive/philosophia-29-2022/history-and-uses-of-immanent-criticism-in-the-critical-theory-tradition/>). Достъпно на 30.01.2023.

Пунчев, И. (2015), *Увод в система на диалектичката логика. Том I-IV*, София: фондация „Земята и хората“.

Пърс, Ч. (2022a), „Еволюционна любов“, в *Избрани съчинения*, прев. Ал. Феодоров, София: изд. „Изток-Запад“, 263-290.

Пърс, Ч. С. (2022b), „Що е прагматизъм?“, в *Избрани съчинения*, прев. А. Феодоров, София: изд. „Изток-Запад“, 347-370.

Пърс, Ч. С. (2022c) „Пренебрегнат аргумент за реалността на Бог“, в *Избрани съчинения*, прев. Ал. Феодоров, София: изд. „Изток-Запад“, 393-415.

Пърс, Ч. С. (2022d), „Няколко последици от четирите неспособности“, в *Избрани съчинения*, прев. А. Феодоров, София: изд. „Изток-Запад“, 83-123.

Пърс, Ч. С. (2022e), „Установяване на вярването“, в *Избрани съчинения*, прев. А. Феодоров, София: изд. „Изток-Запад“, 123-143.

Рачева, Ц. (2005), *Хегел и Хусерл*, София: изд. „Парадигма“.

Рорти, Р. (1998), *Философията и огледалото на природата*, прев. Невена Тошева, София: изд. „Наука и изкуство“.

Саръилиев, И. (1934), *Етюди върху прагматизма*, София: Университетска печатница.

Саръилиев, И. (2002), *Прагматизъм*, София: изд. НБУ.

Стефанов, И. С. (1981) *Кант и проблемът за диалектиката*, София: изд. „Наука и изкуство“.

Стефанов, И. С. (1982), *Диалектиката на Фихте*, София: изд. на БАН.

Стефанов, И. С. (1987), *Трансценденталната философия и метафизиката. От Кант до неокантианството*, София: „Наука и изкуство“.

Стефанов, И. С. (2005), *От Имануел Кант до Николай Хартман*, София: УИ „Св. Климент Охридски“.

Феодоров, А. (2022), „Чарлс Сандърс Пърс (отново) в България“, в *Избрани съчинения*, София: „Изток-Запад“, 15-45.

Фихте, Й. (2011a), *Върху понятието за наукоучение или за така наречената философия*, в *Й.Г. Фихте. Наукоучение (1794/1975)*, прев. Генчо Дончев, София: изд. „Изток-Запад“, 27-88.

Фихте, Й. (2011b), *Основа на целокупното наукоучение*, в *Й.Г. Фихте. Наукоучение (1794/1975)*, прев. Генчо Дончев, София: изд. „Изток-Запад“, 89-331.

Фуко, М. (1992), *Думите и нещата: Археология на хуманитарните науки*, прев. Веселин Цветков, София: изд. „Наука и изкуство“.

Фуко, М. (2016), „Ницше, Фройд и Маркс“, в *Генеалогия на Модерността*, прев. Владимир Градев, София: изд. Критика и хуманизъм, 137-162.

Хайдегер, М. (2020), *Битие и време*, прев. Цочо Бояджиев, София: изд. „Изток-Запад“.

Хегел, Г. В. Фр. (2004), *Лекции по естетика или философия на изкуството. Втори том*, прев. Генчо Дончев, София, изд. Европа.

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

Хегел, Г. Фр. В. (1995), *Философия на историята. Том II: Духът на Европа*, прев. Евразия, науч. редактор: д. ф. н. П. Й. Градинаров, София: изд. „Евразия“.

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

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

Хегел, Г. Фр. В. (2004a), *Лекции по естетика или философия на изкуството. Втори том*, прев. Генчо Дончев, София: изд. „Европа“.

Хегел, Г. Фр. В. (2004b), *Лекции по естетика или философия на изкуството. Първи том*, прев. Генчо Дончев, София: изд. „Европа“.

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

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

Хегел, Г. Фр. В. (1961), *История на философията. Том I*, прев. от немски – Генчо Дончев, София: Издателство на Българската комунистическа партия.

Хегел, Г. Фр. В., (1982), *История на философията. Том II (второ издание)*, прев. Генчо Дончев, София: изд. Наука и изкуство.

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

Хонет, А. (2024), *Признаването. История на една европейска идея*, прев. Стилиян Йотов, София: изд. „Критика и Хуманизъм“

Хусерл, Е. (1996), *Идеята за феноменологията. Пет лекции*, в *Увод във феноменологията. Картезиански медитации*, прев. Пламен Градинаров, София: изд. „Евразия“, 9-86.

Хусерл, Е. (2015), *Философията като строга наука*, прев. Христо Тодоров, София: изд. „Изток-Запад“.

Шопенхауер, А. (2008), *Светът като воля и представа. Том I*, прев. Харитина Костова-Добрева, Иван Стефанов, София: изд. „Захарий Стоянов“.

Adorno, T. (1973), *Negative Dialectics*, transl. E.B. Ashton, London and New York: Routledge.

Adorno, T. (2000), *Metaphysics. Concepts and Problems*, transl. Edmund Jephcott, Oxford: “Polity”.

Adorno, T. (2008), *Lectures on Negative Dialectics: Fragments of a lecture course: (1965/1966)*, transl. Rodney Livingstone, publ. “polity”.

Adorno, T. (2013), *Against Epistemology: a Metacritique*, transl. Willis Domingo, Cambridge: “Polity Press”.

Adorno, T. (2017), *An Introduction to Dialectics (1958)*, transl. Nicholas Walker, publ. “polity”.

Adorno, T. (2019), *Ontology and Dialectics: 1960/61*, transl. Nicholas Walker, publ. “polity”.

Adorno, T. W., Hullot-Kentor, B., Will, F. (1984), “The essay as form” in *New german critique*, (32), 151-171.

Alznauer, M. (2020), “Hegel, Brandom and Semantic Descent: Comments on *A Spirit of Trust* by Robert Brandom (Harvard, 2019)”, in *Existenz* 15/01, 42-45.

Arendt, H. (1998), *The Human Condition*, 2nd ed, Chicago, London: The University of Chicago Press.

Aristotle (1955), *On Sophistical Refutations*, in *Aristotle: On Sophistical Refutations, On Coming-to-be and Passing-Away, On the Cosmos*, transl. E.S. Forster, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2-158.

Benjamin, W. (2015), “Theses on the Philosophy of History”, in Arendt, H. (ed.) *Illuminations*, transl. Harry Zorn London: The Bodley Head, 245-256.

Bernstein, J. M (2020), “Is Brandom a positivist? Notes on alienation, trust, confession, and forgiveness”, in **Bouché, G.** (ed.), *Reading Brandom: on A Spirit of Trust*, London and New York: publ. Routledge. Taylor and Francis Group, pp. 123-139.

Bernstein, J. M. (2004). Mimetic rationality and material inference: Adorno and Brandom. *Revue internationale de philosophie*, (1), 7-23. <https://www.cairn.info/revue-internationale-de-philosophie-2004-1-page-7.htm> (достъпно на 28.08.2023)

Boffetti, J. (2004), “Rorty's Nietzschean pragmatism: A Jamesian response”, in *The Review of politics*, 66(4), 605-631.

Bordignon, M. (2012). “Contradiction or Non-Contradiction? Hegel’s Dialectic between Brandom and Priest” in *Verifiche*, 41(1-3), 221-245.

Bourdeau, M. (2023), “Auguste Comte”, in Zalta, E. N. & Nodelman, U.(eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2023 Edition), <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/comte/>>.

Brandom, R. (1979), “Freedom and constraint by norms” in *American Philosophical Quarterly*, 16(3), 187-196.

Brandom, R. (1993), “The Social Anatomy of Inference” in *Philosophy and Phenomenological Research*, 53(3), 661-666.

Brandom, R. (1998) *Making it Explicit*, “Harvard University Press”, Cambridge, Massachusetts, London, England.

- Brandom, R.** (2001a) *Articulating Reasons: An Introduction to Inferentialism*, "Harvard University Press", Cambridge, Massachusetts, London, England.
- Brandom, R.** (2001b), "Reason, Expression, and the Philosophic Enterprise", in C.P. Ragland and Sarah Heidt (eds.), *What Is Philosophy?*, "Yale University Press", pp. 74-95.
- Brandom, R.** (2002), *Tales of the Mighty Dead: Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*, Cambridge, Massachusetts, London, England, Harvard University Press.
- Brandom, R.** (2004a). "Hermeneutic Practice and Theories of Meaning." *SATS-Nordic Journal of Philosophy* 5: 5-26.
- Brandom, R.** (2004a): "The pragmatist enlightenment (and its problematic semantics)." *European Journal of Philosophy* 12(1): 1-16.
- Brandom, R.** (2004b) "Hermeneutic practice and theories of meaning." *SATS-Nordic Journal of Philosophy* 5: 5-26.
- Brandom, R.** (2005), "Sketch of a Program for a Critical Reading of Hegel." in De Gruyter, *Deutscher Idealismus und die gegenwärtige analytische Philosophie/German Idealism and Contemporary Analytic Philosophy* 3/2005, p. 131-161.
- Brandom, R.** (2007), "The structure of desire and recognition: Self-consciousness and self-constitution" in *Philosophy & Social Criticism*, 33(1), 127-150.
- Brandom, R.** (2008b.), "Georg Hegel's *Phenomenology*", in *Topoi* 2008: 27, publ. online in Springer Science+Business Media B.V 2008: Springer, pp. 161-164.
- Brandom, R.** (2009), "Why Truth is not Important in Philosophy", in *Reason in Philosophy. Animating Ideas*, Cambridge, Massachusetts; London, England: "The Belknap Press of Harvard University", 156-176. (Също и на <https://sites.pitt.edu/~rbrandom/Texts%20Mark%201%20p.html>.) Достъпно на 1.02.2023.
- Brandom, R.** (2012a) "Pragmatics and pragmatisms." *Hilary Putnam*. Routledge, pp. 52-77.
- Brandom, R.** (2013a), "Reason, Genealogy, Hermeneutics of Magnanimity", in Howison Lectures in Philosophy Series, UC Berkley. Достъпно на: <https://sites.pitt.edu/~rbrandom/Texts%20Mark%201%20p.html>. (проверено на 7.9.2022).
- Brandom, R.** (2013b) "A hegelian model of legal concept determination: the normative fine structure of the judges' chain novel", in (ed.) Hubbs, G. and Lind, D., *Pragmatism, law, and language*, New York: Routledge, pp. 19-39.
- Brandom, R.** (2014), "Some Hegelian Ideas of Note for Contemporary Analytic Philosophy", in *Hegel Bulletin* 35/01, pp. 1-15.
- Brandom, R.** (2015a) *From Empiricism to Expressivism: Brandom Reads Sellars*, "Harvard University Press" Cambridge, Massachusetts, London, England.
- Brandom, R.** (2015b), "Towards reconciling two heroes: Habermas and Hegel", in *Argumenta*, 1(1), 29-42.
- Brandom, R.** (2019a) *A Spirit of Trust: A Reading of Hegel's Phenomenology*, "The Belknap Press of Harvard University Press", Cambridge, Massachusetts, London, England.
- Brandom, R.** (2019b), "Some strands of Wittgenstein's normative pragmatism, and some strains of his semantic nihilism", in *Disputatio. Philosophical Research Bulletin*, 8(9), 81-109.
- Brandom, R.** (2020), "Rorty on vocabularies" in Moreira, P. (ed.) *Revisiting Richard Rorty*, "Vernon Press", 1-23.
- Brandom, R. B.** (2004c), "The pragmatist enlightenment (and its problematic semantics)", in *European Journal of Philosophy*, 12(1), 1-16.
- Brandom, R., no date**, "Vocabularies of Pragmatism: Synthesizing Naturalism and Historicism", достъпен в <https://sites.pitt.edu/~rbrandom/Texts%20Mark%201%20p.html>. Достъпно на 26.01.2023.
- Brassier, R.** (2016), "Dialectics Between Suspicion and Trust", in *Stasis* 4.2, pp. 98-113.
- Brecht, B.** (2020), *Refugee Conversations*, transl. R. Fursland, ed. T. Kuhn, London, New York, New Delhi, Oxford, Sydney: publ. "Methuen Drama".
- Brioschi, M. R.** (2022) "CS Peirce on Mathematical Practice: Objectivity and the Community of Inquires", in *Topoi*, 1-13.
- Chihara, C. S.** (1977), "Wittgenstein's Analysis of the Paradoxes in His Lectures on the Foundations of Mathematics", in. *The Philosophical Review*, 86(3), 365-381.
- Clanton, J. C.** (2014), "The structure of CS Peirce's neglected argument for the reality of God: a critical assessment", in *Transactions of the Charles S. Peirce Society: A Quarterly Journal in American Philosophy*, 50(2), 175-200.
- Deleuze, G.** (1983), *Nietzsche & Philosophy*, transl. Hugh Tomlinson, New York: Columbia University Press.
- Deleuze, G.** (1997), "Review of Jean Hyppolite's Logic and Existence", in *Hyppolite, Logic and Existence*, New York: State University of New York Press. 195 (достъпно и (8.8.2024) на <https://www.generation-online.org/p/fpdeleuze6.htm>)

- Deleuze**, G. (2015), *Logic of Sense*, transl. Constantin Boundas, Mark Lester, Charles Stivale, London, New, New Delhi, Oxford, Sydney: Bloomsbury.
- Dewey**, J. (1929), *The Quest for Certainty*, New York: Minton, Balch & Co.
- Dewey**, J. (1980), *Art as Experience*, USA: Wideview/Perigee Books.
- Dewey**, J. (1997), *How we Think?*, Garden City, New York: Dover Publication.
- Donougho**, M. (1981), "The cunning of Odysseus: a theme in Hegel, Lukacs, and Adorno", in *Philosophy & Social Criticism*, 8(1), 12-43.
- Eliot** T.S. (1997), *The Sacred Wood and Major Early Essays*, Mineola, NY: Dover Publications.
- Fisch**, M., & **Turquette**, A. (1966), "Peirce's triadic logic" in *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 2/2 (Fall), 71-85.
- Foucault**, M. (1972), *Archaeology of Knowledge & the Discourse on Language*, transl. by A.M. Sheridan Smith, New York: Pantheon Books.
- Gadamer**, H. G. (1980a), "Logos and Ergon in Plato's Lysis", in *Dialogue and Dialectic. Eight Hermeneutical Studies on Plato*, transl. P. C. Smith, New Haven and London, Yale University Press, pp. 1-20.
- Gadamer**, H. G. (1980b), "Plato's Unwritten Dialectic", in *Dialogue and Dialectic. Eight Hermeneutical Studies on Plato*, transl. P. C. Smith, New Haven and London, Yale University Press, pp.124-156.
- Gadamer**, H. G. (1980c), "Dialectic and Sophism in Plato's Seventh Letter", in *Dialogue and Dialectic. Eight Hermeneutical Studies on Plato*, transl. P. C. Smith, New Haven and London, Yale University Press, pp. 93-123.
- Gadamer**, H. G., (1993) "The idea of Hegel's Logic", in Stern, R. (ed.) *G.W.F. Hegel. Critical Assesments* Vol. 3, London and New York: Routledge, pp. 221-243.
- Gadamer**, H.G. (1976a), "Hegel and the Dialectic of Ancient Philosophers", в *Hegel's Dialectic*, transl. P. Christopher Smith, Yale University Press, New Haven and London, pp. 5-35.
- Gadamer**, H.G. (1976b), "Hegel's Dialectic of Self-consciousness" в *Hegel's Dialectic*, transl. P. Christopher Smith, Yale University Press, New Haven and London, pp. 54-75.
- Gettier**, E. (1963), "Is Justified True Belief Knowledge?", in *Analysis*, vol. 23(6), 121-123.
- Hamlyn**, David W. (1990), "Aristotle on dialectic" in *Philosophy*, 65.254, pp. 465-476.
- Harrelson**, K. J. (2014). Inferentialist Philosophy of Language and the Historiography of Philosophy. *British Journal for the History of Philosophy*, 22(3), 582-603
- Hegel**, G.W. Fr. (1982a), "Wie der gemeine Menschenverstand die Philosophie nehme, dargestellt an den Werken des Herrn Krug", in *Georg Friedrich Wilhelm Hegel 2. Jenaer Schriften 1801-1807*, ed. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt am Main: „Suhrkamp“, 188 - 207.
- Hegel**, G.W. Fr. (1982b), "Glauben und Wissen oder Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie“, in *Georg Friedrich Wilhelm Hegel 2. Jenaer Schriften 1801-1807*, ed. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt am Main: „Suhrkamp“, 287-434.
- Heidegger**, M. (1994), *Hegel's Phenomenology of Spirit*, transl. P. Emad and K. Maly, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Hodgson**, P. C. (2011). Lectures on the Proofs of the Existence of God, in Houlgate, S. and Baur, M. (ed.) *A Companion to Hegel*, publ. "Wiley-Blackwell", 414-430.
- Honneth**, A. (1995), *The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts*, transl. Joel Anderson, Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.
- Irvine**, A. , **Deutsch**, D. and H. (2021), "Russell's Paradox", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/russell-paradox/>>. (Доступно 20.02.2023).
- James**, W (1882), "Subjective Effects of Nitrous Oxide" in *Mind*. Vol 7. (доступно на https://erowid.org/chemicals/nitrous/nitrous_article1.shtml)
- James**, W. (1884), "What is an Emotion?", in *Mind*, 9/34 (Apr. 1884), 188-205.
- James**, W. (1978d), "Bradley or Bergson", in Kucklick, B. (ed.) *William James: Writings 1902-1910*, Canada: The Library of America, 1266-1271.
- James**, W. (1987a), *A Pluralistic Universe*, in Kucklick, B. (ed.) *William James: Writings 1902-1910*, Canada: The Library of America, 625-821.
- James**, W. (1987b), "A Pluralistic Mystic", in Kucklick, B. (ed.) *William James: Writings 1902-1910*, Canada: The Library of America, 1294-1313.
- James**, W. (1987c), "The Chicago School", in Kucklick, B. (ed.) *William James: Writings 1902-1910*, Canada: The Library of America, 1136-1140.
- Kierkegaard**, S. (2000), *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, in Hong, H. and Hong, E. (eds.), *The Essential Kierkegaard*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 187-246.
- Kierkegaard**, S. (2006), *Works of Love*, transl. Howard and Edna Hong, New York, London, Toronto...: Harper Perennial Modern Thought.

- Lane**, R. (2001), "Triadic Logic", in M. Bergman & J. Queiroz (Eds.), *The Commens Encyclopedia: The Digital Encyclopedia of Peirce Studies. New Edition. Pub.* 140917-1304a. Retrieved from <http://www.commens.org/encyclopedia/article/lane-robert-triadic-logic>. (Онлайн на 17.02.2023)
- Lewis**, C.I. (1970a), "Pragmatism and Current Thought", in Gooheen, J. and Mothershead, J. Jr. (eds.) (1970), *Collected Papers of Clarence Irving Lewis*, California, Stanford: Stanford University Press, 78-86.
- Lewis**, C.I. (1970b), "Bergson and Contemporary Thought", in Gooheen, J. and Mothershead, J. Jr. (eds.) (1970), *Collected Papers of Clarence Irving Lewis*, California, Stanford: Stanford University Press, 42-54.
- Lewis**, C.I. (1970c), "Review of John Dewey's *The Quest for Certainty*", in Gooheen, J. and Mothershead, J. Jr. (eds.) (1970), *Collected Papers of Clarence Irving Lewis*, California, Stanford: Stanford University Press, 66-77.
- Lewis**, C.I. (1970d), "A Pragmatic Conception of the *A Priori*", in Gooheen, J. and Mothershead, J. Jr. (eds.) (1970), *Collected Papers of Clarence Irving Lewis*, California, Stanford: Stanford University Press, 231-239.
- Lewis**, C.I. (1970e), "Some Suggestions Concerning Metaphysics of Logic" in Gooheen, J. and Mothershead, J. Jr. (eds.) (1970), *Collected Papers of Clarence Irving Lewis*, California, Stanford: Stanford University Press, 430-441.
- Lightbody**, B. (2020), "Hermeneutics vs. Genealogy: Brandom's Cloak or Nietzsche's Quilt?" in *The European Legacy*, 25(6), pp. 635-652.
- Lightbody**, B. (2020), "Hermeneutics vs. Genealogy: Brandom's Cloak or Nietzsche's Quilt?" in *The European Legacy*, 25(6), pp. 635-652.
- Lukasiewicz**, J. Wedin, V. (1971), "On the Principle of Contradiction in Aristotle", in *The Review of Metaphysics* 24/3 (Mar.), 485-509.
- Lyotard**, J. F. (1974), „Adorno as the Devil“, in *Telos*, 1974(19), 127-137.
- Marconi**, D. (1984), "Wittgenstein on contradiction and the philosophy of paraconsistent logic.", in *History of Philosophy Quarterly*, 1(3), 333-352.
- Marcuse**, H. (2020), *Reason and Revolution*, publ.: Woolf House.
- Marx**, K. (2002) *The Eighteenth Brumaire of Louise Bonaparte*, in *Marx's Eighteenth Brumaire. (Post)Modern Interpretations*, Cowling, M., Martin, J. (ed.), London, Sterling, Virginia: "Pluto Press", 19-109.
- Mazlish**, B. (1972), "The tragic farce of Marx, Hegel, and Engels: a note", in *History and Theory*, 11(3), 335-337.
- McDonald**, W. (2017), "Søren Kierkegaard", in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2017 Edition), ed. Edward N. Zalta, URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/kierkegaard/>, онлайн на 24.01.2023.
- McDonald**, W., "Søren Kierkegaard (1813—1855)", *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, ISSN 2161-0002, <https://iep.utm.edu/kierkega/>, онлайн на 24.01.2023.
- McDowell**, J. (2020), "Brandom on the Introduction of the Phenomenology", в *Reading Brandom: On A Spirit of Trust*, Routledge: Taylor and Francis Group, London and New York, pp.41-55.
- McTaggart**, J. E. (1993), "The changes of method in Hegel's dialectic", in Stern, R. (ed) *G.W.F. Hegel. Critical Assessments Vol. 2*, London and New York, Routledge, pp. 60-89.
- Monk**, R. (1991), *Wittgenstein: The Duty of Genius*, London: Vintage Books.
- Parkinson**, G. H. R. (1989), "Hegel, Marx and the Cunning of Reason" in *Philosophy*, 64(249), 287-302.
- Peirce**, C.S. (1968) (1968) *The Charles Peirce Papers*, Houghton Library. Identified by number according to Robin R (ed) *Annotated catalogue of the Papers of Charles S. Peirce*. University of Massachusetts Press.
- Pinkard**, T. (1988), *Hegel's Dialectic: The Explanation of Possibility*, Philadelphia: Temple University Press.
- Pinkard**, T. (1994), *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason*, USA: Cambridge University Press.
- Pippin**, R. (2005a), "Gadamer's Hegel: Subjectivity and Reflection", in *The Persistence of Subjectivity: On the Kantian Aftermath*, Cambridge: Cambridge University Press, p.79-97.
- Pippin**, R. (2005b), "The Kantian Aftermath: Reaction and Revolution in Modern German Philosophy", in *The Persistence of Subjectivity: On the Kantian Aftermath*, Cambridge: Cambridge University Press, p. 27-56.
- Pippin**, R. B. (1978), "Hegel's Metaphysics and the Problem of Contradiction", In *Journal of the History of Philosophy*, 16(3), pp. 301-312.
- Pippin**, R. B. (2019), *Hegel's Realm of Shadows. Logic as Metaphysics in The Science of Logic*, Chicago and London: publ. The University of Chicago Press.
- Priest**, G. (1979), "The logic of paradox", in *Journal of Philosophical logic*, Vol.8/1(Jan.), 219-241.
- Priest**, G. (1995), *Beyond the Limits of Thought*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Priest**, G. (1998), "What is so Bad about Contradiction?", in *The Journal of Philosophy*, Vol. 95/ №8, (Aug. 1998), pp. 410-426.
- Priest**, G. (2006), *Doubt Truth to be a Liar*, Oxford: Clarendon Press.
- Priest**, G. (2006), *In Contradiction*^{Second edition}, Oxford: Clarendon Press, Oxford University Press.
- Priest**, G. (2008), *An Introduction to Non-Classical Logic: from if to is.*^{2nd Ed.}, Cambridge: Cambridge University Press.

- Priest, G.** (2023), "The logical structure of dialectic", in *History and Philosophy of Logic*, 44(2), 200-208.
- Priest, G., Berto, F., and Weber, Z.**, (2024) "Dialetheism", in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2024 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2024/entries/dialetheism/> (достъпно на 23.01.2025).
- Quine, W. V. O.** (1976), *The Ways of Paradox and Other Essays*^{2nd}, Harvard University Press.
- Ramharter, E.** (2010) "Are all contradictions equal? Wittgenstein on confusion in mathematics", in E., Löwe, B., & Müller, T. (eds.), *Philosophy of mathematics: Sociological aspects and mathematical practice*, London: College Publications, 293-306.
- Ryle, G.** (2013), "Dialectic in the Academy", in *New Essays on Plato and Aristotle Vol. 3*, ed. Renford Bambrough, "Routledge", London and New York, pp. 39-68.
- Sachs, C. B.** (2020), "Critical notice of Robert Brandom, A Spirit of Trust. A Reading of Hegel's Phenomenology", in *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, 12(XII-2). Cambridge, Ma., Harvard University Press, 2019.
- Scheler, M.** (1973), *Ordo Amoris*, in *Selected Philosophical Essays*, transl. David Lachterman, Evanston: Northwestern University Press, 98-135.
- Scheler, M.** (2007), *The Nature of Sympathy*, London and New York: "Routledge. Taylor and Francis Group".
- Sellars, W.** (1991), "Empiricism and the Philosophy of Mind", in *Science, Perception, Reality*, Atadascero, California: publ. Ridgeview Publishing Company, pp. 127 -197.
- Spengler, O.** (1926), *The Decline of the West. Vol. I: Form and Actuality*, transl. C. F. Atkinson, New York: Alfred. A. Knopf.
- Stack, G.** (1982), "Nietzsche's influence on pragmatic humanism." in *Journal of the History of Philosophy* 20.4:369-406.
- Stewart, J.** (1999), "Hegel's Presence in *The Concept of Irony*", in *Kierkegaard Studies/ Yearbook 1999*, publ. De Gruyter, 245-277.
- Tucker, R. C.** (1956), "The cunning of reason in Hegel and Marx", in *The Review of Politics*, 18(3), 269-295.
- Williams, J.** (2008), *Gilles Deleuze's Logic of Sense: A critical introduction and guide*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Wittgenstein, L.** (1976), *Lectures on the Foundations of Mathematics, Cambridge, 1939*, Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Yeomans, C.**, (2023) "Hegel on Forgiveness", in *The Routledge Handbook of the Philosophy and Psychology of Forgiveness*, Routledge, 142-154.
- Yirmibeş, M.** (2023), "Modal Foundationalism in Brandom's Interpretation of Hegel", in *Studia Hegeliana*, 9, 65-74.
- Žižek, S.** (2012) *Less than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*, London and New York, publ. "Verso".
- Žižek, S.** (2015), *Absolute recoil: Towards a new foundation of dialectical materialism*, London: "Verso Books".
- Žižek, S.** (2020), "Hegel on the Future, Hegel in the Future", in *Philosophy Now: A magazine for ideas*, 140, 20-25.

Списък с публикации

Публикувани:

- Пачеманов, В.** (2021), „Скучността на лошата безкрайност“, в сп. *Philosophia - e-journal for philosophy and culture*, 28/2021, стр. 78-93.
- Пачеманов, В.** (2022), „Топоси на незнанието в диалектиките на Платон и Николай от Куза“, в *Архив за средновековна философия и култура* 28/2022, София: изд. „Изток-Запад“, 180-204.
- Пачеманов, В.** (2023a), „Функции и практики на диалектиката“, в сп. *Philosophia - e-journal for philosophy and culture* 30/2023, 63-111.
- Пачеманов, В.** (2023b), „Какво му е смешно на диалектика?“, в сп. *Philosophia - e-journal for philosophy and culture*, 31/2023, 93-126.
- Пачеманов, В.** (2023c), „Спекулативност и граница при Георг Хегел“, в сб. *Докторантски четения. 5/ 2021*, София: УИ на „Св. Климент Охридски“, 25-38.
- Пачеманов, В.** (2023d), „Този, който смята света за разумен, също се смята за разумен от страна на света“. Ролята на доверието в четенето на Георг Хегел от Робърт Брандъм“, в сб. *Докторантски четения. 6/2022*, София: УИ „Св. Климент Охридски“, 41-57.

Пачеманов, В. (2024), „Две догми на диалектиката: движение и без-образие“, в сп. *Philosophia - e-journal for philosophy and culture*. 33-34/2024, 97-111.

Предстоящи:

Пачеманов, В. (предст.), „Деидеализираните противоречия: прагматистки и диалетеистки перспективи“, в сб. *Fallor ergo sum*, юбилеен сборник в чест на проф. Георги Каприев.