

Глава трета

ФИЛОСОФСКА И СОЦИАЛНА АНТРОПОЛОГИЯ

3.1. АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЯТ ПРОБЛЕМ В СИСТЕМАТА НА ФИЛОСОФИЯТА

Христо ХРИСТОВ

*В днешно време е по-трудно да общуваш
с отделния човек,
отколкото в миналото – с цял народ.*

Б. Грасиан

*Античният човек разговаря най-напред с космоса,
средновековният – с Бога, съвременният – с човека.*

Ф. Хайнеман

Традиционно наложилата се нагласа за философстване препраща към формите и проявите на “цялото”, на целостността, на общото, на всеобщото и т.н. Зад генезиса и историческото развитие на философията стои именентната за мисловната способност на човека ориентация към всеобхватното и всеобемащото, както и стремежът към идентификация на същността и проявите на постулираното единство, или на характера на единствеността (по дефиниция) на света. К. Ясперс определя идеята за “всеобхватното” като една от най-трудните във философията. “Тя е абсолютно необходима, защото е в основата на смисъла на собствено философското мислене.” Има много съществуващи неща – безкрайно многообразие, всичко идва и си отива – “какво обаче е същинското битие, т.е. битието, което обединява всичко, което лежи в основата на всичко, от което произхожда всичко съществуващо?”¹ Аналогично М. Хайдегер многократно подчертава смисловата обвързаност на философията (ме-

тафизиката) с целостността на съществуващото като истина – “Тя мисли съществуващото в цялост – света, човека, бога – по отношение на битието, по отношение на принадлежността на съществуващото в битието. Метафизиката мисли съществуващото като съществуващо във формата на обосноваващото представяне.”²² По този начин “метафизиката може да се определи като влаганата в словото на мисълта истина за съществуващото като такова в цялостност.”²³

От друга страна, въпросът за целостността на света се трансформира в производен проблем – не толкова за това дали я има, или не – доколкото единството на основата на факта на съществуването принципно се приема в тафтологичен план и аксиоматически се потвърждава от многовековния практически опит на човечеството, или казано с други думи – малцина мислители биха се усъмнили във факта на съществуването, (а то вече е “предикат” за родова принадлежност) – проблемът тук се заключава в природата и същността на това единство, в характера и неговата най-дълбока основа.

Човекът и (или, в, без, против...) бивашото – като смислов хоризонт на философстването. В устремеността си към “цялото” философията не може да не се опира на стандартния познавателен опит на човека, който включва представяне (или поставяне-пред) на нашата сетивност на нещо което и съответства, т.е. един “пред-метно” организиран свят. Сетивността обаче ще фиксира само онова, което тя е способна да идентифицира – величина, форма, обем, перспектива или друго макрофизически ограничено многообразие. Така на равнището на “нагледа” философията би оперирала с цялото като с нещо което физически – пространствено и времево – би било противоположно, т.е. трябва да е неограничено, без начало и край, да е безпределно и т.н., но все пак отласкващо се от определена даденост. Оттук преобладава разбирането, че философията изследва или отразява “наличното” (това, което е “на лице” (пред лицето), но не и самото него), вече единство като само преповтаря и копира в мисловни модели обективно съществуващите степени на общност и на различие в света. Подобна нагласа идва от Античността, където господства “обектният” подход в интерпретирането на познавателния процес, в който обектът на познание задава логиката и “обсебва” в значителна степен същността на гносеологическото взаимодействие – между познаваното, познаващия и получения познавателен резултат.

Проблемът е в това, как историческото развитие на философията запазва посочената стратегическа цел – осмисляне и постигане на пре-

делните равнища на целостността – като същевременно формира нови измерения и нови структурни зависимости в рамките на понятийно рамкираното цяло. В посочения план въпросът се конкретизира в това по какъв начин се осъществява развитието на философското знание, при условие, че вече е формирана (или формулирана) концептуалната матрица на осмисляне на съществуващото чрез изчерпващото “назоваване” на пределните характеристики на битието, както и на принципните закономерности на тяхното структуриране и взаимозависимост. Казано с други думи, какви нови основополагащи метафизически понятия или зависимости могат да бъдат въведени при условие, че античното мислене е документирано и систематизирано “родовете на битието”, или родовите характеристики на съществуващото – принципи, закони, категории и т.н. Разбира се, тук могат да се посочат ред процедури по отмиране на едни и възникване на нови понятия, на поява на нови терминологични дистинкции или зависимости, които обаче остават в рамките на предварително зададената схема и експлицитно следване на последователно акумулираните познавателни резултати. Казано по друг начин, тук е заложено определено противоречие – сетивното не може да бъде модел на цялото поради своята ограниченост, въпреки че като първична даденост е задължителният “мост”, по който трябва да се премине и достигне до него. Постижимостта на цялото в този смисъл е възможна на основата на преодоляването на представата за него като готова предметна даденост, като монолитно, капсулирано, непроницаемо, неподвижно, неизменно и т.н. – битийстване. Идеята за цялото като всеобща и принципна задача на философстването включва най-малко два аспекта – съдържателен и процесуален: първият от тях изисква фиксиране на основополагащите елементи на съществуващото, “агентите” на битието, структурата и конфигурацията на съставлящите, моментното състояние на тяхното взаимодействие и т.н. Вторият аспект предполага посочване на водещите тенденции и закономерности на преподреждане на съдържанието като функция на вътрешното реструктуриране във времето, като оня резултат, който отразява определена последователност в процесите на взаимовлияние и взаимодействие. Или “битието” в качеството му на “едно”, “единно”, “единствено” и т.н. като изходна, първоначална опция за представимост и понятийност – трябва да бъде развито в определена посока, вътрешно да се диференцира и саморазличи – т.е. раздвои на две обособени, но и предполагащи се съставлящи, които от своя страна да преминават през същото, за да положат разнообразието и многообразието на този вътрешно диференциран, но все пак единен свят.

Затова от позициите на възникването, утвърждаването и развитието на философското знание за човека може да се твърди, че то започва да играе водеща роля в системата на философското постигане на съществуващото. Посочената роля се заключава не просто във факта, че човекът се превръща в най-репрезентативната и емблематична проява на битието, или в своеобразно “таргетиране” на протеклата досега еволюция – става дума за това, че философското познание на човека (в случая философската антропология) преакцентира точките на дневния ред на философията.

Така например най-схематичното и обобщено представяне на историко-философския процес в неговата принципна цялостност и перспективи на развитие може да го представи като диалектическо взаимодействие на две (исторически утвърдили се) основополагащи реалности – изчерпващи до голяма степен качествено различимите и разпознаваеми елементи на съществуващото. То може да бъде диференцирано и представено (отначало на сетивно емпирично и “опитно” ниво) чрез най-характерните и емблематични противоположности – земно (природно) и небесно (божествено), едно и много, движение и покой, живо и мъртво, крайно и безкрайно и ред други. Рано или късно генерализиращата способност на съзнанието достига до пределните, висшите степени на абстрахиране – като конституира модела на съществуващото чрез универсалните и всеобщи страни, свойства и отношения – битие и небитие, абсолютно и относително, материално и идеално, обективно и субективно, тъждество и различие, единично и общо, телесно и духовно (душевно) и т.н. Посочените измерения – получили теоретическа легитимност и “метафизически” статус – конституират структурата на съществуващото и представляват категориалната система на философското знание – като се подчиняват на общите закономерности на познавателния процес – акумулиране, терминологизиране, прецизиране, отпадане, взаимодействие, интегриране и др.

Не е трудно да констатираме, че всяка една от посочените двойки противоположности съдържа в себе си повече или по-малко качествена определеност на човека – онова, което му принадлежи като иманентно съдържание и го отграничава от останалия свят – съзнателност, одушевеност, креативност и др. Или историческото развитие на философията представлява своеобразно разгръщане на спецификата на човешката битийност и опозиционирането и с измеренията на съществуващото. Като че ли няма философска дилема, в която същностните

характеристики на човека да не играят ролята на опорна точка, изходен пункт на отчитане, или координатна система, съобразно която се позиционират характеристиките на битието. В значителна степен дискусиите относно смисловото начало и конститутивната структура на света в онтологически план са спорове за това дали представляват проекция на особеностите, закономерностите и противоречията на човека и неговия свят. С други думи ние “приписваме” на съществуващото без човека онова, което характеризира само него – например целепологане, целенасоченост, съзнателност, творческа потенция, различаване на добро и зло и т.н. В своята същност цялата митопоетична и миторелигиозна култура представлява индиректно мултиплициране на присъщите само на човека характеристики върху природната (космологична, физична и т.н.) среда. Причините за това сами по-себе си представляват особен интерес, но остава фактът, че човекът представлява своеобразен първоначален обяснителен принцип, изходна матрица или “протомодел” на съществуващото, като осъществява несъзнателно и нерелексивно полагане на “себе си” в описанието и обяснението на света. Проецирайки собствената си форма върху противостоящата действителност, античният човек е осъществявал неявна кореспонденция и своеобразна обратна връзка с породилата го еволюция – все още на нивото на донаучната и интуитивна релексивност.

Така основната идея – произтичаща от казаното – е внушението, че в своята най-дълбока същност и перспективна стратегия философията се явява теория на фундаменталната опозиция или на противоречието с основополагащ метафизически статус, а именно “човешко – извънчовешко” или “човек – биващо”. Философстването винаги е предполагало човека като крайна, “законспирирана” цел на светогледно-смисловото постигане на света, представлявайки определена цялостност (всеобщност) светът се сблъсква с друга, исторически развиваща се, активна и конкурираща го цялостност – тази на човека и неговия собствен порядък. Това означава, че “основните философски въпроси” еволюират в определена посока, изразявайки отначало отделни страни и аспекти на развиващия се човек – напр. познавателна способност, творческо-преобразователни възможности, усет към красотата, към добродетелта и др. – рано или късно философията достига до своята изначално иманентна цел – отношението на цялостния човек към цялостния свят като най-обобщено и съдържателно специфициране на съществуващото.

Осъзнаването на посочения факт, че философията трябва да започне не от “началото” (“началата и причините”), т.е. да осъществи историческо, линейно-последователно, хронологическо и т.н. изследване, а обратно – да започне от смисловия “край”, от последната и “най-зряла” фаза в метаморфозата на случващото се, или от неговото логосно-ейдосно, телеологическо и резултативно измерение, е важен елемент от преодоляването на докантовата натуралистична и метафизична нагласа.

Така например основоположникът на философската антропология М. Шелер приема за необходимо въвеждането на антропологически критерии в интерпретирането на историята и нейното третиране от позициите на утвърждаването и развитието на човешкото самосъзнание, доколкото в основата на всяка историческа концепция се съдържа определен антропологически модел, независимо дали това се осъзнава, или не. Време е “монументалната история” да бъде разпозната и прочетена именно като история на самопознанието на човека, чрез образа и визията в които той отразява разбирането за самия себе си – или не като външна, отчуждена, хипостазирана и паралелна на човека реалия – “политическа”, “военна”, “технологическа” или някаква друга – а като отговор на въпроса какво се случва с човека по повод на посочените като фонони за него “исторически” предизвикателства и изпитания.

Точно този въпрос принуждава И. Кант да постави принципния въпрос – “Върви ли постоянно към по-добро човешкият род?” – или може ли да се посочи една универсална, основополагаща, перманентно действаща причина, обуславяща движението на човечеството към “по-добро”. Смесът на въпроса е в това, доколко човешката история принадлежи на своите реални носители – индивидуалните субекти – и доколко може да се посочи една постоянна, “метафизично” действаща тенденция, обединяваща миналото, настоящето и бъдещето, във всички отделните “частни” резултати – постижения или неуспехи. Авторът дава пример с такова велико историческо събитие каквото е “революцията”, което не търпи обаче еднозначно положително тълкуване, доколкото последната “може да е изпълнена със страдания и зверства в такава степен, че един трезвомислещ човек, който подготвя революцията и се надява да я доведе до щастлив край, никога да не се реши на подобен експеримент, след като цената е толкова висока.”⁴ Идеята на И. Кант предполага необходимостта от остойностяване на възможния прогрес в цялостната история не чрез отделни – външно атрактивни и шумни събития – а чрез иманентни, вътрешно принадлежащи и необратими в

последователността си – духовно празнични преживявания и нравствено пречистващ екстаз. Величието на историята има “антропологическо” основание и то се състои в очакването и надеждата за достигане до идеалното и до чисто моралното. Така универсалният исторически процес може да се представи като самоосъществяване на човека, като вечен стремеж към справедливост и като “правото на народа” да устройва битието си в съответствие с висшите морални норми. Нито един управляващ не може да игнорира подобен фундаментален фактор, т.е. да обяви публично, че народът дължи щастието си на неговата благодетелност, или че всички претенции на народа са наказуеми и нелепи. Тук е и незаменимата роля на “Философския факултет” в споровете с другите факултети – да защитава висшите принципи на суверенността и самодостатъчността на реалните исторически субекти, обединени чрез понятието “народ”.

Така М. Шелер разграничава пет основни антропологически идеи, които възникват в хода на развитието на обществото и които, формирайки съответния светогледно-ценностен и хуманистичен модел, оказват обратно въздействие върху историческото развитие⁵. На първо място се посочва религиозната антропология основана на фидеистичната картина на света и произтичащото от това историсофично самосъзнание. Като следваща парадигма се явява логосното самосъзнание – основано на разбирането за същността на човека като фундаментален субект и носител на разумността, интелекта, мисленето – а оттам и на отношението към света. Към третата антропологическа идея – авторът отнася онова разбиране и предназначение на човека, в които той се проявява като активен, действащ и преобразуващ наличната действителност на основите на познанието и практиката – метафизически агент. Тук спадат натуралистичните, прагматистките и позитивистичните концепции, които третираат историческото като обект на икономически, кръвно-родствени и социално-властови взаимоотношения между хората.

Четвъртата антропологическа идея рязко контрастира с първите три, доколкото не е в съзвучие с “прогресистката” интенция на разбирането за човека като върховна степен и цел на глобалната еволюция – точно обратното – тук последният се проявява като своеобразен nonsens на досегашното възникване и развитие на живата материя. Човекът се противопоставя на именентното, автентичното и органичното развитие на природно-естественото начало, като замества живото, виталното, първичното с изкуствени сурогати от механично и машинно естество. Чове-

кът започва да се обръща против себе си, против живота, против естествения порядък – ознаменувайки чрез себе си изчерпаността и своеобразния предел на досегашното си битийстване.

Ето защо последната и най-млада антропологическа идея постулира не съхраняването и “спасяването” на досегашния човек, а неговото “превъзможване” и преодоляване в името на едно ново състояние, превръщащо го в субект на високата отговорност за смисъла и порядъка на съществуващото. Това е човек издигнал се над собствената се слабост и дребнавост, и дръзнал да си постави цел – многократно превишаваща елементаризиращото оцеляване и вегетативно-растително съществуване.

Анализирайки възможностите за конституиране на една съвременна философска антропология О. Болнов формулира необходимостта от съблюдаване на няколко предварителни изисквания – методологически принципи – обуславящи реализацията на адекватно философско осмисляне на човешкия феномен. На първо място се посочва принципът на “антропологическата редукция” – който изисква всички постижения на материалната и духовна култура – наука, религия, изкуство, икономика, политика и т.н. – да бъдат анализирани не като самостоятелни предметни същности, а като овъншняване и опредметяване на същностните сили на универсалния и индивидуален човек. Посочените сфери трябва да бъдат не анонимни и безлични вещни форми, а да бъдат интерпретирани като конкретни прояви на мотивацията, целите и потребностите на човешкия дух, да са еманация на неповторимата и съдбовна за всеки среща с битието.

Вторият посочен принцип – “органон” – предполага анализ на феномена на човека от позициите на сътворените от него духовни и вещни форми. Каква може да бъде същностната структура на човека, при условие, че тя е сътворила ред прояви на уникалност и съвършенство – наука, изкуство, религия, политика.

На следващо място – авторът посочва – изискването за антропологическа интерпретация на важни аспекти от живота на човека, които нямат непосредствен социокултурен статус – ред психофизиологически особености, предпочитания, емоционални състояния и др. – и които обаче са в обсега на биосоциалния интегрален интерес към човека.

Последното методологическо условие – принципа на “открития въпрос” – изисква отказ от всякакви предварителни пред-разсъдъчни нагласи за човека, последният нито е сума от определени антропологически константи, нито може да бъде сведен към някои от тях. Отговорът

на въпроса за човека винаги предстои и е принципиално открит проблем – всяка пред-убеденост изкривява автентичния му образ и на индивидуално и на общочовешко ниво⁶. Тук е важно да се отбележи, че посочените методологически изисквания спрямо философското познание на човека имат смисъл не само и единствено в рамките на философията, но и в много по-широк социокултурен контекст.

Друг автор – В. Брюнинг – опирайки се на типологични решения свързани с класификацията на антропологическите идеи, идващи по думите му от В. Дилтай и Е. Ротакер, разграничава няколко основни типа визии за човека, които се основават на исторически обусловено отношение и взаимодействие със системата на философското знание като цяло. С други думи философският “образ” на човека се изгражда на основата на една строга и закономерна последователност, следваща, развиваща и обогатяваща историко-философския процес като цяло, и в който разпознаваме системното единство на онтология, гносеология и антропология. Така първата картина на човека – господстваща от началото на човешката история в продължение на много векове и до днес – това е обвързването му с предварително установени общозначими и задължителни порядки – същности, норми и закономерности на логосна или натурфилософска основа. Подобно “традиционалистично” третиране на човека означава, че последният принципно се съотнася и е зависим от един предишен, външен и независим от него порядък, който задава параметрите на реализацията на човека и представлява своеобразния предел на неговите възможности и развитие. В случая е без значение собствената природа на този “първопорядък” – тук човешкият феномен е по-скоро епифеномен, той е функция, резултат, реплика на отдавна конституирани, стоящи над, и извън него същности, придаващи му в крайна сметка акциденциална и модусна форма на съществуване.

Следващият тип антропологически решения са израз на прехода от категоричната зависимост на човека от общозначимите и общоприети външни детерминанти, към самодостатъчността и многообразието на противостоящата им индивидуална и родова субективност, а също и към започващото размиване на структурата на самия субект във философията на екзистенциалното мислене.

Третата – закономерна произтичаща от преходните – съвкупност от възможни и реализирани се антропологически концепции, отразява процеса на по-нататъшното разпадане на структурата на субекта до степенята на ирационално протичащия и нерелексивен поток на живота.

Накрая следва логически очакваното – постъпателно връщане към идеята за зависимостта от формите и нормите, но вече и “отвътре”, чрез необходимостта и стремежа към добре структурирано и подредено субективно пространство, което започва да законодателства не само в сферата на индивидуално-личностното, но и в света на външните, обективни структури – проявяващо се в прагматизма, в трансцендентализма и в обективния идеализъм⁷.

Водещата идея тук се състои в необходимостта от отчитане на общата, системообразуваща връзка между познанието на съществуващото и самопознанието на познаващия – това са два синхронизирани, макар и негъждествени процеса, характеризиращи се с постъпателност и последователност, и където една решена и евристично изчерпана онтогносеологическа задача, довежда до следващата, обуславяща от своя страна – друга възможна комбинация на субектно-обектно ниво.

Посочените методологически схеми демонстрират важна закономерност – постигането на определени етапи или на цялостни познавателни цели в метафизическата, познавателната, социалната и т.н. сфери, е непродуктивно и даже невъзможно без “въвеждането” на синхронно самопознание и саморазбиране на съвкупния субект, или на човека. Нещо повече, надличностните и “обективно” протичащи процеси остават непрозрачни и неразпознаваеми в своята исторически закономерна процесуалност, ако изключат “човешкото” като своеобразен код, или като своеобразно “снето” възпроизвеждане на неговата системна организация и органична цялостност.

Човекът като обект на философска рефлексия. Макар че възникването на “философската антропология” се свързва с първите десетилетия на XX в., трудно може да се определи началото на “антропологическата революция” чрез точни дати, автори и школи. Въпросът не е в това дали човекът присъства, или не във философските възгледи като обект на изследователски интерес – пряко или индиректно той е представен като елемент от съществуващото – а в структурообразуващата роля на антропологичното начало по отношение на останалите метафизически проблематики, доколкото той е не само повече или по-малко тема, а теза, принцип или код, и доколкото представлява част от решението на метафизическия проблем, а не само част от самия проблем. Следователно тук става дума за постъпателно осъществявани тенденции и закономерности в цялостния историко-философски процес, а не за единични “скокообразни” прояви на антропологическо мислене. Така на-

пример се приема, че културата на Древния Изток – и по-специално философско-митологичните и религиозни възгледи на Китай и Индия – са с доминиращ антропологически акцент, където метафизическата интенция е насочена не навън – към космологичния и натурфилософски онтос, а навътре – към философстващия индивид, към рефлектиращия и медитиращ негов субект. В този аспект светогледната картина на съществуващото на “източното мислене” се отличава със своята изначална антропологическа контекстуалност – със своята етическа, социално-психологическа, педагогическа и т.н. интенционалност – стремяща се към постигане и усъвършенстване не просто на света, а на човека в този свят, докато в основата на “западния” мисловен модел антропологичното присъствие е по-силно опосредствувано от идеята за цялото, за пречупването на индивидуалната битийност през призмата на природно-космичното начало и закономерности. Така в древнокитайския синкретизъм се открояват категориите с етико-хуманистична насоченост – жън (човеколюбие, грижа за другия), дъ (добродетел, вътрешно съдържание на човека), сяо (синовна почит), шу (благодарушие), син (доверие), джун (взискателност към себе си), джън (правдивост), ред производни на “дао” и др. – изразяващи доминантите в светогледното осмисляне и интегрирането на индивида във физическия и социален космос. Така интервенцията върху заобикалящия ни свят е немислима без съобразяването и съответствието с индивидуално-личностното съвършенство, като достигането до идеализираното състояние – “Благородния човек” – се превръща в първостепенна цел – което следва от думите на Конфуций – трябва да постъпваме като човека, който неуморно иска да спасява света, макар да знае, че усилието му е напразно. От друга страна, в Древноиндийския ценностен комплекс на преден план излиза индивидуалното усилие “за спасяване на душата” чрез методи и техники за минимализиране на нейната зависимост от външните условия – на превъплъщението, на страданието, на тялото и т.н.

В гръцката архаика и егейска предфилософия проблемът за човека се пречупва през няколко релации – човек – природа (Космос), човек-Богове, (Омир), или чрез прехода от “родовия” към “полисниа” човек (Хезиод). В Омировото творчество антропологически “лидер” се явява човекът герой, налага се идеята за изключителната, героична постъпка на военначалника, царя, вождя и т.н. В посочения план се налага като основна личностна характеристика родовата чест, защитата на фамилията и рода – чрез социалнопсихологически и етически норми – филия (друж-

ба), авете (доблест), айдос (отговорност) и др. От своя страна Хезиод отразява прехода от старите, архаични, родово-племенни връзки към отношенията валидни за една структурирана и организирана общност – характерна за античните градове-държави. Тук образът на човека се конкретизира чрез съответните норми – на преден план излиза личностна характеристика, основана не просто на родословна принадлежност и аристократичен произход, или само на храброст и героизъм на бойното поле – а качествата обуславящи социалния живот, разделението и уменията в труда, гражданското общество и неговите институции. Редом до героя застава човекът, който може икономически да осигури средства за въоръжение и прехрана, до атлета – застава философът, поетът, общественикът, политикът и др. Формата на индивидуализация и персонализация или на достигнатото обществено положение е обвързана преди всичко с личното усърдие и трудолюбие основани на техне (знание, умение) и ергон (труд). Като резултат характерният за Омир човек-герой, или героичен модел на реализация, се трансформира в човек-гражданин, съответно в полисен индивид – а на мястото на родовата нормативна уредба (традиции, обичаи, вярвания) се налага нотифицирана, осмислена и публично приета форма на регулация на междучовешките отношения.

Първите философски школи традиционно се характеризират като натуралистични, натурфилософски, физични, физиологични – в съгласие с перипатетическата квалификация – което, като че ли отрежда на антропологическата проблематика подчинена и вторична роля. Заедно с това е необходимо да се подчертае, че последната присъства непряко, доколкото е вписана в системата на съществуващото чрез същността и мястото на човека в неговата йерархия. Тук човекът като индиректен обяснителен принцип се проявява в действието на няколко принципа, “ръководещи” моделите на съществуващото – като изоморфизъм (предполагащ качественото единство на основните битийни сфери – космологическа, политическа, антропологическа); хилозоизъм (одушевеност на стихийните първоначала); панпсихизъм (одушевеност на нещата); пантеизъм (приемане на съществуващото като всеобщо божествено начало); социоморфизъм (отъждествяване на света с огромен полис) и др.

Особеното антропологическо значение на Талес – в качеството му “първи” философ – тук се заключава преди всичко в методологията на третиране на първосубстанцията – в случая влажната природа или водата – именно като елемент от “опита” на човек, или като присъстващ в сетивната му способност непосредствен обект на познание. С други

думи Галес – съзнателно или не – придава на философстването статус на наука, на научно постигане на света, доколкото последното се подчинява на определени процедури – наблюдение, описание, измерване, контролиран експеримент и т.н. От своя страна Анаксимандър развива посочената тенденция осъществявайки естественонаучен подход към антропологическата проблематика – тук човекът се интерпретира в духа на еволюционизма и механизма на борбата на противоположностите. В разработваните от друг представител на натурфилософските школи – Хераклит – няколко проблемни области, наред с онтологическите и гносеологическите, е застъпена и антропологическата – доколкото мислителят обвързва идеята за философстването със проясняването, с преодоляването на неяснотата и загадъчността на съществуващото като вид самоанализ и саморазкриване – “Аз изследвах сам себе си.”⁸ – което е симптоматично за античната натурфилософия – според Е. Касирер.⁹

Особено характерно и симптоматично тук е значението на учението на елеатите – в качеството им на първи философи, поставящи в цялата сериозност проблема за същността, характера и съществуването на “битието” като фундаментална метафизическа категория. Изглежда парадоксално, но подобна изцяло онтологична “територия” – каквато е проблемът за битието – е неявно обвързана с гносеологически и антропологически условности. Така например битието се свързва с мислене (философия) съобразно истината, а небитието – с философстване – съобразно мнението. С други думи различаването на двете реалии – битие и небитие – не е самодостатъчно и произтичащо от същностното различие между тях, а от една производна и “частна” битийна проява, каквато е познанието – съответно – истинно (логосно) и неистинно (сетивно). “Понеже небитието ти нито можеш да опознаеш (тъй като това не може да се извърши), нито пък може да се изрази (назове) с думи”¹⁰ – твърди Парменид – и затова то “лъжейки” разума, а не сетивата – не съществува. Оттук и основният тезис – че битие и мислене са тъждествени, те са едно и също, битието е онова, което може да се мисли, битието е мислимото, а немислимото е небитие. Така се налага идеята за дълбоката обвързаност и присъствие на определеността на човека – в случая на неговите познавателни способности – в описанието на съществуващото, или за невъзможността битието да бъде “явено”, а още по-малко квалифицирано – въвн, или без предпоставянето на човека като субект.

Така още в епохата на зараждане на философията – преди осъзнаването и легитимирането на “антропологическия етап” в античната мисъл

в лицето на софистите, Сократ и неговите школи – констатираме специфично, но неотчуждаемо присъствие на проблема за човека. И тук то се проявява чрез еманиране и хипостазиране на присъщите изключително нему специфични свойства, и на тяхното проекциране върху окръжаващия го свят. По нататъшното развитие на натурфилософските концепции се осъществява чрез въвеждане на нови антропоморфни измерения в космогенезиса и космологическия цикъл – като действащите сили на “любовта и враждата”, като мъжкото и женското начало у корените (Емпедокъл), или като организиращо и конструктивно начало каквото е “нус” (Анаксагор).

Присъствието на антропологическия проблем реализира своята пълнота в появата на сократизма – чието особено значение подчертава Хегел – тук трябва да се предпазим от популяризаторското схващане (водещо началото си – според автора – от Цицерон), че Сократ свежда философията до площадно занимание. Значението на учението на Сократ не е просто в обръщането на философията с лице към моралното и човешкото, а в осъзнаването на факта, “че съществуващото е опосредствувано от мисленето”, или че постигането на обективното е невъзможно без въвеждането на субективното, на общото – без единичното и т.н. “Тук “обективност” има смисъл на биваща във и за себе си всеобщност, а не на външна обективност; така истината се определя като опосредствувана, като продукт, като определена от мисленето.”¹¹

Краткият преглед на първоначалните идеи потвърждава принципното присъствие на проблема за човека във философията – различните контекстуални акценти на подобно присъствие могат да се обяснят с различните моментни състояния и взаимодействие на развиващия се човек с окръжаващия го свят. Тук можем да констатираме динамиката на историческото разгръщане на релацията човек-биващо, в която човекът в началните етапи на антропо- и социогенезиса е минимална величина, той изцяло е подвластен и е в тотална зависимост от порядъка на съществуващото и природата (самият човек все още е “природа”). Постепенно човекът започва да се изравнява по творческа значимост и битийно присъствие с заварената от него и първозданна действителност, за да се стигне до съвременното състояние – в което естествено съществуващото, необремененото и недокоснато от човека състояние – е “най-ценно и значимо”, бидейки все още недокоснато и невъвлечено от дейността на човечеството. Посочената тенденция може да бъде илюстрирана чрез съотношението на малкия и големия ъгъл, получено в резултат на

пресичащия диагонал на “потока на случващото се” (Вж. Фиг. № 1) Векторът на времето изразява процеса на нарастване на ролята на антропо-ното в рамките на обозримото биващо, за сметка на пропорционалното намаляване на ролята природното и неговото “подчиняване” на волята и интересите на развиващия се човек. Ключов момент тук се явява епохата на Възраждането, когато ренесансовият човек започва да изпреварва творческата мощ на природното развитие, той не само повтаря, следва, имитира дейността на животните (според Демокрит първите хора подражавали на уменията на животните – както паякът тъче паяжина, или както птиците изграждат гнездо – така и човекът прави своите дре-хи или домове), но и да създава нови, несъществуващи в естествен вид “неща”. Днес сме изправени пред друг възлов етап от “мегаисторията” – творческата способност на човека се насочва не само към външната действителност, но и към собствената му природа, към общо взето ин-вариантната за последните десетина хиляди години генотипична “природа на човека”. Тя бива атакувана от съвременната технология – в която човекът нарушава мярата и нормата на досегашната си биологична определеност и подлага на изпитание посоката си на развитие – нами-ращо израз в тревогите около генното инженерство, ГМО и т.н. – за “нашето постчовешко бъдеще” (Ф. Фукуяма), “бъдещето на човешката природа” (Ю. Хабермас) и ред други.

По този начин, ако идентифицираме философската предметност не като веднъж зададен и неизменно фиксиран “предмет”, а като раз-виващо се във времето живо противоречиво единство на актуализирани, произтичащи от потенциата на предишните етапи “живи” противо-положност-ти – ние можем да постигнем “абсолюта”, но не и в крайните му състояния (доколкото той дефинитивно е “без начало и без край”), а в това, което той единствено може да разкрие от себе си – като основни закономерности, като тенденции, като посока на развитие и др. Тук именно разпознаваме устойчивото и системно движение на фило-софската интенция от една непосредствено пред-поставена сетивна форма на всеобщност като природа, физическа среда, вещи, свойства и т.н., към други, есенциално и иманентно значими нейни форми. Те изразяват не друго, а концентрираните и проявяващи се чрез човека особености на съществуващото, подготвили и “отложили се” в крайния еволюцио-нен резултат – човека и неговия свят. Чрез антропологичното ниво на съществуване, битийността въобще получава своеобразна завършеност, достига до своята висша и последна проява – нещо повече, чрез човека

съществуващото “проглежда”, узнава за себе си, приключва един своеобразен цикъл на своето не просто наличие, а развитие. Тук съществуващото като “цяло” продължава да бъде стратегическа цел на философстването, то запазва статута на фундаментален обект на метафизиката, но то вече е представено на самото себе си не като безкачествена, линейна, механично възпроизвеждаща се универсалност, а като вътрешно саморазграничаваша се, пораждаща себе си от собствената си история и развиваща се структурирана цялостност. Тайната на съществуващото трябва да търсим не извън него (по определение “вън” от съществуващото няма “нищо”, то по принцип обхваща “всичко”), а в собствената му история, в единството на прехода от началните към последващите качествени прояви на неговото саморазвитие, чрез което не просто цялото, а системата на цялото получава своеобразна завършеност и пълнота.

Следователно във философията има две неизбежни метафизични противоположности като историята на философията е израз на тяхното взаимодействие – това, което е от страната на човека и неговите специфични особености и това, което е от противоположната страна – предчовешко, извънчовешко, нечовешко и т.н. Проблемът е в това, че антропното начало не присъства изведнъж, цялостно, като готова налична даденост, а чрез свои отделни характеристики – одушевеност, съзнателност, творческа способност, воля, емоции и др. Именно те са влизали във взаимодействие с противостоящата и опозиционна реалия – бивашото като природно-физичното и обективно даденото. Най-известните и експлоатирани двойки противоположности тук са материално и идеално, битие и съзнание, психологично и физиологично, живо и мъртво, органично и неорганично и т.н.

Така историческото развитие на философията е обособило и противопоставило най-ярко разпознаваемите и репрезентативни страни на човешката цялостност, съобщавайки им онтологически смисъл и придавайки им характер на субстанциални начала. Дихотомизирането на конкуриращите се субстанции е резултат на отгласкването от единното човешко битие като първоначална непосредствена предпоставка за постигането на света, които “влизат” в неразрешима формално-логическа опозиция. Сами по себе си като самостоятелни реалии и дефинитивно натоварени като субстанции, те не допускат съвместимост със своята противоположност – те съществуват, но не като самостоятелни и обособени измерения на света, не и преди феномена на човека в подобна конфи-

гурация – но единствено като човешко материално и човешко идеално, като човешко битие и съзнание, като човешко духовно и телесно и т.н. Класическите дилеми и двойки противоположни диалектически категории са абстракции на вече съществуващия материалноидеален, съзнателно-битиен, духовнотелесен и т.н. човек, но не и преди него – т.е. преди факта на тяхната единствено възможна съвместимост, какъвто засега единствено е човекът. Именно той е оня свършен синтез, който притежава едновременно прерогативите на двойката противоположни начала, без ущърбността на всяка противоположност поотделно (например “идеалното” е безтелесно, безплътно, неуловимо – което само по себе си поражда проблеми, както и материалното е инертно, пасивно, вещно – пораждащо пък свои собствени проблеми – така човекът съвместява в себе си метафизическите антагонисти, превръщайки се в изключителен и автентичен модус на “метафизичното като такова”.

Категорията “антропологично” е своеобразен теоретически синтез на исторически оформилите се класически дилеми във философията – възможност и действителност, единично и общо, количество и качество, структура и функция и ред други – като реализира заложеното от философията излизане “извън-” и “зад-физичното”, запазвайки обаче своята принадлежност към физичния, сетивно предметен и достоверно наличен свят. Тези два процеса – възникването на човека и превръщането му в същностна еманация на биващото не съвпадат по време, изисква се необходим период – първо, на осъзнаване на самостоятелността на нововъзникналия феномен, второ, на неговото относително противопоставяне и накрая – трето, рефлексия върху комплицираната двойственост – едновременно противостояние и заедно с него принадлежност към света като цяло.

Проблемът за определението на “човека”. Казаното намира израз в опитите за дефинитивно фиксиране на същностната специфика на човека – т.е. в най-различни (от банално констативни до екзотични) определения на този най-важен за човека “метафизически предмет”, какъвто е самият той. Философските идеи за човека резултират в многобройните дефиниции за неговата същност, природа, назначение и т.н., зависейки до голяма степен от парадигмалната нагласа на епохата, направлението, школата и индивидуалните теоретически и ценностни ориентации на авторите. Тук възниква необходимост от класификация и типологизиране на самите определения за човека, доколкото “антропологичното” се явява умален модел на цялото, “снемайки” обаче неговите исторически пластове и качествени етапи на развитие.

Така например определения могат да се обособят формално на специфициращи и системни от позициите на отразяваните същностни характеристики, т.е. определения, които фиксират една основна същност – специфициращи; и – съответно максимален брой такива – респективно – категориално системни. В съдържателно отношение определения могат да се групират от гледна точка на светогледно-ценностната интенция в интерпретацията на човека – например песимистични, негативистични, абсолютизиращи, пожелателни и т.н. Много мислители подчертават преходността и ефимерността на човека и неговия живот – сън на сянка (Пиндар), жалко създание (Монтен); както и ред морални несъвършенства – предпазливо, хитро, многостранно, помнещо същество (Цицерон), човекът е фалшив (Ларошфуко), излишна (напразна) страст (Ж.-П. Сартр), неудачник в развитието си (О. Маркуарг) и т.н. Други – обратно – виждат в образа на човека висша реализация и форма на самоосъзнаване на еволюцията, “венец” на природата и творението – като за Н. Кузански човекът е второ Бог.

Принципната характеристика на човека се обвързва с неговата уникалност и неповторимост чрез формулите за неговата качествена отлика – разумно, мислещо, социално, културно, смеещо се, казващо “не”, търсещо причина и т.н. същество (животно), или като служещо си с специални, изготвени от него и опосредстващи отношенията му със света живо същество – напр. използващо оръдия, не растящи на неговото тяло (К. Лоренц).

Античната философия – чрез Платон и Аристотел – предлага две принципни методологии при осмисляне на проблема за човека – при Платон акцентът се поставя върху вътрешната конституция на човека, върху факта на противоречивото съвместяване на двете “несъвместими” начала – на земното – ограничено, несъвършено, тленно, бременно, смъртно и т.н. тяло от една страна, и на божествената – съвършена, неродена и безсмъртна душа – от друга. Макар че се предлагат и други концепции за човека (“Пирът”, “Тимей”, “Законите” и др.) – платоновото решение тук предпоставя парадигмата на едно перманентно дуализиране на човешката битийност, пораждащо внушението, че проблемът за човека е “вътре” в него и изисква съответно една интроспективна и интровертивна активност, своеобразно “втречване в себе си” при разрешаване на антропологическите проблеми. За разлика от това Аристотел изнася проблема за човека “вън” от неговата непосредствена даденост – човекът е елемент от една наиндивидуална система от взаимодействия – или

отношенията в полиса, обществото, държавата. Бидейки “политическо животно (същество)”¹² всеки човек встъпва в три принципни взаимоотношения със себеподобните – родителско (баща – син), съпругеско (мъж – жена) и социално (господар – роб) – които са естествено детерминирани и определят като резултат същността и реализацията на отделния индивид.

Редица автори характеризират човека чрез парадоксалността на факта на неговото съществуване – за А. Августин човекът е огромна бездна, чиито косми по-лесно могат да се преброят, отколкото чувствата и движенията на сърцето¹³. Пак той твърди, че “Начинът, по който духът се споява с тялото е удивителен и не може да бъде схванат от човека; а това съединяване въшност представлява самият човек.”¹⁴ Посочената линия продължава и Б. Паскал – “Човек е за самия себе си най-удивителното творение на природата, защото не може да проумее какво представлява тялото и още по-малко духът, а най-непонятно му е как тялото се съчетава с духа. Това за него е върхът на трудностите, а същевременно и собственото му същество.”¹⁵

Като обща тенденция – посоката на развитие на дефинитивността на човека, на неговата същност, природа, живот и т.н., може да се квалифицира като задълбочаване на елемента на апофатичност – на неопределеност и незавършеност. Така например М. Шелер стига даже до констатацията, че един дефиниран човек не би имал никаква стойност, а според К. Ясперс “на въпроса, кой е човек, отговорът никога не е достатъчен. Защото какво би могъл да бъде човекът, остава скрито в неговата свобода, доколкото той е човек. Той няма да престане да се разкрива чрез проявленията на неговата свобода... Достойнството на човека е форма на неопределимото.”¹⁶

Тук се преплитат както формални, така и оценъчно съдържателни подходи и квалификации, но е очевидна доминацията на усещането за своеобразна безпомощност и неидентифицируемост на теоретическия модел на човека в съвременното мислене. На мястото на ясно и точно очертаната визия за човека в предишните епохи и култури, където човекът се съизмерва със строго дефинирани “авторитети” – природа, Бог, държава и др. – модерният човек е изправен пред необходимостта да се съизмерва със самия себе си, или да определя търсеното “неизвестно” чрез друго неизвестно, или чрез самото себе си. “Нито в една от епохите – пише М. Шелер – възгледите на *същността и произхода на човека* не са били толкова ненадеждни, неопределени и многообразни, както в

нашата епоха ... Приблизително за последните десет хиляди години история ние – сме първата епоха, когато човекът е станал съвършено “проблематичен”; когато той по-вече не знае, какво е той, но в същото време *знае*, че той не знае това.”¹⁷ Подобна мисъл споделя и Е. Фром в анализа на човешката ситуация – доколкото разумът на човека се явява едновременно и благословение, но и проклятие, принуждавайки го да се занимава с търсене на неразрешими дихотомии. “Човекът – е единственото живо същество, което усеща собственото си битие като проблем, който той трябва да разреши и от който той не може да се избави.”¹⁸

В този план можем да приемем необходимостта от едно процесуално разгръщащо се и максимално всеобхватно определение на “човека” – отчитащо както неговата разраничаваща го специфика, така и произтичащите от това закономерни последици. В своите многобройни приведения – посветени на идеята за човека – Н. Бердяев очертава неговия образ преимуществено чрез модалността на върховното му предназначение – или че човекът е същество, което е призвано да преодолява себе си и света, и в това е неговото достойнство. Такова преодоляване представлява творчеството. Според автора – човекът е длъжен да се издължи, да “върне” проявената към него благосклонност да “бъде”, да “е”, или да отговори на творческия акт на неговото сътворяване от Бога, чрез свой собствен насрещен акт. Само тук е възможно истинското спасение, освобождение и преодоляване на проблемността и ущърбността на човека, и само тук човекът може да се уподоби и извиси до върховното съвършенство. По този начин човекът може да се защити и да “се оправдае” чрез повторение на креативния акт, и на свой ред да преповтори чудото на сътворението – бидейки съ-ратник на Бога.

Освен специфициращите и фиксиращи “еднокачествеността” на човешката същност определения, можем да подходим чрез категориално-системни определения и стремеж към обхващане на универсалната, многостранна и противоречива природа на човека и към преодоляване на едностранчивата редукция на многообразието на човешкия феномен. Продуктивно в това отношение е структурирането на човека от В. Динев, който фиксира седем отношения или релации (противоречия) в основата на неговото битие – душа-тяло; човек-Бог; човек-животно; личност-общество; съзнателно-безсъзнателно; мъжко и женско начало; свободна воля¹⁹.

В този план може да бъде предложено следното обобщаващо систематизиращо определение – човекът се явява изключително жива

форма на белтъчна основа (доколкото се допуска живот върху друга основа); системно използваща и произвеждаща оръдия на труда; структурирана в организации и институции; твореща материална и духовна култура и чиято специфична характеристика е наличие на разум, интелект, мислене.

Тук “човекът” може да се представя схематично (Вж. Фиг. № 2) чрез изчерпващо посочване на основополагащите измерения на неговата цялостност и всеобхватност – като категорията “човек” отразява диалектически противоречивото единство и функциониране на петте основни форми на неговото съществуване – първо: физически обект (предмет), или материална физическа система (макрообект) със съответните количествени параметри. Второ – човекът като живо същество, като индивидуален биологически организъм, подчиняващ се на законите на живата природа; трето – човекът като производителна сила, като творец и съзидател на материални и духовни блага; четвърто – човекът в неговото социално-психологическо измерение, като публичен образ (лице) или личност; и накрая като индивидуално съзнание, духовен Аз, или Аз-образ. Посочените пет прояви характеризират човешката единичност и го представят като обособено и индивидуализирано начало, което обаче е относително и абстрактно-схематично – индивидът като такъв е невъзможен, ако не е обвързан и в съотношение с другите две нива – на особеното, и на общото. Очевидно е, че всяка индивидуална определеност се състои в системно единство с надлежащите форми на биващото – съответно във определена физико-географска среда, а пък тя е част от природния порядък; или в качеството си на живо същество човекът е елемент от даден кръвно-родствен колектив (семейство, род, народ), влизащ в състава на цялото човечество и т.н. Въпреки че на индивидуално ниво всеки един от хората е дефинитивно единство на петте основни форми, на практика всеки човек е индивидуално идентифицируем с една или няколко от тях, или историческото “ставане” на човека не е изведнъж, цялостно и хармонично балансирано. Така например цялостният по определение човек се реализира най-вече като “производител, производителна сила”, често в ущърб на здравето и живота, или на интелектуалното си развитие. Също така цялостното битие на човека лесно се редуцира единствено до аперцепцията на Аз-а, или само до онова, което “си мисля, че съм”, а не до онова, което всъщност “съм” като цяло – и като личност, и като професионална реализация, и като физическа кондиция и т.н. Очевидна е пряката корелация между човешката единичност

и структурите на цялото по линията личност – колектив – общество, или индивидуален производител – социална структура – общество и др. – като в смисъла на диалектичката взаимозависимост не по-малко важни са и “зигзагообразните” корелации. Тук можем да подчертаем важната и доминираща роля на човека като интегрален творец или демиург, който произвежда не само в тесния смисъл на думата – средства за живот – а като творец на самия себе си, на собственото си съвършенство и хармония, а чрез това, и на окръжаващия го свят.

“Метафизично” и “антропологично”. Сами по-себе си централните категории на философията и антропологията – съответно “метафизика” (метафизичното) и “човек” (човешкото) – като че ли не принадлежат към общ клас явления и нямат пряка корелативна обвързаност. Нещо повече, в ценностен и съдържателен аспект те заемат позиции с различна “тежест” – едното начало има статус на фундаментална и основополагаща категория в системата на философията, а другото начало – човешкото – е производно, “тленно и бренно” проявление на всеобщите метафизически първопричини. Ако припомним обаче генезиса и общоприетата нагласа на заниманията с философия – ще открием една първична теоретична неориентираност и неяснота в идеята за “метафизицирането”. (В случая тук се абстрахираме от конкретната историческа ситуация от “библиографско-систематизиращо” естество при появата на термина “метафизика”, която обаче само заостря вниманието върху проблематичността на обекта на философстването и по своеобразен начин го репрезентира.) Така посочената познавателна интенция изисква на практика от философията перманентно излизане “извън-”, “после-”, “след-” и т.н. “-физичното” (в случая сетивно даденото, природното, физиологичното и др.), като не е ясно нивото на което трябва да спрем или да идентифицираме собственото съдържание на това “свърхфизично”. С други думи философската предметност се състои от две съставящи – едната постоянна, инвариантно зависеща от “опита” на човека, и една променлива - която е принципно неопределена, един вечен “хикс”, който винаги препраща в нова и следваща неизвестност. Или собственият предмет на “мета-физиката” ще е нещо, което няма да има самостоятелна, положителна битийност, и ще поражда своеобразна вечна “не-определеност”, апофатичност и оттук апоретичност на философските конструкции. Не случайно заниманието с философията често се оприличава на логиката на детските приказки и ниво на общуване – “върви не знам къде, тръгни не знам кога, срещни се не знам с кого, вземи не знам

какво, върни се не знам как...” Заложената първоначална неопределеност и нелимитираност на матрицата на философското мислене – а именно, че емблематичното “мета-действие” (т.е. предстоящо минаване отново и отново зад нещо друго, което още не е известно, и което никога няма да приключи) поражда усещането, че философията се занимава с поставяне на въпроси (в случая псевдовъпроси), на които няма разумен и смислен отговор. Така метафизиката “отваря” темата, но не залага модуса на нейното принципно “затваряне” – носейки риска от иманентно трансцендентизиране на нейната тематика, т.е. препращане на проблема и неговото решение към една “лоша безкрайност”, или към безкрайното бъдеще...

Може да се твърди, че в хода на разрешаването на този проблем, процесът на “мета-физициране” преминава през няколко пункта, конкретизиращи нивото на взаимодействие на човека и съществуващото от позициите на познавателните, практическите и аксиологическите възможности на развиващото се общество. Зад парадигмите на всяка епоха можем да разпознаем своеобразни метафизически “котви”, чрез които метафизичното легализира себе си, идентифицирайки се с дадена приоритетна предметно теоретизирана област. Така ако се поставим на мястото на античния човек и отворим сетива към света около нас, то той ще “се яви” в качеството си на естествен, природен, стихийен, величествен и съвършен космос, изчерпващ в значителна степен капацитета на биващото и вследствие на това, отъждествяван с него. По-късно, същото това биващо ще получи ново измерение – силно алегоричното, метафорично и символно интерпретиране на съществуващото на основата на верската и емоционално-култова нагласа – ще породи неговия теонимичен праобраз, ейдосна същност под формата на идеалното и божествено начало. Рано или късно светът ще бъде редуциран до чисто мисловни априорни същности, до аналитично познавателни процедури, до социално организирани дейности, до свръхопитни ценностни структури и т.н., с което се реализира принципното обхващане на възможните от гледна точка на историческото развитие, и постижими – предметни области на философията. Те могат да бъдат обозначавани по различен начин – но остава една обща генерална тенденция – осъществява се преход от “извън-”, “над-” и “преди-човешкото” към неговата собствена специфична същност и определеност. Основополагащите категории тук – онтос, логос, теос, гносис, полис и др. жалонират пътя към субекта на тяхната конкретна форма и наличност, а именно към човека.

Казано с други думи, преодоляването на заложената в първоначалната идея на философията инфинитивност – като стремеж към пости-

гане на всеобщността (често оприличаван на “преброяването на безкрайността” или на “обхващане на необхватното”) може да бъде представено като историческо движение към определена конкретна цялостност – от нечовешкото към човешкото... Така се съхранява смисъла на философията и нейната универсално-всеобща насоченост, но не като празен клас “чисти” категориални форми, където “общото” е голо, кухо, празно, надисторично и надопитно “всеобщо”, а като израз на движението на съществуващото към своята ентелехиална цел и същност – или към човека. По този начин философската предметност трябва да се разбира не като веднъж завинаги дадена, неизменна и застинала понятийна форма, а като разгръщаща се във времето, самообогатяваща се и саморазвиваща се система.

Затова рано или късно смисълът на “мета-физицирането” или “пътешествието” на съставката “мета-” достига до своята стратегическа цел, или връщайки се към посочения преди казус на дефинитивно заложеното във философията ниво на неопределеност и неразрешимост чрез проблематичното “мета-” – стигаме до извода, че то трябва да бъде идентифицирано и разпознато именно като “антропологичното”, въпреки че посочените понятия метафизично и антропологично нямат първоначална пряка корелация и принадлежат към различни сфери на философската предметност. Тръгвайки от различни програмни проекти в ранните етапи на философстването, рано или късно метафизично и антропологично като изследователски траектории се пресичат в точката на синтеза на най-апоретично разпознаваните контраверзи – исторично и логично, екстенционално и интенционално, ноуменално и феноменално и др. Рано или късно антропологичното се идентифицира с метафизичното – последното намира “покой” в реално даден предел, а човекът намира своята дълбинна и удовлетворителна съизмеримост с всеобхватното и универсалното. Тук изследователският кръг се затваря, достигната е логическа пълнота и гносеологическа цялостност – аналог на търсената цялостност в онтологически план – която не може да надхвърли своеобразната “философска константа” – не може да се отиде извън опита на човека, извън взаимодействието човек – биващо като максимално възможно общо – именно общото на битието, от една страна, на човека, от друга.

Следователно човекът е онова метафизическо ниво, което придава “плът и кръв” на първоначално неясната и апофатично рамкирана задача на философията, той се превръща в онази проява на битието, която най-

пълно и цялостно представлява неговата същност, многоаспектност, богатство, перспективност и др. като едновременно се проявява и като проблем, и като решение на проблема.

Човекът като методологически казус. Можем да предположим, че в античността като цяло господстват философите, основани на видимото разделение на човешката битийност на две теоретически трудно съвместими и взаимновъздействащи си начала – телесното и духовното (душевното). Тук имаме “онтологична” легитимация на естествено дадената соматичност на човека в качеството ѝ на аналог на космическо-природния порядък, като образец на съвършенство правещ възможна връзката с останалите прояви на хилеморфичния, пантеизтичен и социоморфен космос. В този план е валидна преобладаващата за античната мисъл нагласа за следване на естествеността на нещата и всеобщия надлежащ закон.

Развитието на философската култура в епохата на Средновековието изисква “разработване” на другата, – противоположна на първата – философска парадигма, свързана със сематичната (в случая духовната, знаковата, символната), съставляваща на човешката определеност.

Изложените по-горе проблеми закономерно насочват към методологическо осмисляне на антропологическите идеи както във философски, така и в частнонаучен план – не е възможно например да не забележим спонтанната или целенасочена употреба на понятието “идея”, която както е известно е централна категория във философското мислене. Често употребяваният израз “нямам/имам идея” за нещо или за някого, съдържа неподозирани кореспонденции с дълбинно методологическо внушение – така “идеята” за дадена репрезентация на съществуващото предполага не случайно, не несъществуващо или безсмислено отношение към него, а точно обратното – идеята за нещо ни препраща към света на устойчивото, значимото, същественото, към съвкупността от образцови и съвършени дадености. Второ, наличието на идея за определен проблем, означава концептуална насока към разрешаване на затруднението, към вписване на проблема в системата от приемливи и релевантни решения, към една промислена и удовлетворителна позиция. Като трети момент можем да посочим, че идеята означава определена цялостност на носителя на тази идея – цели, средства, етапи, компромиси, неуспех, евентуален отказ, крайна оценка на събитието и т.н. Като следващ момент би могла да бъде посочена своеобразната синергия на обекта и субекта – форма на взаимно уподобяване и съответствие – отначало

субектът отразява гносеологически визирания обект, след което го отразява праксиологически обратно, като овъншнява и определя идеята за обекта в неговата целесъобразна и необходима форма. Изброените значения може би са достатъчни за разкриване на по-богатото, по-пълно и по-съдържателно “битие” на идеята – която е от страната на антропното, на човека – в сравнение с “нещото”, което бива идеирано и обективизирано.

Следователно, метафизическата склонност като вид знание съществува като естествена заложба (*metaphysica naturalis*) в човешкия разум, който подтикван от “собствените си нужди” (И. Кант), се стреми към решаване на свръхопитните въпроси. Анализирайки “техническите” и “школските” аспекти на закрепването на традиционното значение на метафизиката М. Хайдегер подчертава нееднократно “двойствеността”, “непрояснеността” и интерпретативността във формирането на съдържанието на метафизиката, и по специално предпоставките и генезиса на Кантовата критична позиция. Двусмислеността започва и произтича още от отношението на Аристотел към “първата философия”, която е нацелена от една страна – към “познание за битийстващото като битийстващо”, а от друга – към познание на преимуществената област на битийстващото, от което се определя битийстващото в цялост²⁰. Според автора, подобно дихотомизиране не трябва нито да раздалечава, нито да пренебрегва едната страна за сметка на другата, нито прибързано да обединява двете характеристики – за него тук се констатира проблемът за метафизиката, дава се “титулът” на принципната трудност във философията, която съпътства опита за основополагане в докантовата и в критическата традиция.

Рамката на проблема на метафизичното обаче вече е очертана – от една страна, – “опитът” на особеното и на частното (т.е. “антропологичното”); от друга – “всеобщото в битийстващото” и целостта на главните му особености; и от трета страна – необходимостта от преминаването, прехода през и отвъд първото към второто²¹.

Общата тенденция тук (доколкото е позволено подобно генерализиране) е трансформацията на идеята за “света” от една спонтанно предполагаема и изначално предпоставена универсална форма, към нейните структурно обвързани и подчинени конкретизации – напр. преходът от Единното (като съвкупност) към Едното (като принцип), от субстантивното към същностното, от биващото към битийното, от онтичното към онтологичното и т.н. Това още веднъж подчертава стратегическата задача на философстването – “общото” – като логос, принцип,

закон на съществуването, т.е. не просто самото съществуване, а иманенцията на факта на съществуване, или онова общо, което обединява битийните модалности – независимо от техния моментен статус. Така инвариантно значимата специфика на философията има собствена динамика, т.е. “общото” може да бъде идентифицирано чрез матрицата на различни интерпретативни нива и различни плоскости на анализ – напр. етимологично-понятийно, като възникване и развитие на конкретно-историческо референциално съдържание; като система от категориални значения и видово-родови терминологични дистинкции; като общонаучни константни величини на съществуващото, като базисни естественонаучни астрофизични и физикохимични параметри на формирането на вселената, като мета-теоретийна рефлексия на процеса на познание на това общо и т.н.

Изследвайки “логиката” на философстването и нейната тотална проекция в историко-философски план, С. Марков посочва, че “Генералната последица за философията като цяло е в прехода от метафизически към онтологически тип фундираност. Трансцендентализмът позволи възплътването на метафизиката в серия от достатъчно конкретни, методологически работещи онтологии.”²² Анализирайки често посочвания разрыв между “битие” и “съществуване” авторът ориентира битийстването към “концептуално-организираното знаниево цяло”, докато съществуването – към “предположеното каузално знаниево единство. Затова в строгия смисъл нещата не “са” сами по себе си, а могат единствено “да бъдат разглеждани” сами по себе си (Ding an sich selbst betrachtet).”²³

С други думи, конституирането на самото философско знание “реагира” на случващото се – преходът от метафизика към онтология(и) е израз на своеобразно “множене” на света, на обогатяването на възможността да го има по нов начин – като днес вече говорим за “реалности”, които изцяло обсебват и заместват класическите схващания за “биване” и пребиваване – за виртуални, ценностни, символно-математически и т.н. Посоченото по принцип се преживява като вид светогледно-житейски дискомфорт и революционна смяна – например една от явните симптоматики на преживяването на епохата като “кризисна” е пределната символизация на живота – вече не само чрез знаци на нещата, а чрез “знаци” на “знаците”.

На основание на казаното могат да се направят някои обобщаващи заключения, които рамкират полето на възможните решения – първо, че

“съществуващото” или светът не е безпроблемна даденост, а е по-скоро задача за мета-постигане; второ – че съществуващото е развиващо се цяло, т.е. въпреки че е представено и фиксирано семантично, то не е веднъж завинаги дадено и представено; и трето – въпреки че е “обективно” и “независимо”, за човека то е дадено чрез човека, т.е. съществуването на биващото се реализира чрез съществуването на човека. Смесът на “коперниканския преврат” във философията се заключава в последователното конкретизиране на качеството на целостността на света, последната включва отчитане и съобразяване с по-динамично развиващата се и активна страна, или “половина” на хипотетично положеното всеобщо – а това е конструктивно-конституиращата функция на човешкото съзнание, или на познавателно-преобразуващия субект. Разбира се, механизъмът на подобно участие на “духа” или “идеалното” начало има различни измерения – всъщност това е и извечният философски въпрос за взаимоотношението на материално и идеално, но по същественото в случая е тенденцията, посоката на динамизиране и развитие на посоченото противоречие – подчиняване и овладяване на материално веществената страна от мисловната определеност на съществуващото цяло, изместване на стихийната, каузално зависима форма на биване, към съзнателната, телеологически предпоставена и организирана наличност. Казаното по-горе важи и за анализираният тук – то е противоречив процес, който има цикличен характер и временни прекъсвания, но в цялостност е нацелено именно към едно “промислено бъдеще”, едно “пожелано утре”, чието битие е все по-вече резултат на съзнателен и свободен избор.

С появата на “философската антропология” в началото на XX в. ориентацията към метафизиката на човека получава нови импулси и нови измерения. Ако Немската класическа философия разработва антропологическата идея в контекста на духовната активност и по-специално на конституиращата дейност на човека в познавателен, в морален или социален план – редуцирайки на практика целостността на индивида до гносеологически или етически субект – то в лицето на М. Шелер, Х. Плеснер и др., човекът легитимира себе си като цялостност, като тоталност, като битиен феномен, който започва да съперничи по важност и значимост с класическите метафизически “предмети”. Така например, освен във “философската антропология” М. Шелер стои в основата и на теоретическите системи на аксиологията и на социологията на знанието – области, подчиняващи се на водещата роля на човешката “мета-

физика” в симптоматичните за съвременността – измерения на битието – на ценностите, на науката, на личностните взаимоотношения и т.н. В този смисъл човекът е същество, което е в състояние да се отрече, самопреодолее и пожертва в името на постигане на битието, и не само като спекулативен избор или абстрактно, свободно решение, но и като практическо действие.

Така можем да твърдим, че съществуващото (светът, биващото и т.н.) взаимодейства с, и познава себе си, но подобна констатация ще бъде прекалено абстрактна и даже некоректна, при наличието на структурирана и обособена част от този свят, чрез която се осъществява това взаимодействие или познание. В този смисъл възниква и затруднението – кой всъщност познава, или кой “говори” от името на света – разбира се самият “той” като най-обща предпоставка и условие за битийност – но това той го осъществява посредством активността на своето “инобитие”, чрез своето вътрешно отрицание, чрез духовността, идеалността, разумността и съзнателността на човека.

С други думи веднъж възникнал, човекът започва да играе важна, но същевременно двойствена и вътрешно противоречива роля – бидейки исторически “вторичен” и консенквентен спрямо родовото си начало, той се превръща в първичен и приоритетен метафизически “агент”, именно той концентрира в себе си параметрите на битийността и реализира нейната потенция и перспективи на развитие. В това е и основният проблем стоящ пред философията – как да представи непротиворечиво и убедително един противоречив процес – на отчуждаването, самоотрицанието и самопревърщането на съществуващото въобще като природен, естествен или космически порядък в своята противоположност – в трансцендентността и свободата на човека.

В този аспект идеята за цялото или общото – необходимо придобива “архитектониката” на структурирана и вътрешно организирана цялостност, тя вече не е аморфно и неразчленено “чисто битие”, или “потенция”, а представлява друга определеност, фиксирано ново качество, което може да има различни измерения чрез самоформиране на обособени йерархични нива. Получените резултати тук представляват различните нива на цялостност, на качествено диференцирани плоскости на метафизическо визиране на съществуващото – като от позициите на общото развитие на света или на мега-еволюцията, “цялото” може да се интерпретира като единство на основните репрезентации на “битието” – неорганична, органична, психична, или да проследява космо-социопсихологичното интегриране на света

Всеобщността може да бъде третирана също така и чрез многообразието на вижданията и интерпретациите на съществуващото – погледнато от позициите на постигането на света, “цялото” може да бъде моделирано чрез единството на всички възможни подходи – което оформя “гносеологическото” измерение на философията на цялото. Като пример за такава форма на всеобщност – респективно – на систематичното единство на нейното “постигане”, можем да посочим целостността на човешкото познание. За И. Кант то започва с нагледите, преминава от тук към понятията (разсъдъчните категории) и свършва с идеите – без да се забравя, че “регулативният закон на систематичното единство иска да изучаваме природата така, каквато е навсякъде и възможно при най-голямо многообразие би се намирало до безкрайност систематично и целесъобразно единство.”²⁴ Сблъсквайки се със сетивно съществуващото разсъдъкът установява определено единство, чиято обща форма се нарича чисто разсъдъчно понятие, или осъществява синтез на многообразието на нагледа, фиксирайки същевременно условията на един възможен опит. При желанието на разсъдъка да осъществи синтезираща дейност спрямо себе си обаче, се преминава в нова, качествено по-висша степен на познание – каквото е разумното познание, или разумът. Стремжът на разума се състои в достигането на възможните предели – да преодолее сетивността, която е ограничена и ситуативна, и да достигне до абсолютно безпредпоставъчното и безусловното. Подобна претенция обаче се оказва трудно удовлетворима – в Трансцендентално учение за метода И. Кант стига до извода че “най-голямата и може би единствена полза на цялата философия на чистия разум значи е само отрицателна, тъй като тя не служи като органон за разширение, а като дисциплина за определяне на границите, и вместо да открива истината, има само скромната заслуга да предпазва от грешки.”²⁵ Според автора, разумът започва да оперира с идеи – космологическа, теологическа и психологическа – които са принципно вън от “опита” на човека – за тях опитът “мълчи” – което довежда до антиномични резултати и невъзможност за тяхното постигане. Въпреки че Г. Хегел критикува подобно разбиране на разума – което не дискредитира, а чрез констатирането на антиномията – извисява разума над ограничеността на разсъдъка, проблемът, който И. Кант поставя се възпроизвежда методологически и метатеоретически. Така корелативното единство на степените на познанието, обвързващо човека (субект) със съществуващото (обект) и поставящо последното в зависимост от “границите и възможностите на познанието”, се транс-

формира в корелативно единство на гносеологическото и онтологическо моделиране на биващото, като отново, последното се рамкира от “опита” на субекта (човек), вън от който нещата са единствено мислими и съществуват като че ли, в качеството им на “неща в себе си”.

М. Шелер отбелязва значението на творчеството на И. Кант за развитието на философскоантропологическата идея в контекста на развитието на философията – като необходима критическа преоценка на западната докантовска метафизика, която се е опитвала да достигне абсолютно съществуващото битие – но от страната на космоса, или от страната на битието на предмета. “Той учи с право: всяко предметно битие както на вътрешния, така и на външния свят се отнася непосредствено до човека. Всички битийни форми са зависими от битието на човека. Целият предметен свят и неговите начини на битие не са едно “битие в себе си”, а едно съгласувано с духовната и телесната организация нахвърляне “срещу” (Gegenwurt), и “отрязък” от това битие в себе си. Едва от същностния образ на човека, който изследва философската антропология – като достигане на неговите първични, извиращи от центъра на човека, актове на духа – се извлича един извод за истинските атрибути на **най-висшата основа** на всички неща²⁶. По такъв начин наред със “същностното знание” и “знанието на избавлението” – като основни парадигмални нагласи на докантовото мислене, се появява трета основополагаща нагласа – “Така – продължава М. Шелер – модерната метафизика не е повече космология и предметна метафизика, а **метаантропология** и метафизика на акта. Водещо разбиране при това е, че най-висшата основа на това, което е опредметимо самата не е опредметима, а е само чисто действена **актуалност** като атрибут на вечно пораждащото себе си битие.”²⁷

С други думи, ако интерпретираме съществуващото от позициите на вътрешната му динамика, на преразпределение на акцентите и актуализацията на доминантите – ще приемем утвърждаването на нова светогледно-философска визия на битието, в която метафизиката на човека започва да се превръща в ключ към метафизиката на веща, а не обратно, когато човекът е следвал, повтарял и възпроизвеждал заварената от него действителност.

Така философстването в цялост се явява теоретическо моделиране на единството на основните метафизически репрезентации или структурни състояния на съществуващото. Тъй като в процеса на саморазвитие на съществуващото са се обособили и в този смисъл противо-

поставили ред качествени състояния – философията изследва схематизма на тяхното единство – “как е възможно то?” – кои са предпоставките и закономерностите на полярните и като че ли напълно несъвместими – на пръв поглед – реалии. В този смисъл философията възниква като опит да се съвмести всичко онова, което отначало е партикуларно и несвързано – зад въпроса “защо все пак има свят?” – се крие преди всичко проблемът за неговото единство – за характера, източника, първопричината, условията, границите и т.н. на това единство. Така например автентичното философстване като “такова” започва – според Г. Хегел – не с натурфилософските изледвания на природните закономерности, а с опита на представителите на античната диалектика да изследват взаимоотношенията между най-емблематичните, но и най-несъвместими състояния: на битието и небитието, на движението и покая, на мисленето и реалността, на времето и пространството, на множествеността и единичността и т.н. В лицето на елеатите и на Хераклит авторът вижда довеждане на идеята до целокупност, което е началото на философията – ако “у елеатите, напротив, имаме абстрактното разсъждение, че само битието е”, то при Хераклит “абсолютното е единството на битие и небитие”²⁸ Кое е това едно, което остава в качеството му на абсолютно – когато всичко друго е нетрайно и неустойчиво и “тече”, – “истинното е ставането, а не битието – по-точно определение за това общо съдържание е ставането. Елеатите казваха, че само битието е, че само то е истинното; според Хераклит истината на битието е ставането – битие е първата мисъл като непосредствена. Хераклит казва, че всичко е ставане; това ставане е принципът Това се крие в израза: Битието съществува толкова малко, колкото и небитието; ставането е, но също и не е. Коренно противоположните определения са свързани в едно; в него имаме битието, а също и небитието... Да се премине от битието към ставането е една велика мисъл; то е още абстрактно, но същевременно е и първото конкретно, първото единство на противоположни определения.”²⁹ За Г. Хегел тук се съдържа универсален методологически принцип – “велико прозрение” относно поставянето и решаването на подобни философски проблеми – “Разсъдъкът изолира битието и небитието като истинни и валидни сами за себе си; разумът, напротив, познава едното в другото, той познава, че в едното се съдържа неговото друго – и по такъв начин вселената, абсолютното трябва да се определи като ставане³⁰.

Точно този въпрос – за “съвместимостта” на несъвместимите състояния – поражда апоретичността и неразрешимостта на философските

проблеми в по-нататъшното развитие на метафизическото осмисляне на света. Така философията е теория за взаимодействието на най-крайните качествени състояния – отразени във основните философски категории и тяхното единство – земно и небесно, природно и божествено, крайно и безкрайно, относително и абсолютно, живо и мъртво, биологично и социално, възвишено и низко, индивидуално и обществено – и т.н., които формират “корпуса” на философската институция, системата на философското знание. В хода на своето развитие ред метафизични категории са се отблъснали от своята първична принадлежност и са се обособили в комплекса на философските науки – етика, естетика, социология, логика и др., като за еволюиращото философско мислене са останали най-проблемните форми на цялостност и взаимодействие – напр. между материално и идеално, между единично и общо, между субективно и обективно, усещане и предмет, език и действителност, знак и значение и т.н.

По този начин идеята за “общото” – ако се погледне в нейната историческа динамика и “ставане” – ще се окаже не просто рамка на готова, вечна и неизменна цялостност, не еднократно и веднъж завинаги постигната фиксация, а вътрешно разчленена, йерархизирана и структурирана категориална система.

Казаното – като методологически принцип – се отнася обаче с пълна сила и до една “суперобща” конструкция, която принципно обхваща всички имащи място метафизически противоречия, а именно до рамката на взаимодействие на човека и света, или до системата човек – биващо. Подобно е внушението от страна на М. Хайдегер – при анализа на разгръщането на едно метафизически питане, което включва два основни момента: първо, че всеки метафизически въпрос се отнася и цели цялото, цялостта, и второ – че може да бъде зададен само така, че питащият – като поставящ философски въпрос – също се ввлича, или попада във въпроса. “Най-напред всеки метафизически въпрос винаги обхваща цялостта на метафизическата проблематика. Собствено метафизиката е самата цялост. След това всеки метафизичен въпрос може да бъде зададен само така, че питащият – като такъв – да е ведно с въпроса, т.е. да е поставен във въпрос. Оттук извличаме следната насока: метафизическото питане трябва да бъде зададено в цялост и освен това – от същностното положение на човешката битие (Dasein) като питащо. Ние питаме тук и сега, за себе си.”³¹

Така отношението (системата) човек – биващо притежава особена “истинност”, надвишаваща истиността само на света, или само на човека.

Тяхното отношение е аналогично на разглежданата от Г. Хегел диалектика на “реалността” и “идеалността” – които погрешно се разглеждат като две определения “противостоящи едно на друго с еднаква самостоятелност”, така че освен реалността има също така и идеалност. Последната обаче – според Г. Хегел – не е нещо което има място извън и редом с реалността, “а понятието за идеалността, несъмнено се състои в това, че тя е истината на реалността”, в противен случай, идеалност, стояща редом или над реалността “би била на дело само празно название”³². “Именно природата не е застинала и завършено “за себе си”, което следователно би могло да съществува без духа, само в духа достига тя своята цел и своята истина, и точно така също духът на свой ред не е само абстрактното отвъдно на природата, а е наистина дух и потвърждава себе си в качеството си на такъв само дотолкова, доколкото той съдържа в себе си природата като снета.”³³ В този смисъл – напомня Г. Хегел – е важно да се има предвид двоякото значение на израза *aufheben* (снемам), означаващ първо отстранявам, отрицавам, “но *aufheben* означава също и *запазвам*, и ние говорим в този смисъл, че нещо е запазено (*aufgehoben sei*).”³⁴

В това се заключава и основният проблем стоящ пред философията – как да опише съществуващото по начин, по който сякаш описващият не е част от “картината на света”, в който субектът може да бъде пренебрегнат или игнориран въобще. В този смисъл философстването се дефинира като учение, теория на всеобщността – в която са включени първо: принципите, закономерностите и резултатите от саморазвитието на съществуващото; второ: относително противоречащата на това съществуващо и представляваща своеобразно нейно отрицание реалност на човека; и трето: конкретноисторическите форми на тяхното взаимодействие. На това би трябвало да съответства системата на философското знание – онтология, гносеология, социология, антропология, етика, естетика и т.н. – които в своето единство репрезентират (отразяват, копират, възпроизвеждат) всички възможни аспекти на така очертаното единство.

Идеята за “цялото” включва не само факта на съществуването или битийността – онтологическа цялостност, не само познавателните методи и подходи за неговото постигане – гносеологическа цялостност, или пък същността и спецификата на обществото (обществата) като такива – социологическа цялостност. “Вечното и неизменното” – като обект на метафизически интерес – ще бъде своеобразният синтез на всички нива на цялостност, а той е лимитиран от релацията човек – биващо. Ако

трябва накратко да определим назначението на философията, то тя е полагане на индивидуалния и обществен субект (човекът и обществото) в отношение към съществуващото, това е конституиране на цялостност, в която съществуващото се среща със самото себе си, но вече в ново качество, като “отчуждено” в своята диалектическа противоположност – в човека – и намерило в него своята телеологическа и смислова еманация.

Ето защо всеобщото не е веднъж завинаги дадена физическа цялостност или чисто мисловна конструкция – всеобщото е вътрешно изпълнената с напрежение и динамика система “човек – биващо”, в която веднъж възникнал, човекът постъпателно и ускорено се превръща в доминиращ и задаващ параметрите на своята собствена определеност – елемент. За Г. Хегел “всеобщото” по такъв начин е същественото и истинното – определяйки го така че: “ние намираме, че то образува противоположност на нещо друго, а това друго е голото непосредствено, външното и единичното, в противоположност на опосредственото, вътрешното и всеобщото.”³⁵ Това може би обяснява парадокса на антропоцентризма – отдалечавайки се от неговата антична форма като геоцентризъм, социоморфизъм, хилеморфизъм и др., ние се отблъскваме от неговата първична, интуитивна и по-скоро ценностна проява, достигайки до днешния антропоцентризъм, който има характер на практическо налагане на мярата и мащаба на определеността на човека върху естествената първозданност. В този аспект нямайки знание за “абсолютното начало” и за “абсолютния край” на пространствено-времевия континуум около нас, ние можем само едно – по думите на С.Тулмин – “Всичко, което сме в състояние да направим, е да започнем там, където сме, по времето когато сме там; т.е. да разграничим и критически да използваме идеите, с които разполагаме в нашата настояща локална ситуация и свидетелствата на нашия опит така както го “разбираме” в светлината на тези идеи. Не съществува начин да се откъснем от нашето концептуално наследство; всичко, което се изисква от нас, е да разграничим и критично да използваме нашия опит, като пречистваме и усъвършенстваме нашите наследени идеи и определяме по-точно границите на тяхното действие.”³⁶ С други думи, не знаейки за “началото” и за “края”, но на основата на това което е – тук, сега и така – ние можем да се движим последователно “от себе си”, да реконструираме миналото и да прогнозираме бъдещето основавайки се на настоящата определеност – които не би трябвало – основавайки се на досегашния

ни опит, да бъдат – *mutatis mutandis* – принципно различни от сегашното биващо.

За особената метафизическа позиция и за отличителната характеристика на човека – според М. Шелер – допринася способността му към “вътрешна самобитийност” – съсредоточаване върху себе си с цел осъзнаване и овладяване, както и “дадеността на самия себе си” – обуславяща спецификата на човешкото битие спрямо останалите прояви на съществуващото. На първо място – според автора – единствено при човека можем да говорим за склонност за категоризиране, за тематизиране на знанието като предмет и субстанция. Второ – притежавайки собствено пространство – човекът центрира положението си в света, “и от един център, независимо от време-пространствения свят, да превръща всичко, в това число и себе си, в обект на своето познание.”³⁷ В този смисъл човекът превъзхожда себе си и света, което стои в основата на творческото преодоляване на съществуващото. Като трета важна характеристика на духа (както и на човешката личност), се посочва, че той е единственото битие, “което е способно да се опредметява – той е чиста актуалност и има своето битие само в свободното протичане на тези свои актове.”³⁸ По такъв начин – можем да направим извода – че човекът е единственото системоконструиращо същество, способно да осъществи компресия на многообразието, да формира “цялостна картина на света”, или да философства. Казаното потвърждава още веднъж необходимостта от осмисляне на нарастващата роля на човека в процеса на метафизицирането – доколкото тя не се ограничава с пасивното, дескриптивно отражение на съвкупния обект, а точно обратното – следвайки “антропния” принцип в космологията – следва да кажем: ето човекът, какво е биващото?, а не обратното: ето биващото, какво е човекът?

Краткото обобщение и съответните изводи предполагат, че идеята за “всеобщността” – която независимо от дискусиите относно нейната онтологическа правомерност и гносеологическа постижимост – си остава важна философска задача – необходимо включва нейното самодиференциране и вътрешно структуриране – което задължава интерпретирането и като система и системно цяло. Саморазчленяването на съществуващото в процеса на неговото развитие, води до определена “специализация” и “разделение на функциите” – именно чрез човека и неговите способности като “субект” на цялото, то е в състояние да остойности себе си. Човекът е самосъзнанието на битието, преди него и без него – последното остава стихийна и нерелексивна даденост, която

само “е”, но не и “за себе си”, то принадлежи на самото себе си, без да си противостои, докато човекът – като висш завършек на психосоциалната еволюция – едновременно и принадлежи, но и противостои, и се дистанцира от налично даденото. Така битието се среща със самото себе си, но посредством своето “друго”, или посредством онова, което по своеобразен начин го е “отрекло”, но в същото време го е развило и обогатило.

Точно тази конструкция – максимално същностна и адекватна – репрезентира търсената цялостност, тя е единството на най-емблематичните и релефно очертани прояви на съществуване или противоположности, конституиращи това, което съществува, а именно системата човек – биващо. Това е всеобщността в метафизическото ѝ измерение, което означава фиксирането на най-важната константа, – така че във от взаимодействието на човека и света няма нищо “друго” – по-значимо и основополагащо

ЛИТЕРАТУРА

1. **Ясперс, К.** Въведение във философията. С., ГАЛ-ИКО, 1994, 19.
2. **Хайдегер, М.** Краят на философията и задачата на мисленето – В: Същности. С., ГАЛ-ИКО, 1993, 197.
3. **Хайдегер, М.** Европейский нигилизм – Във: Время и бытие, “Республика”. М., 1993, 85.
4. **Кант, И.** Спорът на факултетите. Педагогика. С., Хр. Ботев, 1994, 100.
5. **Шелер, М.** Человек и история В: Избранные произведения. М., Гнозис, 1974, 70–97.
6. Вж. **Динев, В.** Философска антропология. Ч. I. С., 1995, 31–34; Вж. **Болнов, О.** Антропологичното значение на критиката на културата. – В: Идеи в културологията. Т. III. С., УИ “Св. Кл. Охридски”, 1998.
7. Вж. **Брюнинг, В.** Философская антропология. Исторические предпосылки и современное состояние. – www.Filosof.Historic.Ru
8. Антична философия – Антология. Стара Загора, Идея, 1994, 112.
9. Вж. **Касирер, Е.** Есе за човека. С., Хр. Ботев”, 1996, 16; Изследване на човека. С., ГАЛ-ИКО, 1996, 17.
10. Антична философия – Антология. Стара Загора, Идея, 1994, 132.
11. **Хегел.** История на философията. Т. 2. С., Наука и изкуство, 1982, 46.
12. **Аристотел.** Политика, 1253a5-10.
13. **Аврелий Августин.** Исповедь. М., 1991, 4, XIV, 22.
14. **Августин.** De civ. Dei, XXI, 10, – Цит. по Монтен, М, Опити. Т. II. С., Наука и изкуство, 1980, 218.

15. **Паскал, Б.** Мисли. С., Наука и изкуство, 1987, 76.
16. **Ясперс, К.** Малка школа за философско мислене. С., ГАЛ-ИКО, 1995, 61–62
17. **Шелер, М.** Человек и история – В: Избр. произведения. М., Гнозис, 1994, 70.
18. **Фромм, Э.** Ситуация человека – ключ к гуманистическому психоанализу. – В: Проблема человека в западной философии. М., 1988, 445.
19. **Динев, В.** Философска антропология, Ч. I. С., Св. Г. Победonosец, 1995, 29–29.
20. **Хайдегер, М.** Кант и проблемът за метафизиката. С., АНУБИС, 1997, 23.
21. Пак там, 24.
22. **Марков, С.** Щрихи от историята на субстанциологията. – Философия, 1994, № 4, 8.
23. Пак там, 7.
24. **Кант, И.** Критика на чистия разум. С., БАН, 1992, 648.
25. Пак там, 712.
26. **Шелер, М.** Философският светоглед. – Философия, 1995, № 6, 44.
- Вж. **Шелер, М.** Избр. Произведения. М., Гнозис, 1994, 3–14.
27. Пак там.
28. **Хегел.** История на философията, Т. 1. С., Наука и изкуство, 1982, 392.
29. Пак там, 393.
30. Пак там, 394.
31. **Хайдегер, М.** Що е метафизика? – В: Същности. С., ГАЛ-ИКО, 1993, 9.
32. **Гегел, Г.В.Ф.** ЭФН. Т. 1, Наука логики. М., Мысль, 1974, 237.
33. Пак там.
34. Пак там, 238.
35. Пак там, 118.
36. **Тулмин, С.** Космополис. Скритата програма на модерността, КАЛЪС. С., 1994, 207.
37. **Шелер, М.** Мястото на човека в космоса. С.-Плевен, ЕВРАЗИЯ-АБАГАР, 1991, 68.
38. Пак там, 69.