

ЧОВЕКЪТ В СИСТЕМАТА НА МЕТАФИЗИКАТА

Христо Христов

1. ЧОВЕКЪТ КАТО ВСЕОБЩА ПРЕДПОСТАВКА И ЦЕЛ НА ФИЛОСОФСВАНЕТО

Конституирането на философската антропология като понятийна символика в началото на ХХ в. ознаменува края на едно дълго пътуване – на прехода от “физиката” до винаги проблематичното “мета-”, разпознато в последна сметка като обща теория на човешката битийност и разработвано като единна идея за човешката цялостност¹. Това легитимиране на човека като същностна проблематика на философията има продължителна и богата предистория, осевата линия на която е насочена към теоретическо осъзнаване на елементарния на пръв поглед факт – човекът не е всичко, но без човека всичко така или иначе е “нищо”.

Ако философстването е вид познавателно усвояване на съществуващото, то постигането на субекта на този процес (както и на самия познавателен акт) като елементи на това съществуващо би трябвало да бъде същността и сърцевината на метафизическия процес – т. е. да бъде философия на философията, или метафилософия. Познанието на познаващия е хронологически последен, но логически първостепенен висш етап на познавателния процес – с него приключва гносеологическият цикъл и се осъществява тъждеството на битието и мисленето посредством самоанализа на мислещия. С други думи, методологическото съотношение “философска антропология – философия” е релевантно на съотношението “философия – знание (наука)”, доколкото познавателният процес тук придобива ясно очертан, целенасочен и самоосъзнаващ се характер.

Така метафизическото постигане на човека е завършващият етап на философската рефлексия, чрез него метафизическият дискурс придобива цялостен, всеобхватен и универсализиращ (в духа на

самата философия) характер. Разбира се, проблемът за човека във философията не “се саморазрешава” с констатацията за особения статус на човека и човекознанието в системата на метафизиката, но се превръща в задължително изискване при всеки опит за систематичен и съответстващ на сложността на проблема философско-антропологически дискурс. Следователно може да се твърди, че човекът е бил скритата предпоставка и целевата причина на всяко философстване независимо от изходния пункт, заявената програма и изследователските цели на историко-философските направления. Това обяснява защо светогледното осмисляне и теоретическо интерпретиране на човека винаги е представлявало особено предизвикателство и притеснение за философите – именно тук те се оказват в ролята на онези, които са най-често обект на критика – на представителите на частнонаучното, нерелексивното, емпиричното, “догматичното” и т. н. знание.

В резултат на казаното могат да се посочат няколко открояващи се тенденции, имащи съществено значение за постигане на смисъла и назначението на общофилософския дискурс днес, на “телоса” на философстването и в крайна сметка на идеята за едно съвременно интерпретиране на мета-физиката като човекознание.

Ако се опитаме най-общо да реконструираме схемата на историко-философския процес, ще трябва да отбележим неговата принципна насоченост: от външното към вътрешното, от далечното към близкото, от обектното към субектното и т. н., т. е. от извънчовешкото и противостоящо (пред-стоящо спрямо човека битие), към неговата собствена битийност. Така например античната метафизика започва като натурфилософия, средновековието сумира еманациите на духа, а Възраждането и Новото време систематизират и есенциализират индивидуалния и обществен човешки опит. Класическата философия теоретически узаконява правото на човека да бъде участник във великата картина на битието, посткласицизмът витализира и психологизира философията, а съвременността преминава под знака на ориентацията към непосредственото човешко битие.

С други думи констатираме едно устойчиво, постъпателно подхождане към “човека” от позициите на смисловата насоченост и последователността на глобалните парадигми – отначало светът сам по себе си, и едва след това “с човека”, но не просто като съставна част, а като същностна и ентелехиална креация, посредством която светът узнава, че “е”, че съществува. Разумът – отбелязва Д. Лок – (а

това се отнася и до проблема за човека), е подобен на окото, докато ни позволява да видим и възприемем всички други неща, той ни най-малко не забелязва самия себе си. Изисква се изкуство и усилие да го поставим на известно разстояние и да го направим негов собствен обект². Не се ли явява подобна теоретическа визия обяснителният принцип на неосъзнатия стремеж към постигане на света “такъв, какъвто е” (без окото или без разума), или на онтичното без събитийстването на човека, без отчитане на съ-творческите особености и възможности на описващия съществуващото съвкупен субект.

Заедно с тази центростремителна спрямо човека, можем да посочим друга, не по-малко съществена и значима характеристика на общофилософския процес. Става дума за “явяването” на човека като обективна предпоставеност, като “протомодел”, изначален обяснителен принцип и първообраз на всемира. Ще е непонятно какъв друг схематизъм би лежал в основата на описанието и интерпретирането на обкръжаващата човека реалност, освен реалността на антропологическата перцептивност в най-широкия смисъл на думата. Тук е необходимо да се подчертае нещо изключително важно – актът на осъзнаване на антропоморфността, на “виждането” на света от човека е първата крачка по пътя на нейното неутрализиране и преодоляване; формирането на научната картина на света е практическата деантропоморфизация в наивния, хилозоистичен и анималистичен план на неговото възприемане. Осъзнавайки се като субект – превръщайки се от “в себе си” в “за себе си” – човекът поставя началото на продължителен процес на практическо очовечаване на света, на нов тип антропоморфизация, основаваща се не на епизодичен и митологизиран опит, а на овладяването на света посредством неговите собствени закономерности.

В този смисъл схемата на историко-философския процес може да бъде разбрана и като едно творческо реконструиране на човешката цялостност, но не изведнъж, а постъпателно, на основата на моделирането и хипостазирането на отделни, характерологични функции на единния човек. “Ставането” на философската история на практика е разработване и интерпретиране на определеността на човека от позициите на неговата специфика: познавателната-му способност (като висша в сравнение с растенията и животните) еманира до “теория на познанието” – гносеология, логика, евристика и т. н.; неговата менталност хипостазира до “идеалното” – ейдос морфе; дух; психи-

ческите особености – до световната воля, волята за власт; творчеството се трансформира в креативността, генезиса, началото и края и т. н. Особено показателен е проблемът за основополагащите във философията категории – битие, съществуване, действителност, свят и т. н. (разглеждани в случая като синонимични) – изразяващи най-общо фиксацията, факта на наличие, на това, че нещо го “има”, че “е”. Историята на философията в този смисъл е перманентно усилие за идентифициране на “съществуването” не просто като предикат, а като субект, “подлог”; за преодоляване на тавтологията, че светът светува, битието битува, съществуващото съществува и т. н. Едва ли може да се открие друг обяснителен принцип или значение освен това, че нещо да “е”, да го “има”, означава да е “налично”, налице за някого (да е “осветено” за някого, бидейки “свят”), като този някой е търсещият, питащият, поставящ въпроси и всеки път преоткриващ смисъла на битието съвкупен субект – човек. Симптоматични в този смисъл са разсъжденията на М. Хайдегер, че битието е най-общото и най-познатото, но и най-тъмното и най-неуловимото, че най-малко се поддава на обобщаване и генерализация, доколкото е жива цялост, живо същностно единство на всичко, включително и на този, който повдига въпроса за него и го постига по неповторим и индивидуален начин³.

В този смисъл става понятна тезата за принципната антропологическа същност на метафизиката, за това, че философстването е вид самопознание, универсално постигане на света от човека, или че в крайна сметка философията е тип човекознание. Като всеобхватно самопознание, макар и стеснено от формалните граници на човешката предметност, философската антропология има преимуществено, първостепенно значение за метафизицирането – човекът е ентелехиалната ориентация, началният и крайният пункт на светогледното осмисляне на съществуващото. Затова всичко, което се случва, в последна сметка има смисъл дотолкова, доколкото може да се приложи – подчертава И. Кант – “в услуга на хората, но най-важният предмет в света, върху който можем да приложим напредъка, е **човекът**, тъй като той е своя собствена последна цел. Следователно да познаем човека според спецификата му като земно същество, надарено с разум, особено заслужава да се нарече **знание за света**, при все че човекът съставлява част от създанията на земята.”⁴

Подобна констатация относно телеономичната и “законспирирана” цел на метафизиката като светогледно-теоретична рефлексия на човека има отношение не само и не толкова за философската антропология колкото за статуса на самата философия. Ироничната констатация, че най-важният въпрос на философията е проблемът за самата нея, би била необорима, ако не се осъзнае, че методологическият предел на метафизическата аспирация в познанието на света е рамкиран от конкретно-историческия човек. Формите на всеобщността, проявите на универсалното и т. н. са границите на практически и теоретически усвоения свят, това са границите на “човешкото”, успяло да се проектира върху онтичното. Подобно на разширяващи се концентрични кръгове, “антропоидното” актуализира, “явява” или въвлича в опита все нови битийни пластове, като фактическите граници на света са не друго, а границите на съприкосновение на потенциалното и ентелехиализирано битие.

Това, което легитимира философската антропология понастоящем, е фактът, че човекът се стреми към себепознание не чрез нещо друго, не чрез опосредстващ обяснителен принцип – природа, бог, социум или друго – но чрез самия себе си. Хетерономността като подход и етап има своята необходимост в познавателния процес, но нейното значение е и в нейното преодоляване, и в достигането до обяснение на предмета чрез самия него, чрез собствената му натура, същност, история и др. Само тогава изследваният предмет би се разкрил в системата на собствените си закономерности, категориалния си апарат, същностните идентификации и т. н., а не чрез други реалии – правещи изследваното консенквентно, екзистенциално, ценностно вторично и подчинено в крайна сметка на логиката и схемата на друг предмет. Бидейки светогледен “експланандум”, човекът винаги ще бъде “базсъщностен”, ценностно пред-поставен и вторичен – от друга, обсебваща и извеждаща собственото му качество философска реалия. Точно това представляват досегашните опити за идентифициране на човека – на практика свеждането, разтварянето му до нещо друго: до природата в натуралистическите концепции; до духа – в теологическите; до социална абстракция – в социологическите концепции. Тук се игнорира основополагащият факт, че човекът има своя собствена “човешка” същност, и че той трябва да бъде извеждан и обясняван чрез нея. Човешкият феномен съдържа природата на изброените прояви на съществуващото, но не е нито едно от тях поотделно – наличието

на посочените решения в историята означава лидерска позиция и господство на съответната парадигма в разбирането на самата философия, отразяващо се и в третирането на човека.

Характерна в този смисъл е еволюцията на философската предметност, в симптоматичното за Новото време съпоставяне на метафизиката в качеството ѝ на “философия прима” и учението за битието, с методологията – принципи, методи, теория, език и др. – на постигане на това битие. Опозицията “физика – метафизика” отстъпва място на “диалектика – метафизика”, хипотетично постулираното и абстрактно полагано съществуващо е вече познавателно “вторично”, ние стигаме до него в резултат на правилно осъществена методологическа процедура, макар че битието е всеобща историческа и онтологическа предпоставка за всяко знание, в т. ч. и на знанието за самото себе си. В това се заключава основополагащият патос на критицизма на Новото време и на модерната философия – “старата метафизика” е нереализуема като изследователска задача именно като догматична, в нейните претенции за “извън-” и “над-” субектно описание на съществуващото. Така например И. Кант се обявява против нереклексивното, неосъзнаваемо, “челно” атакуване на метафизическото съдържание, против наивното интерпретиране и моделиране, игнориращи противоречивия характер на философско-познавателния процес. Тук самата гносеологическа процедура получава приоритет, количественото и качествено то ѝ присъствие “измества” първоначалното съдържание; правилно структурираната изследователска програма се превръща в предварителен, съдържателен мета-обект на философстването. Ситуацията, стояща пред философията от Новото време насам, е израз на историческата динамика на модела, на конкретното разбиране за предмета и смисъла на философията, на потенциата на историческото движение, на усъвършенстването или даже на прогреса на философското знание – в известен смисъл това е едно “вечно завръщане” – където съществуващото е изходната и крайната точка на философското разсъждение, но всеки път описвано от по-широка в сравнение с миналото дъга, “явяващо се” в началото като обект, а в края – като субект.

Подобна констатация отразява и осмисля факта, че философствайки човекът винаги е изследвал самия себе си⁵, съзнателно или не се е полагал като движеща и целева причина на всяка дейност, вглеждайки се във всемира – той е търсил своя образ и своето Аз. Така историята на философията като процес на самонамиране на човека означава, че последният се е разкривал, както бе посочено, после-

дователно чрез друго – отдалечено, противопоставено и различно от него – чрез природата и космическия универсум в античността, чрез Бога и всеобщата духовност в средновековието, чрез социума или тоталната социалност впоследствие. В този смисъл се осъществява двустранен процес – метафизация на проблема за човека, от една страна, и антропологизацията на философията, от друга. Вън от тривиализацията на въпроса можем да твърдим, че човекът действително се превръща в битиен фактор, достоен за глобален светогледен анализ, да се третира като всеобща метафизическа трансценденция наред с природната, духовната и др., формално и съдържателно ангажиращи съвременната философия. Това не означава, че човекознанието е отсъствувало от досегашите системи, а това, че съвременното мислене може да бъде индексирано с печата на осъзнато, целенасочено и системно философско постигане на човешкия феномен в собствената му битийност и цялостност. Последният не суспендира “класическите” проблематики, но ги вписва в логиката на адекватна методологическа програма, подчинява ги на водещата идея – не човекът чрез света, а **светът чрез човека**. Дали това е “правилно” или “неправилно”, е въпрос не само на светогледно-теоретически избор и ценностна ориентация, а на обективното саморазвитие на философското знание, а фактът, че префиксът “антропо-” днес същностно характеризира не само философската, но и цялостната социално-културологическа ситуация – изразява една зряла и висша степен на метафизическо мислене.

2. ЧОВЕКЪТ В ЛОГИКАТА

НА ФИЛОСОФСКАТА СИСТЕМНОСТ

Ако се опитаме да възстановим най-общо “схемата” на възникване на философията, на нейната логическа и праксеологическа необходимост, или да отговорим на въпроса “защо въобще” трябва да има философия – вън от историческата конкретика – ще видим, че в различните условни модели на метафизическия генезис човекът и неговата качествена определеност фигурират инвариантно. Задължителното присъствие на антропогенното начало задава поетапния и последващия смисъл на философската инвенция, както и пределното основание на метафизическата прерогатива – “вписването” на човека в различните конкретно-исторически срезове на битието.

Така например, ако разпознаем философията като субстанциология – в идентифицирането на “архе” и “стохейон” рано или късно

пред аналитичната мисъл ще се появи човешката определеност не просто като една от категоризираните, а като основополагаща, категоризираща реалия. В процеса на генерализацията на съществуващите индивидуалности, чрез своята определеност – дух, мислене, съзнание, творчество и др. – човекът ще се яви като нередущируема, като перманентна опозиция на натурално съществуващото. С други думи, в процеса на диалектичното опериране с понятията (правилното им подреждане в род и видове – диайреза) мисленето се сблъсква задължително с феномени, присъщи единствено на човека, превръщащи се в страна във философските контраверзи. В опозициите материално – идеално, телесно – духовно, соматично – ментално, физиологично – психологично, битие – съзнание и т. н. човекът участва или цялостно, или посредством своите същностни спецификации – невъзможно е дефинирането на проблема за субстанцията без или извън проблема за човека като релационна и съпоставителна база. Така в най-стандартизирания модел на възникване и реализация на философията – като теория за субстанцията (същността) човекът, бидейки онтично вторичен, се превръща в метафизически невторичен, той е задължителна страна в светогледно-философския интегритет, необходимо условие във формулировката на всеки казус. Ако “основните философски въпроси” са фиксирани един или няколко от аспектите на човешката цялостност – мислене, творчество, съзнателност – то е наложително зад различните еманации да прозрем единния и цялостен човешки субект, да дехипостазираме функциите на човешката специфичност. Още Аристотел обръща внимание на това, че мисли не мисленето, съзнава не съзнанието, твори не творчеството – не душата тъче или строи дом⁶ – а цялостно действащият, разбира се, не във от съответните условия и закономерности, човек.

Така субстанциално-финитивният модел на възникване и развитие на философията – основаващ се на генерализацията – задължително достига до възпроизвеждане на дилемата на някои от “основните философски въпроси”, в чиято диспозиция фигурира като една от страните човешкото и неговите еманации. Така философията се превръща в познавателна форма, изследваща и възпроизвеждаща исторически мобилната граница между “човешкото” (вече осъзнато и овладяно като такова) и “нечовешкото” (в смисъл на “до-”, “извън-”, “над-” и т. н.), разбирано като все още неовладяно и неинтериоризирано, противостоящо, “потенциално” битие. На практика философията оперира с два

дихотомизиращи категориални типа – линията на съприкосновение на които не е неподвижна и константна, а е резултат на конструктивна общочовешка експанзия. Казано с други думи, философията е теоретическо полагане на граници между онова, което вече е идентифицирано като човешко, т. е. намира се от страната на “антропното” в практически и теоретически смисъл, и онова, което няма подобен статус, не е разпознато и противостои на творческата му потенция.

Историческото развитие на философията досега е оставало в рамките на частичното възпроизвеждане на човешката цялостност, последната е била третирана “несубстанционално” – чрез онова, което отличава човека от останалия свят – наличие на духовност, съзнателност, мисловност. Оттук и философстването се е разглеждало като анализ на отчуждени от своя носител абстрактни качества – на духа, на съзнанието, на мисълта като такива – което гносеологизира, психологизира, социологизира и т. н. философската рефлексия. Онова обаче, което принципно конституира “мета-физиката”, е именно опозицията “-физика” и автентичното “мета-”, чийто краен смисъл, както посочихме, откриваме в единно действащия, материалноидеален, телесно-духовен, психосоциален, индивидуалнообществен човек.

Друг модел на реализация на философията – условно обозначим като светогледно-личностен – предполага формално разпадане на съществуващото на две контрадикторни половини, изчерпващи в психологически и екзистенциален план налично даденото. Отношението между Аз и Не-Аз, колкото и неравнозначни да са съставлящите във физически аспект, е смислово неделимо, без едната страна формално е невъзможна другата. Така единният свят се разпада на “два” свята – на имащия отношение към собственото за всеки Аз, от една страна, и към всичко останало, от друга. Взаимодействието на тези два свята изчерпва възможните зависимости – Не-Азът поражда, детерминира, ограничава Аз-а, но последният от своя страна осмисля, целеполага и целенасочва другия. През призмата на корелацията Аз и всичко останало се пречупва отношението на цялостния индивид към цялостния свят – отношение на съгласие, несъгласие, хармония, бунт, обида, протест, подчинение и т. н. Бидейки неповторим и уникален, всеки Аз е не само ценностно равнопоставен на противоположната действителност, но в определен смисъл е приоритетен, първостепенен за самия себе си. Може да се твърди, че схемата на взаимоотношение на тези две реалности възпроизвежда принципната схема на философстването и нейните

проблематики – онтология, гносеология, аксеология и т. н. – изразяващи по същество взаимодействието на различните субектни равнища на човешкото (индивидуално, групово, общностно, общочовешко) с относително противостоящите обектни равнища на миропорядъка.

В крайна сметка въпросите – какво е светът сам по себе си, кой го е създал, има ли граници и т. н. са носочени към Не-Аза и са онтологически; отъждествими ли са двете реалии и в каква степен гносеологически; кои измерения на битието са значими за човека – аксиологически и т. н. подобно опростяване (схематизиране) на философската предметност разкрива нейния светогледно-личностен смисъл и значение – знанието за света сам по-себе си е важно, но не самоцелно, то е ценностно “снето” и в този смисъл подчинено на друго – какъв трябва да бъде той от позициите на човека, т. е. като един изначално очовечен, хуманизиран, антропосъобразен свят. Метафизиката, отбелязва И. Кант – се подразделя на метафизика на природата и метафизика на нравите, първата се отнася до всичко, което е, втората, до всичко онова, което е длъжно да бъде. “В този смисъл философията е науката за отношението на всяко познание към съществените цели на човешкия разум и философът не е виртуоз на разума, а законодател на човешкия разум.”⁷ В този смисъл понятието за философия не трябва да се разбира само като “школско понятие”, като една систематика на знанието и неговото логическо съвършенство, а да съответствува на едно “космическо понятие”, персонифицирано и представено в идеала за философа като такъв – като мъдрец и моралист⁸.

Важно е да се подчертае, че така фиксираните проблематики са относително самостоятелни – тяхната обособеност трябва да се приема като “момент”, доколкото философстването е едно непрекъснато заскобяване, поставяне в кавички, превръщане в предмет на вече постигнатия резултат – от типа на “знания на знанието”, “знание за знанието за това знание” и т. н. Това е и смисълът на първоначалното отблъскване от “-физиката”, от природата, от непосредствено сетивно съществуващото по посока на неговото “мета-”, в отдалечаването чрез задълбочаване, усложняване, конкретизиране на обекта (знание за обекта). Всеки път той е нов, но закономерно свързан с предишния, той е и предстоящ, но обусловен и т. н., където относителната тежест на субектното в новоконструираното обектно непрекъснато нараства, така че интересувайки се от света, човекът започва да се интересува все

повече от своя интерес – което довежда до “гносеологизация” на онтологията, а те от своя страна се “антропологизират”.

Като един трети модел на философстване можем да посочим последователното и закономерно формиране на метафизическия органон – принципи, категории, закони, закономерности – като своеобразно запълване на белите квадратчета в мозаечната картина на универсума. Логиката на развитие на философското познание рано или късно достига до човека, до осмислянето му като същностен и емблематичен аспект на битието, като специфициращ, телеономичен род, без който образът на света би бил частичен и непълен. В това отношение в творчеството на античните мислители впечатлява силното присъствие на човека и неговите предикабили, но на равнището на примера и илюстрацията, и отсъствието му като битиен принцип. При анализа на родовете – у Аристотел – почти няма категория, която да не се разяснява на конкретно ниво посредством човешката определеност; Платоновата онтология е трудно обяснима без метафоризиращия и метафоризиран образ на човека, социалната дейност, душевното му устройство и т. н.; в школите на елинизма доминира личностната, субектната и етическата проблематика. Въпреки това в античността човешкото не е въведено като метафизическа тоталност и присъства илюстративно, не е узаконено като съвкупен субект на ставащото. Затова древногръцката философия според Г. Хегел достига до всеобщността, но догматически, без своята диалектическа противоположност – без индивидуалността и субективността – така че тяхното единство да не бъде декларативно, а изведено и доказано. В противен случай философстването няма да съответства на идеята за всеобщността на обективно и на субективно равнище и да бъде едно рефлексивно, знаещо себе си, а не догматично и в този смисъл донаучно знание⁹. По същество това означава отсъствие на човешкото като “особено”, както и необходимостта то да бъде въведено в категориалната система на философията. Макар и широко експлоатирани, “логос” и “нус” си остават параметри на една обективистична философия, те имат над-индивидуално и извън-субектно значение, функционират като космически принципи, властват върху, а не легитимират човешкия феномен.

В този план следва, че ако е невъзможно описанието на света вън от пространствената и времевата му определеност, вън от факта на движението, прекъснатостта и непрекъснатостта и т. н., то също

така ще е невъзможно да си представим и конструираме битието без исторически развилата се определеност на човека. С други думи, не можем да питаме за света, без да питаме същевременно и за питащия като неговата иманентност, да поставяме въпроси с условието сякаш питащият не съществува – аналогично на въпроса за нещата вън от пространството и времето.

Своеобразна илюстрация и аналог на посочения проблем е развитието на познавателния процес чрез взаимодействието на обекта и субекта от гледна точка на доминацията на едната или на другата страна. Гносеологическата парадигма в античността на практика третира субекта като епифеномен, пренебрежимо малка величина, разтваряща се в и повтаряща максимално логиката на обекта – при което мисленето има отражателен характер, и е тип “съответствие”¹⁰. Без съмнение подобно съответствие е стратегическата цел на всяко познание, то е смисълът на обратния път на субекта към обекта и на тяхното отъждествяване – но проблемът е в това, че то не е априори дадено, а е функция на организацията и на активността на познаващия. Античната позиция е лесно обяснима с относителната простота на познавателния механизъм, с отсъствието на опосредстващи и усложняващи звена, с директното взаимодействие на познаваното и познаващия, налагащи изисквания за безпроблемно съотнасяне, повторение, възпроизвеждане на изследвания обект и утвърждаващи го като модел на всяко познание. От позициите на развитието и на усложняването на човешката дейност обаче относителната значимост на субекта обективно нараства, така че знанието е резултат на активността и следствие на натрупания опит. Затова мисленето в рефлексията на Новото време се интерпретира преди всичко като дейност (труд), където “мисленето чрез предмета на мисленето” преминава в “мислене чрез средствата на мислене”¹¹, което реално разширява познавателните възможности и оптимизира постигането на по-пълно и по-истинно съответствие. От своя страна немската класическа философия ориентира към мисленето, в което “не нашето познание трябва да се съобразява с предметите, а изисква предметите да се съобразяват с нашето познание”¹², т. е. да осъществяваме познание чрез собствената му логика – мислейки понятийно, т. е. същността на нещата.

С други думи, в рамките на познавателния процес исторически се реализират три гносеологически модела – при първия (характерен за античността) – водеща роля има обектът; при втория (характерен за

Новото време) – такава роля получават методите и средствата (методологията); при третия (Немска класическа философия) – се разработва конструктивната и активно творческа роля на познавателния субект не само чрез отразяване, но и чрез правене и същностно постигане на обекта в неговата принципна цялост – история, бъдеще, многообразие на съществуване, връзки и отношения и т. н. Висшата степен на подобно субектно-обектно отношение е “мисленето чрез бъдеще”, когато субектът практически формира обекта, т. е. не следва, а изпреварва и програмира съществуващото в неговото развитие (но не по пътя на “пробите и грешките” (последните се елиминират в процеса на мислене, в което е неговият смисъл), а чрез непосредствено предметяване на неговия ейдос.

Ето защо съгласно третия модел на развитие на философията – категориалния – рано или късно логиката на човешкото съществуване конкретизира, развива и “обсебва” логиката на предходните родове, разработвайки съпътстващи категориални форми. Така наред с основополагащите – субстанция, движение, пространство, време и др., постепенно се утвърждават категории като “усещане”, “мислене”, “отражение” като израз на универсалността на антропното, на неговата принадлежност към метафизическите обекти и неразривната връзка с тях.

Така в саморазвитието на философията преходът от “онто-”, “тео-”, “гносео-”, “социо-” към “антропо-логичното” има исторически обективен и закономерен характер. Основната причина за това е фактът, че човекът и светът около него разменят своите метафизически топоси – ако отначало човекът е следвал, повтарял и подражавал на съществуващото – то впоследствие ролите се сменят – заобикалящият ни свят започва да следва мярата на човека, той съществува по образ и подобие на своя демиург, да се конструира и осъществява като един антропосъобразен и антропо-оформен (антропоморфен) свят.

Началото на този процес съвпада с началото на човешката история, светогледното му осмисляне се свързва с културата на Ренесанса – “Човекът може всичко, стига да иска” (Алберти), “Човекът се ражда с условието, че ще бъде онова, което пожелае” (Делла Мирандола), “Човекът е втори бог” (Кузански) и др. – а цялостно започва да се осъществява в последното столетие. Доколкото философстването е ангажирано с “началата и причините”, то и ориентацията е към човека като водеща метафизическа проблематика – като към онова, което придава смисъл на

метафизицирането днес. Макар и “микро-”, човекът е и все повече ще е “-космос”, все повече ще изпълва теоретико-смысловото пространство на философската интенция, изтласквайки в периферията “класическите” въпроси, които при внимателен поглед ще се окажат аспекти на основополагащото отношение “човек – свят”.

Освен казаното могат да се фиксират и ред други предпоставки – поставящи човекознанието в центъра на философския дискурс – наукометрични, естественауачни, социално-психологически, общественополитически, икономически и др., предполагащи цялостно светогледно осмисляне на човешкия феномен – битийност, същност, противоречивост, перспективност, постижимост – но това, което в случая е определящо, е собствената, вътрешна логика на историческия процес, самонарастването на човекознанието в общия обем на философското знание и в крайна сметка на обективния ход на метафизическата история.

3. ЧОВЕКЪТ КАТО МЕТОДОЛОГИЧЕСКО И СВЕТОГЛЕДНО ПРЕДИЗВИКАТЕЛСТВО

Тенденцията към същностно третиране и легитимиране на антропологическата проблематика в системата на философията се проявява в различни форми – преди всичко като осмисляне на принципното място на човека в универсума, чрез проникване в и насищане на традиционните въпроси с адекватно съдържание. Един поглед към някои очертаващи типологията на съвременността и не принадлежащи към кръга на откровено антропоориентираните концептуални решения ще констатира принципното и проблемно “присъствие” на човека в основните направления: методология, логика, онтология, епистемология, история на науката и т. н.

Така една външно “технологическа” и практически ориентирана философия, каквато е прагматизмът, предпоставя познаването на съвкупния субект – т. е. на човека като фактор с особено значение. Това е така, отбелязва У. Джеймз, защото “философията, така важна за всеки от нас, не е нещо техническо, тя е нашето малко или много смътно усещане за откровения и дълбок смисъл на живота. Тя само отчасти е взета от книгите и е нашият индивидуален начин за виждане и усещане на силата и пулса на вселената.”¹³ Изследвайки онтологическите основания на прагматизма, авторът формулира “антропологически принцип” – в познавателното усвояване на съществуващото

“човешкият принос не може да бъде изкоренен” – това са човешките “съображения”, “наредби”, “наследство”. “Това, което твърдим за реалността, зависи от перспективата, в която я виждаме. Това, **че е**, принадлежи изцяло на нея, това **какво е**, зависи от избора, а изборът зависи от **нас**. И сетивната, и рационалната част на света са неми, те не казват нищо сами за себе си. Ние трябва да говорим вместо тях.”¹⁴ Авторът дава ред примери, когато реалността пасивно се подчинява на понятията ни – така, че числото 27 може да се представи като 3 на трета степен, като 3 по три, по три, като 26 плюс едно, като 100 минус 73 и по безброй други начини; дъската за шах може да се опише като черни квадрати на бял фон, или бели на черен фон; като въпроса дали бреговете очертават реката, или реката определя бреговете; а шестоъгълната звезда може да се представи като два големи пресичащи се триъгълника, като шест малки и т. н., където всички тълкувания са истинни. У. Джеймс стига до извода, че както в познавателния, така и в действияния живот ние сме креативни; прибавяйки към обектите и предметите на реалността, човекът поражда истините за света и че същността на прагматичния метод е в това, че реалността е в процес на непрекъснато ставане и правене, а не завършена и вечна. Според автора във формирането на научната картина на света решаващо участие играе темпераментът – “деликатният” или “твърдият” дух, а виждането на света е предопределено от човешката индивидуалност – рационалистична или прагматична. Формулираната светогледна идея е следствие на определена нагласа – стремеж към вечността, към целостността, към мистичното Едно, или в крайна сметка към абстракцията като към особена същност обуславя рационалистическата позиция; и обратно – търсенето на фактите, а не имената на фактите, на множествеността, на конкретността, на крайния опит – довежда до достоверните феномени на съществуващото – което обуславя прагматическата позиция. Става дума за една ценностна обусловеност на съществуващото, предпоставяща конкретния модел на света, чрез което авторът узаконява правото на човека да дорисува картината на реалността, да формира потенциите на съществуващото съгласно определеността на два основни мисловни типа на човека: на този с деликатния и на този с твърдия дух – съответно като рационалист, интелектуалист, идеалист, монист, догматик, от една страна, и като емпирист, сенсуалист, материалист, плуралист, скептик и т. н., от друга¹⁵.

Формулирайки идеите на новия научен дух – друг методолог, Г. Башляр – поставя стратегически въпрос: не е ли време “да се пренесе главният метафизически проблем – относително реалността на външния свят – в самата област на научната реализация?”¹⁶ Подобна постановка изисква според автора да се подходи към проблема за обективността на фона на психологията на новия рационализъм “не просто като представа и съглашение, а като научна новост, като привеждане на мисълта в експеримент, така че духовната активност на съвременната наука започва да конструира света по образа на разума.”¹⁷ Затова дълбокият смисъл на съвременната наука като дейност е интерхуманизмът – взаимен обмен на знания и опит – надвишаващ универсализма на класическия рационализъм, като подобна съвкупност от съвместни усилия насочва според Г. Башляр към областта на философската антропология.

Съществено и симптоматично значение тук имат процесите, свързани с анализа на емблематичната за съвременния човек сфера – на логиката и методологията на научното познание. Очертаващата се обща тенденция на преход от познание към метод, от логика към методология, от теория към метатеория означава най-общо въвеждане на системата на субекта в системата на обекта. Изследователският интерес се насочва към вътрешната зависимост, дискретността и приемствеността в познавателния процес, към механизма на възникване, приемане и отхвърляне на научните догадки и хипотези – т. е. не просто към знанието, а към условията на формирането; не просто към съществуването, а към предпоставките и възможностите на това съществуване. Представлявайки най-широка (абстрактна) рамка на интерпретиране на научното развитие индуктивно-кумулятивният метод реализира хронологията на опита и знанието, индукцията и дедукцията, практиката и теорията, но поражда ред проблеми, разрешимостта на които се търси чрез рационалното реконструиране, верификацията, фалсификацията и т. н. Невъзможността да се автоматизира и алгоритмизира преходът от емпирия към теория като методологическа процедура (въпреки търсенията в тази посока) означава, че веднъж възникнал, опитът не е редуцируем, отделен “акт” (факт) на познанието, а епистемологически казус, който може да бъде разпознат, осмислен и решен в рамките на определен конвенционализиран и институционализиран интерчовешки опит.

Характерно в това отношение е нарастването на ролята на фоните, контекстуални предпоставки в реализацията на обективния

познавателен прираст – на “научната общност” у Т. Кун, на “научноизследователската програма” на И. Лакатос, на “личностното знание” у М. Полани и т. н. Така в послесловието към руския превод на “Структурата на научните революции” се отбелязва, че ключово в творчеството на автора се явява не понятието “парадигма”, а понятието за “научната общност”. Чрез нея се осъществява нормалната наука и съответната парадигма, така че научната общност да е автентичният субект на творческата дейност, и че даден учен да е такъв, доколкото е член на съответстващото научно общество¹⁸. Т. Кун отбелязва необходимостта от “научната общност” с процеса на идентификация, наименуване и обезпечаване на “очевидността на реда общи характеристики, съответстващи на имената на класа, който ние използваме”. С други думи, научната общност без особени проблеми, недвусмислено и свръхаргументирано да е в състояние да използва интелектуални средства, срещали се “в някакъв по-рано исторически образувал се в процеса на обучението контекст и позволяващ проявяването им в процеса на тяхното използване”¹⁹. Така общността формира терминологичния предел на научната словоупотреба така, че да не се пита повече за нещо, което вече е елемент на общностния опит и което има “самодостатъчен” характер. Това означава, че опитът трябва да се концептуализира и интериоризира, но не директивно и външно, а лично, екзистенциално, посредством единната интелектуална атмосфера и идентична реакция на частни за парадигмата проблеми.

И. Лакатос формулира идеята за четирите методологически концепции – индуктивизъм, конвенционализъм, фалсификационизъм и научноизследователска програма – имащи характер на принципи (светогледни) правила при анализа, приемането или отхвърлянето на научните решения или на различни типове “логика на откритията”. Важен елемент на тяхното функциониране е свособразният “кодекс на научната честност” – непростимо е да не съзнаваме принадлежността си и да не се придържаме към една от дефинираните логика на научното изследване, да изневеряваме на ясно и точно формулираната от нас и за нас светогледно-методологическа ориентация. Идеята на автора е понятна – в търсене на истината (или онова, което максимално съответствува на нейните изисквания) не трябва да се ръководим от никакви други съображения, освен от стремежа за нейното достигане. Според Лакатос именно “научноизследователската програма” и нейната методология спестяват в сравнение с останалите

техники изкушенията (съзнавани или не като теоретическа самоувереност) при постигането на определен резултат. Тъй като не съществуват никакви гаранции за пълен крах или триумф на дадена концепция, следва да се помни, че изостаналият може да ви догони, затова в “кодекса на научната честност – скромността и съдържаността играят по-голяма роля отколкото в другите кодекси.”²⁰ Авторът стига до извода, че упоритостта и скромността (морални и психологически качества) имат голям рационален смисъл не просто като фонони, а като именитни спрямо гносеологическия резултат качества, предполагащи най-малко това, че “успехите на конкуриращите се страни трябва да се фиксират и винаги да се правят достойни на обществеността.”²¹ (Тук по същество достигахме до Кантовия постулат на свободната воля – препоставяйки, че ученият (като всеки човек) ще има добросъвестността и честността при съмнение или неувереност да ги огласи публично, без оглед на извъннаулни последици.)

В качеството си на историк и методолог на науката Д. Холтън, анализирайки процеса на научната дейност, обръща внимание на ролята на общия културен контекст, на личната явна или неявна привързаност на изследователя към определена “тема”. Тематичната структура на определена дейност обяснява възможностите не само на избора, но и на решението на даден проблем, играейки ролята на обща интелектуална база, обуславяща интереса и избора на казусите на научното развитие. Подобен анализ дава възможност да се фиксират и прогнозират черти на постоянство, прекъснатост, приемственост и др. аналогично на ред хуманитарни дисциплини – структурна антропология, сравнителни литературни анализи и др. – насочени в последна сметка към реконструкция на творческия процес, към рефлексия на мисленето, или на вечния стремеж човекът да се обърне към себе си подобно на самоотразяващо се огледало. Авторът посочва девет (а по-обобщено 3) основни детерминации на осъществяване на дадено научно събитие – индивидуалността на изследователя; равнището на научното развитие в определен етап (т. нар. “публична” наука); и съвкупността от социокултурни фактори, предхождащи и осмислящи дадена научна идея.

Това, което може да бъде тяхна пресечна точка, е определена обединяваща и централизираща трите вектора “тема” – а темите се определят като такива елементи на науката, които “ограничават или мотивират индивидуалните действия, понякога насочват (нормализират) или популяризират научните общества”²². Те не намират явна изява, не

фигурират в азбучните показатели, нямат терминологически статус в частнонаучната проблематика, но веднъж възникнали, темите се възпроизвеждат – с което се обяснява техният относително малък брой – а появата на нова тема е рядко събитие: например допълнителността (1927 г.). Най-общо съдържанието им може да се свърже с класическите философски контраверзи – прекъснатост и непрекъснатост, просто и сложно, крайно и безкрайно, редуционизъм и холизъм и др. Така например, анализирайки историята на възникване на “принципа на допълнителността”, авторът посочва различни “извънфизични” фактори, обуславящи избора на Н. Бор на посочената идея. В качеството на тема, пронизваща голям брой ситуации, Д. Холтън посочва повседневния проблем относно установяването на собствената идентичност – доколко дадено решение е “мое”, в какво точно се състои моята отговорност спрямо отговорността на обстоятелствата и т. н. в размишленията на млад човек, потънал в “безкрайна рефлексия”²³; също така психологическите идеи на У. Джеймс за невъзможността да мислим и едновременно да обективираме мисленето²⁴; както и философските възгледи на С. Киркегор относно алтернативността на жизнените ситуации и задължителността на избора “или-или”²⁵. Като обща философска основа на изброените проблеми се явява невъзможността за фиксирането на точната граница между обекта и субекта, за строгото им дефиниране на абстрактно равнище, и особено при самопознанието на човека.

Анализирайки “скритата програма на модерността”, друг известен автор, С. Тулмин, обръща внимание на драматичното раздвояване на човешкия дух при търсенето на основополагаща светогледна платформа – от една страна, това е толерантният, мъдър, образован човекоориентиран скептицизъм на XVI в., и строгият, универсализиран и абсолютизиран рационализъм на XVII в., от друга. Избирайки втория път, европейската култура е пренебрегнала хуманистичното възприемане на света, в търсенето на всеобщата истина и самоочевидност е пренесла в жертва крайния, променлив, времев, но не по-малко достоверен и изначален акт на човешката субективност.

Така наследената модернистична програма от последните три века днес се нуждае от корекция – по пътя на хуманизирането, или чрез критическото ѝ осмисляне в термините на въздействието ѝ върху човека. Авторът вижда необходимостта от възстановяване на практическата философия, чрез обръщането с лице към човешката атрибу-

тивност – която не се изчерпва с “писменото”, “универсалното”, “общото” и “извънвремето”, а включва “устното”, “частното”, “локалното” и “времето”²⁶. Така например “устното” – разговорът, комуникацията, живата реч, непосредственото общуване – е богата и многообразна област на човешката определеност, деконтекстуализираният текст е точен, но безличен; достоверен, но анонимен; съответен, но абстрактен; той е изгубил цвета на своята екзистенция, смисъла на своето единствено и неповторимо битие. “Частното”, “локалното” и “времето” са несъществени аспекти на действителността за един застинал и нединамичен космопорядък – но в процеса на глобалното ускоряване и интензифициране на съ-битията ролята на индивидуалността – възпроизвеждана многократно – нараства неимоверно. В този смисъл съвременната философия отразява доминиращите акценти – “връщането от теоретично ориентирана концепция, доминирана от загрижеността за **стабилност и строгост**, към ново възприемане на практиката, което изисква от нас да **адаптираме** дейността към специалните изисквания на частните случаи”²⁷.

Характерна в това отношение е и радикализацията на научния методологизъм (стигаща до своеобразен антиметодологизъм) у П. Файерабенд. Атаката срещу съизмеримостта на теориите и инвариантността на значенията на термините е в съзвучие с акта на индивидуалността и персонификацията при постигане на съществуващото. Без съмнение това е вид “епистемологичен демократизъм”, узаконяващ правото на личностно светоусещане и светоглед в рамките на методологията на познавателния процес. Проблемът “за” и “против” позициите на Файерабенд е по същество надметодологически, доколкото се поставя въпросът за сходството и различието не като независими от изследователя характеристики, които приемаме или не, а като конституирани и функциониращи в определена епистемологическа ситуация. Ако ситуацията е идентична за идентични субекти, то теориите и значенията на термините също ще са такива – в противен случай всяка индивидуализация ще бъде произволна, несъществена и даже невъзможна. Фактът, че определени величини се разпознават като монадни, ги прави не изцяло и само такива, авторът сам констатира, че неговото концептуално ядро – понятието “теория”, е сходно с ред други “методологически ядра” – “онтологията” на Куайн, “лингвистичната структура” на Карнап, “езиковите игри” на Витгенщайн, “парадигмата” на Кун и т. н., и че принципът на “пролиферацията” е съставна част от програмите

и на други автори като Попър²⁸. Друг е въпросът, че няма един-единствен, предварително известен и универсален принцип на идентифициране на елементите на теориите – но от това не следва принципна забрана за търсене и намиране на подобни механизми – от факта, че не съществува един всеобщ, универсален, всичкоотварящ ключ, не значи, че не съществуват ключове (шперцове), удовлетворяващи това на по-частно ниво. За П. Файерабенд “антиметодологизмът” е средство против “хиперметодологизма” – намерението му е да убеди, “че всички методологии, дори и най-несъмнените, имат своите граници”, и че “един метод, насърчаващ разнообразието, също така е и единственият съвместим с хуманизма метод”²⁹. В крайна сметка науката е само една от многото възможни форми на мисълта и не задължително най-добрата, тя притежава някакво превъзходство само за ония, които предварително са я приели като идеология, или без проучване на предимствата и границите ѝ. Авторът стига до извода, че приемането или отхвърлянето на подобни идеологии трябва да бъде лична работа и че е необходимо “отделянето на държавата от науката – тази най-нова, най-агресивна и най-догматична религиозна институция. Това отделяне е може би единственият ни шанс да станем човечни. За това са ни дадени възможности, които никога не сме успявали да осъществим напълно”³⁰.

Казаното дотук има за цел да подчертае визираната вече обективна, закономерна и детерминирана от естественото развитие насоченост на общофилософския процес – от абстрактното към конкретното, от формално общото към съдържателно частното, от видовото към индивидовото – изразена в нарастване на интереса към “феномена” човек. Бумът в човекознанието днес е резултат на ред сходни процеси, протичащи в относително самостоятелни области – логика и методология на научното познание, социални теории и социални практики, изучаване, моделиране и формиране на психични качества и отношения и др. – превръщащи човека във всеобщ, интегрален и смислов елемент на съществуващото, в онази елементарна частица (от типа на “атом”, “квант”, “клетка”), но не в дадена сфера, а като универсална структурна единица, чрез която се осъществява единството на света, както и възможността той да бъде идентифициран и разпознат като общо, като битийстване въобще. Драматичното разпадане на единното на различни светове (неорганичен, органичен, социален, психосоциален) намира своя интегритет чрез човешката определеност, последната въвлича битието в опита и дейността на хората, поставяйки печата на антропното,

теоретически и практически човекът се превръща в законодател, “малък бог” и всеобщ организиращ принцип на ставащото. В качеството си на битиен фактор ние универсализираме човешките ценности до всеобща ценности, човешкия език до всеобщ език на Универсума, модела на “разумното” в универсален “шифър” за декодиране на тайните на миналите и бъдещите светове.

Необходимо е да се подчертае и един друг, не по-малко важен аспект – ако допуснем, че визирият процес е зададен като метафизическа задача на равнището на човека въобще, като такъв – днес същата задача се адресира не към безличната цялост, а към единичното, реално битие на всеки индивид, който конституира и създава един свят съобразно богатството и съдържанието на собствения си опит. Това е възможно, доколкото утвърждаването на човека като вид – победата му над останалите органични видове – разрешава условно казано “вътрешновидовия” отбор, но не в неговата първична, биологична форма, а като конкуренция на творчески индивидуалности, на различни, личностно изтълкувани, но не по-малко субстанциални до момента на “сблъсъка” и взаимодействието си картини на света.

Характерни в това отношение са исторически реализиралите се концептуални търсения в различни, произволно взети области на човешката дейност, водещи в крайна сметка до идентични изводи. Така в сферата на многовековните етически изследвания на онова, което би могло да бъде идентифицирано като нравствено субстанциално, основополагащо и “спасяващо” етическата доктрина като такава, Е. Фром стига до извода, че такава всеобща основа може да бъде само спонтанно реализираната, индивидуално съществуваща, универсална човешка природа. Свободното самоосъществяване на индивидуалното Аз (в смисъл на богатството и многообразието на човешката потенция) продуктивното използване на всяка определеност и особеност, творческото самообективирание на личността и др. правят възможна и непротиворечива етическата теория. Според автора това е “хуманистична етика”, отчитаща факта, че основният морален проблем в крайна сметка е “безразличието на човека към самия себе си”, както и загубата на “усещането на значителността и уникалността на индивида”, и че моралното решение е способността на човека да “приеме себе си, живота си и щастието си сериозно... да бъде себе си и да бъде за себе си.”³¹ Е. Фром твърди, че “Не себеотричането, нито себичността, а себелюбието, не отрицанието на индивида, а утвърждаването на

истинското му човешко Аз са висшите ценности на хуманистичната етика.”³²

В своите произведения – друг популярен автор – А. Тофлър – обръща внимание върху тенденциите на развитие на друга, също така основополагаща сфера на социалното битие на човека – сферата на икономиката, производството и потреблението. Обосновавайки закономерния преход от икономиката на Втората към икономиката на Третата вълна, авторът смята, че причина за това са не толкова често сочените фактори – инвестиции, преразпределение, недостатъчно или свръхпроизводство и др. – а начинът, по който индивидът реализира потребностите си и опосредства общественото производство. Основният прерогатив тук е стремежът към индивидуализация, поединично производство и разпределение, към “демасовизация” и “просумация”, т. е. производство, ориентирано към лично ползване, потребление, съпроизводство и т. н. Цялостният възпроизводствен процес започва да се приспособява към конкретния участник в него – като производител, посредник, потребител – ако икономиката на Втората вълна е масова, анонимна, безлична, на Третата вълна е индивидуално насочена, дребносерийна, с качествата на уникалността на художествено произведение³³. С отдалечаването от цивилизацията на Втората вълна хората революционизират своето вътрешно пространство – “Ако предпоставките ни са дори частично верни – пише А. Тофлър, – индивидите утре ще се различават помежду си много по-ярко, отколкото днес. Повечето от тях вероятно ще бъдат по-приспособими, ще съзряват по-бързо, ще носят отговорността в по-ранна възраст и ще проявяват по-голяма индивидуалност. В сравнение със своите родители те ще бъдат по-склонни да оспорват авторитетите. Ще искат пари и ще работят за тях, но с изключение на случаите на крайната нужда не биха се примирили да работят единствено заради парите. Изглежда, че преди всичко те ще търсят равновесието в своя живот – равновесие, между умствен и ръчен труд, между абстрактно и конкретно, между обективност и субективност. И те ще виждат и проектират себе си в далеч по-сложни понятия от всички хора преди тях. С изграждането на цивилизацията на Третата вълна ние няма да създаваме утопичен мъж или жена, които да се извисяват над хората от миналото, нито пък раса от свръхчовеци като Гьоте и Аристотел (или Чингис хан и Хитлер), а просто, надяваме се, една раса и една цивилизация, която заслужава да се нарече човешка”³⁴.

Казаното дотук – без претенции за всеобхватност и изчерпателност – насочва към факта на неоспоримото и категорично налагане на една съвременна философска доминация, тематизирана, терминологизирана и номинирана като антропо-логична. Широката словоупотреба на осмислящата човека атрибутивност е белязана с неизбежния за всяко време модернистичен привкус, бидейки парола за съвременно философско мислене (със или без човека като методологически принцип), тя граничи с опасността от своеобразна теоретическа девалвация. Същественото, както вече отбелязахме, е утвърждаването на човешката определеност и преди всичко на конкретната предпоставеност като основен битиен елемент, като субстантивно изграждащо онова, от което светът – смислово и ценностно – се състои. Съществуващото може да бъде представено чрез различни модели или посредници, описвано чрез различни “светогледни езици” – най-често чрез предметния, вещния (като най-очевиден), чрез езика на духовното, интелигибилното (като най-същностно) – които обаче са силно идеализирани, абстрахизирани и в този смисъл неточни, доколкото, постигайки битието, изключват алтернативни виждания. Така езикът на антропологичното би трябвало да е техен своеобразен синтез, той е не само материално-предметен или идеално-същностен, а единен и цялостен и в посочения смисъл по-богат, съдържателен и адекватен на описваното. Теоретическото осъзнаване на този факт в историята на философията е неравномерно и противоречиво, то се осъществява с цената на ожесточено отвоюване на правото на всяка светогледна визия, в ущърб и чрез игнориране на противоположните. Така дълбокият методологически (преминаващ в метафизически) смисъл на мястото на човека не просто като отразяваща, а като принципно “явяваща” битието част от него, в сферите на познанието, етичното и естетичното се поставя от И. Кант, а се осъзнава като същностна, първостепенна общотеоретическа задача от представителите на философската антропология.

Тук е необходимо да се отбележи, че макар И. Кант да поставя проблема за човека в центъра на философския дискурс, свеждайки въпросите на метафизиката, на морала и на религията до антропологията³⁵, то неговата философия не е дефинирана формално като “антропология” – такава тя е по начина си на съществуване, според границите и модуса на своята наличност. По думите на И. Стефанов “намерението на Кант отива по-далеч”, за него “човекът е само едно

от крайните разумни същества” и при това далеч не от най-висшите, “което не дава основание за свеждането на философията му до антропология”³⁶. С други думи И. Кант изследва разумността, моралността и съдната способност като такива, като всеобщи, автономни, законодателстващи, а не произтичащи от човешкия опит принципи. Работата обаче е в това, че в търсенето на свръхопитното, в постулирането на всеобщите “чисти” измерения на разума като такъв – а не на конкретния, тук и сегашен (който в случая е човешкия), – И. Кант като че ли се приближава към отблъскваната първоначално от него теза – осъществяването на трансцензуса е невъзможно, в крайна сметка съществуващото е феноменално, опитно, консеквентно, а възможните негови отвъдопитни причини са условни, потенциални, “като че ли” съществуващи. В качеството си на хора сме принудени да превеждаме на своя базисен, “майчин” (в случая човешки) език, онова, което е фиксирано на езика на природата, космоса, битийността въобще. Мега- и микро-съществуването може да бъде постигнато само като съответстваща на мярата и определеността на човека макро-проекция. Разбира се, посоченият “език” се отличава с историческа динамика, съдържателно развитие и перманентно обогатяване, той е насочен към самоидентифициране на съществуващото, но не само чрез себе си, а опосредствано – чрез човешкото като най-развила се негова част. Такава е и историческата задача пред философската антропология – да дефинира мястото на човека, от което се разкрива действителната (собствената) същност на нещата. Цялата докантова метафизика на Запада – според М. Шелер – се е опитвала да достигне абсолютното съществуване на битието от страната на Космоса, от битието на предмета. В своята критика на разума Кант е доказал, че това е невъзможно, доколкото всички форми на битието трябва да се съотнесат с човека. “И само **изхождайки** от същностното устройство на **човека**, което изследва “философската антропология”, може да се направи **извод**, – тръгвайки от неговите духовни актове, изначално произтичащи от центъра на човека – относно истинските атрибути на **висшата основа** на всички неща.”³⁷

Само по този начин “същностната структура на битието” и “реалното налично битие” на света ще формират висшата цел на всеки метафизически светоглед, само съединението на резултатите на позитивната наука, обърната към реалността с първата философия, обърната към същността, води към метафизиката. Но между метафизиката

на пограничните проблеми на позитивните науки и метафизиката на абсолютното – получава все по-голямо значение философската антропология по такъв начин, че “съвременната метафизика не се явява повече космология и метафизика на предмета – тя е **метаантропология** и метафизика на **акта**”³⁸.

Посочените програмни позиции намират израз в широк – предимно екстензивен и методологически – спектър от идеи и намерения. Изхождайки от принципната трудност на въпроса, късото историческо време, стратегическото значение на подобна ориентация и т. н., може да се твърди, че процесът на осъществяване на философската антропология предполага редица задължителни преходи: от “антропологическа тема” в “същностна проблема” на философията; от “история на философските учения за човека” в “теория на човека”; от моделиране на отделни функции в системно възпроизвеждане на човешката цялостност; от методология на принципите към методология на конструиране на човекознанието, чиито краен предел е в съдържателния, конкретизиращ преход от метафизиката като такава към метафизиката на човека.

БЕЛЕЖКИ

¹ Вж. Шелер, М. Човек и история. – В: М. Шелер. Избр. произведения. М., Гнозис, 1994, с. 70.

² Философията от епохата на Възраждането до втората половина на XIX в. Т. 1. С., Наука и изкуство, 1961, с. 61.

³ Хайдеггер, М. Работы и размышления разных лет. М., Гнозис, 1993, с. 317.

⁴ Кант, И. Антропология от прагматично гледище. С., УИ “Св. Кл. Охридски”, 1992, с. 21.

⁵ Е. Касирер обръща внимание върху факта, че Хераклит стои на границата между космологичката и антропологичката мисъл, когато всеки автор представя един “нов тип мислене” с неговото основополагащо: “Аз изследвах сам себе си”. – В: Изследване на човека, ГАЛ – ИКО, С., 1996, с. 17.

⁶ Аристотел. За душата 408b 10–15.

⁷ Кант, И. Критика на чистия разум. С., БАН, 1992, с. 241.

⁸ Вж. Аристотел. Категории 1a 5–15, 2a 15–25, 3b 4a и др.

⁹ Хегел, Г. История на философията. Т. I. С., Наука и изкуство, 1982, 211–214.

- ¹⁰ **Андонов, А.** Диалектичкото мислене – новаторство и творчество. С., Партиздат, 1988, 35–58.
- ¹¹ Пак там, с. 97.
- ¹² Пак там, с. 99.
- ¹³ **Джеймс, У.** Прагматизмът. С., Арета, 1994, с. 9.
- ¹⁴ Пак там, с. 119.
- ¹⁵ Пак там, с. 13.
- ¹⁶ **Башляр, Г.** Новый рационализм. М., Прогресс, 1987, с. 35.
- ¹⁷ Пак там, с. 37.
- ¹⁸ **Кун, Т.** Структура научных революций. М., Прогресс, 1987, с. 35.
- ¹⁹ Пак там, 70–71.
- ²⁰ **Лакатос, И.** История науки и ее реконструкция. – В: Структура и развитие науки, М., Прогресс, 1978, с. 222.
- ²¹ Пак там.
- ²² **Холтон, Д.** Тематический анализ науки. М., Прогресс, 1981, с. 24.
- ²³ Пак там, 180–181.
- ²⁴ Пак там, 185–188.
- ²⁵ Пак там, 191–196.
- ²⁶ **Тулмин, С.** Космополис. С., Калъс, 1994, 209–222.
- ²⁷ Пак там, 222.
- ²⁸ **Файерабенд, П.** Ответ на критику... – В: Структура и развитие науки. М., Прогресс, 1978, 457–458.
- ²⁹ **Файерабенд, П.** Против метода. С., Наука и искусство, 1996, с. 65.
- ³⁰ Пак там, 349.
- ³¹ **Фром, Е.** Человек за себе си. С., УИ “Св. Кл. Охридски”, 1995, 182–183.
- ³² Пак там, 13.
- ³³ **Тофлър, А.** Прогнози и предпоставки. С., Ф-т по журн. и мас. комуникации, 1992, 9–61.
- ³⁴ **Тофлър, А.** Третата вълна. С., “П. К. Яворов”, с. 502.
- ³⁵ **Кант, И.** Логика. С., ГАЛ – ИКО, 1994, с. 21.
- ³⁶ **Стефанов, И.** Кант и човекът. – В: И. Кант. Антропология от прагматично гледище. С., УИ “Св. Кл. Охридски”, 1992, с. 11.
- ³⁷ **Шелер, М.** Философское мировоззрение. – В: М. Шелер. Избр. произведения. М., Гнозис, с. 11.
- ³⁸ Пак там, 12.