

РЕЦЕНЗИЯ

за дисертацията на **Дани Кънчев Котев**

на тема „**Ерос и философия**“

за придобиване на образователната и научна степен доктор
в професионално направление 2. 3. Философия (Въведение във философията)

Дисертационният труд “Ерос и философия” си поставя двойка задача – да интерпретира саморефлексията на философията от гледна точка на нейната еротична природа и да предложи въведение към философията на Ероса. Трудът е в обем 190 страници (плюс 20 стр. библиография) и е структуриран в три глави. Библиографията е в два раздела: основна (цитирана) литература, включваща 122 заглавия на български и английски език, и допълнителна, включваща 300 заглавия на български, руски и английски език.

Трите глави организират съдържанието на разработката около три смислови центъра. Допускам, че дисертантът има и мотиви за това да се въздържа от по-диференцирано структуриране. Но тъй като във всяка от главите, особено във втората и третата, се откриват различни и дори разнородни центрове, струва ми се, че такова структуриране е необходимо. То ми изглежда нужно и заради известно “дисциплиниране” на мисълта в хода на изложението.

Макар в заглавието Ерос и философия да са поставени конюнктивно, целта е да се преоткрие тяхното вътрешно, същностно отношение. При все че темата дори по подразбиране е принципно значима за самосъзнаването на философията и че има блестящи образци на осмисляне на свързаността на ерос и философия, особено в традициите на платонизма, у нас има само две специално посветени на тази тема издания: “Философският ерос” (2010, ред. Л. Денкова, с избрани текстове, представящи такива образци) и сборникът “Еротичното и философската рефлексия” (2015, съст. Х. Паницидис, Д. Божков, представящ по-скоро културологични прочити на темата). Актуалността на темата е безспорна, дисертантът я обосновава с перспектива да се открият “нови мисловни хоризонти”, като се “подобри концептуалното проявление на понятието за Ерос” (автореферат, стр. 5).

Методологията на разработката е подчинена на намерението на автора да говори за Ерос не догматично, а “през призмата на екзистенциалния опит” и да разгледа “връзката между философията и Ерос” “през конкретните ѝ проявления при определени автори”, за преоткрие чрез тях “различни форми на любовта към битието като философия”. Самият Ерос се предполага и като принцип, и като метод, “като ключов механизъм за показване и разкриване на особеностите на философията”. Според мен самата формулировка на използваните методи не е от най-силните страни на текста. По-скоро негова

силна страна е увеличащата стихия на разказа, а тя не е в пряка зависимост от предзададеност на методологически правила. Разбира се, тук въпросът опира и до виждането за начина на философстване, споделяно от автора.

Първа глава, в която философията се обсъжда като “пожелаване на битието”, е зададена перспективата прочитът на философията през призмата на Ницше да кулминира в твърдението, “че в същността си всяко философстване е еротическо”. Тъй като според Д. Котев митологичният Ерос дава импулс на зараждането на самата философия, невъзможно е тя да остане вярна на себе си без завръщане към живоначалния си източник. Дисертантът се спира на мотивите на Ницше да критикува установените схващания за философска истина. Ерос, “роденият в красота”, вероятно подтиква Ницше да замени философската истина с естетическа истина, “която по природата си е красива, която философът съблазнява” (автореферат, стр. 11). Ницшевият Дионис е представен в пределна сближеност с разглеждания и като принцип Ерос, приема се за “персонификация” на този принцип.

Открояват се основните теми, които стават предмет на разглеждане тук: за вечното завръщане и за себепревъзможването. И двете са представени като присъщи на философската съдба на Ницше. Ницшевият Заратустра е самият “образ на истината”. “Истината пребивава във вида на човек” и “води към Вечното завръщане” (стр. 25). Темата за себепревъзможването се коментира в контекста и на дионисийската стихия на ставането, и на познатата релация на “господар” и роб”, които, разбира се, следва да се разглеждат изключително като философски символи. В този аспект могат да се преоткрият нови смислови връзки, сходства и различия, и с казаното в първата част на Платония “Парменид”, и с моменти от “За Божия град” на Августин (както, естествено, и с Хегел, и с други мислители, които са извън обсега на дисертационния труд). Въз основа предимно на тълкуването на “Федон” в дисертацията тя се идентифицира с релацията “дух-тяло”.

Сериозно внимание е отделено на стилистиката и афористичната форма на Ницшевото философстване, а с това – и на спецификата на философското слово. Не мога да не се съглася и с твърдението на автора, че, бидейки критик на платонизма, Ницше е и последовател на Платон.

За да удостовери културната значимост на Дионис, Д. Котев се обръща и към неговия митологичен образ. Към източниците, на които той се опира, бих могла да добавя книгата на Вячеслав Иванов “Дионис и прадиионисийството” - както защото дава богата картина на митологичните ипостаси на Дионис, така и поради откриващата се възможност за по-философични интерпретации (например корелацията на Дионис с женското начало на божествената сфера би могло да отведе към разглежданата тема за другостта, и дори, в по-езотеричен

план, към проблема за неопределената диада като основание на другостта). Тълкуване на Дионис и в негови мистерийни ипостаси се открива и у Шелинг. Във втората глава философският ерос се обсъжда през призмата на емблематични философски характери с цел философията да бъде тълкувана като връщане към първичните основания на човешкото съществуване, което при това не е просто възвръщане на същото, а “възкачване към по-висок битиен статус” (стр. 65). Има пределно широки възможности за избор на образци, изразяващи философията, по вижданията на автора, като персонификация на желанието, и той е избрал такива, които според него имат него имат културнопарадигмална значимост. Съвсем естествено изглежда тук обръщането към Августин и Пиер Абелар. Чрез интерпретация на основни моменти в Изповеди, духовната автобиография на Августин, се търси онзи специфичен аспект на желанието, на Ероса, който позволява да го откриваме като уникален посредник между субект и обект, като изразяващ тяхната изначална свързаност и дори, както се посочва, тяхната неразличеност (стр. 68). Изведено е твърдението за действителна свобода на избора, за философията като житейска позиция. И тази позиция е възможно благодарение на “небесната любов” у Августин, или – на обръщането от любов към преходния свят към любовта към Бога. А в благодатността на тази “небесна любов” вече и свободата е без значение (стр. 71). Възгледите на Августин по обсъжданите проблеми могат да бъдат сполучливо допълнени и задълбочени чрез обръщане на изследователски поглед и към произведението му “За Божия град”, където кулминира у него темата за любовта и стават по-зрими тълкуванията на “небесната любов”, свързана с изначалното субект-обектно единство на ноетичната сфера. Неслучайно у Августин феноменологичната аксиология, особено тази на Макс Шелер, преоткрива “ноетичното величие” на любовта (засега този аспект на възможно развитие на темата е останал встрани от вниманието на дисертанта, но би могъл да го има предвид в по-нататъшната си работа).

Ще обърна внимание тук, че следва с повече предпазливост да се предлагат твърдения като: ”*природата* (подч. мое) на Бога се превръща в най-благодатният предмет на изследване на философията” (стр. 74), или “Бог *циркулира* в човека и е неговата интимна *същност* (подч. мое)” (стр. 70-71).

Коректно са проведени различавания във възгледите на Августин и Абелар, преди всичко в техните антропологични концепции. Прави се интересен опит и за съпоставка между своеобразни културно-типологични особености на схващането на любовта в Античността и Средновековието, като е подчертано, че именно в средновековната традиция се откриват специфични изразни средства на любовния дискурс.

Доста рязък е преходът към анализа на възгледи, съществено различаващи се от тези на Августин и Абелар и оформили се в зората на новоевропейската култура. Тяхната специфика е очертана предимно чрез Декарт. Именно тук се очертава и диспозицията рационално-ирационално, постепенното “отслояване” на емоции от разум (ratio) и дуализмът на душа и тяло. Д. Котев се съсредоточава върху онези принципни положения у Декарт, които го свързват с нагласите на Августин и с платонизма и предлага извода, че дори “вродените идеи” са “нещо, което почива изцяло на ирационална основа” (стр.92). Така обаче се интуитивното, т. е. самата мъдрост, синоптичното схващане на цялото, се оказва редуцирана до ирационално. Напълно съм съгласна с тезата на дисертанта, че Декарт не бива да се обсъжда като тривиален рационалист, но изглежда самата призма на опозицията рационално-ирационално не е достатъчна, за да послужи за адекватен прочит на “вродените идеи”, априорни както по отношение на ratio, така и на страстите на душата. Ако у Августин античният Нус се интерпретира като Божи разум и еротиката на философията се търси чрез присъствието на този разум в човешкия, то у Декарт това е съзвучно на разума на “Актуално-безкрайното същество”, а към него тази опозиция е неприложима. В такъв контекст могат да се поставят и важните изводи, направени в дисертацията, за това, че в любовта “не губим себе си, а откриваме нова форма на цялост в себе си” (стр. 94), както и за спецификата на интелектуалната любов у Декарт.

Интегрирането на възгледите на Фройд тук изисква обосноваване най-малкото защото е по принцип заявено, че еросът и еротичното ще се разглеждат като “свързани не със сексуалността, а със самата същност на философията”, както и защото в Ерос се търси метафизически принцип и “онази онтологична същност, която обозначава първичния език” (стр. 189), т. е. рискът от психологизиране следва да се избегне. За постмодернистките нагласи това едва ли е особен проблем, но според мен дисертантът, макар и да не е изразил експлицитно това, задава перспектива за изход и от тези постмодернистични нагласи, които, както изглежда, изчерпват основанията си. Ако се има предвид интуитивното да се аргументира като опозиция на рационалното, както личи от постановките тук, то това е напълно възможно и с изцяло философски средства. Ако обаче дисертантът не е съгласен с това, бих препоръчала, поне като повод за съпоставки с Лакан, и един доста успешен опит за философска интерпретация на фройдистката теория за еротичното и трансформация на етиката на сублимацията в творческа етика - в “Етика на преобразения ерос” на Борис Вишеславцев.

Трета глава, посветена на еротическото основание на философията, е обозначена и като “среща на Левинас и Платон”. Ем. Левинас е очевидно

особено притегателен за дисертанта и анализът на неговите възгледи е едно от безспорните постижения в дисертацията. Предефинирането на философията у Левинас се разглежда като обосновано чрез философската реабилитация на проблема за тялото и възвръщането към темата за другия от нови позиции. Коректно в този план са представени дистинкции между Левинас и Хусерловите трансценденталнофеноменологични принципи, но и безспорната свързаност с тях, особено в постулирането на интенционалността и интересубективността.

Тук дисертантът обосновава пределно широкия обхват на предлаганото от него понятие Ерос – Ерос надхвърля и любовта в смисъла на Левинас, и “отнесеността и интенционалността”, и словото като апел към другия, и разума и дори интуицията. Той е “безкрайност в отношението с другото”. Аргументирането на понятието за другия преминава през тематизирането на екстериорността. Тъй като последното е мотивирано у Левинас в контекста на критика на определи Платоновии позиции, на “сократичното” в тези позиции, на своеобразен “инцест” на душата с притежаваното в нея “интериорно”, извеждано чрез майевтиката, и тъй като дисертантът предлага “среща на Левинас и Платон” (предполага се в сходства, но и в различия на позициите им), би могло да се обърне повече внимание на този аспект от възгледите на Левинас. Добра възможност за съпоставка на двамата мислители дават и техните схващания за безкрайността. Доколкото безкрайността, едновременно “анархия” и свобода, се разкрива у Левинас чрез екстериорност и транцендиране към Другия, тя може да бъде мислена по-скоро като потенциална безкрайност. обстоятелството, че другостта се разглежда като женственост, навежда на мисълта за сходство с добре известната теза за “фаустовската душа”, която у Шпенглер е обозначена като устремяване в потенциална безкрайност. Подобно схващане няма как да бъде отнесен към безкрайността на Благото-Единно у Платон. Без съмнение, изключително интересно би било и съпоставяне на възгледите им за самата другост.

“Другото” е по съществото си понятие съотносително, и ако му се придава статут на абсолютност, то попада в сферата на парадоксалността. Дисертантът е поставен пред трудната задача да избере “аргументативна стратегия”, която да му помогне да достигне до смисъла, влаган в разбирането за “другост на другия”. Чрез нея, а и чрез интерпретацията на времето като завръщане към началото, той достига до обоснованото твърдение, че “философията е събитие, което поражда наслаждение от другостта на другия” (стр. 122).

Завръщането към Платон в дисертацията, както и изобщо във философията, изглежда като пир след дълъг и изнурителен пост. А поради това – и ново начало. Така въпросът за “вечно завръщане”, поставен по повод на Ницшеовото “пожелаване на битието”, придобива и собствено философския си смисъл.

Макар че когато става въпрос за Ерос у Платон, “Пирът” е емблематичен диалог, дисертантът е предпочел да се спре по-подробно на “Федон”. Всъщност виждаме внимателно вчитане и във “Федър”, и в други Платонов диалози, съсредоточено преди всичко върху релациите между слово и Ерос, душа и тяло. Интересни са и предложените съпоставки на идеите у Платон, смятани от дисертанта по-скоро за “логосни”, с епифанията на лицето-Ерос у Левинас, а също и на възгледите на посочените мислители за необходимото “трето”. Самият Ерос се разглежда като това “трето”, като персонализирано отношение, “удвояване на желанието” и “двойник на самия себе си”, посредникът между богове и хора. Особено вдъхновено и убедително прозвучаха за мен и размишленията за словото и мълчанието. И, доколкото се отстоява еротичната природа на самата философия, прословото “познай себе си” се тълкува като духовна еротика, която има трансфигуративен характер.

Двойственият по природата си Ерос се разкрива в дисертацията в множество свои ипостаси: като любов и по-висок от любовта, като желание и желание на желанието, като връзка с безкрайното и самото безкрайно, като метафизически принцип и като екзистенциалност отвъд принципите, като корелиращ със словото и същевременно надвишаващ възможността за изразяване в слово, като посредник, който не се нуждае от посредничество. В **заклучението** авторът обобщава основните си позиции, връщайки се към изходните постулати за философията като пожелаване на битието, предлага да приемем Ерос като “бог на философската рефлексия” и преценява разработката си като въведение към философия на Ероса, очакваща по-нататъшно развитие.

В приложената **библиография** уместно са обособени цитираната и допълнителната литература. Допълнителната литература дава представа за контекста, в който изобщо са кристализирали намеренията на автора за разработка на избраната тема, и при все че е доста обширна, има с какво да бъде допълнена.

Авторефератът е добре структуриран, включва необходимите компоненти, и отразява коректно съдържанието на дисертацията. В него са представени и приносните моменти по самопреценката на автора.

Като че ли има известна несигурност при формулирането на **приносите**. Посочва се, че в дисертацията се поставя наново въпросът за същността на философията (ще обърна внимание, че последната формулировка съвпада по смисъл с първата посочена). Според мен има приносен характер тезата, че философията е по същността си еротична. Като цяло съм съгласна със самопреценката на автора за приносите му. Приемам позицията, че философската понятийност надхвърля равнището на разсъдъчната категориалност, а тогава философското понятие може да е обозначено със

собствено име – така, както е обозначено понятието Ерос в предложените формулировки (по принцип това е предполага и реалистична трактовка на името).

Бих добавила към приносите тезите на автора за релацията между ероса и словото, каквито тези са споделени по различни поводи и в трите глави на дисертацията. Ще открия и постановката за Ерос като посредник, който сам не се нуждае от посредничество. При това би било интересно и по-нататъшно разгръщане на тази постановка, дали тя предполага всъщност изчерпването на основанията на всяко посредничество и дали тогава би могла гравитира към прословутата теза на Хегел за непосредственост на посредника като такъв. А в християнската традиция такова е посредничеството на въплътения Логос.

Трудът, както личи, е писан със и съпричастност и дори страст – нещо, което е вече рядко срещано явление, когато става въпрос за философски текст, и това заслужава да бъде оценено положително. То определя и спецификата на стила на изложението. Приемам тази стилистика като израз и на ангажираността на автора, но бих могла все пак да препоръчам малко повече внимание към прецизността на изказа. Когато работата се подготвя за печат, би било добре внимателно да се редактира - както с оглед на прецизиране на определени формулировки, така и заради граматическа коректност (напр. препоръчително е да се избегнат изрази от рода на “светоглед, в когото”, “проблемът, пред когото” - подобни се срещат на много места в текста).

Три статии на Д. Котев по темата на дисертацията са приети за печат в сп. “Философски алтернативи”, с което се отговаря на формалните изисквания за защита.

В заключение, като имам предвид достойнствата на предложения дисертационния труд, креативния подход на автора и ангажираността му с разглежданата проблематика, с която ангажираност защитава и възгледа си за философията като избрана житейска позиция, убедено и категорично ще гласувам с “да” за присъждането на образователната и научна степен „доктор по философия“ на Дани Котев.

19.04.2020,
гр. София

Проф. д-р Ели Василева (Сярова)