

<https://doi.org/10.53656/phil2023-02-01>*Contemporary Philosophy
Философия и съвременност*

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛНИЯТ ВХОД В ПОСТГЛОБАЛНОТО

Проф. д.ф.н. Валентин Канавров

Югозападен университет „Неофит Рилски“ – Благоевград

Резюме. Постглобалното е синтетичен проект за битието, който има екзистенциални вектори. Той касае същността на човешкото съществуване. Тук той се теоретизира априорно, проследява трансцендентално и онтологизира като необходимо единство на човешкия опит. Постглобалното е циклична релационна онтологема, която се представя като преход от глобална епоха към епоха без проявена битийно пораждаща същност. То репрезентира иманентния разпад на определена епоха, в нашия случай – колапса на онтологията на духа. Затова в него присъстват преди всичко идеологиите. Постглобалното е перманентна динамика между преминаващ тип глобализъм, негов упадък и отсъстващ нов тип глобализъм. То има междуепохален мащаб. Белязано е от деструктивни сили и влияния. Постглобалното няма и не може да има собствено име. То е процеп, в който единствено цари отчуждението. Трансценденталният проект на Кант, интерпретиран в неконсервативна формално-рационална перспектива, предлага възможност за онтологично балансиране на постглобалното в екзистенциален хоризонт.

Ключови думи: постглобално; декаданс; идеологии; отчуждение; трансцендентално; Кант

Прелиминарни концептуални и терминологични прояснения и уточнения

1. Постглобалното е междуепохален феномен с екзистенциални вектори. То засяга същността на човешкото съществуване.

2. Тук тя се концептуализира априорно, провежда трансцендентално и онтологизира като необходимо и достатъчно единство на опита на човека.

3. Спрегнато във формално-рационален хоризонт, постглобалното е циклична релационна онтологема, преход от глобална епоха към друга епоха, която все още няма проясено битийно ядро. Постглобалното съставлява подръчното съществуване на иманентния битиен разпад на дадена епоха. Ние сме свидетели на разпада на онтологията на духа. Затова понастоящем особено агресивно се открояват идеологиите.

4. Постглобалното има междуепохаен машаб. То манифестира перманентната динамика на отминаващия тип глобализъм: актуално пропадане и отсъстващо идно. Процесът е доминиран от ретроградни сили и влияния. Градивни сили липсват, или поне не са водещи.

5. Постглобалното няма и не може да има собствено име. Затова то е процеп, в който мощно властва отчуждението.

6. Философирането, т.е. експлицирането във формата и понятийния изказ на философия, на постглобалното е синтетичен, а не аналитичен проект. Схванато феноменологично, постглобалното е подръчно дадено. Неговата аналитика е затруднена поради отсъствието на ясна битийна заостреност, устойчива цялостност и систематична изпълненост, които са необходимите условия за прецизна и изчерпателна анализа. Дори в качеството на хипотеза и в методологичната презумпция на хипотетико-дедуктивен възглед, аналитиката не е ефективна онтологична процедура въпреки необятните исторически, културни, социални и езикови хоризонти на аналитичната херменевтика. Казано школски, аналитиката е домашна работа, докато синтетичната конструкция е за пред хората. Анализата е opakото на синтезата. Единствено синтезата е в състояние завършващо да презентира онтологичен модел. Тя предполага аналитичен етап, който обаче не може да има непосредствена екзистенциална проекция. Аналитиката има за свой апогей перманентното заиграване с предмети и ревността на усърдието.

7. Визираният тук трансцендентален проект е еднозначно свързан с колосалното философско наследство на Кант, което в случая не се интерпретира през нововъведенията и уточненията на някого или някои от многобройните му последователи, но все пак се основава на определено неконсервативно разширение на автентичния Кантов възглед. Това разширение ще бъде ясно експлицирано.

8. Доколкото постглобалното съдържа същностна празнота, вкл. липса на собствено име, то еднозначно свидетелства отчуждено битие.

9. Предлагащата трансцендентална оптика, разгърната в неконсервативна формално-рационална перспектива, задава възможност за онтологично балансиране на постглобалното в екзистенциален обхват.

I. Постглобалното е междуепохаен онтологема на преход от една към друга глобална епоха; то е цикличен феномен, който явява отчуждено битие

Постглобалното е междуепохаен цикличен феномен. Той има декадентски характер. Това означава, че се разгражда битийното единство на съответната епоха, че самата тя се разрушава отвътре. Разграждането е коренно, същностно, всеобхватно и необратимо. Важно е да се подчертае: то е иманентно и засяга най-вече онтологемата на съответната епоха. Външните фактори също са от значение. Но те имат съпътстващ характер, защото са ситуационна проява или продължение на траещи маргинални инициативи. Налични по един или друг начин, външните фактори ескалират при разложението на съответната глобална онтологема.

Пример: медиите преобладаващо отразяват локални бедствия, негативни прояви, скандални изблици. Доброто е скучно и сладниково и „не се харчи“. Лошите момчета и лошите момичета са централни герои. За тях песни се пеят, филми се правят и паметници се вдигат.

Новият тип епохално битие се ражда априорно. То няма и не може да има зародиш в отмиращото, а кълни ех *nihilo*. Твърдението е метафизично вярно и културологично неточно. В сблъсъка на тези две позиции може херменевтично да се осмисли началото на новата епоха. Но херменевтиката не предизвиква и не поражда битие, а още по-малко – ново епохално битие. Този, сам по себе си, интересен дискурс надхвърля предмета на настоящото изложение, но трябва задължително да се спомене, за да се уточни сложната динамика на междуепохалния преход и да се подчертае, че постглобалното не е животворна утроба на принципно новата епохална онтологема. Европа е преживяла няколко такива прехода, като най-интересни и най-драматични са преходите от плурализъм към монизъм и обратно и преходите от един към друг тип плурализъм и съответно от един към друг тип монизъм.

Постглобалното няма собствени устои. То е ретроградно белязано от разпад и нихилизъм. Може да се опише като срутище на конкретна глобална епоха. Постглобалното е пропито от реакционни сили и влияния. В днешния ден – при прехода от онтологема на духа към онтологема на техниката (за това ще стане дума след малко) – тези сили са преди всичко идеологически. Идеологията се разбира като превърнато и фалшиво съзнание според сполучливия лапидарен израз на К. Маркс. Тя прораства, когато спират растежът и развитието на духа, когато той изчерпи генеративната си онтологизираща мощ.

Идеологията е допинг за отчуждението. От своя страна, то произвежда единствено идеологеми. Кръгът е порочен и (като че ли) няма излизане от него. Във всеки случай излизането не би могло да стане из-отвътре на кръга. Блатото предизвиква потъване и не благоприятства изплуване.

Из-отвътре-то на кръга „отчуждение – идеология – отчуждение“ фабрикува привилегии и наслади. Фабрикува ги идеологията, а те уютно изпъхват отчужденото битие. Привилегиите и насладите са най-висшата проява на постглобалното, на чиито уродливи манифестации сме свидетели днес. Едва ли някой би се противопоставил радикално на удоволствието и насладата (в историята на философията и историята на църквите има такива факти, които обикновено се възприемат като изключения). Но свеждането им само до забавления с епидермален, тактилен и смехотворен характер е наистина екзистенциално зловредно и катастрофално. Още повече че идеологически зададените привилегии и наслади са плод на властови отношения.

На този момент трябва да се обърне специално внимание, защото преплитането на идеология и отчуждение е пагубно за всеки и всичко. Едновременно с това и идеологиите, и отчуждението се отличават с неимоверен креативитет.

Той се проявява както рационално, така и ирационално. Прави впечатление, че онтологичното пропадане на духовно-битийния инвариант, съчетано с мощни идеологични атаки, избива в масови психози. Съвсем наскоро Матиас Десме – професор по психоаналитична терапия в Катедрата по психоанализа и клинично консултиране към Университета в Гент, обоснова шокиращия факт, че 85% от академичните документи са компрометирани, т.е. 85% от академичните резултати носят щемпела на масовата психоза и фалшивия резултат. Според него това се дължи на безплодността на изследователските методи, които в преобладаващия случай завършват с компрометирани заключения. Според мен „принос“ в това отношение имат агресивността на идеологията и обхватността на отчуждението, които по явен и неявен начин доминиращо формират изследователските полета и способстват „научните“ резултати. Отчуждението и идеологията рядко биват специални обекти на тези полета, но те са базисни елементи от битието на науката. Доказателство са не само резултатите на Десме.

В своите идеологически метастази постглобалното е също толкова тоталитарно и авторитарно, колкото и глобалният монизъм. Променени са единствено практиките на пропагандата. Те не губят нито един свой модус. Напротив, разширяващо обхващат и ирационалното. Търсят интуитивни пролуки към мотивацията както на отделния човек, така и на големите и малките социални общности. Формират овчедушии, изградено на евтино изкуствено хранене (множество вериги за бързо хранене), ясен зложелател (лошите вълк, мечка и др. под.) и всеблаг закрильник (нашата партия и „големият брат“). Има един постглобален идеологически феномен, който е своеобразна синтеза на посочените три сегмента на овчедушието и който устойчиво утвърждава отчуждението в „глобалното село“, в което всичко е на „един билет разстояние“, поръчва се „с един клик“ и се изяжда „на една хапка“.

Става дума за потребителския и консумативния изблик, който е показателен образец на декадентската природа на постглобалното. Днешното постглобално превръща всичко в консуматив – стока, която трябва да бъде употребена, защото нейната природа се изчерпва с употребата ѝ. Всяка стока има етикетче, на което пише „начин на употреба“. Той се толерира и пропагандира. Идеята е, че употребата се съпътства със забавление, което се превръща в основна цел на човека. Трябва да консумираме и да се забавляваме. Да се забавляваме, когато се раждаме, когато сме на училище, на работа, сред природата, вкл. когато умираме.

В цялата работа има обаче един малък проблем. Употребата и забавлението произвеждат много отпадък. Хората го произвеждат. Машините – не. Отпадъкът е част от света на хората и природата, но не е част от света на машините. От тази гледна точка и във връзка с този индекс предстои да станем участници в борба за оцеляване на хората и природата в света на машините. Постглобалното зелено отношение на човека към природата е „сделка“, „зелена сделка за ресурсни стоки“. Тя не е сделка между хората, които справедливо и пестеливо си поделят

останалите природни блага, не е сделка между хората и природата за баланс в естеството, а сделка на хората с машините, при която на природата е отделена ролята на ресурс. Нека не забравяме – машините са изцяло рециклируеми. Те произвеждат стоки не за себе си, а за забавляващия се, консумиращ блага човек. Споменатият Матиас Десме разстрелващо избухва: „Всеки несъгласен с технократския тоталитаризъм ще бъде отлъчван“ (Desmet 2022). Дали преди това и все в името на „зелената сделка“ хората няма да учредят „зелена инквизиция“, е въпрос, чиито отговори ще се появят в най-скоро време. Постглобалното яростно работи в посока на положителните отговори. Ясно е, че параметрите на „зелена инквизиция“ ще се контролират от машини, но нейните изпълнители ще са хора.

II. Мъчително сбогуване с битието на духа, преди да сме се отдали на битието на машините

Бавно и постепенно, но също така неотклонно и упорито европейската философия изгражда в продължение на 2500 години битийното и познавателното единство на логосния проект. Кант разкрива естеството на чистия разум, макар да се фокусира и върху неговите граници. Хегел строи по рационален начин системата на абсолютистния дух, макар да отбелязва хитростта на разума. В началото на XIX век се сбъдват заложените от древногръцките и римските мъдrecи идеали. Философията изкачва своя концептуален Олимп. Просвещението възцарява човека като самоцел. Фихте обосновава тъждеството на Аза, Шелинг обективира неговата трансцендентална същност. Логосът се въздига на класически пиедестал, който регламентира специални престоли за религията, науката и културата.

И точно в този момент Шелинг обръща концептуалната линия към философията на мита и философията на откровението. Днес те са не само актуални, а и по-близки на съвремието в сравнение с рационалните систематизации на Волф и Хегел. И пак в този момент Шопенхауер разкрива втори метафизичен извор на философстването и битийстването. Той откъсва волята от разума и я превръща в самостоеен и в известен смисъл абсолютен източник на човешката участ. Характерният за рационалните концепти оптимизъм отстъпва място на песимизма. Шопенхауер не просто инфилтрира песимизма във философията. Той го съзира в ядрото на човешката природа. Не че преди Шопенхауер човек не е познавал тъгата, отчаянието и песимизма. Въпросът е, че те не са имали онтологичен характер, т.е. не са били основоположения на същността на екзистенцията.

Науката и културата постепенно обръщат гръб на просвещенските идеали и модели. Естествознанието се откъсва от философията и се извърта срещу нея. Т.нар. натурфилософия в един миг се оказва спирачка за естествознанието и става безполезна и излишна. То търси самостоятелни пътища към философстването и прокарва различни видове и типове позитивизъм. Те не се отличават с особени концептуални успехи и бързо се изчерпват. Тогава естествознанието окончателно

ориентираща науката към себе си и изхвърля цялата хуманитаристика от строгата математизирана наука. Естествената наука узурпира science. Философията е обаче все още силен притегателен център. В резултат се обособява философията на науката, т.е. такава философия, която се ражда от науката и принадлежи на науката (science). Тази инвитро родена и генно модифицирана философия изследва надстроечни проблеми на математизираната наука, без да е, собствено казано, нито философия, нито естествознание. Дали естествознанието има собствена философия¹, е странен, но в случая логичен въпрос. Философията на науката изцяло отрича метафизичното естество на философията. Тази ситуация не би могла да се радва на дълъг живот дори когато фокусът на философията на науката е методологията въобще и/или в частност. Завоят и актуалната ориентация на този тип теоретизиране към аналитичната метафизика са някакъв плах поглед към изконните извори на философията.

Радикалното скъсване на изкуството и културата с рационалната метафизика е не само предметно, а също типологично и стилистично. Този факт е красив обект на историята на изкуството и културата.

Чистият разум и абсолютният дух болезнено се разделят със своята онтологична стойност. Киркегор възвестява навлизането на парадоксите и абсурдите във философията. Тя е принудена да се откаже от системните си амбиции и основните логически закони: за непротиворечието, тъждеството и изключеното трето. Киркегор започва философстване в афоризми и така разбива формално-рационалния корпус на метафизиката. В резултат човекът се лишава от изконното тъждество на Аза и се обрича на дебрите на тройната екзистентност на естетското, нравственото и религиозното. Неин продукт са страхът, болката и болестта, които се превръщат не просто в централни философски теми, а и в устои на екзистенцията.

Маркс квалифицира упадъка на логосното философстване като мизерия. На български език ние добронамерено говорим за нищета на философията (впрочем това е българският превод на заглавието на Марксово съчинение от 1847 г.). Само две години по-рано в *Немската идеология* той грубичко записва: „Философията и изучаването на действителния свят се отнасят помежду си както онанизмът и половата любов“ (Marx 1957, p. 221). За частично успокоение на философите може да се вметне, че Маркс визира ученията на някои преки и непреки последователи на Хегел, към кръга на които, нека допълним, Маркс се е числял съвсем наскоро. Важната добавка към този дискурс е, че той поставя по радикално нов начин – нов, след Хегел начин – проблема за отчуждението. Ако при Хегел то е елемент на спекулацията и респ. на хитростта на разума, то Маркс го влита онтологично и социално. Крачката е решаваща, но доста болезнена за спекулативното философстване, защото извежда от него съществена генеративно диалектичска компонента, която овъзможнява онтологичния марш на разума и по този начин способства изграждането на онтологията на духа. Маркс демистифицира

отчуждението и го специфицира по исторически, социален и онтологичен начин като първостепенен философски проблем. В една значителна степен нерелигиозно ориентираният екзистенциализъм възпроизвежда този философски аспект.

В тази ситуация на почти тотален логосен разпад, на един писател, но писател с философска мисъл и философски замах, се пада честта да опита да реанимира чистия разум и абсолютен дух. Става дума за Достоевски, който в цялото си творчество, но най-вече в *Бесове* и *Братя Карамазови* експериментира особен проект – проекта „човекобог“. Трябва да се уточни, че терминът „експеримент“ в случая се разбира екзистенциално и социално, а не емпирично и технологично, защото идеята за човекобога е по това време – втората половина на XIX век – не просто възможна и актуална, а хуманистично същностна. Тя кулминира идейния и практическия анархизъм – *anarchia* означава липса на порядък и господство, – който владее ума и волята на желаещите свобода, реформи и справедливост хора. Достоевски представя по възможно най-плътен и реалистичен начин героите, които олицетворяват човекобожието. Те са централните персонажи, около тях се върти всичко, те изказват най-смелите идеи, те фасцинират и увличат околните. Но реалистът Достоевски демонстрира липсата на шанс пред този проект. Домогването на човека до Бога и реалното превръщане на човека в Бог е обречена кауза. Това специфично превъплъщение на чистия разум и абсолютен дух се оказва екзистенциално невъзможно.

Декадентският порой трябва да направи последна крачка за окончателно анихилиране на логосната идея в нейното битийно-монистично и познавателно-монистично превъплъщение. По свой начин тази крачка правят Ницше и Фройд. Първият инициационно възвестява смъртта на Бога и издига на екзистенциален пиедестал Свръхчовека. Вторият разбива познатото от Фихте твърдение на Аза, което не само утвърждава най-силната степен на самосъзнанието и най-крепката битийна устойчивост на човека, а и фундаментализира философията като наукоучение. Фройд възвестява триадата То – Аз – Свръх-Аз, която свидетелства разлом в човешкото единство, захождащ към психопатология.

След залаза на Просвещението и иманентното битийно изнемощение на логосното философстване, и особено след фундаменталните онтологемни резултати на Ницше и Фройд, постглобалното „застъпва на смяна“. Този трудово-административен термин има изключително силна смислова натовареност и казва всичко за постглобалното: то стъпва на терен, като настъпва и частично застъпва предходното; настъпването постепенно запада; настъпването и застъпването манифестират високомерие; визираната смяна е не само двупосочна – встъпване и отстъпване, а също времева и есенциална, при това онтологично есенциална.

След познавателния и битийния разпад на разума и духа и вследствие на своята дефинитивна онтологична неустойчивост днешното постглобално засреща (вероятно) онтологемата на техниката. На първо четене, трябва да се отбележи, че техно-логията не е предметен логос (гео-логия, хисто-логия, физио-логия и др.

под.), не е и иманентен логос (фило-логия), а е универсалният логос на умение-то, изкусността и майсторството. Технологията универсализира и онтологизира процеса, който се превръща в самоцел, на която човекът е обречен да служи, и в името на която е принуден да работи, да бъде „колелце“ от машината. В стихосбирката *Моторни песни* Вапцаров пише: „Романтиката е сега в моторите“ (Vapzarov 1979, р. 28). Но в стихотворението *Писмо* той символно-пророчески прогласява „мъртвата ни обич към машините“ (Vapzarov 1979, р. 37).

III. В типологичното качество на междуетохална онтологема постглобалното няма и не може да има собствено име

Проблемът за името е сакрален. Както за отделния човек, така за общностите, структурите, държавите, епохите, ерите и пр.

„Аз съм Господ, това е моето име“ (Ис. 42:8), чува, вижда и препредава Бог-проводникът пророк Исаия (на иврит името му означава „спасението е в Бог“). Неговите видения имат силен есхатологичен характер, който противопоставя тукашното и отвъдното, но винаги откъм битийността и същността на второто. „Аз Господ съм първият, и между последните Аз съм същият“ (Ис. 41:4), кънти Гласът и утвърждава пред пророк Исаия своята Истина и своето име: „нарекох те по името ти; ти си Мой“ (Ис. 43:1).

Когато при планината Хорив св. прор. Мойсей пита Повикалия го „Бог Авраамов, Бог Исааков и Бог Иаковов“ за името Му, чува следното: „Аз съм вечно Съществуващият“ (Изм. 3: 14). Контекстът е следният: Мойсей пасе овце, когато изведнъж „изсред една къпина“ избуява огромен пламък. В къпината гори огън, но тя не изгаря. Любопитният Мойсей се приближава, за да погледа „това велико явление“. Тогава Бог го вика, за да му съобщи волята си: Мойсей е призиваният да изведе бедстващия еврейски народ от Египет. Мойсей не се колебае, но търси допълнителни пълномощия за своята мисия. Те касаят единствено името на Призоваващия: „И рече Мойсей Богу: ето, аз ще отида при синовете Израилеви и ще им кажа: Бог на вашите отци ме изпрати при вас. А те ще ме попитат: как Му е името?“. Това „как?“ казва много повече от „какво?“ и „кое?“. То съдържа „какво“ и „кое“ заедно с начина на битийстване и самото битийстване, т.е. съдържа съществуването – и като съществуващо, и като същност.

„Бездна бездна призовава с гласа на Твоите водопади“ гласи осмият стих на псалм 42 (Пс. 42:8). Тълкуванията на тази поетична и музикална фраза на цар Давид са неизброими. Те касаят и необятността на името, която включва всички деяния, всички отлики и всички типики. Името е индивидуалност и неповторимост, които говорят и обрисуват, обхващат и специфицират. В псалма прочувствено се възпява спасителният подвиг на Христос, който запълва бездната на нашата неувереност, колебливост, боязливост, униние. Пред човека се разкрива възможността за обожение по благодат, възможността да бъде участник на Христа (Евр. 3:14), вкл. по име (Христов човек).

Светото евангелие от Йоана започва така: „В началото беше Словото [в оригинал: Логосът], и Словото беше у Бога, и Бог беше Словото. То беше начало-то у Бога“ (Йоан. 1:1 – 2). Идентифицирането на Христос със Словото (Логоса) разкрива свещения божествен характер на името. Този архетип се препредава в европейската култура. Важи и днес. Сакралността на името се свързва с битието, действителността, истината и закона. А също с човека и предметите. Логосността на името е отвъд думата, макар самото име да е дума. Липсата на име свидетелства липсата на логос, разбираан в пределно широката му значност на изначалност, основа, закономерност, порядък, устройство, твърдост, план, установеност, траене, смисъл, дума, мнение и пр.

Невъзможността постглобалното да има собствено име, сочи отчуждение – битие в наличното чуждо, което отхвърля миналото, без да е сродно с идното. Постглобалното е безименното помежду. То е процеп. Бездна на отчуждението.

В своеобразна „философия на името“ Алексей Лосев фундаментализира действителността и на нейна плоскост откроява образа ѝ. В този предимно репрезентационистки контекст той пише: „Единствено в своето име действителността открива себе [...] името винаги е активно, динамично, макар и в потенция“ (Losev 1993, р. 808, р. 809). Лосев обособява два големи вектора, които структурират фундаменталността на името. Първият е „вещ → име“: името на вещта е оръдие на общуването, личността и смисловата енергия; то е предел на смисъла. Вторият вектор е „име → вещь“: името на вещта е нейната същност. „Предметът на името е опора на всички негови съдби“ (Losev 1994, р. 91). В случая наблюдаваме рядко срещан парадокс: общото съвпада по смисъл, същност и значение с единичното. Този парадокс бележи възвишеността на собственото име².

Ханс-Георг Гадамер подчертава показателния факт, че „в гръцкия език изразът за дума *опота* същевременно означава ‚име‘ и в частност – собственото, т.е. малкото име. ... Името позовава своя носител. Правилността на името се потвърждава тогава, когато на него се отзовава този, комуто то принадлежи. В този смисъл то изглежда естествена част от самото битие“ (Gadamer 1997, р. 556).

Постглобалното няма собствено име. Няма философски кръстници. Но се нуждае от философски орисници.

IV. Трансцендентален заход към днешното постглобално; трансцендентален буфер към онтологичната власт на машините

Трансценденталното философстване е еднозначно свързано с името и делото на Имануел Кант. То е конструктивен концепт, който цели всеобщото и необходимо единство на опита, което би могло да се представи в онтологична завършеност.

Идеята за трансценденталиите е много по-стара. Нейните корени са във философията на Аристотел, и по-точно – в неговата разработка на категориите. Пренасяйки със съответните забележки философията на Аристотел и неоплатонизма в християнската философия, енциклопедичният мислител Алберт Велики

откроява трансценденталиите като основополагащи елементи на метафизиката. Св. Тома Аквински – ученик на Алберт Велики, доизгражда концепцията във връзка с имената на трансценденцията по отношение на биващото (съществуото) и изброява шест трансценденталии: *res*, *unum*, *aliquid*, *verum*, *bonum* и *ens*. Джон Дънс Скот придава на концепцията за трансценденталиите универсален философски характер. Той схваща метафизиката (теорията за битието, битието като предмет на разсъдъка, битието отвъд родовете и категориите) преди всичко като учение за трансценденталиите. В късната схоластика се отделя подобаващо място на метафизичната специфика на трансценденталиите, като техният брой или се увеличава прекомерно, или се редуцира до едното, истината и доброто.

Погледнато етимологично, трансценденталното означава отиване отвъд, преминаване отатък. Всекидневното разбиране го тълкува като отиване от този свят към някакъв отвъден свят. В определена степен религиозната представа на мирянина повтаря това схващане. Още със своето зараждане философията обръща посоката и търси влиянието на метафизичния инвариант върху феноменалните варианти, като инвариантът може да бъде стихия, ек-зистенция, чисто мислене, субстанция, логос, бог и др. под. Този акцент основополага всяко същинско философстване. Философията не е отражение на действителността, резониращо предметоописание или любов към мъдростта. Тя е самата мъдрост в нейната формално-рационална априорност и нейната онтологична завършеност.

Кант подлага на тотална критика типовете метафизика, които представляват надграждане над съществуващото или субстанциализиране на априорното. Той опровергава основните типове доказателства за съществуване на бог. Кант не само преосмисля понятието „трансцендентално“ във формално-рационален контекст, а и търси неговото операционализиране в рамките на една принципно нова критическа метафизика. В *Критика на чистия разум* той пише: „Характерна особеност на трансценденталната философия обаче се състои в това, че освен правилото (или по-скоро общото условие за правила), което е дадено в чистото разсъдъчно понятие, може също да посочи *a priori* и случая, върху който тези правила трябва да се прилагат“ (Kant 1967, p. 224). Проблемът е в това как да се съединят правилото (понятието, *a priori*, общото и пр.) и случаят (елемент на опита, единичното, случайното и пр.). Решението е в полза на опосредстването: „Ясно е, че трябва да има нещо трето, което трябва да е еднородно, от една страна, с категорията, от друга страна – с явлението, и което прави възможно приложението на категорията върху явлението. Тази посредническа представа трябва да бъде чиста (без нищо емпирично) и все пак да бъде, от една страна, *интелектуална*, от друга страна – *сетивна*. Такава представа е *трансценденталната схема*“ (Kant 1967, p. 226 {КЧР А 138/В 177}).

Неконсервативното развитие на тази постановка предполага, на първо място, разширяваща рефлексия върху самото трансцендентално. В архитектурен план то може да се представи като преход на чистото мислене от *a priori* към

a posteriori. Само и единствено в това направление. Този преход Кант нарича трансцендентален схематизъм и посочва времето като такъв тип схема. Преходът и неговата спецификация са фундаментални за всяка философия, която преодолява едностранчивостта на класическите форми на рационализъм и емпиризъм, но също и тривиалността на всекидневните нагласи към истината и битието. Критическото мислене и философстване са еднозначно свързани с това разбиране за трансцендентално. То е подобаващо оценено от теоретичното естествознание.

По тази линия си заслужава усилието за разширяване на трансценденталния схематизъм с цел постигане на плуралистична онтология, респ. множествена картина на битието. На първо време, изниква въпросът защо само времето е философирано като трансцендентална схема? Следват въпросите: защо липсва пространството, което също като времето фигурира критически като форма на чистия наглед? Как възниква трансценденталната схема? Как тя се релационира с чистите разсъдъчни понятия? Въпросите се роят.

Те могат да намерят отговор в един разгърнат трансцендентален схематизъм, който освен времето разкрива още пространството, числото, езика, политиката, любовта, религията и др. под. като трансцендентални схеми. Те непринудено се пораждат на априорно-апостериорния портал. Овъзможностяват прехода на чистото мислене през него и респ. синтетичната дейност на чистото мислене на терена на опита. Трансценденталните схеми имат спонтанна генеза и игрова медиативна дейност. Пред чистото мислене се отваря простор за множествовено онтологизиране на единството на опита.

Трябва да се подчертае: изграждането на множествен свят и респ. на плуралистично битие на основата на конструктивната дейност на човека и респ. на неговото мислене не би следвало да е пряка проекция на мисленето. Това би означавало тотален рационален диктат, който непосредствено отвежда към безалтернативния свят на машините. От друга страна, битийният плурализъм не може да се постигне в онтологично отношение на основата на природната даденост и естественост. Обективността на онто-логията не произтича от обектите на природата и от самата природа. Решението е в утвърждаването на трансценденталния проект, който залага на опосредстването, при това на спонтанно генерираното и игрово действие на ветрило трансцендентални схеми, което гарантира множествовено онтологизиране на единството на опита.

И така, от онтологична гледна точка постглобалното е междуепохален хаос, а светът на машините се заражда като епохално превъплъщение на антропоцена, което има потенциал да го надскочи. Под антропоцен – термина изковава Нобеловият лауреат по химия Пол Крузен – се разбира ерата на човека, която измества следледниковата ера, холоцена. Решаващ характер има развитието на рационалната човешка дейност, която надделява над естествената геологична дейност при обуславянето на природните процеси. В рамките на антропоцена сме свидетели на няколко епохи: хаотични тотемни и митопоеитични времена, плуралистична

епоха на душата, монистична епоха на Бога и монистична епоха на духа. Те се представят в добре описаната от Хегел смисловост и последователност на снемането, при които всяка следваща епоха отрича предишната, като обаче запазва редица нейни базисни и вторични черти. В хоризонта на епохата на духа – Ренесанса, Новото време и Просвещението – формалната типика на законите на мисленето се отъждествява с тази на законите на природата. Човекът се утвърждава като самоцел.

Светът на машините е продукт на човешката дейност, който постепенно се еманципира от човека. А той определено лелее света на машините и упорито и неотклонно работи в негова полза³. Замесени са естествениците, технолозите, военните, политиките и мн. др. Масово хората се възползват от технологиите и ги приветстват в ежедневието си. Философите, хуманитаристите и хората на изкуството задават въпроси. Постепенно става ясно, че светът на машините не е елемент на антропоцена и неговото събъждане вече не зависи от човека.

От иманентно философска гледна точка са разработени три фундаментални проекта за осмисляне ерата на антропоцена: природен, екзистенциален и формално-рационален. Между тях са възможни еkleктични припокривания, но в общия случай те са достатъчно ярко обособени.

В оптиката и на трите проекта постглобалното е хаос, а светът на машините – стряскаща неизвестност. Хайдегер е философът, който още през първата половина на XX век заговаря за пагубното влияние на машините. От гледище на неговата философия това влияние не може да бъде преодоляно. Философията е обречена да потъне в тишина, а философът възкликва: „Вече само един Бог може да ни спаси“. В едноименната статия Хайдегер вижда пред себе си единствено стремежа да строи „тесните и стигащи не много далеч пътечки към един преход“ (Heidegger, 1999, p. 304), който може да загърби доминацията на машините.

Днес мнозина обсъждат постглобалната проблематика и говорят за постхуманизъм, трансхуманизъм и постчовек⁴. Неоспоримо е, че светът на машините е проекция на генерализиращата мощ на чистото мислене в неговата формално-рационална устроеност и неспирна познавателна и онтологична дейност в полето на опита. Няма сила, която е в състояние да спре тази мощ. Тя може обаче – при наличието на съответна човешка мисъл и воля, а също на програма, методология, модел, добродетели, ценности и не на последно място на трансценденция – в своята конститутивна дейност да е съобразна с природата въобще и с екзистенцията на човека, така че да проведе плуралистичното онтологизиране по трансцендентален път посредством спонтанната генеза и автономната игра на една широка палитра трансцендентални схеми.

Трансценденталният подход към постглобалното осигурява оптимални варианти за изграждане на множествено битие, което по балансиран и в значителна степен човешки начин да пристъпи към онтологизирането на мощта на машините.

БЕЛЕЖКИ

1. Трябва да се прави разлика между философиране на науката и родово близките философия на науката, методология на науката и логика на науката, макар последните да носят редица видово-предметни специфики.
2. Преднамерено се ограничавам единствено до собственото име и оставам настрана географските, родовите, браншовите, битовите и пр. обвързаности на другите имена, вкл. спекулативното заиграване с имената. Това е специфичен предмет на ономастиката.
3. Жил Делюз и Феликс Гатари пишат: „всичко става машина. [...] Вече няма нито човек, нито природа, има само процес, който произвежда едното в другото и съединява машините. [...] Истинското различие не е между машината и живото същество, между витализма и механицизма, а между две състояния на машината, които са две състояния на живото същество“ (Делюз, Гатари 2004, с. 14, 377).
4. Роси Брайдоти определя тенденцията така: „Условията на постхуманното произтичат от сближаването на постхуманизма и антихуманизма, от една страна, и на постантропоцентризма и антиантропоцентризма, от друга. [...] Понятието *постхуманно* обозначава установяване на една нова перспектива, която, сама по себе си, не дава кулминационната точка на двата потока, но е качествен скок“ (Braidotti 2016, p. 1).

ЛИТЕРАТУРА

- BRAIDOTTI, R., 2016. *Jenseits des Menschen: Posthumanismus*. // <http://www.bpb.de/apuz/233470/jenseits-des-menschen-posthumanismus>.
- Библия, сиреч книгите на Свещеното писание на Ветхия и Новия завет, 2010. София: Св. Синод на Българската църква.
- ВАПЦАРОВ, Н. Й., 1979. *Съчинения*. София: Български писател.
- ГАДАМЕР, Х.-Г., 1997. *Истина и метод. Основни черти на една философска херменевтика*. Плевен: ЕА.
- ДЕЛЪОЗ, Ж., ГАТАРИ, Ф., 2004. *Анти-Едип. Капитализъм и шизофрения*. София: Критика и хуманизъм.
- ДЕСМЕ, М., 2022. *Предстоят много трудни години. Всеки не-съгласен с технократския тоталитаризъм ще бъде отлъчван*. В: <https://glasove.com/na-fokus/matias-desme>.
- ДОСТОЕВСКИ, Ф. М., 1983. Бесове. В: Ф. М. ДОСТОЕВСКИ, *Събрани съчинения в 12 тома*, т. 7. София: Народна култура.
- ДОСТОЕВСКИ, Ф. М., 1984. Братя Карамазови. В: Ф. М. ДОСТОЕВСКИ, *Събрани съчинения в 12 тома*, т. 9. София: Народна култура.
- КАНТ, И., 1967. *Критика на чистия разум*. София: БАН.
- КИРКЕГОР, С., 1991. *Избрани произведения в два тома*, Т.1, 2. София: Народна култура.
- ЛОСЕВ, А. Ф., 1993. *Бытие, имя, космос*. Москва: Мысль.
- ЛОСЕВ, А. Ф., 1994. *Философия на името*. София: Евразия.

- МАРКС, К., 1957. Немската идеологија. В: К. МАРКС, ФР., ЕНГЕЛС, *Съчинения*. София: БКП.
- НИЦШЕ, Фр., 1990. *Тъј рече Заратустра. Книга за всички и никого*. София: Хр. Ботев.
- ФИХТЕ, Й. Г., 2011. *Наукоучение (1794/1795)*. София: Изток – Запад.
- ФРОЙД, З., 1991. *Въведение в психоанализата*. София: Наука и изкуство.
- ХАЙДЕГЕР, М., 1999. *Същности*. София: ГАЛ-ИКО.
- ХЕГЕЛ, Г. В. Фр., 2001. *Науката логика*, т.1, 2. София: Европа.

REFERENCES

- Biblija, sirech knigite na Svestenoto pisanie na Vethiya i Noviia zavet*. 2010. Sofia: Sv. Sinod na Bulgarskata zyrkva [in Bulgarian].
- DELIOZ, J., GATTARI, F., 2004. *Ant-Edip. Kapitalizam i shizofreniya*. Sofia: Kritika i humanizam [in Bulgarian].
- DESMET, M., *Predstoyat mnogo trudni godini. Vseki nesaglasen s tehnokratskiya totalitarizam ste bade otluchvan*. In: <https://glasove.com/na-fokus/matias-desme> [in Bulgarian].
- DOSTOEVSKI, F. M., 1983. Besove. In: F. M. DOSTOEVSKI, *Sabrani sacheniya v 12 toma*. T. 7. Sofia: Narodna kultura [in Bulgarian].
- DOSTOEVSKI, F. M., 1984. Bratya Karamazovi. In: F. M. DOSTOEVSKI, *Sabrani sacheniya v 12 toma*. T. 9. Sofia: Narodna kultura [in Bulgarian].
- FICHTE, J. G., 2011. *Naukouchenie (1794/1795)*. Sofia: Iztok-Zapad [in Bulgarian].
- FREUD, S., 1991. *Vavedenie v psichoanalizata*. Sofia: Nauka i izkustvo [in Bulgarian].
- GADAMER, H.-G., 1997. *Istina i metod. Osnovni cherty na edna filosofska hermenevtika*. Pleven: EA [in Bulgarian].
- HEGEL, G. W. F., 2001. *Naukata logika*, T. 1, 2. Sofia: Evropa [in Bulgarian].
- HEIDEGGER, M., 1999. *Sastnosti*. Sofia: GAL-IKO [in Bulgarian].
- KANT, I., 1967. *Kritika na chistiya razum*. Sofia: BAN [in Bulgarian].
- KIERKEGAARD, S., 1991. *Izbrani proizvedeniya v dva toma*, T. 1, 2. Sofia: Narodna kultura [in Bulgarian].
- LOSEV, A. F., 1993. *Bitie, imya, kosmos*. Moskva: Misl [in Russian].
- LOSEV, A. F., 1994. *Filosofiya na imeto*. Sofia: EVRASIYA [in Bulgarian].
- MARX, K., 1957. Nemската идеологија. In: K. MARX, F., ENGELS, *Sacheniya*. Sofia: BKP [in Bulgarian].
- NIETZSCHE, F., 1990. *Tavi reche Zarathustra. Kniga za vsichki i nikogo*. Sofia: Hr. Botev [in Bulgarian].

VAPZAROV, N. Y., 1979. *Sachineniya*. Sofia: Bulgarski pisatel [in Bulgarian].

THE TRANSCENDENTAL ENTRANCE INTO THE POST-GLOBAL

Abstract. The post-global is a synthetic project of being with existential vectors. It concerns the essence of human existence. It is here a priori theorized, traced transcendently, and ontologized in the necessary unity of human experience. The post-global is a cyclical relative ontologem, a transition from a global age to an age that does not have yet a clarified being-generating essence. It represents the immanent decay of a certain age. In this case: the collapse of the ontology of the spirit. That is why ideologies are extant in it above all. The post-global is a permanent dynamic between a passing type of globalism, the current decline and an absent to-be, which, however, has an inter-epochal scale. It is marked by retrograde forces and influences. The post-global does not and cannot have its own name. Therefore, it is a gap in which only alienation reigns. Kant's transcendental project, developed in a non-conservative formal-rational perspective, offers a possibility of an ontological balancing of the post-global in an existential horizon.

Keywords: post-global; decadence; ideologies; alienation; transcendental; Kant

✉ **Prof. DSc. Valentin Kanawrow**
South-West University "Neofit Rilski"
Blagoevgrad, Bulgaria
E-mail: v_kanawrow@abv.bg