

## НАУЧНОТО ПОЗНАНИЕ КАТО СВЕТОГЛЕДЕН ПРОБЛЕМ

### 1. Знанието за човека или човекът за знанието

Науката и научното познание са принципна характеристика на съвременната епоха, трудно въобразимо е съществуването на модерния човек без тяхното универсално и същностно присъствие. Заедно с това многопосочното и многофункционално значение на науката отдавна не е обект на безкритично преклонение – в различна степен и с различни аргументи се защитават тези за едно преобладаващо негативно въздействие върху природата на човека, за дехуманизиращо и деморализиращо влияние върху съвременния начин на живот, за обезличаване и анонимизиране на конкретния човешки индивид в процеса на днешното производство и възпроизводство. Разбира се, понятието “наука” е свързано с ред други – “разум”, “мислене”, “съзнание”, “техника”, “култура”, “цивилизация” и др. – тя е сложен многоуровневи комплекс, реализиращ се чрез различни социални механизми – обществено устройство, политика, образователна система, традиции, етически норми, чрез които в последна сметка се реализира цялостният научен процес. В този смисъл последният се явява светогледно интердисциплинарен, метатеоретически проблем, който за своето собствено решение предполага научен подход и методология, но не се удовлетворява единствено с тяхната адекватност и правомерност. Не случайно соченият за основоположник на съвременното естествонаучно мислене



Ф. Бейкън отбелязва, че занимаването с наука може да е за удоволствие, за украсение или за добиване на умение. “Това, на което ни учи науката, не е нещо полезно само по себе си. Как да се използва тя, е мъдрост, която е извън нея и над нея...”<sup>1</sup>.

Така феноменът “наука” кореспондира най-тясно с философстването, доколкото нейните проблеми имат светогледен, светоосмислящ статус – дали в крайна сметка науката ще се прояви като хуманизиращ, а не като противочовешки фактор (благо или проклетие), кой е дълбокият метафизически смисъл на научно-техническия процес, има ли съвременното развитие на науката алтернатива, или не и т. н. В по-общ план няма ли да са окаже, че апологетиката на разума – като вид абсолютизация – ще влезе в противоречие с предназначението и фундаменталния смисъл на научното усвояване на съществуващото; че теоретическото знание ще се откъсне и противопостави на другите – според делението на Аристотел – видове знания, на практическото и на творческото. Въпроси от подобен род са едва ли не задължителни за развитието на знанието от неговото зараждане до фундаменталното теоретическо рефлексирание днес и особено през последните десетилетия. Основният белег, характеризиращ това развитие, е двойствеността, противоречивостта и функционалната амбивалентност на научния феномен: дали получените многобройни блага не се заплащат с цената на неизчислими загуби, дали видимият прогрес не се съпровожда от невидим регрес, няма ли от оръдие за борба в услуга на човека науката да се превърне в оръдие против човека... Тук се явява нарицателният литературен образ на В. Франкенщайн – талантлив изследовател, създал изкуствен гигант, олицетворяващ бунта на творението срещу своя творец. И действително революцията в науката и техниката стремително увеличава човешките познавателни и практически възможности, но както за творчество, хармонизация, порядък – така и за разрушение, деструкция, хаос. Науката освобождава от еднообразните, непосилни и заробващи видове труд, но в същото време предявява не по-малко високи и непосилни изисквания – водещи съвременника до нови болести и страдания. Никога жизнената среда не е предлагала по-висок стандарт за работа и почивка, но с не по-малко висока цена – глобално замърсяване и опасност от не-



виждани преди масови катастрофи. Налице е преодоляване на крайните социални различия, но в същото време съпровождано от нови форми на угнетяване, дискриминация и антагонизъм.

Следователно става дума за една общометодологическа, светогледно-метафизическа оценка на принципния смисъл на науката и научността като тип отношение към съществуващото. Очевидно е, че развиващият се човек е пребивавал в различни "епистемологични" състояния – напр. извъннаучно, донаучно и др. – изразяващи по своеобразен начин степента на съвършенство на човешката битийност. В този смисъл стават разбираеми атаките срещу превръщането на научната рационалност в единствена и доминираща характеристика на модерното общество, доколкото е неприемливо априоризирането и привилегироването на един, макар и висш етап от общочовешкото развитие. По аналогичен начин могат да се оценят претенциите на науката за монополно право върху изграждане на образа на света, провъзгласяването ѝ за върховна санкция на вечния стремеж на индивида за свой собствен избор, самоопределение и самореализация. Тук е възможно предположението, че разгръщащата се антирационална критика е закономерна реакция на фетишизирането на науката и на очакванията тя да реши едва ли не всички проблеми – от глобалните до личностите – сциентизъм; на заплахата от маргинализиране на човека и превръщането му в придатък на високите производствени и управленски технологии; на прогресиращата загуба на идентичност и обезличаване на съвременника посредством унификацията на условията за живот; на тоталното публикуване на биологическата и социална индивидуалност на човека и т. н. Това са видими и неоспорими атрибути на епохата, не по-малко проблематични са и перспективните тенденции – неща, поставящи експанзията на научното съзнание и научно-технически прогрес в центъра на философския дискурс.

Прието е да се смята, че след Г. Хегел нещо завършва и започва нещо ново: завършва немската спекулативна философия в качеството си на проект на класическата рационалност, реализиран в съответни всеобемащи системи, и започва нова, алтернативна парадигма на световъзприятие и отношение към света. По-нататъшното развитие на метафизиката като общо-



научна методология е възможно или като възпроизвеждане и детайлизиране на предишната, или като активно разработване на противоположната – изчерпана вече – концептуалност. Патосът на новата идея е подчертано антирационалистичен – той е протест против явното или неявно заместване на битието с неговата “познаваемост”. Символизирането (подмяната) на онова, което “е”, с неговия епистемологически модел, на съществуващото с неговата мислимост, на света с неговото самопознание е първородният грях на традиционното метафизициране. Необходими са преориентация, преоценка, преосмисляне, преход от обектното към субектното, от видовото към индивидовото, от есенциалното към екзистенциалното, от систематичното, към афористичното, от онтологичното към антропологичното и т. н. – а като цяло, от рационално, към други, свръхрационални форми на постигане на света. Съперничеството между “разума” и останалите отражаващи модуси – сетивност, вяра, воля, интуиция, мистика, окултизъм и т. н. – не е ново, но именно посткласическата ситуация изостря и поставя проблема в неговата дълбочина. Разумът е демонстрирал своята антиномичност, неговото развитие е същевременно и самоопровергаване; рационалното и моралното са несводими, последното има свое автономно, практическо съществуване; органичното се разтваря в схемата на ставането и снемането – следователно “след Хегел” идва нова методологическа интенция, търсеца абсолюта не в номиналната за човека същност, а в едно екстензивно, цялостно, всеобхватно взаимодействие на човека със съществуващото. Така от времето на немския романтизъм, на Л. Фойербах, А. Шопенхауер, С. Киркегор, Ф. Ницше и т. н. “сапиентността” е легитимираща, но непълна, неинтегрална спецификация на човека, тя има схематизиращ, инструментален, несубстанциален характер: “Моята главна мисъл – пише С. Киркегор – бе, че в нашето време заради изобилието от знание забравиха какво значи “да съществуваш”... и че единствената действителност е “собствената етическа действителност на личността”<sup>2</sup>. Ф. Ницше казва: “Мислите са сенките на нашите чувства – винаги са по-тъмни, по-празни, по-прости от тях”<sup>3</sup> и констатира, че сме много далеч от мига “когато към научното мислене ще се добавят и художествените сили и практическата житейска мъдрост, когато ще се създаде една по-висша органична



система, по отношение на която ученикът, лекарят, човекът на изкуството и законодателят, такива, каквито ги познаваме днес, ще трябва да изглеждат като жалки антикварни явления”<sup>4</sup>.

На практика посткласическият период регистрира една нова проблемна ситуация, възможен външен израз на която е и фиксираното разочарование. По същество класическият рационализъм е легитимация на първенстващата роля на обекта (на външно афицираното) спрямо субекта, а тази роля е следствие на по-богатата съдържателност и многообразност на външната за човека действителност – последният тук все още копира, следва, възпроизвежда логиката на обекта. “Кризата” на разума е всъщност началото на преадресиране на приоритета от обектната към субектната страна на мисловността, водеща става вътрешно обогатената съдържателност на човешката субектност и като съвкупност от идеи, и като тяхна материализация. Светът на човека става по-богат от действителния (предметния) свят – но това означава, че ще трябва да се формира нов тип достоверност – именно феноменологическата, – която легитимира субективността, Аз-ността, но не като случайна психологическа нагласа, а като чиста, трансцендентална, “обективизираща” субективност. Тази линия констатира непълнотата на наличното рационално начало – характеризирано от Е. Хусерл като “натуралистическо мислене”, “естествено поведение на духа”, “естествена нагласа” и др.<sup>5</sup> – и като репрезентация на човешката цялостност, и като постигане на света. Оттук произтича драматичното – според К. Ясперс – “разцепване” на битието на обект и субект<sup>6</sup>, а за М. Хайдегер новоевропейското разбиране на съществуването като “представяне”<sup>7</sup> – е пред-ставяне, т. е. противо-ставяне, противоположаване – в резултат на което съвременникът “навсякъде е изтласкан из истината на битието и кръжи около себе си като анимал рационале. Същността на човека обаче се състои в това, че той е повече от просто човек, доколкото той се представя като разумно същество... “повече” означава: по-първично и за това по-съществено в същността си.”<sup>8</sup>

Така се появява необходимостта от възстановяване на битийната цялостност, на “битието”, но не като вещно, а като универсално смислово, интерсубективно единство, където субектно-обектното отношение се поставя в зависимост от кон-



ституиращото феномени съзнание. Важно е да се подчертае, че зад феноменологическия подход се крие – като обща идейна платформа за съвременната философия – не отрицание на рационалното усвояване, а желание за неговото модернизиране: прецизиране, депсихологизиране и саморефлексивно придаване на всеобщност на единната човеко-светова действителност. Въпросът обаче е в това, че основният разглеждан проблем е отложен, но не и решен – той се възпроизвежда (съзнателно или не) в нередучируемия “жизнен свят” на Е. Хусерл, в метафоричността на М. Хайдегер, в религиозността на К. Ясперс и т. н. Така опозицията научно – извъннаучно заема своето място в спиралата на вечното приближаване като вечно стар, но и като вечно млад теоретичен проблем.

## **2. Постигането на света в контекста на античността, средновековието и Възраждането**

Обособяването на науката като специфична област на духовна дейност не е въвн от разделението на труда и формиращото се обществено възпроизводство. Първоначалното разделение на дейностите на духовни и практически (умствени и физически) лежи в основата на по-нататъшното диференциране (и в известен смисъл на взаимно противопоставяне) на единната цялостна човешка способност за взаимоотносяване с битието. Може да се предположи, че тук, както при всяко разделение и специализация, като предпоставка за развитие и прогрес възниква проблемът за възстановяването, реконструкцията и възвръщане към предишната цялостност. Изгубеното единство винаги е фигурирало като невъзвратим идеал, като органична тоталност, като живо единство, но преживяно вече като загуба, непълнота, ущърбност и в крайна сметка като зло. Така първите философи (учени) в Древна Гърция се оттеглят от държавните работи – отбелязва Г. Хегел – от гледна точка на народа те са били безделници. Нещо повече, “философията започва с гибелта на един реален свят... и нейното примирение не е в действителността, а в света на идеите”<sup>9</sup>.



Като цяло античността и средновековието се характеризират с постулирано единство на човека с природата и с бога — тук въпросът за познавателното и експерименталното отношение със съществуващото няма характер на проблем. Човекът и светът остават в рамките на своята определеност, взаимодействието е хармонично и балансирано, то е преимуществено духовно, а битието се постига чрез ума или чрез вярата — то е умо- или веро-постигаемо. Тук човекът не се изживява като демиург на света, съответно и като отговорен за съществуващото, неговата съпричастност е ориентирана към насладата от съзерцанието. Космическият порядък, а по-късно милосърдният бог не оставят място за екзистенциални съпреживявания и съ-битийност. Светът е носител на параметрите на абсолюта — в логически и пространствено-времеви смисъл — а това обяснява методологическата парадигма на невмешателство в космическия и божествения ред.

По принцип за античността е характерно номинализирането на знанието и на разума като висши принципи на съществуването и на тяхното господство както в космически и ойкомиически, така и в социален и антропологически мащаб. Проблемът обаче е в това, как да се интерпретира тази родова за универсума характеристика, кои са същностните предикати на логоса и неговото функциониране, както и не съвместява ли всеобщата рамка на разумността несъвместими с постулираната съзнателност желаниа, постъпки и действия на човека. Така например в “Протагор” Сократ обяснява защо действието на разума и знанието имат основополагащо значение и в какво се състои отговорността на неразумния (незнаещия) човек. Действително защо, имайки разум и знаейки че лошите неща са зло, човекът ги върши, макар че може да не ги върши, както и обратно — защо, познавайки добрите неща, той не ги върши, или бива “победен от удоволствията на момента”. Тук именно според Сократ се появява основната функция на познанието — в “изкуството за измерване” — в преоценката кое от две неща ни е действително необходимо: приятното или неприятното, близкото или далечното, по-малкото удоволствие или по-голямото и т. н. Изводът е, че изборът на злото е резултат на незнание или липса на разум, т. е. на лошо измерване на онова, което е истинското добро или зло от правещия този избор. Следователно — пише Платон — “ако приятното



е добро, то никой, който знае или мисли, че има нещо по-добро от това, което върши, и че то е възможно, няма да продължи да върши същото, понеже му е възможно да върши по-доброто — “да бъде победен от себе си” е само незнание, а да “победи себе си”, не е нищо друго освен знание”<sup>10</sup>. В същия план във “Федон” Сократ описва разума като единствената монета, имаща отношение към добродетелното съществуване и срещу която трябва да се разменя всичко: “И може би на неговата цена и с него в действителност се купуват и продават мъжеството, разумността, справедливостта, с една дума истинската добродетел, именно с разума, независимо дали има в добавка или няма удоволствия, страхове и всякакви други неща от този род. Що се отнася до нещата, които се разменят едно за друго без връзка с разума, боя се подобна добродетел да не е някаква измама и в същност робска добродетел без нищо здраво и истинско в себе си”<sup>11</sup>. Аналогично във “Филеб” Сократ пита своя събеседник съгласен ли е да прекара дните си във вечно удоволствие, без нужда от разум и знание. Имайки радост, аз ще имам всичко — отговаря той. Но ако нямаш знание — иронизира Сократ, — памет, разум, откъде ще знаеш дали да се радваш, или не, как ще помниш, че си бил щастлив, без правилно мнение как ще познаеш удоволствието и т. н.<sup>12</sup> Оттук е закономерният извод, че няма нищо по-силно от знанието, то надмогва и побеждава всичко и всичко трябва да се съобразява с него.

От казаното следва, че лошите и нежелателни резултати в нашата дейност са следствие на незнание или на неумение да се съобразяваме с него — следователно тук фигурира разширяващо тълкуване на възможностите на разума да обхване цялата верига от причинно-следствени връзки, довеждащи в последна сметка до най-полезното и приемливо удоволствие или добро. Така разумът се третира като принципно неограничен в “изчисляването” на събитията така, че абсолютният знаещ ще бъде абсолютно щастлив, доколкото му е известна предварително ценността на един или друг избор. Игнорира се комплицираността, като се утвърждава линейна, еднопосочна каузална последователност, и се надценява прогностичната способност на знанието. Тук не се уточняват ред важни проблеми: кой е субектът — индивидуалното съзнание или разумът като цяло, отрязъкът от време,



процедурата и методът на анализ и т. н. Същественото е, че подобна апология на разума може да съществува само в условията на едно нединамично, без неочаквани външни промени, “програмируемо” съществуване. Такъв тип рационалност съответства на античната екзистенция, където бъдещите състояния могат да бъдат сведени до малък брой ограничени възможности и принципно предвидими жизнени ситуации.

Характерно в това отношение е разсъждението на Аристотел относно социално-нравствения идеал на човешката битийност. Щастие то съобразно добродетелта, респективно най-добрата – разумната – се състои в съзерцателната дейност. Теоретичното наслаждение от съществуващото – “биос теоретикос” – съзерцателният живот е модусът, около който се изгражда жизнено-смысловата интенция в продължение на векове след Стагирит. Той е най-близо до божественото времепровеждане и не се нуждае от “външни средства и разходи”. На пръв поглед става дума като че ли за гносеологически абсолютизъм, но тук по същество Аристотел предугажда онези проблеми, свързани с предела на усвояване и потребяване на външната среда и носещи опасността от самоиндуциране и самоцелно удовлетворяване. “Тъй като на щедрия са му нужни средства, за да извърши постъпки, които са достойни за щедрия, на справедливия – за да може да отвръща на благодения... и на смелия – сила, ако извършва нещо от съобразните на добродетелта му неща... Но за постъпките много неща са необходими, и колкото са по-големи и прекрасни, толкова повече. 6. Докато за съзерцаващия нищо от тези неща не е необходимо за неговата дейност, а, така да се каже, те дори са пречка за съзерцанието”<sup>13</sup>. С други думи, щедростта предполага богатство, смелостта – сила и т. н., което означава че за реализирането на дадена обществено-нравствена цел са необходими адекватни средства, често потенциално несъвместими с преследваната цел. Класикът поставя по същество проблема за принципното място на човека в космоса и правото му да се вмесва или не в самостоятелния, “естествен” ход на ставащото. Вън от човешката дейност няма привилегирована, предварително зададена прерогатива, правенето на “добро” по отношение на нещо е “зло” по отношение на друго нещо, удовлетворявайки себе си, ние оцеляваме други елементи на битието. Тук прозира едно



предупреждение против фаворизирането на човешката определеност като такава, на една човешка способност спрямо останалите, както и на даден вид дейност спрямо другите. Висшата форма на удовлетворение, както бе посочено, е в узнаването, съзърцаването и приемането на света в неговата цялостност, т. е. в неговото съвършенство. Много внимателно подхожда Аристотел и към формулиране на познавателната ценност на опита и на теорията. В опита има съдържание, което, макар и представено в теорията, не може да бъде изчерпано от нея. Ако – пише авторът в началото на “Метафизика” – “някой има понятието, без да има обаче опита, и при цялото свое познание за общото няма познание за единичното, което се съдържа в общото, тогава лекарят ще сгреша при лечението, защото онзи, когото трябва да лекува, е единичен случай. И все пак ние сме на мнение, че знанието и разбирането са присъщи в много по-голяма степен на теорията, отколкото на опита, затова смятаме, че хората с теоретически познания превъзхождат хората на опита, като изхождаме от съображението, че съответно с размера на знанието някой притежава по-голяма или по-малка мъдрост”<sup>14</sup>. Близко по съдържание е и обособяването от Стагирит на практическия вид знание, на житейско повседневната мъдрост – “фронезис” – необходима в нестандартни ситуации и предполагаща богат жизнен опит и индивидуализиран подход<sup>15</sup>.

Така в основата на античната традиция е положена идеята за принципната зависимост на човешкото съществуване от неговата същност – т. е., след като човекът е специфицизиран като разумно за разлика от всички останали същества или притежава разумна душа, следва, че развивайки своето родово начало, той максимално ще се приближава до изискванията за идеално състояние и индивидуална реализация. Напълно естествено е да се очаква, че ако следваме основното и същностно качество на човека, ние ще удовлетворим модела за едно съвършено съществуване, но както бе отбелязано, неразвитостта на отношенията на човека с природата и обществото ограничава броя жизнени стратегии и преувеличава възможността на рационализма в регулирането и саморегулирането на човешкото общечитие. Своеобразна “криза на разума” и на рационалността в този смисъл наблюдаваме още в края на античността – в



елинистичната философия – където като кардинален проблем по думите на проф. Р. Радев се явява “проблемът за критерия на истината”<sup>16</sup>, както и при римските философи, ценящи високо практическата дейност, поставяйки я над “чистата спекулация”<sup>17</sup>.

В този план за античната универсалност е характерна и друга тенденция – интерпретираща човешките възможности в рамките на едно по-широко и цялостно взаимодействие със съществуващото – не само на основата на постигане на всеобщото посредством разума, но и на “действителността” на това всеобщо. Тук се крие не само вечното противоречие между принципна и реализирана постигаемост (вече опознато и все още непознато), но и проблемът за границите на рационалното проникване в нещата от позициите на изменчиво и вечно, неподвижно и постоянно, земно и надлунно и т. н., или в крайна сметка лимитирано от различието между ограниченото (човешкото) и неограниченото (космобожественото).

Така в “Държавата” Платон разкрива смисъла на “най-важната наука” – а именно на идеята за Доброто (Благото) – според който “ние не я познаваме”. А щом не я знаем, то без нея дори и да знаем в съвършенство всичко друго, знаем, че няма никаква полза за нас...”<sup>18</sup>. Ако го уподобим на слънцето, Доброто ще се намира в същото отношение към ума и съзерцанието, както слънцето по отношение на условието за зрението и зримото. С други думи, върховното добро е онази предпоставка, която прави възможно разбирането, истината и разумността от страна на душата, когато тя познава. Колкото и да са прекрасни истината и знанието, има “по-прекрасни от тях”, а доброто трябва да се почита като нещо по-велико”<sup>19</sup>. По такъв начин Доброто не само прави възможността за познаваемост на предметите, но и онтологически те “да съществуват и да получават от него своята същност, макар че доброто не е същност, но по достойнство и по сила стои много по-горе от същността”<sup>20</sup>.

Приведеният цитат документира сложностите, свързани с абстрактното настояване, че единствено рационалното познание е в състояние да доведе до адекватно възпроизвеждане на съществуващото. Според Я. Хинтика у Платон възникват ред затруднения при изясняването на взаимоотношенията между епистеме, докса, пистис – ако трябва да ги разграничим, то това задължително довежда и до разграничаване на техните обекти,



което би означавало конкуренция и дискредитиране на истинното познание като висша по отношение на вярата и мнението като подчинени форми на познание. Освен това за Я. Хинтика използването от Платон и от другите антични мислители на пряка обектна конструкция на глагола “знам” – знам това, познавам онова, а не знам въобще, както “виждам” и др. – означава да се опираме на “методите на индивидуализацията”, зависещи от ситуацията или опита на възприемащия или припомнящ си субект. “В случай на сетивно възприятие – пише авторът – обсъжданата ситуация се състои от перцептивния контекст на дадения индивид, а в случая на познание, такава ситуация се оказва познавателният жизнен свят (Лебенсвелт) на индивида, създаван от непосредственото му познание с хората, вещите и фактите.” Струва ми се – заключава той, – че гърците действително са се стремили да обсъждат епистемическите въпроси с помощта на термини, отнасящи се към позицията на отделния индивид в пространството и времето”<sup>21</sup>.

Освен присъствието на индивидуализирания личностен опит в познавателния акт, в схемата на античния рационализъм се наблюдава и друга съществена особеност. Става дума за това, че йерархично-субординационната система от висши образци и съответстващите им факти на сензорния свят е необходимо да се открие логиката на тяхното взаимодействие. Обикновено се сочи “вертикалният” тип подчиненост на нискостоящите от висшестоящите форми, но с не по-малко значение е и “хоризонталната” релация – изясняваща характера на взаимоотносяне на ейдетическите същности помежду си и принципа на тяхното съществуване. Така например смисловата композиция на “Държавата” е подчинена на реализацията на тезата, че между различните изграждащи елементи – в случая на полиса и на човека – има структурно и функционално съответствие. С други думи, между съставлящите държавата видове и отношението на видовете на душата се наблюдава релевантност, намираща израз в справедливостта. Или сюжетното начало на това основно произведение е подчинено на разкриването на съдържанието на въпроса: “Трябва ли да си справедлив, при условие че на практика – според софистите – несправедливият живее по-добре от справедливия?”. Отговорът на Сократ не е еднократен и директен,



той се разгръща чрез цялостната композиция на диалога и се осъществява чрез анализ на обществената същност на човека и чрез човешката – на социума. Ако след многобройните доказателства и примери – обръща се Сократ към събеседниците си – вие не сте убедени, че с лекота можем да пренебрегнем справедливостта, значи ви е осенило нещо божествено, непозволяващо нейното унижение. Изяснява се, че справедливостта се разбира като вътрешна самосъгласуваност на началата, когато всяко от тях върши своето, самоосъществява и самоусъвършенствува собственото си битие, когато управниците, демиурзите и стражите действуват в съгласие – като разумната, гневливата и волящата душа – без въставане на една част срещу другите части и съгласно своята природа. В това се състои мъдростта – предикат, отнасящ се до всяко начало поотделно и до трите заедно като единно, хармонично цяло. Гневът понякога е съюзник на разума, понякога се укротява от него подобно на куче от своя пастир – но и правомощията на пастира не са абсолютни, доколкото той не може да замести кучето. С други думи, най-важната добродетел, а също и принцип на съществуване на всяко системно цяло е в постигането на органично единство, благоразумие и хармония – в постигане на “телос-а” на целостността, но не като външна цел или “общо”, но като вътрешно, исторично, “уразумяно” и прието единство.

Ако трябва да обобщим, следва че за античността е характерна една неафиширана, допълваща и осмисляща възможно-стите на разума рефлексивност, непозволяваща на теоретичното съзнание да се отчужди и противопостави на единно мислещия и цялостно действащ човек. Типологизирането на изследваната ситуация налага нормата на логоса и на рационалистическата парадигма, но тук се съдържат и потенциата на самосъмняващия се разум, и драматизмът на неговото съществуване – тържествувайки, той е принуден да се самоограничава, както и обратно – самоограничавайки се, той тържествува.

Точно това е смисълът на следващия етап, обуславящ появата на средновековния социокултурен светоглед – в логическата и историческата необходимост от синтеза на две принципни начала: на паралелно развивалите се древногръцка мисловност и юдейска духовност. Разгръщането на античната философия



стига до своеобразен идеално-морфологически предел, чрез абстрахиращата способност до логическия абсолютен, зад който следва непредставимо, невъобразимо и трудноверифицируемо битие. Максималното отдалечаване от реалния опит на човека, логическото “мистифициране” на познавателния процес, ейдетизирането и есенциализирането на съществуващото пределно схематизират и лишават битийността от нейната опосредствано-непосредствана цялостност. Така хиперполизираната мисловност и спекулативност намират своето комплементарно развитие в християнския синтез, където безжизнената философска абстракция в качеството си на надсетивна същност – логос – се единява с най-близката до човека конкретност – със самия него, или чрез образа на сина божи, богочовека Христос. С други думи, възстановява се съюзът между високата спекулация и образната конкретност, висшето начало и неговата човешка репрезентация, на безкрайното и крайното. Заедно с това на този етап институциализирането на “верския” тип отношение и усвояване на света (чрез благоговението, представата и култа – според Г. Хегел) ограничава автономното саморазвитие на теоретико-практическото постигане на съществуващото посредством мисленето и опита, като се налага неравновесно състояние между преживяването и премислянето на битието. Причини за това са и атомизирането на жизнената дейност в рамките на индивидуалното и микросоциалното съществуване, стесненият хоризонт на познавателния рефлекс, неразгърнатата структура на научната общност, и най-вече фактът, че през XII в. средновековният човек на Запад е бил все още екзистенциално монолитен, недиференциран от гледна точка на функции и дейност. Според Ж. Льо Гоф структурирането и специализацията имат относителен характер – “Крепостникът обработвал земята, но същевременно бил и занаятчия. Благородникът бил воин, но също така собственик, съдия, управител. Духовниците, особено монасите, били често всичко това заедно. Умственият труд бил само една от техните дейности. Ала и той не бил самоцелен, а се съчетавал с други функции в живота им и съобразно устава бил насочен към Бога. Според случая те можели бързо да се превръщат в учители, учени, писатели – мимолетни образи, все несъществени за личността им<sup>22</sup>.



На практика процесът на обособяване и противопоставяне на научнотеоретическата дейност на останалите, както и превръщането на изследователя в самостоятелна таксономическа единица, все още предстои – даже в Новото време ред научни открития имат случаен характер и са направени просто от образовани и любознателни хора. В този смисъл осъществяването на рационално познавателното отношение не поражда съмнения и опасност от хиперболизация независимо от стремежа на схоластиката да “инплантира” разума в постигане на обектите на вярата. Като цяло средновековната философия е важен етап в перманентния опит на човека да целенасочи вярата и разума, да примири и съгласува тези същностни измерения на единния и неделим светоглед на историческия и съвкупен човек. Това намира израз и в настояването – отбелязано от Ц. Бояджиев и Г. Каприев, – че “християнската философия” е колкото “християнска”, точно толкова и “философия”; че както в своите теологически, така и в чисто логическите си аспекти тя е рационално занимание”<sup>23</sup>.

### 3. Ренесансовият светогледен синтез

В епохата на Ренесанса (XIV – XVI в.) се осъществява нов светогледен синтез – между сетивната космическа универсалност и индивидуализираща предметност, от една страна, и умопостигаемата божествена всеобщност и духовно-верска цялостност, от друга. Двата исторически етапа на неоплатонизма според А. Ф. Лосев – античният и средновековният – преминават в трети, ренесансов, който е антропоцентричен<sup>24</sup>. Така проявите на абсолютата и съвършенството се търсят не в природата и божествената същност поотделно, а в тяхното противоречиво и удивително единство – в човешката цялостност. Соматично-мисловната конструкция на човека е мястото на съприкосновение между космическо и божествено, а парадоксалното и необяснимо съединяване на тялото и душата се превръща в ключ към разгадаване на енигмата на отделно битийстващите същности. Това е дълбоко хуманистичният – човекоутвърждаващ – но заедно с това обожествяващ материята и материализиращ божественото –



смисъл на ренесансовия синтез. От гледна точка на разглеждания проблем е важно да се подчертае, че развитието на познавателната интенция следва и възпроизвежда характеристиките на “обекта” – доколкото знанието през XVI в. според С. Тулмин е хармонично съчетаване на теорията с конкретните практически въпроси. Привлекателното и вечно съвременно звучене на хуманизма от XVI в. идва от трайния интерес към универсалното многообразие на конкретността, ситуацията, случая, обстоятелството, контекста на реалния, а не абстрахиран човешки опит. Според автора дихотомичното интерпретиране на единния по принцип и цялостен начин на съотнасяне със света през следващия – XVII в. – лежи в основата на драматичната раздвоеност на съвременната епоха – между наука и култура, природознание и обществознание, логика и история и т. н. – тогава, когато Р. Декарт “убеждава своите приятели философи да не се занимават с изследвания в области като етнографията, историята или поезията, които са богати на съдържание и контекст, а да се съсредоточат най-вече върху абстрактни, деконтекстуализирани области като геометрията, динамиката и епистемологията”<sup>25</sup>. Това довело Европа до удивителни технически успехи, но и до опустошителни човешки катастрофи. Необходимо е според автора “да се върнем отново към мъдростта на хуманистите от XVI в. и да развием гледна точка, която съчетава абстрактната строгост и точност на “новата философия” на XVII в. с практическата загриженост за човешкия живот в конкретните му измерения”<sup>26</sup>.

Така картезианската методологическа програма на мястото на умерено скептичния, човекоориентиран и полицентричен хабитус на XVI в. поставя абсолютизираната рационалистичност, ориентирана към вечните и неизменни извънпсихологизирани истина и достоверност. В крайна сметка рационализмът тук е апелация към външното, обектното, извънвремето, докато хуманизмът се обръща към субектното, различното, времето; първият отговаря на въпроса какво е съществуващото, а вторият – какво трябва да бъде то от етически, естетически, психологически и т. н. – т. е. от човешки позиции. Парадоксът тук е във факта, че рационалността като родова специфика на човека влиза в противоречие с неговата видова определеност, същността със съществуването, общото с единичното и т. н. Така “валидността



и истинността на “рационалните” аргументи не зависят от това кой ги излага, на кого или в какъв контекст – подобни реторични въпроси с нищо не допринасят за безпристрастното изграждане на човешкото знание. За първи път след Аристотел логическият анализ е отделен от и се цени много повече от изучаването на реториката, дискурса и аргументацията”<sup>27</sup>. Ето този безсубектен, унифициращ и обезличаващ тип усвояване получава от XVI в. насам право на идентификация с науката, превръща се в образец на съвършенство и приема статус на парадигма на модерността.

#### **4. Критическо осмисляне на историческата реализация на знанието.**

Казаното дотук има за цел да очертае принципното развитие и доминантите в светогледа от гледна точка на водещите в различните епохи позиции. Оказва се обаче, че дефинирането на един времево и локално обособен исторически етап в термините само на една или друга доминираща концептуалност е невъзможно или, ако се прави, то е с цената на силна идеализация. Общото съображение тук е, че е невъзможно да не се прояви онова единство на многообразието, непозволяващо легитимно превъзходство на една светогледно гносеологическа установка за сметка на друга. Единството на цялостното съотнасяне с битието от страна на съвкупния субект (впрочем проявяващо се и по обсъждания проблем), репрезентира по различен начин – чрез противоречиво единство на знание и мнение, теория и емпирия, вяра и знание, сетивно и рационално наука и магия и т. н., при което схемата на това единство няма регламентиран характер, въпреки преимуществото, получавано от една или друга конкретизация. С други думи, във от осъзнаваемостта на типа отношение към света винаги съществуват прояви на авторегулиране, непозволяващи да се наруши определен баланс на съвкупното, всеобхватно отношение на цялостния субект с извънсубектната действителност. Твърде симптоматичен в това отношение е паралелизмът при установяване на приоритети – оказва се, че Декартовият класически рационализъм се допълва от не



по-малко настойчиво отстоявано значение на волята и волевото усилие. Тя – пише Р. Декарт – е “съвършено необходима, за да се съгласим с нещо, което изобщо не сме възприели, а и за да изкажем едно съждение като такова, съвсем не е необходимо да имаме пълно и съвършено познание”<sup>28</sup>, както и че главното човешко съвършенство се състои в това, че има свобода на волята. В обикновения живот се случва рядко ясното и отчетливото, а просто се избира едно от многото непознати неща. Аналогично е отношението разум – вяра, където според К. Ясперс у Декарт е заложено остро противоречие, тук и двете са оцетени “така, че разумът да не може да бъде изцяло разум, вярата – същинска вяра”<sup>29</sup>. Така соченият за програмен на научната рационалност автор е и основополагащо противоречие – колкото по-настойчиво се квалифицира едната противоположност – в случая разумът – толкова повече се актуализира другата – волята или вярата. От казаното следва, че степента и съвършенството на едната страна на съотнасянето на човека като цялостен субект не принизява, а напротив, предявява към другите нови, по-високи изисквания, поставяйки ги в съответствие с модуса на жизнената дейност на историческия човек. Или експанзията на разума не “опразва”, а индуцира необходимостта от паралелно модифицирано съответствие между постигащите света рационални, емоционални и волеви способности. Нещо повече – “нарисуваната” научна картина на света сама предполага границите на своята приложимост, както и възможни паранаучни аргументи, основаващи се (но в качеството си на такива и надвишаващи) конкретните верификационни възможности на съвкупното налично знание. Последните биват или опитно приети аксиоми, или заскобени от дадена теория дадености, или предписани от върховно същество закономерности, обусловили ред, хармония и развитие. Така например героите от диалога на Галилей Симпличио и Салвиати обсъждат въпроса за онова, което кара частиците да падат надолу, като първият казва, че причината е общоизвестна и всеки знае, че това е тежестта. “Вие грешите, сеньор Симпличио – отговаря вторият – вие би трябвало да кажете – всеки знае, че това се нарича тежест, но аз ви питам не за названието, а за същността на нещото; Ние не знаем нищо, като изключим както казах названието, което за дадения специален случай е известно като



“тежест”, както за друго има по-общ термин – “приложена сила”, или “образуващо разбиране”, а за безкрайното множество други движения се поставя като причина “природата”<sup>30</sup>. Изследвайки природата на гравитацията, друг основоположник на класическото естествознание – И. Нютон – подчертава, че описва и изследва нейните прояви, без да може да обясни причините и физическия ѝ смисъл. Обяснявайки небесните явления и приливите на моретата, аз – пише авторът – “не съм посочвал причините за самото привличане... Причината на тези свойства на силите на привличане аз досега не мога да изведа от явленията, хипотези не измислям. Всичко, което не се извежда от явленията, трябва да се нарича **хипотеза**, а за скритите свойства на хипотезите, метафизически, физически, механически, няма място в експерименталната философия”<sup>31</sup>.

С други думи, границите на научното отношение се рамкират от системата от отговори на въпроса “как?”, което е в състояние да обхване перспективно нарастващ брой явления, но без да удовлетвори въпроса “защо?” – който има телеологически (от бъдеще към настояще), т. е. противоположен и несъвместим с каузалността (от настояще към бъдеще) характер, но който принципно съпътства познавателния процес.

Така постренесансовото развитие на научната култура и на рационалния светоглед – познало вкуса на разделението – се характеризира с очертани полярни решения относно принципите и методологията на адекватно и истинно усвояване на действителността. От една страна, XVIII в. е векът на Просвещението и Разума – налагащ канониката на геометричния метод, механичното моделиране, универсалното математизиране и господството на идеята за пантометрията (всеизмерването), както и на увереността, че за всепроникващия разум не може да има принципни ограничения.

От друга страна обаче, сме свидетели на началото на една целенасочена, осъзната и по-цялостна критика на науката и нейните резултати в цивилизованото общество. Самата социална организация се оказва функция на излезли извън волята и контрола на човека претенции за покоряване на съществуващото, на илюзия за разумно и справедливо устройство на човешкото общество и пародия на царството на свободата. Ретроспекцията



на историята на научното познание едва ли не от началните му форми се съпровожда от критическо осмисляне от различни гледни точки: “отляво”, “отдясно”, методологически, конструктивно, нихилистично и т. н. Така Талес и Хераклит поставят въпроса за елитарността на разумната дейност, софистите и киниците оспорват ценността на познанието, появява се резигнацията на скептицизма, антирационализма на Л. Кар, оформят се теологическото принижаване на разума, атаката на мистицизма, ирационалното интерпретиране на връзката човек – свят и т. н., – все съпътстващи и неотделими от развитието на разума трактовки. Разбира се, последните са в контекста на една по-широка критическа насоченост против общественото развитие и социализацията на човека по принцип, където историята може да се третира като низходяща, регресивна времева последователност. Тук “дивачеството и варварството” са категории валидни за съвременния, а не за формиращия се човек – непознаващ делението на “мое” и на “твое”, отличаващ се с откритост, непосредственост, прямота, непознаване на “греха”, и оттам с непогрешимост. Не случайно още за М. Монтен животните са по-надеждни от човека – те не познават предателството, алчността, коварството и останалите човешки пороци; бидейки “гол”, човекът им подражава, използвайки техните кожи, вълна, коприна, пера, козина. Това, което притежават животните, е голямо преимущество пред нашите въображаеми и фантастични блага – разум, знание. Нашата собствена участ е колебание, непостоянство, страдание, суеверие, честолюбие, алчност, извратеност, лъжа, злословие, война и др. От това следва, че ние се поставяме над останалите животни не поради разума си, а от високомерие и твърдоглавство. Интелектуалният скептицизъм на М. Монтен го кара да възкликне, обръщайки се към човека: “Нека с помощта на своя разум той ми даде да разбере върху какви основи почиват онези големи преимущества, които смята, че има пред другите същества. Кой го е убедил, че онова удивително движение на вселената, оная вечна светлина на въртящите се така гордо над главата му светила, ония ужасяващи вълнения на безбрежното море са създадени и съществуват толкова векове само за негово удобство и в негова услуга? Можем ли да си представим нещо по-смешно от това, че това нищожно



и жалко създаване, което не само че не е господар на себе си, но е изложено на опасностите на всички случайности, се смята за господар и повелител на вселената, от която не може да познае дори най-малката частица, камо ли да я управлява<sup>32</sup>.

За друг моралист – Ларошфуко – разумът не е в състояние да постигне безкрайното многообразие на битието, неговото значение е в изработването на “маските” на Аз-а, които не са нищо друго освен модификации на същностната характеристика на човека – самолюбие.

Тук ясно се очертава идейно-теоретическата схема на осмисляне и решаване на проблема – науката е историческо явление, чиято оценка е в зависимост от съответствието или несъответствието на определен модел на човешката битийност. Този модел може да бъде конструиран върху различни принципи, но същественото е, че такъв образец може да бъде зададен и приложен като мяра. Характерни в това отношение са разсъжденията на Ж. Ж. Русо относно принципния въпрос: дали възраждането на науките и изкуствата е допринесло за очистване на нравите в едноименното и в други произведения. Авторът се отблъсква от реалното състояние на човешкото устройство – наличие на явно противоречие, каращо го да се колебае непрекъснато: живеейки в природно състояние и в граждански ред, ние сме подложени на неудобството и на едното, и на другото, без да намерим сигурност нито в едното, нито в другото. Кой трябва да ръководи човека – силата или законът, какво е точното съотношение между тях, така че справедливостта да не служи за прикриване на насилието<sup>33</sup>. Русо анализира ред факти, в които има “осъдително объркване на природните отношения” – “Навсякъде виждам огромни заведения, в които с цената на огромни разходи отглеждат младежта, за да я научат на всичко, освен на едно – какви са нейните задължения... Те ще умеят да съчиняват стихове, които едва ще разбират: без да са в състояние да различат заблудата от истината, те ще са овладели изкуството да ги правят непознаваеми за другите посредством разни благовидни аргументи: но те няма да знаят какво означават думите великодушие, справедливост, сдържаност, човечност, смелост, сладката дума родина никога не ще стигне до слуха им”<sup>34</sup>. Самите науки са рожба на нашите пороци: астрономията на суеверието, крас-



норечието на честолюбието, ласкателството, лъжата; геометрията на алчността и т. н.

Русо фиксира наличието на усредненост, анонимност, подмяна на естественото поведение на човека с неискрено и неистинско общуване с околните: "Човек не смее вече да изглежда това, което е... и никога няма да разбере с кого има работа... Подозрения, недоверия, страх, студенина, въздържаност, омраза, предателство – ето какво се крие непрекъснато под еднообразното и коварно було на доброто възпитание, под прехвалената вежливост, които дължим на своя просветен век"<sup>35</sup>.

Апологията на първобитните времена от страна на автора няма елементаризиращ характер – тя се основава на определена хармония, единство, цялостност, с които се отличава съществуването на естествения човек: "Когато невинните и добродетелни хора са обичали боговете да бъдат свидетели на техните дела, те съжителствали с тях в едни и същи колиби: скоро обаче хората станали лоши, тези неудобни зрители им омръзнали и те ги отпратили във великолепни храмове. Накрая ги изгонили и от там, за да се настанят сами на тяхно място или поне храмовете на боговете престанали да се отличават от домовете на гражданите"<sup>36</sup>. Така злото далеч надвишава доброто, а животът е един неприятен дар за човека – но това се отнася до живеещия в обществото. Ние сме положили достатъчно усилия да направим от себе си нещастници. Поразява учудващата несъразмерност между науките, изобретенията, уменията, изкуствата и огромния труд, от една страна, и последвалото за щастията на човека. Едва ли има заможен човек, комуто алчни наследници да не желаят смъртта, кораб, чието потъване да не е добра новина за някой търговец, има хора плачещи от мъка, щом се зададе плодородна година, голям брой частни лица очакват обществените бедствия с нетърпение и надежда: едни искат да има болести, други – да расте смъртността, трети – да избухне война, четвърти – да настъпи глад. "Така че – заключава Русо – ние намираме изгода в незгодите на своите ближни и загубите на едного почти винаги носят благоденствие на друг."<sup>37</sup> Парадоксът на обществото е в това, че ако се пакости, печалбата е много повече, отколкото, ако е законна, а злото, сторено на ближния – много по-рентабилно от услугата...



Общата квинтесенция, която класикът на жанра формулира, е знаменитото начало на “За обществения договор” — “Човекът се ражда свободен, а навсякъде е в окови.”

## 5. Живот извън цивилизацията

Апология на живот извън цивилизацията прави и Х. Торо — чиято основна идея е, че човекът в обществото е загубил своята свобода и е станал “оръдие на оръдията на труда” и от цел се е превърнал в средство. Мислителят търси измеренията на едно извечно и абсолютно съществуване и ги намира в процеса на непрекъснатото самоизпитване и самопроверяване, възможни единствено чрез максимално опростяване на жизнената дейност. Първичния, основаващ се на непосредственото общуване с природата живот Торо противопоставя на “оварваряването” на съвременника. Днешният начин на живот отнема същинското у човека, възможността да бъде самият той — цивилизацията е надянала върху хората “златни и сребърни окови”, тя възнаграждава не чрез самия труд, а чрез съмнителни награди — заплащайки за скъпи и ненужни материални удобства, ние се самограбваме.

Смисълът на обвиненията против съвременното съществуване е в това, че потребностите и тяхното задоволяване имат изкуствен, натрапен на човека характер — те не изразяват иманентни и достатъчни за нормалното битие на човека цели. Употребата на съвременния начин на живот изисква особени усилия, изразходващи се така, че да предполагат повече средства за възстановяване, при което човекът попада в един затворен цикъл. Обяснявайки, че човешките потребности (ако не са изкуствено формирани и внушени от други интереси) лесно могат да бъдат удовлетворени без употреба на скъпо струваща храна, облекло, средства за живот и т. н. Торо пише, че не му се налага да работи високо платена работа, за да ползва скъпи блага, тъй като употребените от него блага не изискват това. “Изтъквах — отбелязва авторът пред събеседника си, — че необходимостта от чай, кафе, масло, мляко, пържоли го принуждава да работи



усилено, за да може да ги купи, и че след като е работил здравата, трябва и да яде здравата, за да възстанови силите си, тъй че всъщност постоянно прелива от пусто в празно и погубва живота си в недоволство”<sup>39</sup>. Цивилизацията по идеята на Торо е престанала да обслужва човека като индивидуално същество, тя се е превърнала в самодостатъчно, самообслужващо се образувание, в което потреблението обслужва производството заради самото него, забравяйки за основния субект.

В по-ново време тази тенденция се проявява в изтласкването на човека в периферията на битийния процес и в екзистенциалната му маргинализация – не във футуристичното “утре”, а още “днес” вместо човека произвеждат машини, мислят компютри, а решения вземат ограничен брой привилегировани елити. Масовият индивид се лишава от същностната си творческа функция, бидейки тотално манипулиран в качеството си на мислещ и действащ индивид. Това има предвид Х. Маркузе, когато, анализирайки положението на човека в съвременното индустриално общество, стига до извода, че на мястото на политико-идеологическите антагонизми идват нови принципни противоречия. Основен фактор в съвременните взаимоотношения се явява не директната социално-икономическа репресия отвън, а усреднените, стандартизирани потребности, основаващи се на общ тип мислене на света – на технологическата рационалност. Общият резултат на подобна интенция е “едномерността” – в науката, във философията, в обществото, в поведението и т. н. – продуциращи в крайна сметка “едномерния човек”. Според Х. Маркузе преобладаващата част от небιологическите потребности (но тук може да се твърди и за формата на удовлетворяване на биологическите) са резултат на преформация – или на предварително насочване. “Възможността да правиш или да не правиш, да се наслаждаваш или да разрушаваш, да имаш или да отхвърляш, става или не става **потребност** в зависимост от това, явява ли се тя или не търсена и необходима за господстващите обществени институти и интереси”<sup>39</sup>. Човешките потребности са исторични, но същественото е, че те са неистинни, “лъжливи” – “натрапващи се на индивида чрез особени социални интереси в процеса на неговото потискане: това са потребности, закрепващи тягостния труд, агресивността, нищетата и несправедливостта”<sup>40</sup>.



Проблемът е в това, че тяхното удовлетворяване може да донесе на индивида значително удовлетворение – но това не е онова щастие, способстващо за реално развитие. Общият резултат се характеризира от автора като “еуфория в условия на нещастие” – т. е. да живееш в съответствие с масовите образци, да си принуден да обичаш и да мразиш онова, което обичат и мразят другите, или да удовлетвориш неистинни потребности.

Направеният дотук кратък обзор демонстрира възможния диапазон на критическо отношение към рационалното постигане на обкръжаващия свят. Така на разума (респективно на науката като негово налично и предметно битие, които, без да откъдествяваме, в случая използваме като еднопорядкови) се отказва правото да бъде генератор и изразител на социалния прогрес, вмения му се отдалечаване на човека от неговото непосредствено, автентично съществуване – когато първичният индивид е бил самият себе си, без перфидните наслоения на “просветеното” общество. Освен това цивилизацията е “забравила” своя субект, тя е започнала да се самовъзпроизвежда без оглед на цената на човешкото развитие, подчинявайки се на цели, непроизтичащи или противоречащи на неговата същност. Съвременният технологически рационализъм придава на живота изпълнителен, функционален характер, прикрепвайки го към веригата на технологичния процес най-вече като потребител. Масовият успех на съвременника е успех на едностранчивостта (от професионалната деформация до тоталното манипулиране), където “свободният” избор е предварително насочен в съответствие с господстващи конюнктурни интереси. Така зад днешното видимо благополучие се крие една не толкова очевидна, но ефективна, репресивна система, внушаваща, че да си свободен и да потребяваш (да имаш) неограничено, е едно и също. Точно това има предвид З. Бжежински, когато формулира идеята за “позволяващата корнукопия” – като белег на общество, в което технологически “всичко е позволено и всичко може да бъде притежавано”<sup>41</sup>. Но тук се появява вечният проблем – ако всичко е позволено от гледна точка на възможностите, то всички желания ще са еднакво законни и добри и човекът ще “се чувства в правото си да има онова, което пожелае независимо дали го заслужава”<sup>42</sup>.



Визираният критически патос е ориентиран към социално-историческата и екзистенциална реализация на рационалистическата парадигма, оспорващ по същество презумпцията за хуманизиращата мисия на знанието и разума. Нещо повече — редица етологически и социално-биологически хипотези настояват за принципно “неразумния” характер на човешкото поведение, че разумността е само приемлива и прикриваща форма на човешката експанзия — на човека като род спрямо другите родове и като индивид спрямо другите индивиди.

В книгата си “За агресията” К. Лоренц пише, че ако един безпристрастен наблюдател — етолог — наблюдава от друга планета ставащото на Земята: “...никога няма да му дойде в главата, че човешкото поведение се направлява от разума, а още по-малко от морална отговорност”<sup>43</sup>. Така “разумната, но нелогична човешка натура заставя две нации да се състезават и борят една с друга даже когато към това не ги принуждава никаква икономическа причина; тя подтиква към ожесточена борба две политически партии или религии независимо от поразителното сходство на техните програми за всеобщо благополучие; тя заставя някакъв Александър или Наполеон да жертва милиони свои поданици заради опита да обединят целия свят под своя скиптър. За отбелязване е, че в училище ние се учим да се отнасяме към хората, вършещи такова варварство, с уважение, даже да ги почитаме като велики мъже. Приучени сме да се покоряваме на така наречената политическа мъдрост на държавните ръководители... така че болшинството от нас не може да разбере колко глупаво и вредно за човечеството е историческото поведение на народите”<sup>44</sup>. Естествено възниква въпросът защо толкова предположително разумни същества като хората могат да се държат толкова неразумно. Отговорът на автора е, че социалното поведение се диктува съвсем не само от разума и културната традиция, а от закономерности, характерни за поведението на животните, и че работата с хората е почти същата, както и с общността от плъхове, които са социални и миролюбиви в собствения си клан, но са същински дяволи по отношение на себеподобните, непринадлежащи към собствената им партия. Така съмненията по повод “разумния характер” на човешката рационалност придобиват радикален смисъл — не се ли явява човекът силно въоръжено, агресивно животно, отличаващо се с



хипертрофирана вътрешновидова експанзия, насочена срещу представителите на собствения вид, т. е. срещу останалите хора.

Подобни въпроси не са безпочвени — решавайки по един определен удовлетворителен начин отношението с природата и с обществото, човекът се изправя пред един нов проблем: проблема за “другия”, себеподобния като противостояща и неовладяна субстанциалност. При фундаментализирането на отношението човек — човек на преден план излиза не толкова рационалното, а емоционално-волевото съотнасяне, като метафизическа реалност човекът е най-малко гносеологически субект и обект, трудно поддаващ се на дизюнктивното и дискретно рационално отразяване. Не случайно посткласическата философия минава под знака на алтернативността — волунтаризъм, интуитивизъм, ирационализъм, сенсibiliзъм, персонализъм и т. н. — в търсене на вечните жизненосмислови решения относно изкуството да “се живее” и ставащи все по-неуловими на фона на динамичното развитие на останалите науки.

## **6. Научното знание и извъннаучното усвояване на света**

В този смисъл се актуализира въпросът явява ли се научното знание изчерпващо по отношение на цялото съдържание на взаимодействието човек — свят, и ако не е, по какъв начин е възможно допълването и постигането на постулираната хипотетична цялостност. Отговорите на тези въпроси са централни за философстването от гледна точка на неговата рефлексивност и емблематичност. След немската класическа философия въпросът за идентичността на познавателния процес се дефинира като метафизически безсъдържателен преди своето функциониране, извън своя теоретико-практически цикъл или ставане. В този смисъл проблемът за това, изчерпва ли науката цялостното взаимоотносяне на човека със съществуващото, би бил методологически некоректен, ако не се отчитат типът цялостност, формите на взаимодействие, границите на понятията човек и свят и др. Тук възникват проблемите за крайно и безкрайно, индуктивно



и дедуктивно, хипотетично и теоретично и т. н., така че самата “мета-” граница между възможно и действително (възможно и невъзможно) се превръща във “възможност”, което означава, че въвн от един регламентиран “опит” е немислимо нейното лимитиране. Още Р. Бейкън напомня, че “Доказателството ни довежда до заключението, но то не потвърждава и не отстранява съмнението, тъй че духът да се успокои в съзерцаването на истината, ако не я открие пътят на опита (експеримента).”<sup>45</sup> Казаното се отнася с пълна сила до проблема “научно-извъннаучно (ненаучно) знание” – именно “съмнението” и “духът” са тези, които не позволяват категорични изводи и методологически догматизъм по отношение на извъннаучното (като знание) общуване със света. Стандартното интерпретиране на понятията “знание”, “наука”, “мислене” и т. н. предполага наличие на две съотнасящи се реалности, едната от които се стреми да постигне, повтори, възпроизведе или гносеологически да отрази другата. Субектно-обектното взаимодействие лежи в основата на научно-теоретическото усвояване на битието, но то не предопределя типа и закономерностите на усвояване. Постулирането на структурната и номерологическа неизчерпаемост на съществуващото като обект би означавало, че “отразяваният обект” всъщност е проекция на определеността на “отразяващия субект”, т. е. първенствува не обектът, а обратно – именно субектът задава възможностите на “опита” – какъвто е субектът, такъв е и опитът – т. е. да различи, да измери, да сравни, да съпостави, или “да познае”. Така познанието по своята дълбока същност е собствено възпроизвеждане по повод на нещо друго – но подобна възможност е налице, ако субектът в широкия смисъл на думата принадлежи към системата на обекта, познаващият е елемент от съвкупността на познаваемите, или ако е постулирано, тъждеството на битие или мислене. Но това тъждество от своя страна е също само възможност – както бе посочено, преди всеки опит – и се узаконява в процеса на развитието на субекта. Същественото тук е, че това отношение съдържа в потенциа нерегламентирани видове взаимодействия и че от абстрактното методологическо единство не следва директивно третиране на адекватността или неадекватността на даден познавателен способ. Последният е процедурен, практико-операционен факт, намиращ своята законо-



мерност и като следствие на предходно логическо структуриране, и като своеобразна опозиция, “опровергаване” на установен тип взаимоотносяне. Така науката се оказва твърде нееднородно образувание, което, разгърнато във времето, придобива различни теоретически репрезентации, а постулираната всеобща връзка се проявява чрез произволен брой модели. В този смисъл диференциращите процеси изпреварват интегриращите – знанието се дели на хуманитарно и естественонаучно, авангардно и парадигмално, фундаментално и приложно, научно и извъннаучно, нормално и паранормално, на здравия смисъл и на налудничавите идеи и т. н. Затова априорното отхвърляне “от прага” на един възможен опит (интерпретиран по начин, неследващ и даже противоречащ на формата на научното обяснение), например прогнозиране на бъдещето по нетрадиционен начин, няма да бъде адекватно на самото научно отношение. Тук имаме предвид всички процедури, свързани с описание на определено предстоящо състояние на дадена система, на основата на нейна материална репрезентация – част, поведение, положение и др. Така проявите на гадателство, пророкуване, астрология, хиромантия и др. осъществяват определен тип връзка между различни времеви и пространствени характеристики на един и същ или на различни обекти. Основният аргумент на привържениците на подобен тип прогнозиране е наличие на определен (по-точно на неопределен или неидентифициран вид) връзка и взаимодействие между медиума и съответните обекти, все още теоретически “непрозрачен” и недедуцируем от съществуващото знание. Ако нещо не се вписва в научната картина на света “днес”, това не означава, че подобен тип връзка няма да бъде експериментално овладяна и въввлечена активно в човешката практика в безкрайното “утре”. Точно тук е основният упрек към рационалността – науката знае само това, което знае – не е ясно дали нейните забрани надхвърлят само сегашния ѝ хоризонт, или имат принципен характер. С други думи, науката не може да дефинира собствените си граници – позоваването на опита няма доказателствен критерий, тъй като последният е лишен от абсолютен тип битийност. Нещо повече – тук се възпроизвежда идеята за “абсурдизма”, колкото явлението е по-несъвместимо с възможно рационално интерпретиране, толкова по-достоверно и убедително



е то от гледна точка на отвъдопитното. Но излизането извън пределите на опита е също опит – човекът не може да напусне собствената си определеност, напускайки я, той се превръща в друго. И така, разумът трябва да бъде допълнен от нещо различно от него – интуиция, вяра, воля, сугестия и т. н. – но проблемът е в това, какъв е модусът на “допълнението”. От една страна, то е принудено да заговори с езика на рационалността, да се надстрои и продължи нейната наличност; от друга, да съхрани своята специфика, доколкото автоматически се превръща в елемент на опита или в експериментален факт. Оказва се, че разумът действително е лимитиран и самият той е вид предел – недостатък – но в същото време с потенцията за разширяване и преодоляване на ограничеността – преимущество. На практика историко-философският процес се занимава точно с това как е възможен трансцензусът – т. е. достигането на “ейдосите” като такива; на “потенцията” преди акта; на формулирането на “нещото в себе си (което по съдържание трябва да е абсолютно “нищо”, пълна негация, чиста отрицателност и т. н.), абсолютната идея сама по себе си и др.

Тези понятия се намират в общо смислово пространство и контекстуално изразяват принципните граници и механизми на познавателния процес, веднъж като фиксирани във времето състояния и установяване на граници; и втори път като излизане извън фиксацията и преминаване на тези граници. Много характерен проблем в това отношение е въпросът за статуса на “чудото” – има ли чудодейни събития, чудеса или чудо в най-общата словоупотреба. Очевидно е, че съществуването или несъществуването му ще зависи от това, как ще дефинираме и какво ще се договорим да наричаме с това понятие. Според И. Слаников то “би трябвало да се разбира като нещо или факт, констатирани в познанието, но не поддаващи се на обяснение със средствата на това познание”<sup>46</sup>. Веднага се вижда, че оттук произтичат редица условности – на първо място стои въпросът с констатируемостта, която е най-уязвимото и спорно специфицизиране на нещо като “чудо”; на второ – проблемът със субекта на чудото – дали то се отнася до самото събитие или към рецепиента, възприемащ нещо като чудо (липса на информация, предубеждение, верска ангажираност и др.); на трето място е проблемът със съот-



ветствието на субектно-обектните структури и смесването на равнища и познавателни форми и т. н. Най-съществена обаче е психологическата установка и готовността да приемем или не, (да повярваме или не) във възможността за съществуване на подобно явление. В този смисъл чистото знание като автентична, констатираща достоверност няма непосредствена реализация, то “се преборва” с ред социално-психологически, емоционално-волеви и т. н. дадености и като общопрактически, принципно опитен критерий обуславя истинността или неистинността на даден факт.

## 7. Създаване на научните ценности и науката като феномен

Съществено значение за мястото и ценността на познанието и науката има етико-теологическата интерпретация – най-вече съпричастността на знанието към появата на злото. Последното за човека се конституира в резултат от “вкусането” на плодовете от дървото на познанието. “Следва да се каже – пише Г. Хегел, – че познанието действително се явява източник на всяко зло, защото знанието, съзнанието е този акт, благодарение на който се полага разрывът, отрицателното... Природата на човека не е такава, каквато трябва да бъде; но знанието му открива това и поражда това битие, каквото то не трябва да бъде”<sup>47</sup>. Раздвоението на битието на “- в себе си” и на “- за себе си” посредством познанието поражда злото. Знанието предполага разделение, разрыв, противоположност. “Животното, камъкът, растението не са зли; злото е налично в сферата на познанието, то е съзнание на битието за себе си в противоположност на другото, но също и в противоположност на този обект, който се явява в себе си всеобщ в смисъла на понятието, разумната воля. Само благодарение на този разрыв аз съм за себе си и в това се заключава злото. Злото абстрактно означава обособяването на себе си; обособяване, което отделя себе си от всеобщото... Следователно познанието има към злото не външно отношение – познанието самото е зло”<sup>48</sup>. Смесът на казаното е очевиден – преди възникване на



съзнанието (знанието) съществува единство, цялостност и човекът принадлежи към това космобожествено единство. Актът на познанието е акт на осъзнаване, че ние сме се откъснали, разбирани, че “сме”, че сме станали битие за себе си, нещо отделно, различно, частично, противопоставено на предишното цяло, и в този смисъл конституираме злото. Чрез познанието злото се полага (ние узнаваме, че сме сами, обособена част, егоистично битие и т. н.), като единството се раздвоява; но тук се крие и възможността за преодоляване на това състояние. След като сме познали, т. е. сме разбрали, че сме се раздвоили, откъснали от цялото, трябва да се върнем към него – не да останем само на равнището на знанието и да страдаме, а да възстановим предишното единство и хармония. В религията това е възвръщане към Бога и божественото, у Хегел – възвръщане към системното цяло: семейство, гражданското общество, държавата – а общият смисъл е в отказа от частичността, егоизма, противопоставянето на обкръжаващото ни, като само в приобщаването се крие спасителният път. Ако не направим това, ще останем на равнището на нещастното съзнание, т. е. по-добре да не знаем за злото и за нещастиято, но след като вече знаем, необходимо е да го “преодолеем”. В този смисъл знанието е “зло” – ако знае и само знае човекът е двойно нещастен, ако не се примири и не намери път към другите, природата, Бога, или цялото.

Общият контекст на посоченото решение се възпроизвежда по различен начин – но с ясно осъзнавана идеологема – опасността от самовъзвеличаване и самовъзгордяване от страна на Науката, Познанието, Разума и т. н. В древността са съзнавали опасността от подобна абсолютизация, религията също предупреждава срещу опасността от опиянението от всемогъществото и вечното желание за уподобяване на боговете. “Науката и техниката трябвало да бъдат за хората само средство за приспособяване към света, а те поискали от тях да направят инструмент за завоевание. Няма нищо лошо да се издигнеш към слънцето – това, напротив, е смисълът на живота ни – при условие все пак да не възприемаме това изказване като предизвикателство, а като желание за сливане с Цялото...”<sup>41</sup> – отбелязва съвременен автор.

Тук стигаме до необходимостта за определяне на разумността не в качеството ѝ на познавателна функция, информационен



механизъм или гносеологическа проблематика – а като цялостна, интегрална характеристика. Така реконструкцията на разумността като логос у Хераклит означава мисъл, изказване, основание, но и порядък, хармония, закономерност, “властващ над всичко”; а говорещите с разум “трябва да се осланят на онова, което е общо за всички...”<sup>50</sup>. У Анаксагор нусът е разумно организиращо начало, то е единно и “съдържа пълно знание за всичко”. Следователно в тези първи интерпретации разумът се мисли като еквивалент на целостността, явява се израз на общото, на схемата, на замисъла на единно съществуващото – той е аналог на битието в неговата цялостност или на мислимостта му в неговата всеобщност. Тук разумът е лишен от всякакъв мистично-теологически характер, той е израз на онова, което прави света единен, общ, цялостен и универсален. Това също означава, че всяка цялостност, бидейки общото, е постигаема и съответна на мисълта, на разумността – т. е., че тоталността е възможна под формата на мисъл, постигаща нейното битие. Така разумът е не просто образ на универсалното, той е самото универсално, самото общо – логосът на определена индивидуалност е самата индивидуалност в нейната цялостност и в логиката на нейното единство.

Така на първоначалните етапи на развитие на философията се очертава основната смислообразуваща идея – разумът е еквивалент на целостността, той е общата схема на дадена битийност – която от своя страна не може да не се прояви като мисъл или логос, или, което е същото – като постигаща форма на всеобщото. Изводът, който можем да направим, е, че понятието разум кореспондира най-тясно с понятието цялостност, а отсъствието на разумност е нарушаване на целостността.

Оттук следва, че не научното знание само по себе си, а вписаността, единството, съвместността му с единно съществуващия и действащ исторически човек може да бъде адекватна светогледно-методологическа база. Съвързвайки научността (науката) като проява на човешкия разум преди всичко с формата (“архитектониката”) на съществуване на знанието, т. е. с неговото “систематично единство” и “логическо съвършенство”, И. Кант отбелязва, че неговите съществени цели не са още най-висшите цели – “Най-висшата цел не е никоя друга, освен пълното



назначение на човека, а философията върху това назначение се нарича морал”<sup>51</sup>. А анализирайки особената диалектика на знанието и мъдростта, И. Кант подчертава: “Философията отнася всичко до мъдростта, но по пътя на науката... Математиката, естествената наука, дори емпиричното знание за човека имат висока стойност като средства в най-голямата си част за случайни цели, но накрая все пак за всеобщите и съществени цели за човечеството: в такъв случай обаче тези необходими и съществени цели могат да се постигнат само посредством едно познание на разума, основано единствено върху понятията, което, както и да се нарече, собствено не е нищо друго освен метафизика...”<sup>52</sup>.

В Хегеловата система понятието за наука (знание) обхваща целокупната и единна по своята същност дейност на духа в неговото историческо саморазгръщане. Проявите на Абсолютния дух – изкуство, религия, философия – са висша форма на знание като самопознаваща се истина или самопознаващ се разум. Това означава, че действителната същност на “научността” е в задействането на всеобщите форми на човешкия опит, във въвличането на разнообразните и различни обективации на развиващия се дух, в единен цялостен процес и идентификация на общото във видимата противоречивост на съществуващото. Затова става ясна идеята, че “въобще вярата не е противоположна на знанието, че по-скоро обратното, вярата е знание и че тя представлява само особена форма на последното”<sup>53</sup>. Аргументът на Хегел относно частните науки (разсъдъчното мислене) е известен – те знаят само своя предмет, но не и наличното цяло – този, който познава, и отношението между познаващия и познаваното... “Мисловните форми... гледните точки и основните положения, които са валидни в науките и съставляват последната опора на тяхното останало съдържание, не са свойствени на тях, а са общи с културата на една епоха...”<sup>54</sup>. Така за Хегел познавателният процес и неговата научно-теоретична форма нямат тясно рационалистически, “панлогически” репресивен спрямо останалите съотнасяния характер. Симптоматично е интерпретирането на магията и магическото отношение на чувстващата душа на човека. Понятието за магия включва действието на неопределено от обективни връзки отношение, т. е. без посочване на свързващите звена, събитието ще се яви като магия. Но само дотолкова,



доколкото липсват опосредстващи обективни отношения – такава магическа “непосредственост е само момент: опосредстването, осъществявано чрез мисленето и съзерцанието, а също посредством езика и жестовете, образува тук друг момент”<sup>55</sup>. По аналогичен начин “мистериите” съдържат в себе си обломки от минало знание, които не трябва да се надценяват въвн от обясними хрумвания и догадки.

Отношението към феномена “наука” е функция на определена светогледна нагласа – ще бъде неправомерно, ако тя интерпретира научното Познание като нещо привнесено отвън и механически съединено с някаква абстрактна и вечна човешка завършеност. Подобна определеност на човека не съществува – научно-техническият способ на взаимодействие със света е също толкова иманентен и неотделим от единната човешка природа, както неговите естествени органи. Разбира се, сложността на функциониране на съвременния научен комплекс поражда опасността от самообособяване и самовъзпроизвеждане, на нарушаване на връзката с “цялото” – тук именно нараства значението на “паралелното” и корективно осмисляне на света: изкуство, религия, опит и т. н. Въпросът следователно е в това – правилна или неправилна е употребата, какви ще са последствията и резултатите на науката и техниката като вид обективност, които според М. Хайдегер са едно от главните средства за разкриване на скритостта, чрез тях “действителността навсякъде повече или по-малко явно става състоящо-в-наличие.”<sup>56</sup> Правилна е констатацията на К. Ясперс, че в състояние на криза е не развитието на науката, а въввлеченият в научната ситуация човек, и че е изопачен смисълът на занимаване с научни изследвания. “Кризата на науката, това е криза, обхванала хората, когато те са загубили истинността на безусловното желание да знаят”<sup>57</sup>. Последното не може да не придаде мъжество на търсещия и стремящ се към истината човек – което е и достатъчно.



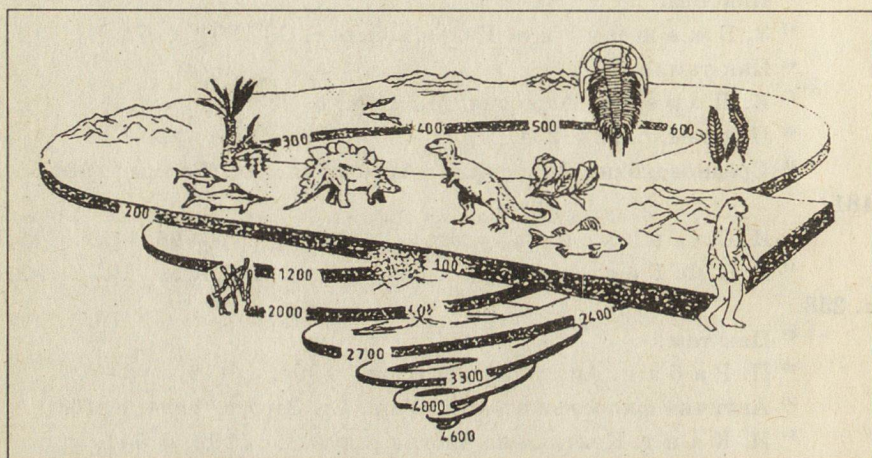
## БЕЛЕЖКИ

- <sup>1</sup> Ф. Бейкън. Опити. С., 1982, с. 200.
- <sup>2</sup> Цит. по Б. Э. Быховский Къеркегор М., 1972, с. 70–71.
- <sup>3</sup> Ф. Ницше. Веселата наука. С., 1994, с. 140.
- <sup>4</sup> Пак там, с. 116.
- <sup>5</sup> Е. Хусерл. Идеята за феноменологията. София – Плевен, 1991, с. 11, 31.
- <sup>6</sup> К. Ясперс. Въведение във философията. С., 1994, с. 21.
- <sup>7</sup> М. Хайдегер. Време и бытие. М., 1993, с. 50.
- <sup>8</sup> М. Хайдегер. Същности. С., 1993, с. 154.
- <sup>9</sup> Г. Хегел. История на философията. С., 1982, т. I, с. 160–161.
- <sup>10</sup> Платон. Протагор, с. 358.
- <sup>11</sup> Платон. Федон, 69 б.
- <sup>12</sup> Платон. Филеб, 21 а-д.
- <sup>13</sup> Аристотел. Никомахова етика, 1178 а, 30 1178 б.
- <sup>14</sup> Аристотел. Метафизика, 981 а 15 20.
- <sup>15</sup> Аристотел. Никомахова етика, 1140 а 25 1140 б 20.
- <sup>16</sup> Р. Радев. Антична философия, Ст. Загора, 1994, с. 541.
- <sup>17</sup> Пак там, с. 634.
- <sup>18</sup> Платон. Държавата, 505.
- <sup>19</sup> Платон. Държавата, 509.
- <sup>20</sup> Пак там, 509 б.
- <sup>21</sup> Я. Хинтика. Логико-епистемологическите изследвания, М., 1980, с. 378.
- <sup>22</sup> Ж. Льо Гоф. Интелектуалците през средновековието, С., 1994, с. 8.
- <sup>23</sup> Е. Жилсон, Ф. Бьонер. Християнската философия, С., 1994, с. 5–6.
- <sup>24</sup> А. Ф. Лосев. Естетика Възрождения, М., 1978, с. 92–95.
- <sup>25</sup> С. Тулмин. Космополис, С., 1994, с. 8.
- <sup>26</sup> Пак там, с. 9.
- <sup>27</sup> Пак там, с. 94.
- <sup>28</sup> Р. Декарт. Метафизика, С., 1996, с. 116.
- <sup>29</sup> К. Ясперс. Характеристика на Декартовата философия в цялост – В: 28, с. 186.



- <sup>30</sup> Цит. по М. К л а й н. Математика. Поиск истины, М., 1988, с. 138.
- <sup>31</sup> Пак там, с. 139.
- <sup>32</sup> М. М о н т е н. Опити, С., 1980, т. 2, с. 146.
- <sup>33</sup> Ж. Ж. Р у с о. Избрани съчинения, С., 1988, т. 1, с. 263–264.
- <sup>34</sup> Пак там, с. 240.
- <sup>35</sup> Пак там, с. 224.
- <sup>36</sup> Пак там, с. 238.
- <sup>37</sup> Пак там, с. 665.
- <sup>38</sup> Х. Д. Т о р о У о л д ъ н. Гражданско неподчинение, С., 1993, с. 177.
- <sup>39</sup> Х. М а р к у з е. Одномерный человек, М., 1994, с. 6.
- <sup>40</sup> Пак там,
- <sup>41</sup> З. Б ж е ж и н с к и. Извън контрол, С., 1994, с. 75.
- <sup>42</sup> Пак там, с. 77.
- <sup>43</sup> К. Л о р е н ц. Агресия, М., 1994, с. 233.
- <sup>44</sup> Пак там, с. 233–234.
- <sup>45</sup> Средновековна философия. Антология., Ст. Загора, 1994, с. 481.
- <sup>46</sup> И. С л а н и к о в. За чудото – “Философия”, 1996, № 2, с. 18.
- <sup>47</sup> Г. В. Ф. Г е г е л ь. Философия религии, В 2 т, М., 1977, т. 2, с. 258.
- <sup>48</sup> Пак там,
- <sup>49</sup> П. Р а б а н. Апокалипсис, Варна, 1994, с. 119.
- <sup>50</sup> Антична философия. Антология., Ст. Загора, 1994, с. 104.
- <sup>51</sup> И. К а н т. Критика на чистия разум, С., 1992, с. 741.
- <sup>52</sup> Пак там, с. 748.
- <sup>53</sup> Г. В. Ф. Г е г е л ь. Энциклопедия фил. наук. М., 1977, т. 3, с. 382.
- <sup>54</sup> Г. Х е г е л. История на философията, С., 1982, т. 1, с. 165.
- <sup>55</sup> Г. В. Ф. Г е г е л ь. Энциклопедия фил. наук. М., 1977, т. 3, с. 138.
- <sup>56</sup> М. Х а й д е г е р. Время и бытие, М., 1993, с. 231.
- <sup>57</sup> К. Я с п е р с. Смысл и назначение истории, М., 1994, с. 372.





Нагледната метафизика на Земята като космическа система. Спиралата на еволюцията и ускореното усложняване формите на живот в условията на Земята. В продължение на 4.6 млрд. години се обособяват в йерархична съподчиненост предметите на такива естествени науки като: механика (М), физика (Ф), химия (Х), геология (Г), биология (Б), социални (обществени) науки (С). Чрез метафизиката на човешката рационалност жизнената спирала на еволюцията осъзнава себе си. Антропният принцип е определящ в съвременната метафизика и космология. Времевият интервал от спиралата, където се намират динозаврите съответствува на времето, на образуване на скалите, върху които са разположени В. Търново и ВТУ "Св. св. Кирил и Методий". Въпросното време съвпада със 100 млн. завъртания на Земята около Слънцето.