

ИЗМЕРЕНИЯ НА ВСЕОБЩНОСТТА ОТ АНТРОПОЛОГИЧЕСКИ ПОЗИЦИИ

Христо Христов

В диалога “Федон” Платон описва последните дни на Сократ, което предполага определена смислово контекстуална нагласа и обобщаваща интенция спрямо пределните основания на човешката битийност – смисъл и цел на живота, живот и смърт, смърт и безсмъртие и др. Подобна сюжетна и композиционна матрица – “пред лицето на вечността” – не може да не имплицира съкровения драматизъм не просто и само на една човешка съдба (още повече на една общозначима личност като тази на Сократ), а и на най-важните измерения на идеята и предназначението на философията като такава. В случая е важно, че Сократ се сблъсква пряко и непосредствено с философската “предметност” – той констатира проблемността на целостността, или на задължителното единство на две противоположности – конкретно на удоволствието и неудолствието – явяващи се сюжетен резултат на снемането на веригите от осъдения и окован философ. Посоченото действие поражда рефлексивната реакция на мислителя спрямо закономерността всяко нещо да бъде съпроводено от своята противоположност, макар че то не я съдържа в себе си и я отхвърля, но все пак я предполага и поражда. Смяната на неудолствието с удоволствието – чрез снемането на оковите – провокира Сократ да заключи принципно, че ако “някой се стреми към едното и го постигне, почти винаги е заставен да изпита и другото, като че ли те са две тела, свързани в една глава.”¹ Затова през целия ми живот – продължава философът – ми се е присънвал един и същи сън, а именно необходимостта от следването на божествените Музи, или от занимаването с науките, изкуствата и философията. Казаното ще стане понятно, ако припомним за връзката на мусическите изкуства (в случая музиката и поезията) с философията – която за Платон е основополагаща – доколкото мъдростта и стремящата се към нея философия се определят като способност за творчество на “прекрасна и величайша съгласуваност”, като вид “симфония”².

В “Законите” Атинянинът казва – “Наистина приятели мои, може ли без хармония да се роди някакъв вид разумност? Това е невъзможно. Най-справедливо би било да се назове като най-голяма мъдрост прекрасната и величайша хармония.”³

Тук се крият замисълът, предизвикателството и предназначението на философстването в духа на Платон – то се занимава с цялото, единното, общото и т.н., но не от позициите на неопределената непонятна и абстрактна “всеобщност”, а през необходимостта от съвместяването, единяването, обвързването на сетивно разединеното, различното, противоположното и даже несъвместимото като отделни прояви на съществуващото. Ако генералната идея на философията е преследване на максимално пределните нива на обобщение и универсализация, на същността и проявите на “абсолюта” – доколкото той е даден на постигащия го човек – то автентичната и непосредствена задача на философията всъщност е теоретическото съгласуване и “снемане” на противоречивата форма, чрез която битието ни “се явява”, на способността на мъдреца и твореца да съчетае в хармонично и благозвучно единство съществуващия противоречив, враждуващ и дисонансен свят. В това се заключават незаменимата роля и “високата” цел на философията – да моделират съществуващото като един съвършено съчетан, прекрасно оформен и подреден свят.

Или тук Платон демонстрира модуса на приобщаване на индивидуалния опит към дневния ред на философстването – чрез непосредствената даденост на човека, и чрез на-личната (т.е. пред лицето на човека) ежечасно възникваща казуистика. С други думи тук демонстративно се сблъскваме със същностния проблем на “философската всеобщност” – тя не е непонятно как и неизвестно откъде възникнала познавателна задача или научен казус – а е неизбежен резултат от сблъсъка на човека с неравномерно откриващото му се и противоречиво явяващото му се съществуващо. Посоченото означава, че философстването следва необходимостта от осмисляне на житейско-практическите дилеми във взаимодействието на човека и окръжаващия го свят, явяващи се под формата на съвместяване на две противоположни – в случая – на удоволствието и неудоволствието. Подобен подход би бил приложим като обяснителен принцип и при традиционните обяснения за възникването на философията –

именно като проблематичността на единството и взаимодействието на явяващите се пред човека като различни и самостоятелни – любовта (чувството) и мъдростта (разума) при Питагор; движещото се и неподвижното, едното и многото, мисленето и битието при елеатите; единичното и общото при Сократ; битийното (сетивното) и образцовото (умопостигаемото) при Платон и т.н. Или философстването може да се представи като процедура на осмисляне и изследване на възможностите за теоретическо съвместяване на явяващите се пред човека като противоречиви и взаимоизключващи се страни, свойства и явления, или – следвайки И. Кант – да поставяме въпроса за това “как е възможно тяхното единство?”.

От друга страна, фактът на появата на човека всъщност е акт на индивидуализация, на обособяване и противопоставяне на една част от съществуващото на останалата част, като единното и цялостно – преди това – битие се дихотомизира чрез появата на рефлексивна – отделяща се и своеобразно отричаща предишната си определеност – битийна съставяща. “Актът на грехопадението” е именно в това, че предишното универсално и хармонично общностно “Ние” се разпада на индивидуалните “Аз” – единичното човешко съзнание вече не принадлежи непосредствено към цялото и неговите равнища (Бог, Природа, Род, Родина и др.), а се превръща в конкурираща се и съперничаща си с останалите “Аз” – “самодостатъчна” реалия. Оттук и основната задача не само на философията, но и на човешката култура като цяло – да представи модел и процедура по възстановяване на “симфонията” на предишното единство вече като последващ акт на обективно случилия се “разпад”, на възпроизвеждане на предишната иманентно хармонична и метафизически вътрешно неконфликтна форма на съществуване на света. По този начин изначалната философска идея, преследваща “цялото” чрез процедурата на съвместяване на различните противоположности, се конкретизира в задачата по хармонизиране на основополагащата метаконтрадикторност – на взаимоотношенията на човека и съществуващото, на индивида и обществото, на личността и групата (колектива), на Аз-а и Другите и т.н.

Така принципно и преимуществено възниква проблемът за това (което е вечният философски въпрос), доколко отговорите на двете питання – “какво е светът?” и “какво е светът за човека?” –

могат да се съвместят и препокрият, макар да имат различна смислова и контекстуална употреба. Казано по същество, размишленията върху двата въпроса – доколко са различни, антагонистични и взаимноизключващи се, или обратно – предполагащи се, взаимнообвързани и даже тъждествени – съдържат в себе си цялата изтънчена перфидност и сладостна изкусителност на интелектуалното приключение наречено – философстване. Наистина, какво по-примамливо занимание за самотно медитиращия е впускането в приключението на съизмерването му с всичко останало, в сравняването с бездните на безкрайно голямото и безкрайно малкото, в опита – макар и мисловен – да станеш – еднопорядъчен (т.е. от същия порядък) на огромния и практически неизчерпаем заобикалящ ни свят. Така от позициите на подобно скрито предизвикателство и изкушение, съзнателно или не, философията е поставяне на философствания в определено отношение към целостността на съществуващото, тя е опит за установяване на познавателна корелация между всеобхватното от една страна, и едно от неговите проявления – каквото е човекът, или отделният Аз – от друга, или тя е среща на съществуващото със самото себе си на различни йерархични нива на собственото му битийстване.

В първоначалната си и основополагаща интенция философията възниква като своеобразна регистрация и опис на съществуващото, като същностна идентификация на неговите начала, принципи и причини, като търсене на всеобщия порядък, необходимостта и смисъла на това, което “бива” – които обаче рано или късно се сблъскват с проблема за неговата “даденост” (на кого?), за модуса на неговата представеност (пред кого?), или въобще за неговата постижимост (от кого?). Разликата между двата горепосочени въпроса – какво е светът? и какво е светът за човека? – може да бъде обект на самостоятелно тълкуване и различна интерпретация – изпълваща в значителна степен историческия сюжет и смисъла на философстването – но тук се крие не просто предпоставката за алтернативен избор между двата въпроса (или-или), а необходимостта от постигане на определена цялостност и процесуално единство на съществуващото от една страна, и на неговата философска рефлексия, от друга. Още тук прозира идеята за едно ново действително и действащо “един-

ство”, една нова всеобщност, вън от която просто е немислимо нищо друго – няма друга по-широка рамка от тази на взаимодействието на човека и света. Идеята за света сам по себе си предполага съхраняване и развитие на всеобщите “обективни” представи за възникване и развитие на случващото се такова каквото е, без оглед на чиято и да е “външна” заинтересованост, заради която описанието на съществуващото (пък и самото съществуващо) би било изкривено и изопачено в угода на някакъв извънбитиен и необективен фактор. Когато битието е мислимо като единно, неделимо и монолитно непроницаемо, подобно условие или изискване би било непонятно и излишно, доколкото няма друг такъв външен спрямо него заинтересован субект, каквото е самото цялостно битие – или ако няма друг субект, следователно няма и подобен проблем. С възникването на относително обособен субект обаче, какъвто е човекът, първоначалните условия се нарушават, доколкото има “някой”, който макар генезисно да принадлежи към съществуващото и да е зависим от неговите дълбинни основания, вече се освобождава от непосредствената си принадлежност и “васалност” и се определя не толкова като “не-битие”, “анти-битие”, “пост-битие” и т.н., а като “не-така-битие”, “вече-не-битие”, “не-просто-битие” и др. Човекът става субект на битието, макар то да е всеобщ изначален субекто-обект на самото себе си, но именно само като потенция, като неразгърнатата възможност, превръща се в действителност едва чрез появата на човека и когато самото битие получава целенасоченост, рефлексивност, способност за преход от себе си в “за себе си”. Пропускането на допълнението “... за човека” може да е оправдано, с пренебрежимо малки последиствия за “картината на света”, или да е нещо разбиращо се от само себе си, – ако стандартно се свърже с възникването и началните етапи на философстването, когато господстват Природното, Естественото, Натуралното. Тук присъствието на човека в ограничените му прояви на съвкупен субект (свидетел, регистратор) на случващото се е несъизмеримо с мощта и величието на противостоящата му природно-предметна даденост – и практически, и теоретически – тук човекът е само миг от вечността, пращинка от безкрайността, искрица от космическия огън..., което се отразява в идеологията на господството на “физичното, натуралистичното, физиологичното,

осезаемото, сетивното и др.” над “субективността” – в случая – на човека.

От казаното следва, че една от основополагащите предпоставки на философстването, е изследване и анализ на посочения – често не съвсем явен – казус – доколко двата въпроса “какъв е светът?” и “какъв е светът без, със, за и т.н. ... човека?” – могат да бъдат удовлетворени и смислово идентифицирани. Точно този казус предполага мястото на антропологическата проблематика в системата на философстването – тя не е просто и единствено ангажирана с “човека” и неговия непосредствен свят, а е съществен, с нарастваща степен на важност елемент от единството и целостността на съществуващото и се проявява като важен “предмет” на светогледно-философския дискурс.

Любопитни и показателни в това отношение са поливалентността, двузначността и еволюцията на категорията “субект” от античната до съвременната системна нагласа към съществуващото – доколкото началното съдържание на визираното понятие изцяло е ориентирано към извънличностния космоонтологичен порядък и се свързва с индивидуалната организация на отделно съществуващите неща, т.е. като субстанция въобще, или като обособеното, единично оформеното битие. Етимологията на разглежданото понятие преpraща към sub-ject [-um, -us] – нещо положено (под-хвърлено, под-метнато, лежащо под, или под-лежащо) в основата на някакъв отделно съществуващ предмет или същност⁴. Впоследствие чрез философията на Р. Декарт, И. Кант и останалите представители на Немската класическа философия “субектът” губи характеристиките на организиращо и центриращо начало в извънчовешката действителност и постепенно се обвързва със съзнателно-конструктивната и познавателно-дейностна способност на разумните същества – превръщайки ги в “субекти”. М. Фуко обвързва темата за “херменевтиката на субекта” с практиките на класическата и късната Античност, които са подчинени най-общо на изискването за това, да “се грижим за себе си.”⁵ Понятието за “субект” очевидно рано или късно се дистанцира от понятието за “обект” – от лат. *obiectus* (предмет) – именно като битийна форма, която вече “се занимава”, “познава”, “грижи” и т.н. за собствената си определеност. Така субектът се проявява като

обособено съществуващо, което се отличава от останалите – които са само, или остават обекти (предмети) – по силата на интенцията и насочеността към самото себе си. Нещо повече, “грижата за себе си” (*epimeleia heautou* – гр., *cura sui* – лат.) е не само пожелателен принцип, а и система от светогледни нагласи и съответните разработвани практики. Тя се осъзнава и като житейско правило, и като възможност и белег за привилегировано отношение в обществото, и като своеобразна терапевтична задача на философията относно проблемите на душата. “Следователно – пише авторът – когато философите и моралистите препоръчват “грижата за себе си” (*epimelestai heauto*) не трябва да се разбира, че те просто съветват да внимаваме за себе си, като избягваме грешките и сме предпазливи. Те се позовават на цяла област от сложни и регламентирани дейности. Може да се каже, че в цялата антична философия грижата за себе си се е разглеждала едновременно като задача и техника, като фундаментално задължение и съвкупност от грижливо установени процедури.”⁶

Така понятието “субект” осъществява своеобразна метаморфоза, като същевременно би могло да се каже, че всъщност първоначалният идеен замисъл, идващ от Античността, се запазва, след като понятието субект намира своя съвременен референт – посочвайки като изключителен организатор (държател, крепител, гарант) – стоящ в основата на смисловото, теоретическото, а вече и практическото структуриране на света не друг, а именно човека като субект на съществуващото на съвременния етап от неговото явяване.

В този план следва да се подчертае, че изискването за отчитане и посочване на субекта не е въвеждане на елемент на “субективизъм”, на неопределеност или релативизъм – точно обратното – това е “конкретизиране” на обективността, нейното по-пълно и цялостно възпроизвеждане от позициите на една развиваща се и усложняваща се вътрешноструктурна зависимост. Субектът не е “външен” по отношение на цялото “смушаващ” фактор, той се превръща в закономерен елемент от това цяло, отначало само като “фиксатор” на момента, като документатор на единичността и уникалността на времето, мястото, действието и перцепцията, и който обаче започва да декомпозира предишните зависимости така, че постепенно получава доминиращата роля на организатор – отначало на локалния и ограни-

чен, но постепенно все по-разширяващ се антропоен процес, така че без него става непонятно и необяснимо не просто функционирането, но и самото – вече трансформирано битийно цяло. Ролята на подобен всеобщ, универсален и релевантен на мащаба на битието – метафизически субект – се изпълнява именно от човека (човечеството), и по-точно от битийния феномен “човек” – чрез неговото възникване, развитие, перспективи и т.н.

В посочения план – философстването като съвместяване на противоположности – главната отличителна черта на античното мислене по отношение на битието – според Ц. Бояджиев – е “изначалното синтетично единство на вътрешната същност и външната проявено-ност”⁷⁷. Подобна изразеност “навън” не е вторично консенкветна или допълваща автентичната същност на битието – то не само е немислимо, но и невъзможно вън от словесно артикулираната си осъразмереност и определеност. Битието е логосно – законово и знаково организирано – вън от словесното си съвършенство то губи своята основополагаща значимост. Ако съвременното ни мислене се отличава със склонността към “разпластяване” на Хераклитовия “логос” на три смислови “гнезда” – като дума или реч; като словесно изразена мисъл или смисъл; като закономерност или пропорция между нещата в действителността – то античният мислител “възприема единството именно като изначално, а не като краен резултат от едно синоптично възхождение, което има за изходен пункт три различни битийни модалности.”⁷⁸ По този начин “субективността” в Античността се проявява по особен начин, тя съществува и опонира на обективното, но не “отвън”, не като конкуриращ и отричащ елемент, а като възпроизвеждащ коректив, като принцип на саморазкриващата се и разгръщаща се битийна цялостност, като иманентна функция на едно действително изначално субектно-обектно единство.

В посочената логика можем да твърдим, че философското учение на един от родоначалниците на метафизическото мислене – Платон – е теоретизиране върху съществуващото и по-специално върху неговото модално единство от позициите на представеността му пред човека, то е учение за битието от гледна точка на съвместяването и “заедността” на неговите най-ярко разпознаваеми и противоборстващи форми и прояви. Ако се вгледаме в метатеорети-

ческо-рефлексивния контекст на Платоновото творчество, ще разпознаем една обединяваща смислова рамка или концептуална парадигма – тази на търсенето и идентифицирането на живото, активно и актуално единство на съществуващото, репрезентирано най-често като несъвместими (най-вече на сетивно-емпирично ниво) – контраверзи и затруднения. Разяснявайки сложността на автентичното пресъздаване на духа на произведенията на Платон – Б. Богданов посочва – че легитимиращата платонизма категория *eidos* представлява не само “общото и родовото” като свършени образци, но и “нещо зрително, имащо вид, форма и структура... тя е общото в зрим вид, идеално изразеното като външност вътрешно.”⁹ Така не просто формално представения термин, а неговата своеобразна аура – разкриваща се в процеса на цялостното му осмисляне – довежда до “този специфично елински класически смисъл “добре овъншнена родова същност.”¹⁰

Така задачата на философстването – на основата на примера на един от класиците на философията – е да представи съществуващото, но не като схематизирано, постулирано, абстрактно и “кухо” цяло, а като експлицитно съвместяване на крайните, т.е. на отчетливо разпознаваемите, диференцируеми и идентифицируеми битийни състояния. Целта на философията е не просто в маркирането на първите и най-важни детерминанти на света, а във възпроизвеждане на целостността на този свят от позициите на единството и взаимодействието на свършеното и несвършеното, на субстанциалното и акциденциалното, на същественото и несъщественото, на желаното и действителното и т.н. Или всеки Платонов диалог представлява точно това – да представи възможното единство на две конкретно-исторически равновъзни, но противоположни “метафизически тези” – имащи място в постигането на съществуващото в процеса на развитието на човека и обществото. Така например популярното оприличаване на философа с човек, който цял живот се занимава с умирането и смъртта – във “Федон” – не трябва да се тълкува в буквалистки (макар, че се вписва в идеологията на освобождаването на духовното от ограниченията на телесното по пътя на познанието на същностите), а в концептуален план, което означава, че философът удържа в своето внимание единството и на живота, и на смъртта.

Как е възможен техният ценностен синтез така, че да знаем и помним за смъртта именно когато сме още живи, както и обратно – пред нейното лице да усещаме пълнотата на реализирания, осъществен пълноценен живот, след който спокойно можем да се пренесем във вечността.

Това, което характеризира посочената цялостност, се демонстрира и директно чрез една друга линия – учението, живота и съдбата на Сократ – казано най-общо тук имаме изначалното единство на мислите, думите и делата, тук авторът проповядва не чрез речи и писано слово, а чрез собственото си поведение. Тук можем да продължим идеята за мъдрото отношение към задължителната съвместимост например на раждането и умираването, на младостта и старостта, на здравето и болестта, на богатството и бедността, на силата и слабостта и т.н. Едното винаги се явява като “цената”, аванса, условието, примамката, съблазънта и т.н. на другото – ние сме длъжни да имаме предвид именно цялото, единството на желаната цел и на съответната – често неподозирана, неочаквана и твърде висока – цена.

Като друг пример в това отношение можем да посочим “свърхзадачата” на “Държавата”, чийто смисъл е да покаже как е възможно съвместяването на природно наследеното и индивидуално проявено неравенство между хората, от една страна, и възможността то да бъде неутрализирано и преодоляно чрез същността, структурата и функционирането на обществото. Така се реализира “справедливостта” – основополагащо и интегрално макросоциологическо и антропологическо понятие – гарантираща възможността за преодоляване на неравенството на природно животинското начало в процеса на появата на човешката общност. Как е възможна тя? – така че да не бъде заподозряна в изкористяване и капитализиране (доводите на софистите са точно в това, че “справедливият” само се преструва и изглежда като справедлив, а всъщност е прикрит егоист, хитро възползващ се от славата си на добродетелен човек). Трудностите по идентифицирането на справедливостта като основополагаща ценност (което е обертонът в осмислянето на обществото и държавата, и което представлява сюжетния пролог в основополагащото платоново произведение) произтичат от невъзможността тя да бъде трети-

рана само като “такава”, като самостоятелна, от една страна, и само като възнаградима чрез “слава, почести и награди” – от друга¹¹. Тя може да бъде разбрана като взаимопроникване на двете тенденции – “божествената”, която не ни позволява да приемем, че несправедливостта е по-добра (по-полезна) от справедливостта и обективният процес на възникване на човешкото общество (“държавата”), където в резултат именно на неравенството и различията между хората, се формират отношения на разделение на труда, на специализация и квалификация на дейностите и др. По този начин се осъществява синтезът на индивидуално-личностния стремеж към богатата с обществено-полезна за цялото общество реализация на този стремеж. Тук Платон формулира и важната идея за връзката между държавните уредби и социалнонравствените характеристики на членовете на обществото – че “и видовете хора трябва да бъдат толкова, колкото са и държавните уредби.”¹²

Така диалозите представляват своеобразна дихотомична диспозиция, изискваща обаче съвместяване на две противоположни, но допустими тези, при решаване на важни и значими измерения на съществуващото. Така например в “Протагор” се поставят на разглеждане различни нива на цялостност – в случая на моралността – доколко добродетелта е присъщо вродена, или е резултат на преподаване и обучение; или “дали добродетелта е едно цяло и справедливостта, разумността и благочестието са нейните части, или пък всички тези неща, които сега споменах, са само различни думи за едно и също нещо, което е едно цяло.”¹³ Тук Сократ, за да онагледява качествената характеристика, дава примера с отношението на частите на лицето към самото него и отношението на частите на златото към него, което е чисто количествено.

В “Кратил” се поставя друг основополагащ въпрос за отношението на езика и действителността – в споровете за произхода на “имената” Сократ заключава, че “Смешно, мисля, ще изглежда Хермогене, да обясняваме нещата със звукове и срички, които са ги подражавали. Но все пак неизбежно е. Нямаме нищо по-добро, към което да прибегнем за истината на първите имена...”¹⁴

Ако трябва накратко да обобщим казаното, Платон третира философването като особен род дейност за съвместяване на пър-

вично противоположни дадености в такова единство, което да се възприема като хармонична и органична общност и всеобщност.

В първата систематизирана форми на философстване – тази на Аристотел – се открояват аналогично на гореказаното няколко принципни характеристики отнасящи се не просто до отразяването съдържание, до мислимото, но и до самия процес, т.е. до акта на философстване. Първата от посочените характеристики – не просто познавателна, а теоретико-познавателна рефлексивност – акцентира върху това, че постигането на съществуващото се осъществява като процес на обхващане на битието именно в познанието, чрез особеностите (принципи, понятия, закономерности и др.) на епистемологичното взаимодействие със света. Битието като такова е представено (опосредено) от неговата познавателна проекция, и в качеството му на съвкупно съдържание – на способността на човека мислено да обхване и фиксира света. В Кн. VII /Z/ на “Метафизика” Аристотел нееднократно подчертава значението на определението (logikos) относно постигането на същността на битието на всяка вещь, означаваща това, което е вещьта сама по-себе си¹⁵. Предназначението на определението е да не допусне нещо, което, влизайки в състава на определяемото, самото то да подлежи на определение съвместно с вещьта. “По такъв начин има същност на битието само за онова, чието обозначение е определение.”¹⁶ В противен случай всяко име (обозначение) би било определение, така че – според Аристотел – и “Илиада” би била определение. В резултат – онтологическият анализ на битието се преплита и е неотделим от категориално-гносеологическия, а той, от мисловно-речевия модус на моделиране на света. Така основният “методологически” въпрос, който възниква при анализа на друго произведение на Аристотел – “Категории” е въпросът за тяхната “триединна същност” – езиково-граматическа, логико-понятийна и родово-битийна. Анализирайки процеса на “каноническо” оформяне на този текст в коментарите на античните автори И. Христов посочва различни трактовки именно на този проблем – привилегироващи един или друг аспект – онтологическия, логическия и лингвистичния, както и една по-късна, характерна за философията на елинизма – тенденция, оперираща с “конкретното единство на битие, мисъл и име” при компилацията и класификацията на текстовете по

предметни области¹⁷. Според автора “вероятно не в толкова артикулиран вид, разбирането за триединната същност на категориите е било присъщо и на самия Аристотел.”¹⁸

Това предполага, че спецификата на философското знание е точно в това, не да изключва и пренебрегва цялостния процес на постигане на съществуващото, свеждайки го до абстрактен резултат, а в това да включи в този резултат неговото ставане, неговата история и закономерностите на съответния – резултиращ – извод. Проблемът на философските категории в случая е не тяхното изчистване и схематизиране единствено и само като битийни родове, а необходимостта от техния синтез, от представянето им като цялостности – отразяващи едновременно и съдържанието – от една страна, и езиковите и логически форми, чрез които те са дадени – от друга. Подобно единство или цялостност – а не едностранчивото редуциране на основните философски понятия само до логическа конструкция, езикова форма или интуитивно съдържание – удовлетворяват претенциите на философията към всеобхватност и действителна цялостност на нейния предмет. В противен случай, пренебрегвайки посоченото синхронно функциониране на различните нива на философската понятност, можем да стигнем до извода, че философските проблеми са или само логически, или само лингвистични дистинкции – разрешими в рамките на съответните частнонаучни дисциплини.

Като пример в това отношение можем да посочим интерпретациите на “Категориите” преди всичко като езикови единици и техните граматически взаимоотношения, според която Аристотел просто установява и изброява всички предикати, които могат да бъдат приписани на “веществото” (“субстанцията”). Е. Бенвенист счита, че системата на категориите и техните разграничения “са преди всичко езикови категории и че всъщност Аристотел, разсъждавайки по абсолютен начин, просто преоткрива някои от основните категории на езика, в който мисли.”¹⁹ Тезата на автора започва от първоначалната предпоставка, че всяко мисловно съдържание “трябва да премине през езика, приемайки неговите рамки. Иначе мисълта се свежда, ако не до абсолютно нищо, то поне до нещо толкова смътно и неопределено, че няма начин да я схванем като “съдържание”, различно от формата, която езикът му придава. Езикова форма следо-

вателно е не само условието за предаваемост, но преди всичко тя е условието за осъществяване на мисълта. Ние схващаме мисълта едва когато е приспособена към рамките, които ѝ налага езикът. Извън тях може да има само смътна волеизява, импулс, който се излива в жестове и мимики.”²⁰ Заключение до което Е. Бенвенист достига, изследвайки отношението между мисловните и езиковите категории, е че валидността на първите може да бъде приета, доколкото “те са само транспозиция на езикови категории. Не друго, а онова, което *казваме*, определя границите и организира това, което може да бъде мислено.”²¹ Когато е подчинена на изискванията на научните методи, мисълта става независима не от езика, а от частните езикови структури, “а да мислиш, означава да си служиш със знаците на езика.”²²

Приведените разсъждения имат за цел да демонстрират преди всичко сложната, смислово наслоена и наследена структура на понятийността във философията, тя е вътрешно диференцируема именно защото е синхронно обхващане и фиксиране на един полихронен процес и която не може да не се прояви като поле на конкуриращи се – и в този смисъл на противоречиви – нива на конституиране и на функциониране на философския инструментариум.

На второ място се откроява друга важна характеристика – битието като такова, като цялостност “се дава” чрез неговата структура, чрез неговата йерархизираност и подреденост в системата на “родовете и видовете”, които конкретизират и придават “същностност” на съществуването въобще. Така категориите са основни родове и на битието, и основни родове на понятията на битието, както и “родовете” на принципната възможност на човека да ги постигне. Анализирайки проблема за “съществуващото”, Аристотел настоява, че то в своето многообразие, се проявява изключително посредством “същността” – “Ясно е затова, че благодарение на същността е и всяко от онези действия или състояния, така че същността е в първичния смисъл съществуващото, т.е. е не във всякакво отношение съществуващо, а е безусловно съществуващото... същността е първото във всички смисли...”²³

Така визираните въпроси могат да бъдат разглеждани като паралелни на ред други културноисторически и терминологично

закрепени двойки категории – природно и обществено, естествено и изкуствено, натурално и културално, биологично и социално и ред други. В тяхната понятийно-логическа конструкция е заложена идеята за изначална алтернативност и дефинитивна несъвместимост, призвана да отрази съдържанието на две противоположни и взаимоизключващи се същности. Генерализацията на подобна контраверзивност довежда до класическите дилеми във философията – материализъм или идеализъм, детерминизъм или индетерминизъм, сенсуализъм или рационализъм и др. Посочените обобщения от своя страна влияят върху низходящите по обхват категориални двойки, вписвайки ги в духа на времето и съответната светогледна и теоретико-методологическа парадигма. По този начин чисто онтологическият проблем се натовазва с ново измерение и получава нов – рефлексивно-методологически статус – доколко понятийно-логическия инструментариум е в състояние да диагностицира и разреши възникналия казус. Най-общо това означава излизане на проблема на друго – мета-теоретическо и аналитично-дефинитивно ниво, където като обект на разглеждане вече е не просто и само предметът и неговото първоначално съдържание, а един по-широк, проблемен кръг от въпроси, включващ не само “предмета”, но и “историята на познанието на предмета”.

В идеята за философията като “метафизика” обаче е заложено едно изначално препятствие или затруднение пред закономерното желание да постигнем съществуващото в неговата цялостност или всеобщност. Тук се включва неявната на пръв поглед предпоставка, че то – съществуващото (битието, биващото и др.) – се мисли като готова, завършена, изцяло осъществена, веднъж завинаги фиксирана даденост, където цялото, вечността, абсолютът се асоциират с неизменността, същността с неподвижността, смисълът с изчерпаността. Към това подтиква посочената първоначална интенция на метафизицирането – да бъде обхванато всичко, извън което и след което – не би трябвало да остане нищо, защото поставената задача би била дискредитирана. Като такава, подобна даденост ще е всеобемаща, застинала, изчерпваща, всмукваща всичко около себе си – и ако се опитаме да си я представим чрез нагледа (нагледно или сетивно) – то това ще бъде възможно най-големият кръг или най-голямата

сфера, обхващащи без остатък всичко, което би могло да бъде представено, или помислено. Или “битието” е представимо или мислимо именно като всепоглъщащо, не оставящо извън себе си нищо друго – в противен случай то не би удовлетворило собствената си дефинитивно заложенa същност: да обхване всичко, което “е” и което го “има” – по какъвто и да е начин.

Така ще се окаже, че “съществуващото” не е непосредствена даденост (въпреки че претендира да е точно такава), а ще е задача, проблем, грижа, то ще е нещо което предстои да бъде разпознато, да бъде постигнато и установено по определен начин. Всеки досег и допир с окръжаващия ни свят ще потвърди изходната му проблематичност от позициите на една по-прецизна квалификация и оценка. Всяка една област от познавателния опит на човека – сетивна, разсъдъчна, разумна, интуитивна и др. – е вътрешно противоречива сама по себе и опозиционна спрямо останалите области. В когнитивната психология се посочват широк кръг зрителни измами и илюзии – които имат и философско-методологически статус – така например “безкрайният” Космос ни се явява като една ограничена и обозрима небесна сфера, в която звездните системи са “една до друга”; облакът е много “по-голям” от Слънцето, защото може да го закрие; то всъщност “има” диаметър на монета; или, че то обикаля около Земята, а не тя около него и др. Проблемът, който се илюстрира тук е, че предметът може да бъде едновременно и малък, и голям в зависимост от разстоянието до него и това не се променя от факта, че той има своя собствена метрика по отношение на самия себе и “в себе си”. Освен посочените примери, с усложняването на познавателното взаимодействие със съществуващото нараства и степента на сложност и противоречивост на идентификацията на различните битийни прояви.

Неотчитането и нарушаването на подобна “абстрактна” логика на целостността не е безнаказано – те се отразява и преживява от съвременника като жизнено-смислова обезценка и екзистенциална неудовлетвореност: доколкото не сме в състояние да представим частните истини чрез една обща истина²⁴, да съчетаем войнстващите индивидуалности с необходимостта от сплотеност и единоействие пред лицето на глобалните проблеми, или да поставим мига в отношение с вечността...

Така на нивото на пределните абстракции ние констатираме важен факт – опитът да достигнем до висшите, върховните степени на квалификация на окръжаващия ни свят – от типа на “най-най” “-голямото”, “-далечното”, “-високото”, на “всичкото”, или на “цялото”, се сблъскваме с особеностите на нашата способност да го направим – нещо осъзнавано още в древността от софистите, скептиците, елеатите до Р. Декарт, И. Кант, М. Шелер, М. Хайдегер и т.н., а именно, че границите на битието са корелативни с границите на мисленето, на езика, на практиката и т.н – или на антропното.

В този план, въпросът за целостността и всеобхватността на съществуващото се трансформира в имплицитен въпрос – не толкова за това дали го има, или не – малцина биха отrekli факта на съществуването (а то вече е вид родова принадлежност) – проблемът тук се заключава в същността и структурата на това единство, в характера на неговата социално-историческа и антропологическа постижимост.

Кратки изводи:

1. Идеята за възникването и експлицирането на “всеобщността” е свързана с необходимостта от преодоляване на сетивно констатируемите и абстрактно-логически изведени противоположни измерения на съществуващото. Философското “цяло” тук се явява като резултат от съвместяването на формално взаимноизключващи се характеристики на заобикалящия ни свят. Изкуството на философстването се състои в “съчетаването на несъчетаемото”, в способността от композиционно интерпретиране на противоположностите така, че те да образуват хармонично единство, органично структурирано и функциониращо цяло.

2. В качеството си на две пределни, крайни и в този смисъл метафизически противоположности тук се явяват антропното и не-(до-, преди-, извън-, пост- и т.н.) антропното, или човешкото и извънчовешкото. Посоченото противоречие стои в основата на историко-философския процес и формира пределно широката рамка на всеобщност от позициите на съставлящите елементи. Това означава, че проблемът за човека в системата на философското знание не е просто и само “антропологичен”, а именно “метафизичен”, и задачата на философията е да представи как е възможно единството на света от позициите на тези две начала.

3. Практическият смисъл на подобна интерпретация на предмета на философията е в необходимостта от моделиране и търсене на референтите на различните нива на общност и всеобщност във взаимодействието на човека и света. Нарушаването на “принципа на целостността” – довежда до дисхармония, ценностна партикуляризация и тотална смислова неудовлетвореност – до свобода без отговорност, до сила без справедливост, до награда без заслуги, до възнаграждане без труд, до престъпление без наказание, до живот без усилие... Оттук и философските дилеми са фиксации на проблематизирани цялостности и на исторически формирали се контраверзи – тяло и душа (дух), природа и общество, език и действителност, психично и физиологично, знак и значение и т.н. В нарушаването на посочения философски принцип се заключават и проблемите със съвременни измерения – нехармонично и еkleктично смесване на същностното и просто биващото, на образцово-нормативното и публично-площадното, на уникалността и високото предназначение на човешкия живот с безсмислието на неговото ежедневно провеждане, на възвишеното с вулгарното, на професионалното с дилетантското, на изконно битийното с банално битовото и др.

ЛИТЕРАТУРА

1. **Платон.** Федон, 59,b. (“Общото” и неговият категориален статус в значителна степен легитимират философията и конституират нейната проблематика – в случая нашата задача е да подходим към традиционно “отвлечените” метафизически въпроси като произтичащи от драматичния сблъсък на човека с противоречивата действителност и да очертаем възможния теоретически изход).

2. Вж. **Платон.** Соч. в 3 т. Т. 2. М., Мысль, 1970, с. 499.

3. **Платон.** Законите III, 689, d. (Като пример за подобен синтез можем да посочим “странното” поведение на зрителите на Световното футболно първенство в Япония и Ю. Корея през 2002 г. Азиатската публика била толкова “несведуща”, че ръкопляскала на всеки вкаран гол, включително и във вратата на собственият им национален отбор, което обаче ще се окаже своеобразен отказ от стандартната патриотична запалняковщина и ще е израз на оценка и възхищение от играта като такава, от съвършенството на всеки спортист.)

4. Вж. **Денков, Д.** Въведение във философията. С., Унив. изд. Св. Кл. Охридски, 2006, 145–146; **С. Марков.** Философски лексикон. В. Търново, Слово, 304–306; **К. Н. Любутин.** Проблема субекта и обекта... М., Высшая школа, 1981.
5. **Фуко, М.** Генеалогия на модерността. С., Унив. изд. Св. Кл. Охридски, 1992, 88–104.
6. Пак там, 90.
7. **Бояджиев, Ц.** Античната философия като феномен на културата. С., Любомъдрие, 1994, 44–45.
8. Пак там, 45–46.
9. **Богданов, Б.** Философско съдържание и художествена форма в диалозите на Платон – В: Платон, Диалози. Том II. С., Наука и изкуство, 1982, 20–21.
10. Пак там, 21.
11. **Платон.** Държавата, II, 366, е.
12. Пак там, VIII, 544, е.
13. **Платон.** Протагор, 328, е.
14. **Платон.** Кратил, 425, е.
15. **Аристотел.** Метафизика, VII, 4, 1029, b, 15.
16. Пак там, 1030, а, 5.
17. **Христов, И.** Встъпит. Студия. – В: Аристотел, Категории. С., Наука и изкуство, 1992, с. 27.
18. Пак там, с. 16.
19. **Бенвенист, Е.** Езикът и човекът. С., Наука и изкуство, 1993, с. 64.
20. Пак там, с. 62.
21. Пак там, с. 69.
22. Пак там, с. 73
23. **Аристотел.** Метафизика, VII, 4, 1028, 29–35.
24. Изследвайки източниците на европейското самосъзнание М. Вебер посочва съчетанието на ред фактори – икономически рационализъм, пуритански аскетизъм, философски утилитаризъм и др., които в своето единство не позволяват превръщането на “земните съблазни” – пари, печалба, богатство и т.н. – в социално неприемливи и неморални крайни цели, като казаното се отнася и до ненужното говорене, пиленето на време, леността, безразборното и самоцелно сексуално удоволствие и др. Вж. **Вебер, М.** Протестантската етика и духът на капитализма. С., Хермес-7, 1993.