

ЮГОЗАПАДЕН УНИВЕРСИТЕТ „НЕОФИТ РИЛСКИ“ – БЛАГОЕВГРАД
ФИЛОСОФСКИ ФАКУЛТЕТ
КАТЕДРА „ФИЛОСОФСКИ И ПОЛИТИЧЕСКИ НАУКИ“

ДИСЕРТАЦИЯ

на

ВАЛЕРИ ЙОРДАНОВ ВЪЛЧЕВ

НИХИЛИЗМЪТ СРЕЩУ МЕТАФИЗИКАТА – ГЕНЕЗИС НА НЕКЛАСИЧЕСКИТЕ ЦЕННОСТИ

за присъждане на образователна и научна степен „ДОКТОР“

Професионално направление: 2.3. Философия

Научна специалност: История на философията

Научен ръководител: Доц. д-р Силвия Кръстева

Благоевград

2023

Съдържание

Увод	3
 ПЪРВА ГЛАВА: СЪЩНОСТ И ТИПОЛОГИЯ НА ЦЕННОСТИТЕ	20
1.1. Аксиологията като наука за ценностите	20
1.2. Генезис на аксиологията и философската антропология	35
1.3. Типология на ценностите	55
 ВТОРА ГЛАВА: СЪЩНОСТ НА МЕТАФИЗИКАТА	76
2.1. Генезис на метафизиката	76
2.2. Класически идеи за метафизиката	90
2.3. Немската класическа философия и метафизиката	106
 ТРЕТА ГЛАВА: СЪЩНОСТ НА НИХИЛИЗМА	122
3.1. Концепцията на Ницше за декаданса	122
3.2. Идеите на Ницше за преоценката на ценностите	138
3.3. Ницше като вдъхновител на постмодернизма	154
 Заключение: Постмодернизмът като бунт срещу метафизиката	174
 Литература	182

Увод

Може ли да се даде отговор на въпроса „Какъв е смисълът на човешкия живот“? Не и по научен път според много автори, поради липса на нещо в природата, което да го определя. Човекът в днешното постмодерно време живее в ежедневието, което го пресира и обърква в голяма част от случаите. Ежедневието е устремено към „опазване на живота“. Като тук в сила са думите на Шопенхауер, че човек постоянно се лута „между болката и скуката“, и като следствие е в очакване на смъртта. За Ницше ценност е животът. Съществуването трябва да бъде изпълнено със съдържание и стойност, в които е смисълът. Смисълът трябва да се търси в „състояния“, съдържащи целта в себе си и които, за осъществяването си, са си самодостатъчни, като те не зависят от съдбата, по този начин отношенията Бог – човек стават по-различни. Разграничение между Бог и човек вече няма. Смисълът не трябва да зависи от външна цел. Така и животът се осмисля, при самодостатъчност на вътрешните дейности битието трябва да е изпълнено с радост и смисъл. Смисълът на живота е в настоящето. Доброто се изразява в канализиране на инстинктите. Етиката е заложена като една от „съставките“ на живота, дори в някои случаи, като „основен смисъл“. Добродетелта трябва да „носи радост“, волята се проявява чрез нея. Смисълът идва от „вътрешната мотивация“.

Философията възниква в Древна Гърция, тя е мислене посредством понятията. Философията преодолява митологията и отъждествява човека с природата. Тя търси смисъла на живота, осмисля духовната дейност, има за задача да *оценява* минало и настояще. За Сократ, един от античните философи, важно е самопознанието, но и съмнението. Философията трябва да обясни света по истинен начин. Аристотел и след това неговите следовници и преводачи дават ново име на Философията – „метафизика“, или „това, което е след физиката“, като наука и метод, изследващи съществуващото. За Хайдегер обаче, рационализмът не може да направи разлика между битие и съществуващото. Метафизиката надгражда съществуващото откъм съществуващото. Онтологията изследва битийната обвързаност на нещата. В Новото време човекът се стреми към самостоятелност, основана на разума. През осемнадесети и деветнадесет век се счита, че разумът не може да обясни цялостно човека, затова се появява ирационализмът. Ницше изразява това ново виждане. За Ницше предубежденията на

човека трябва да се премахнат, за него съвършенството е достижимо на земята. Ницше вижда живота като „воля за власт“, за доминиране, за себеизразяване. Християнският морал пречи за развитието на човека. Изводът от преоценката става, че животът се превръща в ценност и на почит е човекът, който е силен, стоящ извън християнския морал. Културата изразява „волята за самоизграждане“. Започва търсенето и произвеждането на нови ценности, те са единствено чрез себенадмогване и развитие на духа, човекът се бори за своето самоутвърждаване. В основата на ценностите се полага човекът и неговото съществуване, неговият смисъл и цели.

Основа на настоящия дисертационен труд е полагането и осмислянето на радикалната философия на Ницше върху полето и проблема на философската антропология, на разбирането за човека и от гледната точка на човека, която се приема за фундаментална и изходна спрямо тематиката. Темата е актуална, защото дава възможност да се реши проблемът за ценностите, за предмета им и за волята, разглеждана като важен елемент в процесите на преоценка, както и идващите от нея ценности, като основно се фокусираме върху Ницше и свързаните с него автори. Както В. Канавров дефинира насочеността на нихилизма при Ницше: той „провежда изпепеляваща преоценка на всички ценности“ (Канавров, 2011а: 151). Преоценката на ценностите е разгледана в повечето творби на Ницше, предимно в „Антихрист“ и „Воля за власт“. Подбудите, които движат човека, са в отделната личност, върху човека не трябва да има външна намеса, формираща личността му. Стадният човек за Ницше не изгражда сам себе си, а се занимава с цели, които нямат смисъл. Свободният трябва да е водещ, а не воден. Християнството цени историята. Човекът, за да стане свръхчовек, трябва да разчита на себе си. Ницше се основава на Шопенхауер, който вижда човека като действащ в света и осъзнаващ своята воля, като в същото време преживява волята, като движение. Така действието се явява вътрешно, под формата на представа, и външно, като воля. Основата на представата е волята. Светът за Шопенхауер е волята, а в интелекта е представа. За Ницше човекът е творещ света, участващ дейно в процесите на историята и културата, откъдето идва идеята за Аполоново и Дионисиеовото начала. Смъртта на античната трагедията, и оттам на жизненото начало у човека, идва със Сократ, който е противник на инстинктите и привърженик на разума. Ницше не обича обикновените хора, движени от разума. Развитието на хората започва от развитието на инстинктите на човека поотделно. Това,

което пречи на човека в неговото развитие, е способността му да помни, като си спомня историята. Човек се определя посредством миналото си. Миналото е познаваемо чрез инстинктите. За Ницше, човекът трябва да живее „съгласно себе си“. Животът на човека е съвкупност от естествено случващи се събития. Идеалът не ни дава истинна представа за нещата, като „идеалистичното познание“. Нравствеността за Ницше идва от природните инстинкти. Старите ценности са „човешки ценности“. Свръхчовекът е противоположното на християнина. Ницше вижда в християнството отслабване на човека, като отказ от противопоставяне на злото. Благородната личност за Ницше гради сама реалността си. При християнството стремежът е към идеалното, към свръхсетивното, към духовното, като инстинктите са забравени и подтиснати. За Ницше Бог в християнството е отвъден, „нищо“, напротив, ценност е животът. В този мащабен преход и преоценка на вековни разбирания за човека, за познанието, за ценностите разглежданият проблем е изключително актуален и интересен.

В дисертацията ще се конструира генезисът на европейското „логосно“ начало (Канавров, 2011а: 8) на философията в критическите ѝ концепции, като на този генезис е противопоставена и открояна ирационалната философия на Фридрих Ницше. Основната задача на дисертацията е достигане и конструиране на работещата платформа за генериране на нови ценности. Главната цел е разглеждането и решаването на проблема с ценностите върху полето на сблъсъка на нихилизма на Ницше и метафизиката. Новото в изследването е преинтерпретацията на проблема „отсамно – отвъдно“ в мащаба на процеса на преоценката на ценностите. Основният акцент е върху нихилизма, разглеждан откъм ценностите. Изследването стъпва върху работата на „историкофилософска методологема“ (с терминологията и методологията на В. Канавров, вж. Канавров, 2003: 13-34). В началото на дисертацията се построява анализ на понятието аксиология и на предметната област на учението за ценностите и трансформацията му през различните епохи, изследва се концепцията за ценностите през епохите и предимно от възникването на аксиологията. Търсено е преодоляването на противоречията относно ценностите и опозицията отсамно – отвъдно, в ръководната нишка на приемане или отхвърляне на универсалните ценности, на телоса на човека към трансценденцията. Акцентът е поставен върху преодоляването на различията и достигането на точката на истината.

Постижение на Ницше, което се демонстрира в дисертацията, е новото отношение Бог – човек, идващо от критиката на християнството. Разгледан е и разцветът на метафизиката през епохите с нейните идеи. Човекът живее в отсамното, като има връзка с метафизичното, затова е подчертана систематичността в това отношение. Набляга се на избраната в дисертацията гледна точка откъм човешкото, като се изяснява отношението на човека към „отсамното“ и „отвъдното“ в неговия живот. Резюмирам учението на философите от античността до деветнадесети век, като всичко свеждам до основния концепт. Разглеждам основно и самата същност на нихилизма, като детайлно са представени и интерпретирани водещите концепции на Ницше в това отношение, като се търси проекцията на концепциите му в глобален мащаб, във връзка с проблемите на глобалното развитие. Крайният извод на дисертационния труд е балансът между „отсамно и отвъдно“, между нихилизма и метафизиката. В общото поле на сблъсък на нихилизма и метафизиката се оказва, че метафизиката и нихилизмът не са строго изключващи се, даже напротив – те са философски концепти, които имат общ произход в метапроблематичното, и в тяхното опосредстване те отварят единно поле, откъм което позволяват общо философизиране на човека и света. В заключението откроявам постигнатите резултати, по отношение на зададените цели, като са отличени приносните моменти.

Докторска теза: Тезата на дисертационния труд е утвърждаване необходимостта на преоценката на ценностите в аспекта на сблъсък на нихилизма и метафизиката като универсален онтологичен и културно-исторически процес на трансформация и генериране на ценностите и на значимостта на ценностите за битието на човека и неговия свят. Сблъсъкът се конструира на полето на философията на Ницше: преоценката на ценностите и трансформацията на човека в свръхчовек посредством собствените му възможности. Задачата е откъсването на човека от фалшивите кумири, за да осъществи саморазвитието си в битието посредством преоценката на ценностите.

Обосновка

Философията основно на Фридрих Ницше трябва да бъде разгледана откъм същностното, което допринася за съвременната актуалност на проблема за ценностите,

откъм полезността за човека и неговото развитие. Според Ницше „абсолютният разум“ трябва да бъде заличен, като битието се очертава самостоятелно, погледнато през проблема за оценностяването и ценностите, нихилизма и преоценката на ценностите. Във философията на Ницше, обаче, осезаемо присъства и метафизиката. Нищото, разглеждано от Ницше, има ярко изразени черти в разбиранията и светогледа на модерността. Проблемът за битието и отношението на човека към битието започва още от античността – а именно от Сократ, Платон и Аристотел, като нихилизмът се явява различна страна на метафизиката. Нихилизмът не работи на страната на логичното. Нищото показва съществуващото и така е в релация към цялостното битие. Нищото се разглежда като основа на битието. Нихилизмът е „човешкото битие“. Битието и небитието са свързани. Нихилизмът и метафизиката по този начин могат да се окажат две страни на едно нещо. Така нихилизмът отразява метафизиката, но откъм една нова страна, осветлява нов фундамент, нови начала на всеобщото, на подхода ни към трансценденцията. За Ницше е характерна метафоричността, афоризмите и несистемният подход. Нихилизмът сочи към нищото, а метафизиката към отвъдното. Смесовият обхват на нихилизма при Ницше има и този дълбоко човешки ориентиран аспект – да дава позицията на онищостяването, но и да регистрира моментите на застой, на вечно траещо празно и безсмислено съществуване, което закрива възможността на превъзможването на остарялото, на развитие към новото.

В общия развой на модерната философия се изгражда новата визия за човека, която ще бъде реконструирана в дисертационния труд върху концепциите на ирационалистите от 19-и век, главно на Фридрих Ницше и на Шопенхауер, на неокантианството, върху екзистенциализма на Хайдегер, и подкрепена и снабдена със свой генезис през философските концепции от античността до двадесети век. Търсят се рефлексии на поставените проблеми и един нов прочит на настоящето битие, след преоценката на ценностите и глобалното битие на човека в съвремението.

Проектиране на изследването

Насочеността на дисертационното изследване е проектирана към конструиране на предметната област на аксиологията, към построяване на генезис като генетично-продуктивен развой на философската мисъл в аспекта на развитие на метафизическите идеи, от възникването на метафизиката в античното философстване, през

Средновековието, като са представени и критичните моменти на преход и преодоляване на старите проекти. Новата позиция на тотална критика на метафизиката и на разума се проследява във философията на Ницше, отчасти Шопенхауер, Киркегор, Хайдегер и други. Постепенно е изградено поле за възможна преоценка на ценностите и утвърждаване на новото разбиране за живот в реалността, в „отсамното“.

Търси се актуална визия за настоящето битие на човека, изградена на основата на новите, преоценени ценности. През хода на изследването е представено „отсамното“, истинно битие и „отвъдното“, метафизично битие на човека. При Ницше вечното възвръщане е към очистващата и обновяваща сила на нихилизма, за да се открие новата перспектива: себенадмогването на човека във волята му за власт, като ставане на свръхчовека. Чрез надскачането на себе си за човека се изследва възможността за достигането на реалното битие, както и извеждането на една нова възможност за актуален и смислен, истински пълноценен живот в реалността.

Обхват на изследователското поле

Дисертационният труд се съсредоточава върху обхвaten философски материал, започващ от Сократ, античността, преминаващ през средновековието, немската класика и достигащ до съвремието. Тематизирана е философията на Ф. Н. в нейната цялостност и пълнота. В изследването обект са и класиците във философията като: Имануел Кант, Г. Фихте, Й. Шелинг, Георг Хегел и част от идеите на християнството, идващи от Свещеното писание – Библията. Декадансът и упадъкът идват при подмяната на културата с въображаема, отвъдна такава, като тя е непрогресивна за Ницше. Причината за разпада на културата Ницше вижда в голяма степен в ценностите, идващи от християнството. Християнските ценности и добродетели са тези на „масата“ и „стадото“, като новите трябва да нямат общо с християнските според Ницше. Човекът трябва да поеме сам нещата, без да чака Бог да го напътства, да се саморазвива и да действа за своето себerealизиране. Религията във философията на Ницше е обект на критика, тя според автора не дава основа за прогрес. Върховна Ценност за Ницше е само животът. Културата се гради от ценности. По времето на Ницше културата е основана на християнските ценности, които той иска да преосмисли. Отвъдният свят е представен от Бог. Бог е заменен с понятието *нищо*. Отвъдното и свръхсетивното се оказват „празни понятия“

според Ницше, нихилизмът руши досегашните закостенели ценности. Нихилизмът обаче е нужен за нашия напредък. Както всяко начало, и това е поставено според Ницше още с античния светоглед – посредством Аполоновото и Дионисиевото начала. За Ницше разумът подтиска инстинктите и интуицията, които са водещи при развитието на човека. Човекът според Ницше трябва да стане свръхчовек – който се е самопознал. Истината може да се достигне чрез инстинктите и интуицията. Ще бъдат разгледани Аполоновото и Дионисиевото начала като част от идеята за истинския живот и развитие на човека. Ницше иска да възстанови изгубеното равновесие в света, а има нужда и от нов морал, като роля тук има „волята за власт“.

Параметри на изследването

Фридрих Ницше е един от философите, променил със своите книги „Раждането на трагедията“, „Воля за власт“, „Тъй рече Заратустра“, „Човешко, твърде човешко“ и други, начина на мислене, като задава ново осмисляне на битието. Концепцията за битието е то да бъде осмислено и преразгледано, по нов начин, като основна тема е Нищото, което заменя Бог, а основен предмет на разглеждане става човекът. Човекът трябва да се обърне към себе си и да изследва себе си, преосмисляйки въпросите на битието и времето.

Съществуването на човека и неговото битие е обект на интерес от началото на философията. От първия философ, Талес, до неговите наследници, насочващи фокуса към метафизичното и отвъдното, до Средновековието, където властва теологията. В съвременните философски теории отново се появяват, като видим център, въпросите за човека, битието и смисъла на съществуването, като човекът е разглеждан като непосредствено въввлечен в битието и отговорен за създаването на своя свят. Нихилизмът на Ницше и метафизиката очертават границите за разкриването на реалността на съществуващото. Походът започва от първото произведение на Ницше – „Раждането на трагедията от духа на музиката“, където започват да се полагат основите на преоценката.

Обект

Обект на разглеждане е на първо място полагането на предмета и областта на аксиологията, като се проследява нейното зараждане и актуалните теории за битието на ценностите и дебатът за процеса на оценката и типологията на ценностите.

Изследвани са основните и централни концепции за метафизиката в цялата история на философията, с акцент върху класическите метафизически теории през модерността.

Централна за изследването е оригиналната и радикална философия на Ницше, разглеждана в ракурса на темата за ценностите и отношението – „отвъдно“ – „отсамно“, за концепцията за свръхчовека.

Предмет

Предметът на изследването е конструиране на генезиса на неklasическите ценности и на едно общо поле за типика на ценностите с насоченост към универсалните ценности, основани върху радикалните и новаторски възгледи във философията на Фридрих Ницше. Проблемът за преоценката на ценностите и смисъла на битието е значим и идва от проблема за старите кумири и изгубването на човека в собственото си битие. Човекът иска да разбере отговорите на въпросите за смисъла на съществуването и ролята на метафизиката. Както В. Канавров ги формулира: „Кой път води към истината? Кой е израз на свободата? Кой дарява ценностите?“ (Канавров, 2011а: 21). Ницше поставя тези въпроси. Обръщането на човека към себе ще отговори на тези въпроси. Така Ницше вижда развитието на новите ценности.

Основният проблем се явява преоценката и опозицията „отсамно“ – „отвъдно“ и осмислянето на битието. Чрез анализ и преоценка на старите ценности и обръщането към себе си, човекът трябва да забрави старите кумири и само така ще намери истината за битието. Така изследването е насочено към философията на живота и екзистенциализма. За Ницше човекът е в битието, а времето е линейно, с начало и край. Човекът е „нещо, което трябва да бъде преодоляно“, за да дойде на негово място новият човек – „свръхчовекът“: „Да вървим! Да вървим! Да вървим! Нека да започнем нашето пътешествие! Часът удари! Нека започнем нашето пътешествие в нощта!“ (Ницше, 1990: 326). Надграждането и обръщането към себе си е целта на човека. Човекът трябва да се стреми към усъвършенстване на себе си посредством преоценката на ценностите. Подреждането на основните ценности и преразглеждането на старите води човека до прогрес. Така се изграждат новите ценности и новата визия за човека в битието.

Насочеността е към обхващане на основните ценности, а оттам и генезиса на неklasическите такива. А. С. Стефанов дефинира неklasическото чрез появата на нови, радикално различни от наложилите се виждания за предмета на изследване, които обаче се нуждаят от допълнителна интерпретация: „признак за неklasичност на една научна теория се изразява в необходимостта от привличането на *интерпретация, задаваща завършен онтологичен модел на изследваната предметна реалност*“ (Стефанов, А. 2019: 121). Некласическите ценности в дисертационния труд се дефинират в перспективистката проекция, изцяло фундирана върху Ницшевата философия, извън класическия метафизически модел, за което основа и процес става Ницшевият нихилизъм. Те се откриват в извършването на преоценката, чиито опорни и жизнени моменти са себенадмогването, самоутвърждаването на човека, обръщането към неговата индивидуалност и свръх-човешки потенциал, „волята за власт“, новата морална и естетическа оценка, дори самият нихилизъм като очистваща и перспективистки проектираща позиция.

Методология и развитие на проблема през главите на дисертационния труд

Главният метод, чрез който е изградено настоящето изследване, е историко-философски анализ и сравнителен анализ върху концепции и системи, водещи до задълбочено проучване на развитието на проблематиката. Използван е и теоретичен анализ на философски концепции. Разгледано е и възникването и развитието на отделни термини и концепции. В дисертационния труд широко е използван сравнителният анализ, като се развиват сравнения, които си взаимодействат по тематика в дисертационния труд и стават основа на интерпретационни тези, които допълват разрешаването на разглежданите проблеми.

В своята философия Ницше разглежда един специфичен проблем – проблемът за ценностите, за „отсамния“ и „отвѣдния“ живот, като една релация реално, житейски светово и метафизическо, трансцендентно. Бог е заместен с понятието Нищо. Трябва да се направи изследване на този процес и да се обоснове екзистенцията на човешкото битие, като основата е философията на Фридрих Ницше. Философията на Ницше трябва да бъде проучена и изведена като метод, като основа на човешкото битие върху онтологическата проблематика и да се формира нейната насоченост.

Преоценката според Ницше ще донесе новите ценности. Ницше разглежда проблема за човека като основен строител на своя живот. Според Ницше човекът има нужда и жажда за познание. Знанието, което е до Ницше, е непълно знание, условно. Нихилизмът и преоценката трябва да ни дадат това ново и пълно знание. Човекът трябва да се стреми към непрестанно усъвършенстване. Това усъвършенстване става чрез „свръхчовека“. Свръхчовекът заменя Бог. Човекът вече е сам господар на битието си, разчитащ единствено и само на своите умения и знания. Човекът не трябва да се уповава на християнските ценности, защото са обратното на волята за власт, на стремежа към себенадмогване. Вратата за Ницше покрива инстинктите, откоето се спира и развитието на човека. Смисълът за Ницше е тук на земята, а не в отвъдното – то обезмисля живота. Ницше в частност обвинява и християнската църква за упадък. Нихилизмът е ответен удар към положението на нещата по времето на Ницше. Смисълът на живота се задава от човека. „Смъртта на Бога“ дава началото на новото виждане за живота, новите ценности. Критикуван е метафизичният, отвъден свят. Целта е надскачане на собственото Аз. Човек трябва да се стреми към истинското битие и към самоусъвършенстване. Новото е насочването на човека към етическа цел, различна от обикновеното ежедневие. Нихилизмът е свързан с битието, с човека, с вътрешния и външния му свят. Декадансът е липса на ценности, на висши ценности. Насоката е да се изведат основните и необходимите ценности за истинното съществуване на човека в битието. Какви са неklasическите ценности, каращи и изграждащи високата част на битието. Оформят се линии на изследване: отношението към християнството и метафизиката, отношението към трансценденцията и човешкото съществуване, проективността и перспективизма на човешкото съществуване, възможностите на съвременната метафизика като „нова“ метафизика.

Цели и задачи на изследването

Целта на изследването е стъпка по стъпка, като се изведе възможността за ниҳилизъм на старите ценности и за генезис на новите ценности, да се провери систематичността и изчерпателността на основното твърдение за преоценката на ценностите, за важното за човека в живота и света. Така разглеждането на Ницше и

неговата философия и човешкото съществуване трябва да докажат възможностите за истинен живот, толкова важен и необходим за съвременото ни.

Хипотези на изследването:

1. Кризата на ценностите се отбелязва с нихилизъм, който подлага всичко заварено на преоценка. В този процес заварените ценности се оценяват вече като „стари“, нефункциониращи и спиращи културата и човешкия прогрес.

2. Нихилизмът, породен от моменти на дълбока криза, декаданс и упадък, води преоценката до нов жизнен смисъл и дава полето за раждането на нови ценности, осигурява техния генезис, извеждане. А тези нови ценности очертават ново ставане на човешкото, нова проекция на човека. В този смисъл нихилизмът има и глобални аспекти за човека и за цивилизацията.

Изследователски задачи

1. Да се проследят концепциите и позициите, довели до конституиране на аксиологията като учение за ценностите, да се проучат основите за типологизацията на ценностите, като се открие динамиката в прехода от класическите към некласическите ценности .

2. Да се проследи и конструира генезисът на метафизиката, като се очертае сблъсъкът на нихилизма и метафизиката, оттук да се изведе и проследи балансът на нихилизма и метафизиката за човешкото съществуване и светостроителство.

3. Върху определената изследователска насоченост да бъде извършено систематично разглеждане на философията на Ницше и най-вече в частта, отнасяща се до преоценката на ценностите, да се изведе процесът на нихилизма, даващ платформата за генериране на нови ценности във философията на Ницше.

Новото време изменя етическия контекст на възгледа за предназначението на човека и за целта на общественото устройство. Нихилизмът се явява критика на тогавашната аксиология. Новите ценности са в реалния свят. Ценностите и волята движат човека. Етиката открива нашата цел, проявява смисъла на битието. „Смъртта на Бога“ е край на християнския светоглед. Бог е следствие на незадоволен инстинкт. Погрешните

инстинкти създават метафизичното начало на цели и идеали. Истинските добродетели са забравени, на тяхно място са дошли, тези, дадени от Бог. Но за ирационалната философия човекът трябва да се уповава на инстинктите си. Ако инстинктите на човек са здрави, животът му ще се подобри. Нихилизмът на Ницше отрича досегашните ценности и утвърждава нови – „воля за власт“, свръхчовека“ и други. Гръцкото изкуство в началото е видяно като решение, стоящо извън религията, което впоследствие се оказва отрицание на живота.

Нихилизмът в сърцевината си се явява отрицание на истински ценното за човека, загубата на ценности довежда до декаданс и до нов смисъл на човешкото съществуване. При Шопенхауер състраданието е висша добродетел, което се оказва противоположно на философията на Ницше, според Ницше състраданието изразява християнския морал. Слабият разчита на Бог, силният не състрадава. Силният се уповава на инстинкти, не на нравственост. Инстинктите са движещата сила. Масовостта за Ницше е неприемлив вариант. Изкуството за Ницше утвърждава живота. Действителността е единственото истинно спрямо метафизичното. Човек е движен от собствените си инстинкти и подбуди. Човекът създава доброто и злото. Инстинктите са основно ценното. Нихилизмът на Ницше е активен нихилизъм, за разлика от този на Шопенхауер, който е пасивен. Ницше започва своя поход в нихилизмът от Шопенхауеровия такъв. Волята за власт във варианта на Ницше е съвкупност от инстинкти, интелект, емоции.

Кризата в ценностите поражда нихилизъм. Нихилизмът и песимизмът не могат да бъдат превъзможнати, но може да бъде показана тяхната алтернатива, която да им се противопоставя активно в перспективна проекция. Желанието на Ницше е да преразгледа ценностите и философията, за да се превъзмогне нихилизма. Упадъкът е обхванал живота. Съвременните ценности са диктувани от декаданса. Победата на слабите над силните вече е декаданс. Нихилизмът за Ницше е неизбежен. Моралът на робите е масов. Ницше ни насочва към неговата противоположност – към индивидуалното. Чрез обезценяването на живота се появяват трансценденталните ценности. За Ницше индивидуалното е приоритет, отделният човек, не масовият. Нихилизмът трябва да бъде преодолян, но е и необходим. Досегашните ценности вече не са актуални и не подпомагат човека за по-добър живот. Ценностите са ни необходими за изграждане на нашата правилна преценка и достигане до истината.

Структура: Дисертационният труд е представен в увод, три глави и заключение. Дисертационният труд започва с първа глава, в която се разглежда началото на аксиологията и типологията на ценностите, същността на самата аксиология и принципите на неокантианството. Аксиологията е разглеждана като дял от философията, разглеждащ възникването на ценностите и стойността на дадено нещо, като ценност по природа и само по себе си ценно. Описан е периодът на възникването на аксиологията като самостоятелна наука. Аксиологията се обособява като самостоятелна наука в началото на деветнадесети век и края на двадесети век, като се очертават приносите на Шопенхауер, Ницше, Шелер и други. Изразено е мнението за полезността и целта на ценностите в широк мащаб, както и тяхната нематериална принадлежност. Ценностите се явяват връзка между отсамния и отвъдния свят, като се явяват самостоятелни по своето собствено битие. Акцент се поставя върху познаването на доброто и злото. Разгледана е ценността в нейния генезис, още от древността, от идеите на Сократ и Платон. Засегнат е въпросът за връзката на човека с Бог. Разгледана е връзката човек – Бог, човек – социум.

Във втория параграф на първата глава, озаглавен „Генезис на аксиологията и философската антропология“ са разгледани приносите на така наречените „неокантиански школи“, Марбургското неокантианство – Х. Кoen, П. Наторп, Е. Касирер, и Баденско неокантианство – В. Винделбанд, Х. Рикерт, Е. Ласк, както и философите, създали теоретичната антропология: Шелер, Плеснер и др.

В третия параграф „Типология на ценностите“ предмет на разглеждане са характеристиките на нравствеността. Разгледано е мястото на морала в човешкия живот и разбирането за морал изобщо. Разгледана е тезата за морала като „оценъчна функция“. Оценен е приносът на ценностите в живота на човека. Ценностите са определени като отражение на човешката способност за справяне в света. Засегнат е проблемът за структурата на ценностите. Отбелязана е и гледната точка на Имануел Кант относно ценностите. Видяно е решението на проблема за ценностите, посредством мотивацията. Моралът се явява като общ за всички живи същества. Изведена е тезата, че ценностите присъстват неизменно в битието. Човекът трябва да е насочен към доброто. Приложен е и библейският прочит на проблема. Моделира се релацията рационално – ирационално.

Втората глава носи името: „Същност на метафизиката“, като е проследен „генезисът на метафизиката“ и нейното развитие през вековете от първия философ Талес до съвременното, като са привлечени по-широк кръг емблематични философи през философските епохи, за да се очертаят характерни моменти от този цялостен и мащабен генезис. Привлечените философи допринасят с основни тези и аспекти към очертаването на пътят на метафизиката, на теоретичната философия до появата на радикалната философия на Фридрих Ницше. В първия параграф се реконструира генезисът на философските идеи през античността. Конструира се гледната точка на Августин, Тома Аквински и основателите на Новото време – Франсис Бейкън, Томас Хобс. Вторият параграф е озаглавен „Класически идеи на метафизиката“ и поставя метапроблематичното като общ проект за метафизиката на модерността през водещи философски концепции. Третият параграф на втора глава носи името „Немската класическа философия и метафизиката“, като в него предмет на разглеждане са великаните на немската класика в основните им възгледи, засягащи, проблемите на дисертационния труд. Принос дават: Имануел Кант, Йохан Фихте, Йозеф Шелинг, Георг Хегел, някои от идеите на Л. Фойербах.

Третата глава е посветена изцяло на проблема за нихилизма и проследява и концептуализира голяма част от философията на Фридрих Ницше, като извежда перспективизма в преодоляването на декаданса и нихилизма. Главата е разделена в три параграфа: 1. Концепцията на Ницше за декаданса. 2. Идеите на Ницше за преоценката на ценностите. 3. Ницше като вдъхновител на постмодернизма. Философията на Фридрих Ницше е в основата на третата глава от дисертационния труд. Видяна е обща прилика с идеите на различни автори като Бергсон, Хайдегер и други.

Първият параграф от третата глава „Концепцията на Ницше за декаданса“ проследява идеите на Ницше за упадък и декаданса в културата и ценностите, като Фридрих Ницше тук критикува християнската религия като основен източник на негодите в човешкото битие. Християнските добродетели са определени като масови и водещи до декаданс. Разгледан е проблемът от самото му зараждане, от Дионисиевото и Аполоновото начало и гръцката трагедия. В този параграф е засегната гледната точка на Шопенхауер, като въвеждащ нихилизма и волята за живот, както и ролята на разума в човешкия живот. Идеята е разрушаването на стария морал, което Фридрих Ницше

предприема, като целта е новата проекция на човек и неговото самоусъвършенстване. Моралът в тази глава е подложен на критика. Разгледана е и християнската гледна точка.

Във втория параграф от третата глава „Идеите на Ницше за преоценката на ценностите“ се извеждат принципът за прерастване на човека в „свръхчовек“, темата за властта на Бог и християнството. Нихилизмът е свързан с битието. Търсени и намерени са новите ценности, те определят хоризонта на съвременния човек. Разгледана е и „смъртта на бога“ в отношение към света и битието. Нихилизмът за Ницше идва от кризата на ценностите. Светът трябва да се преразгледа. Декадансът се явява следствие на ниҳилизма. Свръхчовекът се явява спасение за човека в съвременността. Открити са и началата на новите ценности: човекът е ценност, сама по себе си, човекът трябва да се насочи към самия себе си.

В третия параграф „Ницше като вдъхновител на постмодернизма“ са разгледани идеите на Ницше, извеждащи човека от упадък. Разгледани са понятията „модернизъм“ и „постмодернизъм“. Разгледана е и позицията на християнството относно проблема. Нихилизмът трябва да преодолее стадността. Основната движеща сила е волята за живот. Човекът застава в центъра на ежедневието. Християнството за Ницше се явява слабост за човека, свръхчовекът се явява опозиция и изход, решение на ситуацията. В главата са развити гледните точки на Свети Тома Аквински, Рене Декарт, Имануел Кант, Шелинг и Мартин Хайдегер. Целта за Ницше е усъвършенстването на всеки човек, надскачането над себе си. Масовостта за Ницше е разрушителна и водеща до декаданс и иземренията на тази ситуация всъщност се засилват и преобладават в ерата на постмодерното.

Актуалност на изследването

Изследването се разполага в актуалния дебат за предмета и областта на аксиологията, като учение за ценностите. Заема определена позиция с проблема за неклассическите ценности и изследва и реконструира процеса на трансформация в областта на ценностите с Ницшевата преоценка на всичко, което нашата цивилизация, определяща себе си като модерна, заварва в наследство. Повдига се и се удържа като активна насоченост на дисертацията проблемът за битието на ценностите и как и дали това е свързано с търсенето и издигането на универсалните ценности.

Проблемът за ценностите се развива в релация и в конституирането на гледна точка спрямо философската антропология: визията за човека, новото разбиране за човешкото, основно на Фридрих Ницше. Човекът трябва да се развива, да развива собствените си способности. Ницше дава предимство на инстинктите пред разума. Удържа се и гледната точка на християнството, която е също така отправна точка на всяко изследване на ценностите.

Актуалността на изследването се дава и от значимия за цялата философия и за нейната съвременност проблем за метафизиката – за типовете метафизика през историята на философията, за генезиса на метафизическите идеи, като са приведени и реконструирани тезите на Аристотел, Августин, Тома Аквински, Декарт, Спиноза, Кант, Хайдегер и други. В сблъсъка на нихилизма и метафизиката са набелязани проекции към „новата метафизика“, към нейната реализация като съвременна метафизика. Новата метафизика обаче трябва да изпълни задачата на преоценката, посочена от Ницше – да утвърди човешкото и неговия прогрес в живо и свързващо отношение към реалността, към „отсамния“ свят.

Основните тези и реконструкции на изследването са насочени към проблемите на човека и обществото в ситуацията на глобален свят и на нова, отвъд постмодерността, ера на общочовешкото развитие.

Съвременно състояние на проблема

Дисертацията полага на първо място широката картина на изследванията по аксиология. Проучен е генезисът на аксиологията като теоретична философска дисциплина. В една ситуация на не толкова активни съвременни търсения за ценностите, дисертационният труд проследява в детайли дебата и теоретическите резултати в българските философски изследвания по аксиология. Дисертацията защитава становището, че точно обратното – дебатът за ценностите трябва да е в основата на съвременните рефлексии за състоянието на човека, за глобалната ситуация, за перспективите пред модерното човечество в общата визия и процесите на 21-и век.

В светлината на изведения генезис на аксиологическата проблематика са реконструирани и интерпретирани основни концепции за нихилизма на Ницше и за

неговата концепция за *Свръхчовека*, като им е дадено съвременно звучене и актуалност спрямо дебата за ценностите.

Ницшевата критика на философията, на метафизиката като отнесени към фалшивите и вече недействащи ценности и визии за човека и света нанася тежък удар на същинското теоретично битие на метафизиката и за десетилетия, ако не и за век, сваля тази проблематика от спектъра на философските търсения. Но в настоящата ситуация, на излизане от постмодерността, се изживява възвръщане към големите проекти на философията. Този интерес отново към метафизиката позволява да се обгледат нейните пътища. В дисертацията това е жизнено важна тематика, в прегледа и реконструирането на която са привлечени водещи изследователи в глобален план.

Изградената тематична зона в работата по дисертационния труд в сблъсъка на нихилизма и метафизиката е иновативно начинание, което дава възможност да се разгледат и обединят, да се удържат и да се подложат на преоценка, на нова реконструкция актуалните проблеми на аксиологията, на философската антропология и на метафизиката, на съвременния проект за метафизика. В тези мащаби да се изведе линията на извеждане на нови ценности и на постигане на областта на автономното битие на ценностите, а оттам и да се направи опит да се набележи разрешаване на универсалните ценности и на ролята на трансценденцията в жизненото, „отсамното“ битие на човека.

ПЪРВА ГЛАВА: СЪЩНОСТ И ТИПОЛОГИЯ НА ЦЕННОСТИТЕ

1.1. Аксиологията като наука за ценностите

Резюме: В параграфа е разгледана Аксиологията като дял на философията, аксиологията, като имаща отношение с настоящото изследване откъм ценностите и тяхното значение в човешкия живот. Ценността е дефинирана като стойност на нещо. Връзката на Ницше с аксиологията и ценностите е, че те са разглеждани като иреални, откъм опозицията реално – иреално. Ролята на Ницше е при преоценката на ценностите. Разгледано е отношението *отсамен – отвъден свят – действителност – ценност*. Битието на ценностите е в параметрите на отвъдност, на идеалност, с която човекът е свързан, като посредством нея оценява. Оценката и оценяването стават в душата на човек. Основната интерпретативна гледна точка е откъм човека, откъм необходимостта и свързаността му с ценностите.

В параграфа е разгледано възникването на аксиологията. Човекът и отношението му към ценностите и тяхната важност. Човекът и неговият стремеж трябва да бъдат насочени към висшите ценности, като човекът в същото време трябва да се откаже от фалшивата същност. Религията е разглеждана като отвъден и трансцендентен живот. Аксиологията възниква като дял от теоретическата мисъл. Разгледана е свързаността на аксиологията с етиката. Проследено е възникването на ценността от античността и нейното развитие. Като пръв морален философ е сочен Сократ. Разгледана е промяната на миросгледа и знанията на човека. Човекът е разгледан като ценностно същество. Сократ е счетен за първия философ, поставил проблема за ценностите. Ценностите могат да бъдат: характеризиращи предмет и характеризиращи представа, но могат да бъдат и: религиозни, морални, социални и други. Нравствеността в началната ѝ форма е представена под формата на интуиция. Религиозните ценности са отнесени към „духовната култура“. Посредством религията се осъществява връзката между човек и Бог. Бог е разгледан като най-високото аксиологическо стъпало, със свои ценности и правила. Бог задава морала и нравствеността. При християнството е необходимо нравствено усъвършенстване, по примера на Иисус Христос. Християнството се бори със злото и води човека към съвършенство. Разгледан е основният закон на християнството, десетте божии заповеди, пазещи човека от грех. Главна добродетел в християнството е любовта. Ценностите идват от Бог, както има и такива, наложени от обществото. Ценностите формират преценката и избора на човек. За Платон ценностите са „вечни, неизменни и идеални“.

Основният разглеждан въпрос в дисертационния труд е „Нихилизмът срещу метафизиката“ с подзаглавие генезис на неklasическите ценности, или основната проблематика е отсамно срещу отвъдно, а в тази глава и по-конкретно в този параграф се проследява отношението и значението на ценностите в това отношение. Човекът също оценностява, поставя ценност. Доброто и злото са разглеждани като влизащи в отношение със запазване на съществуването ни. Разгледани са гледните точки на Спиноза, Кант и

други. Кант е посочен като философът, правещ синтез между реализъм и идеализъм. Ценностите формират нашия избор. Роля в ценностно отношение играят и различните темпераменти на хората и използването на различни психотропни вещества. Обществото е основано на ценности, чрез ценностите правим разграничение между добро и зло. Аксиологията е в пряко отношение с философията на Ницше и по-конкретно в частта на нихилизма, когато ценностите са обезценени и изпразнени от съдържание, откъдето следва преоценката им. Ценностите са иреални. Чрез загубването на ценността е изгубен и импулсът за действие, откъдето всичко е сведено до инстинктите. Човекът трябва да се стреми към хармония. Ценностите са от страната на духовния свят. Бог е началото, човекът е свързващото звено. Ценността е сбор от ценности. Оценката трябва да породи нова ценност. Универсални ценности се явяват „истина, добро, красота“. Преоценката задава нов смисъл и значение. Преоценката е „нова оценка на старата оценка на онтоса“.

Аксиологията е дял от философията, който се занимава с възникването на ценностите и определя границите на нещата, притежаващи ценност. Ценността, това е „стойност на нещо“. Ценността има свое идеално битие, като природа на ценното, само по себе си. Ценностите се разглеждат и от гледна точка на самия човек, и сами „за себе си“.

Началото на Аксиологията като обособена наука е в края на 19-и век и началото на 20-и век, като принос имат Шопенхауер, Ницше, Шелер и други. Нещото е противопоставено на нищото. Ценностите нямат предметност (материален характер). Ценностите са насочени към хората, индивидуално и групово: „Идеалността или иреалността на ценностите е въпрос на способността на съзнанието да ги удържа в своя хоризонт. Сферата на ценностите, взети сами по себе си, т.е. в чист вид, е сфера на иреално, каквато е сферата на математическите обекти“ (Фотев, 2012: 22). Отвъдните ценности могат да бъдат възможни само при перспективата на човека и неговото съзнание. Ценностите пребивават в извънматериалното, иреалното. Ценностите могат да бъдат сами по себе си, като иреални в съзнанието: „Опозицията реално – иреално е необходима при разискване на проблема за ценностите“ (Фотев, 2012: 23).

Ценността в нереализиран вид се явява задвижващ фактор. Затова ценностите, които не се реализират, са считани за „иреални“, но те се явяват несъвършени. Отношението „реално – иреално“ може да бъде разбрано като централен аспект на човешкото съществуване. Моралът задава всеобщи образци на нравствено поведение и ценности. Универсалните ценности би трябвало да създават ред в междучовешките

отношения. Значението на ценностите се усилва в периодите на възход или упадък. Промяната в духовната мисъл води до промяна в ценностното. Желанието за промяна идва от натежалият „рационализъм“, като има наченки за липса на актуално съдържание и „усещане за обреченост“. Новите ценности търсят нови варианти. Философията в „нео“ разширява своето духовно поле, като включва в себе си несъзнаваното. В ценностите на деветнадесети век е залегнал критицизмът, неприемане на настоящата към онзи момент ситуация. Обществото започва да се трансформира. Започва бунт срещу господстващата култура. За неокантианците западната култура също е в упадък.

Проблемът с ценностите започва да се разглежда по-сериозно от авторите след Хегел и най-вече Ницше. Ницше критикува европейските ценности, най-вече в книгите „Тъй рече Заратустра“ и „Воля за власт“. Ницше иска да реформира философията чрез духовния процес на „преоценката“. Неокантианството възниква след 1848 година и представители са: Винделбанд, Хенрих Рикерт, Е. Ласк като представители на Баденската школа. В Марбургската школа са: Херман Кoen, Паул Наторп, Ернст Касирер. Проблемът за ценностите започва от деленето на действителност и ценност. Реалността на битието е показала своята разлика от идеалното. Отсаният свят е наличното битие, телесният, сетивен и предметен свят, културата. От другата страна е светът на идеите, това, което трябва да бъде, да *е* – ценностите. Оттук може да изведем, че ценностите имат *идеално битие*, или като го дефинира Хр. Фотев – *иреално битие*, т.е. тяхното царство е в света на идеите. Двата свята са свързани, но съществуващи независимо един от друг. Ценностите се явяват вид отвъдност, човекът е свързан обаче с тази отвъдност, като оценяващ. Хайдегер разбира метафората като разкриване на истинността на тайните. Биващото е „тук-Битие“ (Da sein)“ (Христов, 2016: 66), само по себе си; „Das Dasein ist seine Erschlossenheit“ (Heidegger, 2006: 133).

Ценностите са положени върху целия свят на идеите. Тогава и те разкриват важни негови черти, те явяват за нас трансцендентното идеално царство. Но трансцендентното е непознаваемо. Ценностите се разкриват в малка степен. Ценностите се явяват, когато трансцендират и ни движат към висшите форми на духа. За Винделбанд философията дава оценки. Ценностите са във взаимовръзка с правилните решения и вътрешносъдържимото. Оценката се случва в душата. За Винделбанд философията разглежда истинската, реална оценка и нормите. Човекът фиксира ценностите. Висшите човешки ценности показват

нещата в истинската им светлина. За да видиш истинската същност, трябва да се откажеш от фалшивата такава. Религията е отвъден „трансцендентен живот“ (Христов, 2016: 69). Ценностите са самостоятелни същности, извън субекта и обекта. Философията разглежда ценностите, а историята – действителността. За Винделбанд, философията ще се развие от идеите на Кант като „особена наука“. Тя няма как да описва, или да бъде точна наука, подобно на математиката. Човекът трябва да се научи да контролира своята мощ, чрез ценностна система. Човекът трябва да се справи с действителността, като за това са нужни ценностите.

Според Исак Паси „Аксиологията не може да се квалифицира като единна концепция“, тя не е „свързана с определена философска школа или определено направление“ (Паси, 1970: 117). Аксиологията е част от теоретическата мисъл. Аксиологията обхваща широко поле от понятия и теории. Една от главните цели на философията е разглеждането на целите и културата. Аксиологията е осмислена и добива относително завършен през двадесети век. Аксиологията е свързана неминуемо с етическата концепция. Аксиологията, разбира се, както и повечето съвременни науки, има своите корени, идващи от древността и по-конкретно от античността. Като сочени за нейни основоположници са Сократ и Платон (даващи първите индикации за възникването ѝ): „Според Хегел Сократ е първият „морален“ философ, защото пръв свързал нравствеността като даден, установен от вековете закон с рефлексията“ (Паси, 1970: 119). Античността – именно от там тръгва всичко с развитието на човека във всички сфери на живота: „Възниква и все повече се разширява обхватът на очовечения свят, на опознатата и овладяна от човека природа. В този, създаден от човека, нов свят, в тази „втора природа“, колкото и примитивни да са те в онези ранни епохи на човешката цивилизация, хората имат вече насъбран опит и зачатъци на определено знание“ (Фиковска, 2003: 25). Светът и възприятията на човека започват да се променят, въз основа на опита. Човекът започва да разширява своя мироглед и знания.

И. Паси свързва ролята на Сократ като първия философ на морала с издигането на проблема за ценностите: „Но именно на това основание Сократ е и първият философ на ценността“ (Паси, 1970: 119). Човекът е „съществото, което има чисто ценностна ориентация към света, което превръща субективното съзнание за доброто и полезното в норма на света и поведението“ (Паси, 1970: 119). Сократ може да бъде сетен за първия,

разглеждащ ценностите, разглеждащ доброто, като част от ежедневието. Човекът трябва да познава доброто и злото, което е заложено в него. Но как да се определи кое е „добро“ и кое „зло“ – в това е фундаменталният проблем на етиката. Философията като че дава пределно общо понятие за определението ценност. Определенията за „добро и зло“ са въведени и служат в широки граници. Затова и ценностите биха могли да послужат за такива нравствени „маркери“, които да стеснят дефинирането на доброто и злото. Това обаче поставя проблема за подреждането на ценностите. Как могат да бъдат определени видовете ценности?

Ценностите могат да се явяват в две насоки: ценности, характеризиращи *предметите* и *представите* в човешкото съзнание. Ценността е в отношение със субекта и обекта. Ценностите могат да бъдат разглеждани в различни норми, критерии и принципи като: религиозни, морални, социални и други. Понятието ценност има своите корени още в античността, заложени от Сократ и Платон, към деветнадесети и двадесети век с теорията също се занимават: Кант, Рикерт и други, както споменатите по-горе. Дали може да се определи броя на ценностите, необходими за функционирането на човешката култура и висока мотивация? Като цяло надделява виждането, че броят на ценностите е ограничен, като обаче те важат за всички хора. И това е важно за собственото битие на ценностите: те имат и трябва да имат *универсален* характер – да важат за всички хора. Затова и проблемите за нравственото и неговите характеристики се свързват с ценното, с дефинирането на обхвата на аксиологията като учение за ценностите. Нравствеността е висше качество. Нравствените потребности са най-мощните задвижващи сили за действие, като добротата на човек е позиционирана в тях. В началото на развитието ѝ нравствеността е по-скоро под формата на интуиция, от която се гради последващото „нравствено поведение“. Нравствеността се изгражда от вътрешните ни убеждения и отношението ни със социума. *Нравствените ценности* са заложени като фундамент при изграждането на нравствената култура, като в същото време са и мотиватори на човека.

От значение за развитието на нравствеността е отношението на нравственото и религиозното. Така проблемът за нравствените ценности се преплита с проблема за определянето на религиозните ценности. *Религиозните ценности* могат да бъдат отнесени към „духовната култура“, като тя е масова и достига до всеки човек, макар и под различни форми. Религията е връзката на Бога с хората. Най-високото стъпало в аксиологическото

развитие е Бог, който задава свои ценности и правила. Религията е система от нрави и ценности. Религията разглежда живота и смъртта. За религията моралните ценности са с „абсолютен характер“. Бог задава морала и нравствеността. В християнството е необходимо нравствено да се усъвършенстваме, като се следва примера на Исус Христос. Християнството задава границите на нравственото усъвършенстване и пътя на човешкия дух към доброто. Християнската нравственост се бори със злото и води човека към съвършенство. Християнството проповядва състрадание. В духовния живот трябва да има прогрес, като се придобиват добродетели и се освобождаваме от недъзи. Като основен текст, на който се позоваваме, са „Десетте Божии Заповеди“, те са „закон на нравствеността“, като са връзка в отношенията между Бог и човек и човек. Човешката душа трябва да се доближи до Божественото. Тези десет заповеди имат функцията да пазят човека от грях. Заповедите са закон, съхраняващ нравствеността и душата, за да не се изпада в грях.

Като главна добродетел в християнството се отличава любовта, като добродетелите произлизат от нея. Животът трудно би бил пълноценен и без вярата. Грижата от човек за човек се явява добродетел. Вярата е основна съпътстваща човека функция и добродетел. В живота неминуемо присъства изборът, ценностите също са свързани с него. Ценността има свободен характер. Като цяло, в религиозно-нравствено отношение ценностите идват в християнството от „вярата в Бог“ и връзката между човек, Бог и ценности.

Ценности могат да се формират и от социума, като те са част от духовното. Ценностите са определящи при взаимодействието в социума. Формирането на ценностни нагласи е много важно. Всеки индивид усвоява и споделя и обществени ценности. „Ценностното развитие“ е познание на ценностите, което познание се изгражда посредством опита и социума. Нравствените ценности могат да се определят с три функции: „оценъчна, стимулираща и регулираща“ (Стъпова, 1991: 65). А общо ценностите се структурират в „изградената схема за ценности. Ето защо, когато например се говори за абсолютни ценности (феноменолозите Шелер, Хартман), тогава ценностите се разглеждат не в тяхната конкретно-историческа съизмеримост и не в контекста и от контекста на конкретно-историческото време, а те са изведени от времето транскulturни образувания“ (Стъпова, 1991: 65). Човек трябва да прави баланс между добро и зло, които са във всеки човек. Свободата е да действаш по собствена преценка и избор въз основа на ценности.

Още Платон задава проблемите в аксиологията, в днешен вид, като определя „ценностите като: вечни“, с неизменен характер и като канон, според който трябва да се движим: „Ако фактическият роданачалник на субективната аксиология е Сократ въпреки целия му стремеж да излезе от индивида и да достигне до всеобщото и задължителното, то Платон е първият обективен аксиолог, разбира се, обективен от идеалистически тип. Три са върховните и абсолютните ценности според Платон. Истината, добродетелта и красотата образуват триадата на неизменните вечните ценности“ (Паси, 1970: 120). Красотата е считана за ценност. За Платон ценностите имат устойчив характер. Думата „value“ или в превод ценност, стойност, започва да се употребява през седемнадесети век: „Още у английските писатели от XVII в. се среща терминът *worth* за означаване на потребителната стойност, а терминът *value* за означаване на разменната стойност“ (Паси, 1970: 121).

Кое е ценно, се определя от разбиранията на хората: „Още в *Метафизика* Аристотел забелязва, че в митовите присъстват интерполации за полза и изгода“ (Христов, 2003: 33). Ницше иска да покаже новото, новите ценности. Това е и едната страна на настоящия дисертационен труд – „Нихилизмът срещу метафизиката“ или отсамно срещу отвъдно, метафорично казано. Митовите от тази гледна точка също ни дават важна информация и могат да ни бъдат полезни със своите поуки, затова и генезисът на ценностите, дори и в нов вид и спектър, трябва да стигне до тази нова земя, до митовите, в онази чистота на ценостното, отвъд християнските идейни наслоения. Ницше е радетел на новостите, но в същото време той застъпва и ценности, основаващи се на „натрупания опит“.

Но какъв е общият генезис на ценностите, дори и хванат като съкратена нишка през вековното развитие на човика, а и на философията. Първичната основа за формиране на ценностите е нравствеността: „Нравствеността е първична, изконна човешка характеристика, чието развитие, усложнение и усъвършенстване бележи пътя на развиващия се истински онтотворчески фактор – човекът“ (Фиковска, 2003: 26). Нравствеността съпътства човека в неговия житейски път. Ценността започва своето разширение с разработката на философите, което се приема като философско разглеждане, като включват ценността, във философски контекст: „тъй като самата философия е нормативна и има за свой предмет абсолютните ценности на културата, като добро

красота, свобода (Баденската школа на неокантианството)“ (Паси, 1970: 117). Аксиологията се развива в сферата на философията и етиката. Нещата и предметите са сами по себе си ценни, но и човекът им поставя ценност. В периода след Ренесанса също етиката във философията е развивала „условията на бъдещата аксиология“ (Паси, 1970: 122). От друга страна, според Исак Паси, Спиноза пръв си е задал въпроса: „дали доброто, злото, красивото, грозното са такива сами по себе си, или предметите, получават качеството добро, зло, красиво, грозно само поради отношението на човека към тях“ (Паси, 1970: 122). Според Паси що е добро и зло се определя от полезността или не на съществуването ни. Философията на И. Кант дава отправна точка в модерното разглеждане на човека и оттук за поставяне на ценното и общо на ценностите на нова основа. Според Исак Паси това е позицията на И. Кант, че човекът в тази насока трябва да бъде разглеждан като цел и като „ценност сама по себе си“. Затова и Кант и някои други философи от деветнадесети век са считани за основатели на науката „Аксиология“: „От цялата „доаксиологическа“ история на философията Имануел Кант има най-голямо право да бъде наречен непосредствен предшественик на теорията на ценностите“ (Паси, 1970: 123). Ценността започва да се поставя като нещо само по себе си, имащо *интелигибилно*, автономно духовно битие: „Кантовата философия беше замислена като едно всеобщо примирение: между материализма и идеализма, между емпиризма и рационализма, между необходимостта и свободата, между природата и разсъдъка, между знанието и вярата, между радикализма и консерватизма“ (Паси, 1970: 124). Генезисът на проблема за ценностите, сами по себе си и в отношение към съществуването и предназначението на човека, е застъпена още от античността и обхваща философското развитие и идейния хоризонт във всички епохи и до наши дни.

Чрез аксиологията човек напредва в своето развитие, етиката обаче също би могла да бъде нормативен фактор в това отношение, задаващ ценности. Съществуват въпроси, които са търсили своя отговор дълго време, като понякога не са били забелязвани, като са приемани за нещо естествено, а не проблематично. В отношенията между природа и човек са намесени и ценностите, като и трите понятия носят различни емоционални състояния за различните хора, като този въпрос е постоянно актуален. Ценностният подход определя отношението към действителността. Ценността е характеристика, удовлетворяваща потребности и интереси, ценността е отношение на човека към действителността. От

днешна гледна точка за релацията природата – човек от значение е как човек ще използва силата си, като преработи действителността: „А това зависи не само от неговите знания, но и от ценностното му отношение към природата“ (Проданов, 1982: 6). Нормата е социална ценност, разглеждана като нещо изискуемо, социалните ценности са регулатор на поведението на отделния човек. Ценностите са критерии за избор, те са свързани и имат връзка със свободната воля. Ценностите могат да дават и оценка: „Светът прекрачи в третото хилядолетие, в нова ера с по-висока духовност. Този преход изостря нашето съзнание и ни подбужда към размисъл за бъдещето с припомняне на миналото“ (Киров, 2001: 3). Човекът е свързан с природата физически и психически, като използва и не трябва да забравя натрупания опит. И тук възниква въпросът, кое е по-важно „нихилизмът или метафизиката“ от гледна точка на настоящия живот? Кое определя посоката на развитието на човека, а и на социума като цяло? Човекът може да бъде възприет и като по-усъвършенстван и добър, в процеса на неговото развитие и развитието на обществото: „Усилията са насочени към обосноваване на социални доктрини, които да съответствуват на човешката природа, да ѝ дават възможност да се прояви“ (Проданов, 1982: 48). Биосоциалните ценности са премахването на ограниченията за възможностите на човека, прогресът е сякаш без граници, а развитието на човека трябва да изяви най-ценното в човека и съобразно другите хора и околния му свят.

В опозиция на това прогресистко виждане е възгледът за човека и за неговото развитие на християнската философия. Християнството разглежда човека като „лош“, като изначално грешен. Отношението човек – Бог е неизменно въпреки различните времена и различни гледни точки, през които е преминавало то: „Така например, преходът „от първоначална невинност“ към „първородния грях“ поставя човека в съвсем друго положение, различаващо се съществено от предишното“ (Динев, 2001: 8). Положението се променя, когато е прекратена забраната на Бог относно „доброто и злото“: „С нарушаване на забраната човек изпада в нова ситуация, когато вече познава доброто и злото. От този момент човек се намира в състояние на покварена същност“ (Динев, 2001: 8). Връзката с Бог формира у човека емоции, с течение на времето, обаче, човекът изгражда собствено мнение и не приема наложени му отвън ценности: „В човека постепенно се формират различни емоции и страсти, произтичащи от връзката му с Бога и Вселената едновременно“ (Динев, 2001: 8). Страхът нараства постоянно във времето, страх „от Бога“

и обкръжаващия човека свят, „Това налага философската антропология да постави на разглеждане влиянието на Бога и Вселената върху човека. В новото време (съвременното) човек отхвърля ценностите, които не са му нужни“ (Динев, 2001: 8). Християнството, като една от основните и водещи религии в световен мащаб, ни дава много голяма част на търсените от нас през вековете до съвременното отговори. Учението на Христос е обосновано на исторически факти, които насочват човека към правилния път: „Богословското учение за Иисус Христос не може да бъде изведено от духовните потребности на хората и обществото, защото в него се съдържат определени исторически знания за живота и учението на Спасителя. Именно с раждането Си Иисус Христос вложи нов смисъл в историята на човечеството, което промени посоката на своя път“ (Киров, 2001: 3). Но Ницшевото „Бог е мъртъв“ според К. Жабилова „е раздяла с историята“ (Жабилова, 2021), макар и ценностната гледна точка, въведена с християнството, да дава възможност за универсализиране на човешкото и на телеологията на човека спрямо историята и като отправна точка на отнасянето му към природата, към вселената и към трансценденцията.

Философските и светогледните идеи за човека се оказват подлежащи на историческа промяна, всяка епоха излъчва своята визия, това се отнася и за ценностите. Разбирането за ценностите и за техния състав се променя през различните исторически периоди. Аксиологията за отделния човек е свързана със специфични за него ценности: „Аксиологически ценностната индивидуалност на личността е свързана с незаменимостта, неповторимостта, уникалността на определени ценности“ (Проданов, 1982: 89). Но има и устойчива тенденция, която е от изключително значение за определянето на ценностите: в хода на историята все по-настойчиво се проявява търсенето и формулирането на „общочовешките ценности и интереси“ (Аройо, 1991: 7).

В днешни дни човек (отделният индивид) и обществото трябва да канализират жизнените си ценности. Поставят се въпросите за новата визия за човека и човешкото, дори и с не-природни проявления. Кое е водещото тук – даденото на човека с неговото раждане или формираното от средата и от новите възможности, как се формират нравствените качества у човека? Според голяма част от теоретиците нравствените качества не са вродени, роля за човека играят веществата, създадени от човека и идващи по химичен път и влияещи на психичните процеси, което от своя страна има отношение

към аксиологията. Според Проданов, качествата относно нравствеността са малко вероятно вродени или наследствени: „така както те се проявяват нормално в нервнофизиологичните му характеристики“ (Проданов, 1982: 150). От друга страна е забелязана трудност, когато се формират някои нравствени качества. Използването на психотропни вещества има връзка с проблема, поставен от Ницше, за човешката воля. Дали човекът под хипноза проявява своята свободна воля? Кант също разглежда темпераментите на човека и връзката по между тях, като основа за характера и оттук за формирането на нравствените качества върху човека: „Според него холерическият темперамент пречи на дружбата. На сангвиника всички са приятели, но на дело се оказва, че той на никого не е приятел. Меланхоликът има малко, но добри приятели. От темпераментите зависи в определен смисъл и естетическото отношение към действителността“ (Проданов, 1982: 150). Но може ли по изкуствен път да се повлияе на човека, като това е не-природният път за намеса в психическия живот на човека: „Хората от край време са употребявали различни вещества, въздействащи химически върху човешкия организъм“ (Проданов, 1982: 158), което поставя етически и ценностни проблеми. Най-популярни и до днес са тонизиращите напитки, влияещи на психичните процеси са и някои видове лекарства: „Днес перспективите в това отношение стават толкова значими, че ценностното регулиране на фармакологическата инвазия в човешкия организъм придобива съществено значение“ (Проданов, 1982: 158). Затова тук ценностите са изместени, човекът не може да се справи с заобикалящите го среда и ежедневие и прибегва до различни стимулиращи и успокояващи субстанции, от което може да се направи извода, че фармакологията оказва влияние върху аксиологията и етиката в нашия живот. Различните векове и времена създават различна нагласа у човека, различна генетична предразположеност и различни усилия за задоволяване на потребностите: „Наличието на едни или други химически вещества в човешкия организъм стимулира или пречатства различни реакции“ (Проданов, 1982: 158). Човекът по природа разграничава субект и обект и разграничението между тях, посредством опозицията „душа и тяло“, „дух, материя“, като в съвременното, разграничението се е превърнало в Аз и идващата реалност. Познанието започва от човека, през неговото развитие и край: „В този диапазон – от човека до човека – се открива широко поле не само за неговата познавателна и практическа дейност, но и за най-разнообразна нравствена активност“ (Фиковска, 2003:

25). Модерният човек започва да търси все повече „устойчивост“, а формите на човешкото в глобалния свят стават по-разнообразни, като едновременно с това се усилва и тенденцията да се търси „универсалното“.

Ценностите, независимо от своята форма, са важни за множество хора: „Те са ценности от гледна точка на личност, първична или вторична социална група, общност, класа, социален слой, общество и т.н. Ценността е за някого съзнавана ценност, а това означава, че тя е интернализирана. Интернализираността е по-скоро въпрос на психологията, отколкото на аксиологията“ (Фотев, 2012: 142). Ценностите трябва да бъдат осъзнати, независимо от темперамента на човека, и заблудата, в която човек се поставя с психотропните вещества, му пречи да осъзнае ценностите по правилния начин. Тук Хр. Фотев прави още едно, условно деление на ценностите, което е за отделния индивид и масовостта, за обществото. Ценностите могат да бъдат поставени сред важните моменти в човешкия живот. Чрез ценностите правим разграничение между добро и зло. Социумът се основава на ценности. Тук обаче своята дума трябва да каже и философията на Ницше, по отношение на ценностите. Нихилизмът се появява, когато ценностите се обезценяват и изпразнят от съдържание, след което трябва да се направи ревизия на ценностите: „Ценностите не са неща/вещи, но тяхното съществуване е немислимо без връзката им с неща, което е подвеждащо за отъждествяването им със съответните неща, които са, както беше изтъкнато, сами за себе си и сами по себе си в нещността/вещността си“ (Фотев, 2012: 20). Нещата биват оценностявани положително или отрицателно откъм ценностно отношение, като винаги са свързани едни и други. Тук отново Хр. Фотев поставя въпроса за връзката ниализъм – метафизика.

Само в обществото човек проявява всички свои качества: „както казва Аристотел, вън от обществото (полиса) човек е мислим или като животно, или като бог, но, разбира се, той не е нито едното, нито другото“ (Фотев, 2012: 162). Човекът се отличава в света „освен като телесност“, така и като същество на природата, което го води до дуализъм, едновременно природно и духовно същество. Човекът може да бъде и самостоятелен, като прави анализ сам на себе си, да придава на света ценност. *Свободна ли е нашата воля* – е въпрос, задаван във философията и психологията, когато става дума за човека и неговото поведение. Поведението може да се определя и от човешките реакции, волята от своя страна се проявява на различни равнища, волята зависи от индивида.

Явленията на съзнанието ни могат да са причина за нашите действия. Дали волята е причина? Волята е основа за понятията „аз“, „субект“ и „съзнание“. Ницше приписва на волята условен и придружаващ характер. Мотивът не е истинен, той придружава действието. Волята е възприемана във вид на причина и мотив за действие. Човекът, чрез интенцията си, създава събитията. Причината за Ницше внася „целесъобразността“, действието идва от съзнанието. Човекът за Ницше е поставен в среда, в която трудно може да окаже влияние, като водеща се оказва интенцията. Липсват ценностите. Насочването към цел се оказва необходимо. Човекът е част от това цяло. Ценността в тази ситуация е изгубена, човека губи импулса за действие, впоследствие всичко се свежда до инстинкта. За Ницше човек трябва да се освободи от предразсъдъците, ценностите, които изгражда обаче, са от голяма важност, и чрез тях той пристъпва към изграждането на своя свят. Ценностите, макар и отхвърляни, си остават основанията, върху които се движи света. Човек трябва да се стреми към хармония, навиците му трябва да станат втора природа. Социумът въздейства на отделния индивид. Ценностите съществуват, като духовен свят. Изкуството е другото на действителността, то е постоянна ценност: „Вторият момент на ценностната спирала следва от значимостта на този ценностен хоризонт – той предзадава оценките, които привидно са вторични, но всъщност се оказват на свой ред в един момент изпреварващи“ (Стъпова, 1991: 65). Тук може би се явява първият момент на опозицията „разум – инстинкти“. Всички хора са различни и притежават различни способности и характер. При така зададените факти човек се формира посредством „предзададеното“, генетично заложеното (инстинктите) и това, което е настоящата му среда, посредством морала: „Свободната воля обаче може да се детерминира и от *морално дължимото*“ (Проданов, 1982: 170).

Чрез ценностите и оценностяването може да се достигне до истината. За неокантианците ценностите съществуват между битието и небитието, между обекта и субекта. Ценностите са трансцендентни. Съществуващото се намира в битието. Това „транс“ е „значението“. Началото на философията е в проблема за ценността. Ценностите се виждат в смисъла на извънбитийни структури, те трябва да се разглеждат откъм значимостта им, като мисловни схеми: „Оценката от своя страна фокусира индивидуалните психологически механизми – потребности, интереси, желания, нагласи, емоционално предпочитание“ (Стъпова, 1991: 64). Ценностите са същностното. Ценността

е възможна само на базата на битието. Оценката се осъществява в зоната на ценността. От множествеността на ценността се появява единичната ценност. Ценността е идеална същност. Оценката се вади от „психологическите детерминанти“ (Стъпова, 1991: 64). Човекът и неговата природа, като съсредоточие между безкрайното, всичкото и нищото, както го определя Б. Паскал, е изначално насочен към ценностите, той има своя телос в абсолютно ценностното и това е, което го формира като човек: „Спасение от осезаемото усещане за човешкото нищожество е изпробването на възможностите на Разума в постигането на природата“ (Русева, 1996: 26). Човекът е свързващото и междинното звено между началото и края, като началото се явява Бог, който е така трансцендентното, задаващо телосът, телеологичното проектиране на човека спрямо основните ценности. Ценността в този случай е свързана с психиката, с индивидуална преценка също така. Оценката обаче може да се извади и от ценността. Ценността е сбор от ценности: „Ценността канализира оценката“ (Стъпова, 1991: 64). Оценката трябва да породи нова ценност: ценността „задава инвариантното“ (Стъпова, 1991: 65). Ценността има и психологически измерения, като има възможност и да задава желания, психологическото измерение прави оценката, от която е изградена ценността.

Възниква въпросът за универсалните ценности и техният генезис, като процес, свързан дълбоко с проектирането на човека и със задаването на неговия телос, и като личностно развитие, и като част от социума, от човешкото общество и от предназначението на цялото човечество. И. Стъпова изследва този процес, назовава го „спирала на ценностите“. Ценността се появява при натрупване. Всяка оценка създава ценност: „Спиралата на ценностите и оценките е в непрекъснатото развитие на възможните ценности, които още не са ценности от потенциалните оценки“ (Стъпова, 1991: 65). Ценностите в съвремението обаче придобиват различен облик, като са сгрешени и са насочени, предимно към материалното, а не към вечното и божественото: „В своята възможност оценката се превръща в действителност“ (Стъпова, 1991: 65). Оценката представлява нуждата и нейното осъзнаване от ценност: „Когато се говори за всеобщи и универсални ценности, това е по същество връщането към възможните абстракции – истина, добро, красота“ (Стъпова, 1991: 66). Ценностите са опит: „Универсалните ценности заслужават статута си на ценности само доколкото допускат като идеални схеми – възможни, инвариантни, но и мобилни – тяхната собствена смяна, провокирана от

самите тях“ (Стъпова, 1991: 66). Без възприемането и оценката от човека ценностите са празни схеми.

Оценката може да се прояви и като друга ценност, ако се разгледа от гледна точка на „метамодел“: „Последната е теоретико-културна схема, която се реконструира в оценката като емоционално-предпочитащ компонент на човешката психологичност. Оценката рефлектира ценността, но оценката в тази си рефлексия проектира новата възможна ценност“ (Стъпова, 1991: 67). Оценката на отделния човек се появява в ценността, като същност на културата, като така оценката създава нова ценност: „Без опосредстващото звено на индивидуалното развитие е невъзможно развитието и най-вече създаването на нова ценност“ (Стъпова, 1991: 67). Една ценност може да породи друга ценност, посредством развитие: „Нашата цел при търсенето на смисъла на живота трябва тогава да бъде насочена към откриването на такива дейности и състояния, които имат своята цел вътре в самите себе си и за своето осъществяване не се нуждаят от нещо друго“ (Богданов, 2003: 42). Търсеният *инвариант*, смисъл и цел, трябва да бъде такава, сама по себе си, посредством дейностни модели: „Така че преоценката на ценностите за всяко ново конкретно-историческо време не е нищо друго освен преоценката на теоретичните модели като метасхеми, в които новото конкретно-историческо възприемане и съответно оценката не се вписва“ (Стъпова, 1991: 67). Преоценката е задаване на нов смисъл и значение, към налично съществуващото, нова оценка на вече наличното: „Съвременното научно съзнание отчетливо осъзнава потребността от иманентна принадлежност на нравствени ценности и критерии за хуманна оценка на своите резултати“ (Русева, 1996: 26). Нравственото и етичното, ценностното неминуемо присъства във всяка наука. Преоценката трябва да даде истинския смисъл на съществуващото, с нов начин на разглеждане на битието, идващ от различното, ново време, съобразена и идваща от историята. Преоценката е нова оценка на вече съществуваща такава и има своето универсално и идеално битие в живата и творческа връзка с новия свят и новото битие на човека: „Това е новото звучене и новата значимост на една – може и вече съществувала битийност (предмет, вещ, свойство, отношение). Не само с Дионисий, но не единствено и с Аполон – това трябва да бъде единството на битийното и творческото“ (Стъпова, 1991: 67).

1.2. Генезис на аксиологията и философската антропология

Резюме: В параграфа са разгледани принципите на неокантианството и връзката с аксиологията и ценностите и връзката им с нигилизма, като целта е показване на важността на ценностите, не само във философията, но и в живота на човека. Ценностите са ценности сами по себе си. Философията разглежда културата. При неокантианството истината е ценност. Неокантианството обособява аксиологията. Аксиологията изпъква заради счупването на затвореността на човека. Етическите ценности нямат нужда от доказване. Ценностите са неизменни по своята същност. Ценностите могат да бъдат разделени на общи и индивидуални. Философията разглежда „абсолютните ценности“. Аксиологията и етиката са свързани. Човек е представен като отклонил се от собствения си път и инстинкти и осланият се на масовостта, като обществото му налага ценностите.

В неокантианството истина и ценност не са противоположни, а истината става ценност. Неокантианството е обособено с Марбургска и Баденска школи. Неокантианството, както е заложено в наименованието, преразглежда философията на Кант. За неокантианството априорното придобива смисъл на „масово“. Неокантианството дава основата на аксиологията. Аксиологията обхваща всички теории за ценностите. Ценностите условно могат да се разделят на общи и индивидуални. Ценностите имат собствено пространство, независимо от субекта и обекта. За Рикерт, като представител на Баденската школа, заедно с Касирер, ценностите се делят на ценности на живота и на културата. За Баденската школа водеща е ценността преди битието. За Баденската школа философията трябва да даде смисъл на ценностите. За Баденската школа е важен преходът от ценност към реалност и отношението битие – ценности, от трансцендентното към иманентното. Рикерт дели света на три – „обективен“, „разбираем“ и „сфера на необективната субективност“. Явленията тук са разделени на „номотетични“ и „идиографски“. Номотетичните са насочени към реалността. Идиографските ценности разглеждат човека откъм историята. За неокантианството човешката мисъл е създател на новата реалност. Духовността преминава чрез науката – във най-висока форма, Марбургската школа.

Генезисът на аксиологията върви ръка за ръка с конституирането на философската антропология. В съвременното основно се проблематизира човека, така самият човек поставя себе си като предмет, обръща се към себе си. Разгледани са теориите на Шелер, Плеснер и Гелен. Философската антропология се стреми да бъде независима, тя иска да достигне до чистия човешки опит и накрая тя иска да разбере човека в цялост. Философската антропология е обърната изцяло към човека, като той трябва да преодолее своите слабости. Обърнато е значение на връзката душа – тяло. Човека след Бог движи своя живот. За Плеснер всичко започва от „единството на живота“. В модерността човек е насочил усилията си към отсамното. Разгледана е пропозицията „идеалистично – реалистично“, като превес взема реалистичното, или по-скоро е от по-голямо значение. Човека с времето изгражда ценности, които го насочват, изгражда и основа от ценности.

Според Плеснер сетивата имат значителна роля при изграждането на културата. За Плеснер субект и обект не са тъждествени. Постмодерността предлага по-голям избор от истини. Човекът, за разлика от животното, осъзнава собственото си съществуване, поставя себе си като център. За Плеснер въпросът е как човек обособява себе си от средата и от себе си? Плеснер се опитва да позиционира „Аз-а“ в нищото. Според Плеснер интересът към философската антропология е закъснял, поради господството на теологията. Разгледани са автори със сходни идеи като: Фихте, Шелинг, Киркегор и други. Шелер търси мястото на човека в метафизиката и света. Философската антропология трябва да каже какво е човекът и как той разбира живота и как приема той самия себе си, като тези идеи според Шелер присъстват в цялото развитие на философията. Шелер има възражения срещу етиката на Кант. Философската антропология трябва да разглежда същността на човека и мястото му в битието. И какви са отношенията между човек и Бог. Метафизиката е очертана като свързващото звено между човек и Бог. Метафизиката е разглеждана като реалното познание. Духът на човек се явява свръхприроден, като е опозиция на всичко. Човекът за Шелер е началото и главната движеща сила за света. Човекът става център на света. Любовта за Шелер е важна за човека и е висша ценност.

Аксиологията си поставя за задача да изучи битието на ценностите и различните ценности, които са споделяни в хода на човешкото развитие, като се изведе преценката дали наистина те са такива и доколко се вписват в универсалните ценности. Доброто само по себе си притежава ценност. Ценността дава стойност, тя е изначална, „по природа“. Ценностите са такива „сами за себе си“: „Аксиологията не може да се квалифицира като единна концепция“, тя не е „свързана с определена философска школа или определено направление“ (Паси, 1970: 117). Една от главните цели на философията е разглеждането на целите и културата. За неокантианството истината не е противоположна на ценността, а истината се превръща в ценност. За Рикерт и Винделбанд ценностите са нормативни. Неокантианството е първоосновата на аксиологията. Една от причините за изпъкването на аксиологията отново през края на деветнадесети век е развитието на социалната масовизация и излизането на човека от неговата затвореност. Аксиологията е насочена към човека. Ценностите са едно монолитно цяло. Аксиологията е наука, разглеждаща ценностите, а съчетанието на двете срички образувачи думата означава точно това, *Axiá* може да бъде преведена, като „нещо значимо“, а „логоса“ като познание, наука: „Това казва съставеният от две гръцки думи титул“ (Фотев, 2012: 20). Аксиологията е противоположност на отстраняването на ценностите. Аксиологията обединява науките в

обща теория, като учение за ценностите. Учението на Спиноза задава в развитието на аксиологията етическото в ценностите. Етическите ценности са просто такива и не се нуждаят от доказване, според Алфред Ейър: „етическите ценности не могат да бъдат предмет на спор, защото не подлежат на верификация“ (Паси, 1970: 132).

В релативизма на аксиологията ценностите са част от структурата на действителността. Тук се разглеждат ценностите на материалния свят. Чрез идеалното битие се обосновава обективността на ценностите. Ценностите принадлежат на философията. Ценностите са постоянни и неизменни по същността си, въпреки различните интерпретации. Ценността е свързана с човешките потребности и човека. Има и общи и индивидуални ценности. Ценността и не-ценността са свързани. Оценката е активност. Думите имат своя интонация и изразяват различна емоция и оценка: „Широкият регистър на ценностните теории започва с теоретиците, които включват в ценността едва ли не всичко, което заслужава да се разглежда философски, т.е. за които ценността е всеобемното философско понятие, тъй като самата философия е нормативна и има за свой предмет абсолютните ценности на културата, като добро, красота, свобода (Баденската школа на неокантианството)“ (Паси, 1970: 117).

Аксиологията се развива в сферата на философията и етиката. Нещата и предметите са сами по себе си ценни, но и човекът им поставя ценност (оценностява ги): „Смисълът на човешкото пребиваване в битието е да се приобщава към ценности, които са в съзвучие с достойнството на „идеалната общност“ – съвкупното човечество“ (Николова, 2003: 23). Но само за да може да се впише в обществото, да бъде приет: „Но и в следренесансовата епоха философията и в границите на философията именно етиката оставала онези сфери на мисълта, където най-бързо зрееха условията на бъдещата, аксиология“ (Паси, 1970: 122).

Както ще видим в трета глава от настоящата дисертация Фридрих Ницше, ще направи „преоценка на всички ценности“, като ще се окаже, че е изпуснат „главният път“, тоест, човек се осланя на другите и позволява „масите“ и голяма част от обществото да му налагат ценности, които не са правилни, вместо да разчита сам на себе си. За разлика от Ницше, мисля, че не трябва изцяло да отхвърляме християнските ценности и християнството, а те да са наш „ориентир“. Душата е в отношение с преодоленостите

си и с обществото, в което живее в определения момент: „Всяка човешка мисъл или постъпка е трябвало да бъде такава, че да е съобразена с условията в дадено общество. Човекът е съизмервал собствената си ценност с ползата за общността и нейните императивни и „априорни“ по отношение на конкретния индивид, ценности“ (Николова, 2003: 24).

Философията на И. Кант от своя страна е баланс между реализма и идеализма и може да бъде поставена в началото на генезиса на аксиологията: „От цялата „доаксиологическа“ история на философията Имануел Кант има най-голямо право да бъде наречен непосредствен предшественик на теорията на ценностите“ (Паси, 1970: 123). За неокантианството истината не е противоположна на ценността, а истината се превръща в ценност. За Рикерт и Винделбанд ценностите са нормативни. Неокантианството вече може да се смята за „предверие“ към днешната аксиология и насочеността е основно към „Баденската школа на неокантианството“, към Винделбанд и Рикерт.

Неокантианството е датирано към втората половина на деветнадесети век, след създаването на ситуация с философските системи на Хегел и Шелинг, които могат да бъдат оценени като нови „форми на метафизика“ (Стефанов, И.С., 1987: 8, 80). Неокантианството се формира от философи, следващи Кант, от средата на деветнадесети век и първата половина на двадесети век. Неокантианците желаят да възобновят идеите и принципите на Кант. Като първи етап на неокантианството, близък до философията на Кант, се формират философските възгледи на К.Л. Райнхолд и С. Маймон (Стефанов, И.С., 1987: 7). Пръв сред неокантианците е сочен Ото Либман и „знаменитата“ му творба „Кант и Епигоните“ (Стефанов, И.С., 1987: 80). Неокантианците критикуват теориите на позитивизма и материализма. Критиката на материализма идва от развитието на изследванията на сетивността и рационализма. Критикува се учението на Кант за „нещата в себе си“, като „непростимата грешка на Кант“ (Стефанов, И.С., 1987: 80).

Във втория етап на неокантианството се очертават две школи, направления: „Марбургска и Баденска“. За основатели на Марбургското неокантианство се смятат Херман Коен, Пол Наторп и Ернст Касирер, те развиват „дейностно-функционална метафизика“ (Стефанов, И.С., 1987: 78); създател на Баденското неокантианство, известно още като „южнонемската школа“ е В. Винделбанд, впоследствие Х. Рикерт, Е. Ласк

(Стефанов, И.С., 1987: 7), които създават „ценностна метафизика“ (Стефанов, И.С., 1987: 168). Неокантианството извежда развитието си от концепцията на Кант. Разглеждана е и възможността философията да започне с „критичен анализ“ за „границите на знанието“. Неокантианството преглежда и преразглежда философията на Кант. Нека видим, как именно започва „критиката“. Човекът си задава непрекъснато въпроси, идващи от разума, на които не може да се отговори, „защото надхвърлят всяка способност на човешкия разум“ (Кант, 1967: 41). Ето как В. Канавров дефинира теоретичната основа на направеното от Кант по този въпрос: „Новото при Кант е невъзможността на разума да отговори на част от въпросите, които е обречен да зададе сам на себе си. В рационализма настъпва разрыв. Разумът е неспособен да намери отговор на собствените си въпроси“ (Канавров, 1994: 20). Разумът не е достатъчен, за осмислянето на „нещото в себе си“, което не е феномен на съзнанието. Разумът обаче остава основната познавателна способност и най-висшата: „Разумът е изправен пред трудната задача да се справя сам със себе си“ (Канавров, 1994: 20).

Марбургската школа разглежда и „възражда“ Кантовите идеи под нова форма. За Х. Коен „твърдата точка“, от която трябва да започне „реконструкцията“ на Кантовите идеи е „Нютоновата наука“ (Стефанов, И.С., 1987: 92). Х. Коен развива свой проект за система на трансценденталната философия, озаглавен „Система на философията“, който върви по предметите на трите Кантови критики, но е вече „логика на идеализма“: „Част I – „Логика на чистото познание“, Част II – „Етика на чистата воля“, Част III – „Естетика на чистото чувство“ (Стефанов, И.С., 1987: 108). За Коен „човешката мисъл“ формира самостоятелна и автономна реалност: „Мисленето не бива да има никакъв произход вън от самото себе си“ (Стефанов, И.С., 1987: 109). За Неокантианците принципите на битието, вече не са от толкова голямо значение за опознаването на света, човекът вече трябва да започне да критикува, като същевременно преценява. Логическото мислене задава „предмета на науката“: „Само чистото мислене в самото себе си трябва да доведе до произвеждане на чистите познания“ (Стефанов, И.С., 1987: 109). А самото мислене има в себе си своето „първоначало“ (Стефанов, И.С., 1987: 111). Постиженията в математиката и механиката са изкуствено постигнати от ума на човека, посредством който човекът реди реалността, вместо обективността на нещата. Затова и категориите според Коен „не са вродени понятия, а основните черти, в които се осъществява съждението“ (Стефанов,

И.С., 1987: 112), те са елементи на „дейностната структура“ на човешкото научно познание (Стефанов, И.С., 1987: 120).

Марбургското неокантианството защитава тезата, че „предметът на познанието“ е „това, което създава познаващият субект“, „формите на мисленето, както и формите на нагледа не са материални или духовни неща, а методи, средства и пътища“, за да се получи „понятието за предмета“ (Стефанов, И.С., 1987: 96). Научните теории за неокантианството са конструирани от съзнанието. За тях „априорните форми“, разглеждани от Кант, нямат определен брой, както и категории. Според Кант науката съществува поради „априорните закони“, а съществуването ѝ идва от „даденото в опита“, а в опита са позиционирани „трансценденталните“ елементи на субекта, „Неопределеното като основа на предела е пропастта на свободата – извор на различията, причина за стълкновения, където вместо универсален синтез или аперцепция (Кант) се осъществява свободно, имагинативно продуциране“ (Лиотар, 1996: 11). За Кант има две общи човешки способности – „разум“ и „сетивност“. Разумът е активен, а сетивността – пасивна. Сетивата се задвижват от външен фактор – от „нещо само по себе си“. Реалността е извън сетивата, като сетивният опит е необходимо да бъде преразгледан. За Коен субектът на познанието не ни е даден, откъдето може да се направи извода, че в сетивния опит няма обективно познание, там няма обект „сам по себе си“, „Кризата“ в научното знание, за която се появяват толкова много сигнали от края на XIX в. не е резултат от случайна пролиферация на науките, а вероятно е следствие от прогреса на техниката и експанзията на капитализма“ (Лиотар, 1996: 89). Разумът въвежда данни във възприятието. Във връзка с разума: „Веднага след размирния нихилистичен XIX век, още в началото на XX век „се случват“ редица относително независими един от друг проекти за не-консервативно онтологично разширение на Кантовата философия“ (Канавров, 2011а: 181). За Коен реалността е зависима от мисленето: „подчиняване на битието на мисленето“ (Стефанов, И.С., 1987: 118).

За неокантианството усещанията имат познавателно значение, ако са в независима, априорна математическа конструкция, която отразява тяхната връзка. За неокантианството теорията на естествените науки и математиката водят до градивните им елементи и техните отношения: „Природата“ се разбира и разгледа от немския неокантианец просто като „ред“, който е предмет на математическата природна наука“

(Стефанов, И.С., 1987: 98). Опитът, както за Кант, така и за неокантианците, не може да произлезе само от „пространството и времето“, но се основава на него. За Кант пространството, времето и сетивното познание са „априорни форми на наглед“ (Кант, 2013: 110-111). Пространството и времето не се променят от ума. За Коен сетивността е валидният за всички елементи начин на свързване. Сетивността е само възможност за сетивни нагледи, „За Кант е „безусловно невъзможно да не съществува съвсем нищо“ (Канавров, 2011а: 46). Пространството и времето за Коен са построения на разума, а априорното знание не е вродено: „Целият свят има някаква метафизика като цел на разума и тя, заедно с морала, съставлява същинската философия“ (Канавров, 2011а: 41). Категориите се задават от действията на разсъдъчната способност върху предметите, затова и изседваенот на самия разум стои винаги в основата на кантианската философия: „Човешкият разум има в един вид от познанията си особената съдба, че се измъчва с въпроси, които не може да отхвърли, защото му са зададени от природата на самия разум, но на които и не може да даде отговор, защото надхвърлят всяка способност на човешкия разум“ (Кант, 2013: 45). Теоретичните идеи на Марбургското неокантианство могат да се обобщят като „метафизика на чистата дейност, която лежи в основата на битието“ (Стефанов, И.С., 1987: 135). Според И. Стъпова „тръгващата от неокантианството аксиологическа позиция декларира, че „Философията започва там, където започват проблемите на ценността“ (Стъпова, 1991: 62).

За марбургските неокантианци дори етиката има логичен характер. Х. Коен постановява „самосъзнанието за „единственото, решаващото, централно съдържание на чистата воля“ (Стефанов, И.С., 1987: 136). Затова и „битието на волята“ се определя от искането, но като „битие на трябването“ (Стефанов, И.С., 1987: 136). Според социалния идеал, като „безкрайна задача“, се конструира социалният човек: „човекът трябва да се определи като „крайна цел“, „самоцел“ (Стефанов, И.С., 1987: 138). Духовната култура, се проявява чрез науката, като „най-висша форма“: за Коен „вън от знанието няма никакъв интерес на духа, никакъв проблем на мисленето“ (Стефанов, И.С., 1987: 138).

Пол Наторп е следващият представител от Марбургското неокантианство, който развива етико-социалната платформа, с основното си съчинение „Социална педагогика“, като нова практическа философия. Изходната позиция на Наторп е „безусловното“, но

взето „позитивно“, като „център“ на „трябването в практически смисъл“ (Стефанов, И.С., 1987: 140). Наторп проектира социалното развитие, като единство на процесите у индивида и в общността, което изразява като „закона на общественото развитие“ в „паралелизма на индивидуалиния и социалния живот“ (Стефанов, И.С., 1987: 141). Наторп развива своята критика срещу материализма върху убеждението, че прогресът се дължи единствено на „прогреса на познанието за природата“, а оттук историята е възможна само чрез „прогреса на съзнанието“ (Стефанов, И.С., 1987: 142).

Касирер развива идеите на Коен и е негов ученик. Негова е творбата „Философия на символичните форми“ представена в три тома, като представлява „философия на културата“: „дейността на духа“ има своите продукти не само в научното познание, но във „всички компоненти на духовната култура“ (Стефанов, И.С., 1987: 150). Предмет на изследване става спектърът на духовната и културната продукция на човека, в резултат от неговото историческо развитие. Касирер изследва мита, поезията, езикът и др. За Касирер възприятието е следствие на „рационалност“, различна от животинската, защото възприятието е „образец“ на „природния предмет“, „То вече съдържа този предмет във вид на схематично предначертание“ (Стефанов, И.С., 1987: 155-156). За Касирер има „теория“ и „обект на наблюдение“, „сам по себе си“, винаги се прави връзка, логическа с даденото в опита, в предговора на „Науката логика нещата са описани така: „Най-важната точка за природата на духа е не само отношението на онова, което е той в *себе си*, към онова, което е той *действително*, но и отношението на онова, като което той *знае себе си*“ (Хегел, 1966: 26). Но извън познанието също има „форми на духа“, в които „едно духовно съдържание на значението се свързва с един конкретен сетивен знак“ (Стефанов, И.С., 1987: 149). Хипотезата за Касирер е „средство за измерване“. Като цяло чрез своята философия на културата и на духовната дейност Касирер „цели снемането на противоположността между научната, „иманентна“ метафизика („теория“) на опита и трансцендентно (отвъдопитно) ориентираната, т.е. „теоретично-догматична“ метафизика“ (Стефанов, И.С., 1987: 152). Създаването на теории от априорен тип се оказва не лесна задача. Кант пръв описва „априорните форми и категории“. Априорният модел на интелекта, на научното познание и на духовната дейност навлиза в неизследвани територии, търсейки иманетното съдържание и дейностните начала на съзнанието.

Хартман може да се причисли към теоретичните идеи на Марбургската школа, но като представител на постнеокантианството (Стефанов, И.С., 2005: 154). Чрез виждането на връзка, макар и „непроницаема докрай“, между емпиричното и трансцендентното Хартман дава нова гледна точка за към метафизиката: „Хартман прави интересен опит да преодолее Кантовото отрицателно становище относно възможността на всяка „теоретично-догматична“ онтология, която претендира да бъде наука за принципите на едно „трансценденно“ (отвъдопитно) битие“ (Стефанов, И.С., 1991: 3). Хартман иска да разгледа метафизиката откъм извънфилософска гледна точка, но в насочеността на Кантовия проект, като „критическа онтология“ (Стефанов, И.С., 2005: 157). Хартман продължава „ценностния мотив“ (Стефанов, И.С., 2005: 158) на Марбургското неокантианство, но като тезата за „хомогенния“ и тотален „трансцендентален предмет“, в единството на неговите чисти и емпирични условия. Метафизиката според Хартман се измества само като „фон“, като основа на философското и частнонаучното знание, от която се дискутира тяхното основание. Затова метафизиката по същество трябва да е критически, „апоретичен“ универсален метод, което се обосновава „критическата метафизика“ (Стефанов, И.С., 2005: 163). Но тази основа остава винаги недостижима аналитично, затова дори в метафизиката според Хартман се запазва „иррационалното“, което прави от философията не „първата, а последната“ дисциплина – „philosophia ultima“ (Стефанов, И.С., 2005: 169).

В. Винделбанд формира централните тези на Баденската школа. Изходен пункт е делението на В. Дилтай на типовете науки: на науки за природата и на науки за духа, което е възприето от Винделбанд (Стефанов, И.С., 1987: 168). Според Винделбанд то дава подразделянето на „опитните науки“ на науки за всеобщите закони, и на науки за „историческите факти“, затова „научното мислене“ е в единия случай „номотетично“, със всеобщо съдържание, а в другия – „идиографско“, сингуларно (Стефанов, И.С., 1987: 169). Номотетичното е насочено към естествознанието, като се търсят „модели на реалността“ и „всеобщата вечна същност на съществуващото“, „природни закони“ (Стефанов, И.С., 1987: 169). Идиографското изучава „историческите факти“, „събитията“, преходното в дадена сфера (Стефанов, И.С., 1987: 169). Двата вида мислене, могат да изучават и един и същ предмет, но не могат „да се сведат до към един общ източник“ (Стефанов, И.С., 1987: 169). Интересна е класификацията на теоретичните проблеми, предложена от Винделбанд:

„онтични“ (проблеми на битието, разглеждано в аспекта на неговата постоянност), „генетични“ (за изменението на битието) и „ноетични“ (теоретико-познавателни)“ (Стефанов, И.С., 1987: 117). Теорията на познанието на Винделбанд приема един специален „остатък“, характерен за явлението при неговото познание, който е „ирационален“ (Стефанов, И.С., 1987: 176). Този остатък дава и основата на специалното отношение на познаващия субект, а така и въвежда „ценността“ като част от познавателния процес. По отношение на ценността В. Винделбанд поставя въпроса за начина на съществуването на ценността, но не приема все още „ценността сама по себе си“ (Стефанов, И.С., 1987: 177), тъй като е отречена възможността на „трансценденцията“, т.е. всяка принципиално недостъпна за опита реалност“ (Стефанов, И.С., 1987: 177). Цеността според Винделбанд е дефинирана „винаги в отношение към едно оценяващо съзнание“ (Стефанов, И.С., 1987: 177), което е следствие от гносеологическите възгледи на Винделбанд. Все пак Винделбанд разглежда движението към „абсолютни ценности“: „ако трябва да възходим „от относителността в индивидуалните оценки и в нравите на народите, то изглежда да е нужно да се мисли над и вън от историческите форми на човешкото целокупно съзнание“ (Стефанов, И.С., 1987: 177). Винделбанд подразделя цялото философско познание според „трите вида ценности на логика, етика, естетика“ (Стефанов, И.С., 1987: 179)

Философията на баденския неокантианец Хайнрих Рикерт трябва да бъде оценена като „аксиологически идеализъм“ (Стефанов, И.С., 1987: 180). За Рикерт философията трябва да свърже „ценностите към реалността“. Основни произведения на Рикерт са „Предметът на познанието. Увод в трансценденталната философия“ и „Система на философията. Част 1. Всеобщи основи на философията“ (Стефанов, И.С., 1987: 180).

Рикерт проектира автономното битие на ценностите: „има още един „друг“ свят освен иманетния, и той се намира в сферата на ценността... и дотолкова е трансцендентален“ (Стефанов, И.С., 1987: 180). Според Рикерт едва тази сфера завършва познанието и „предметът изобщо“ (Стефанов, И.С., 1987: 180). Рикерт назовава тази сфера „свят на ценностите“. Двете сфери – на битието и на ценностите, обаче не могат никога да съвпадат: те остават „действителност и ценност, битие и важене, акт на съждение и смисъл на съждение“ (Стефанов, И.С., 1987: 181). Оценяването се извършва чрез съждението, което е „потвърждение или отрицание“ на ценността на предмета на това

съждение (Стефанов, И.С., 1987: 183). За Рикерт ценността се отъждествява със смисъла, който трябва да се продуцира чрез субективността: „да се обективира нещо, това означава то да се мисли свободно от смисъл“ (Стефанов, И.С., 1987: 188). Но „иреалното“ царство на ценностите“ стои над „субект-обектното отношение“ (Стефанов, И.С., 1987: 189). Възшност според Рикерт „проблемът за смисъла лежи в културната връзка, не в субективната връзка“ (Стефанов, И.С., 1987: 190).

За него „естествените науки“ формират „обща концепция“, като използват обобщение, а хуманитарните използват „континуум“: „Философията изобщо има да се занимава още и с конкретни предмети – бог, природа, дух – в техните мисли“ (Хегел, 1966: 21). Ценностите се намират в културата. Рикерт дели културата на „различни типове“, като те зависят от намиращите се в нея ценности – „Естетична култура“ и „Морална култура“. Задачата на Баденската школа е да осъществи преминаването от „трансцендентно“ в „иманентно“ (Стефанов, И.С., 1987: 189). Рикерт дава отговор – чрез преценката, „предмета на познанието“ става „трансцендентално задължение“. „Трансцендентното“ и „иманентното“ са съчетани, като „трансцендентални правила и норми“. Другият метод е като начало да стои „вид истинска преценка“. „Религията отчасти решава проблема на неслучилото се комплектоване на „иманентното и трансцендентно“. Като краен продукт се получават ценностите. За Рикерт светът се дели на три: „обективен свят“, „разбираем свят“, който е „интелигибилен“ (Стефанов, И.С., 1987: 206), и „сфера на необективната субективност“ – тук „стойност и съществуване съвпадат“. Субективното битие се разбира „чрез религиозната вяра“. В историята „ценностите се реализират“. Явленията от опита образуват „сферата на културата“. Понятията се формират или чрез „обобщаване“ или чрез индивидуализиране. За Рикерт „историческата наука“ е „наука за културата“, която трябва да разглежда „семантичния слой на културата“ с „уникалните ценности“.

Е. Ласк формира ценностния идеализъм на баденското неокантианство изцяло на иррационалистическа основа. Според Ласк, чието основно съчинение е „Логиката на философията и учението за ценностите“, философията има за цел единствено да даде „абсолютно ценностното съдържание“ на действителността (Стефанов, И.С., 1987: 210). По отношение на нашата оценка за нещата според Ласк винаги остава един иррационалистичен, т.е. „алогичен, извънестетичен“ (Стефанов, И.С., 1987: 212) дори

компонент, който е техният материал. Затова структурата на оценката се състои от „категориална форма и категориален материал“ (Стефанов, И.С., 1987: 212). Те са иманентни на ценността. Ирационалното е „нерационализируемостта“ в предмета, „логическата непроницаемост като функционална същност на категориалния материал“ (Стефанов, И.С., 1987: 214). Само категориалната форма според Ласк „се преживява“, и така „познанието само живее в истината, в „теоретичния смисъл“ (Стефанов, И.С., 1987: 214).

Баденската школа с представители Винделбанд, Рикерт и Ласк обявява ценността като „принцип на битието“. Според тях обективизмът и субективизмът не са били правилни, защото не включват в себе си някои ценности. Светът се вижда само „като реалност“, но за оценяващото го съзнание. „Човекът и светът“ трябва да се движат в една посока, така както „реалността и ценността“. Според Баденската школа философията трябва да открие принципа, даващ смисъл в ценностите: „Ценностите са особени конструкти, мисловни схеми, които съществуват в съзнанието на човека“ (Стъпова, 1991: 63). При свързването на ценности и реалност ценностите стават във вид на блага или „значение“. Смисълът има общо с „умствен акт“. Смисълът стои между „битието и ценностите“. Според И.С. Стефанов аксиологическата метафизика се „свързва с целта да се намерят „принципите“ на интелигибилния свят“ (Стефанов, И.С., 1987: 207). Неокантианството става първоосновата на аксиологията: „Според Винделбанд проблемата за познанието е всъщност проблема за ценността, съждението е истинно не защото се сравнява с обекта, с вещта в себе си, а благодарение на това, че е съобразено с едно непосредствено изпитвано задължение да му се вярва“ (Паси, 1970: 126). Аксиологията е насочена към човека: „В такъв смисъл ценностите нямат реален прототип, модел в природата. Те според Винделбанд и Рикерт са идеални и нормативни“ (Паси, 1970: 127). Аксиологията се формира като теоретичното изследване на ценностите и така става част от полето на метафизиката и нейните проблеми: „Принципно новото в аксиологията е в това, че тя е *всеобща* теория на ценностите и особена форма на интеграция на науките“ (Паси, 1970: 129).

Генезисът на аксиологията като теоретична философска наука е свързан и с новите възгледи за човека, като през 19-и век, наред с извеждането на проблема за ценностите и оттам в конституирането на теоретичната област на аксиологията, започва съзнателната

работа по една нова философска и научна област – антропологията. Като основни представители на разработването на философската антропология могат да се определят: Макс Шелер и Хелмут Плеснер, отчасти Кант и Фойербах, като представители, развиващи аспекти на философската антропология са: Фихте, Хегел, Шелинг, Сьорен Киркегор, Ницше, Рудолф Щайнер и Джон Дюи, Ернст Касирер. Философската антропология е разглеждана като основополагаща за познанието, нейна цел е проучването на отношенията между хората и техните преживявания. Философската антропология трябва да отговори на въпроса какво представлява човекът и неговото разбиране за живота и саморазбиране на самия него. Самата идея за нея може да бъде открита във всички етапи от развитието на философията.

И. Колев вижда наченките, заниманията и началото на философската антропология именно в проблема за идеалното битие, чийто достъп се гарантира от човека и неговите търсения. Колев въвежда началото на философската антропология още от античността, като дава примери от времето на Питагор: Питагор призовава също под някаква форма от отказ от масовостта и общата позиция, донякъде подобно на Ницше с отказ от божественото, като задаващо общото. Според Питагор между философия и теория не може да бъде сложен знак за равенство. Човекът не е в състояние винаги да разбере Божия промисъл: „Ако за погледа на Зевс няма предели, за човешките очи всяка гледка е с хоризонт, всеки образ е с граница и фон, всяка теория е с предпоставки. Човек не може да вижда по друг начин и за него „погледът от никъде“ („The View from Nowhere“, по хубавия израз на Thomas Nagel, 1989) е непомерен и затова неавтентичен“ (Колев, 2013: 10). За автора философската антропология е в помощ на изясняването на съществуването на човека: „добре разбраната философска антропология е такова философстване относно същността и съществуването на човешкото същество, което философстване е адекватно на това разбиране за философията. А резултатите от нея помагат да се отнасяме адекватно към самото съществуване“ (Колев, 2013: 10).

Философската антропология е свързана с няколко големи имена, развивали философията в тази нейна област, а именно: „Макс Шелер, Хелмут Плеснер и Арнолд Гелен“ (Колев, 2013: 16). Като основата е дадена предимно в Германия „и доколкото става въпрос за философска антропология извън Германия, то тя е почти изключително попадаща под знака точно на това *влияние*“ (Колев, 2013:16). Колев изразява и своето

виждане за Философската антропология: „философската антропология е специфично, трайно и с исторически интегритет философско разбиране за човека. Тази теза е основана на това, че трите модерни антропологии – на Шелер, Плеснер и Гелен – имат общи идеи и общи контра идеи, въпреки всички разлики между тях“ (Колев, 2013: 17-18). Колев от българските автори определя философската антропология като: „специфична философия на човека“ (Колев, 2013: 18). С това философската антропология обосновава своето място сред философските науки, даже нещо повече – претенциите ѝ са да заеме мястото на същинската, първа философия. Като може да изглежда и като подточка на теориите за човека във философията.

Антропологията обаче трябва да изведе и да докаже своята предметна област. И. Колев набелязва пътя на това еманципиране. На първо място антропологията трябва да извоюва своята независимост спрямо останалите науки: „Първа специфика на философската антропология е нейният стремеж за автономия или еманципиране от сциентизма и неговите влияния върху философията“ (Колев, 2013: 18). Втората специфика на философската антропология е „предприемането на опит за достигане до първичен и чист, основополагащ човешки опит, спрямо който науките, изкуствата, религията и социалните структури се явяват като производни модификации и разклонения, като основани, а не като основаващи“ (Колев, 2013: 18). Философската антропология иска да даде нова гледна точка на познанието, откъм човека, в завършен вид: „Философската антропология при Шелер и Плеснер има определено *виталистичен* формат, като това е валидно не само за тях, но и за Platner, за Melanchthon и за цялата традиция, свързана с *De Anima* на Аристотел“ (Колев, 2013: 18). При философската антропология има стремеж към завършеност на човека, откъм рационалното и в останалите сфери. Философската антропология се движи от интелекта, като свързва човека с останалия свят.

Философската антропология разглежда човека откъм неговата специфика. Тя се стреми към „чистия човешки опит“. Философската антропология се стреми да разгледа „цялостния човек“ *откъм разум, политика и други*. Философската антропология трябва да се разграничи от трансцендентализма, като могат да се открият сходства с екзистенциализма, в идеен план. Шелер и Плеснер развиват антропологии, различни от тази на Декарт. Според Колев „*De Anima* на Аристотел“ (Колев, 2013: 21), дава основата

на философската антропология. Трактатът, според него, е структуриращ и аргументиран, като задава концепция за човека откъм философска гледна точка, започва се от човека и се свършва, пак при него, като трябва да се върнем към истинската природа на цялостното човешко същество: „De Anima има такова влияние върху европейското теоретично саморазбиране на човека, че без нея не само философската теория на човека, но и психологията не би могла да бъде разбрана като тематична структура поне до вида, в който тя се намира до края на 19-и век“ (Колев, 2013: 22). Трактатът показва изграждането на човека, като същество, разгледана е връзката на душата с тялото: „Душата на човека не е изолирана, а е свързана с душите на биологическото“ (Колев, 2013: 22).

Душата е във връзка с окръжаващия я свят и с другите души. Позицията на Адлер в това отношение е по-различна: „Така въпреки че за Адлер „да бъдеш човек, означава да се чувстваш непълноценен“, „истинската стойност на човека се разкрива именно в преодоляването на собствената слабост“ (Николова, 2003: 23). Човекът трябва да преодолява слабостите си, като трябва да вярва, че е ценен, индивидуален, част от обществото и че не е сам. Човекът трябва също да се съгласува с ценностите на обществото, в което живее. Тук възниква въпросът: може ли човек да се чувства пълноценен в своето съществуване? Човекът е на централно място, от тази позиция ставаат различни неговите характеристики и най-вече в разглеждането на отношението душа – тяло, човек – свят.

Колев обособява четири етапа в развитието на философската антропология: „етапите в генезиса на философската антропология са четири: 1. Тематизации и структура“; „2. Номинална идентичност“ (Колев, 2013: 24). Човекът в случая е първоначало на всичко, след Бог. Като тук се появяват термините антропология и психология. Третият етап е „Философска идентичност“ (Колев, 2013: 26), тук философската антропология е обособена самостоятелно във „философската систематика“, като това е периодът 18-и – 19-и век. Четвъртият последен етап е двадесети век: „Обнова на философската антропология през 20-и век“ (Колев, 2013: 26). Това е времето на Плеснер, Шелер и Гелен, когато се създават първите антропологически теории.

Хелмут Плеснер е изтъкнат теоретик на философската антропология, две линии бележат неговите възгледи: „В творчеството на Плеснер се открояват две линии, на пръв поглед твърде различни, но преплитачи се по интересен начин. Най-общо, първата са

разсъжденията за културния статус на човека; втората – социално-критическия анализ, възплетен в поредица от съчинения, чието начало се бележи с „Визията за залеза и Европа“ (1920), а краят – с „Легендата за двадесетте години“ (1962)“ (Гинев, 1998: 181). Плеснер, както и голяма част от философите, разглежда културата в историко-философски план и в антропологичен. Човекът според Плеснер се оказва слаб, сам по себе си, затова създава общност. Плеснер също дели света на „вътрешен“ и „външен“, като донякъде е противник на методологията на Декарт. Плеснер прави анализ на човека и човешките взаимоотношения в много отношения, което го прави ярка фигура в това отношение. Човекът е слаб за самостоятелен живот, като е неефективен, нуждае се от помощ за съществуването и оцеляването си: „Именно тази природно зададена непълноценност го тласка към социално съвместен, групов начин на живот“ (Николова, 2003: 23). Човекът след Бог е движещата фигура на живота на земята, но се оказва, че няма достатъчно сили, за да преодолее трудностите, предоставяни от живота. „Стадността“ и „масовостта“ дават на съвременния човек някакъв вид сигурност, която е измамна: „Плеснер търси философско-исторически метод, който да е алтернативен както на каузално-номологичния, така и на трансцендентално-философския метод“ (Гинев, 1998: 182). По този начин Плеснер засяга темата, свързваща позитивизма и връзката с неокантианството: „Плеснер се доближава до разбиране за живота като първично „херменевтично единство“ на субекта и обекта. Всички негови сетнешни мисловни построения почиват върху „антикартезианска методология“, в която изходен пункт е единството на живота“ (Гинев, 1998: 182). Като задача се явява, че трябва да се намери свързващото звено между „вътрешен и външен свят“, свързани с философската антропология. Плеснер в някаква степен критикува философията на Декарт, и по-конкретно властта за „живота“. Вечността, трансцендентното вече не са достъпни за всеки човек: „Освобождаването от мисълта за отвъдното и насочването към дейност в отсамния свят само по себе си легитимира свободната воля и рационалния избор на индивидуално поведение“ (Христова, 2003: 7). Човекът вече сам определя ежедневието си, в отрязъка от живота, даден му от Бог на земята. Човекът в случая е насочван предимно към рационалистично възприемане на живота, като в малка степен има възможност да го променя. За Плеснер човекът и средата, в която пребивава, са свързани и самата идея има проекции и в етиката на Шелер. Разгледана като „критично преодоляване на формализма на Кантовата теория на

познанието, Плеснер обобщава своята програма като „критика на сетивата“ (Гинев, 1998: 182). Разгледан е и трансценденталният критицизъм на Кант: „Плеснер е напълно прав, че новоевропейската парадигма в теория на познанието (и основаната върху нея психология) не е в състояние да обясни нито синтеза на отделните сетивни възприятия в цялостни познавателни образи, нито диференцирането на сетивата“ (Гинев, 1998: 183). За Плеснер новите начини на мислене в познанието, не могат да обяснят натрупването на възприятия в сетивата, като ги превръщат в познавателни образи.

За Плеснер субект и обект не са тъждествени по начало. Човекът прави контакт с действителността посредством „самосъзнанието“, което не изпълнява заповеди от инстинктите. Човекът чрез съществуването си става център на света. Ако се разгледа неокантианството в опозицията „идеалистично – реалистично“, ще открием противоречие между наложения и истинския „статут на физическото и фактуалното битие“ (Борисова, 2021: 68). Аксиологията в този случай е възможно да бъде видяна в светлината на съществуване на ценностите и тяхното развитие, в тяхната реалност. Човекът е необходимо да изгради база от ценности, които да му служат, като ориентир. Ценностите водят началото на своето изграждане още от детството. За Спиноза свободата е свързана с интелекта. В този смисъл интелектът може да разбира подредбата на универсума „и дотолкова да приведе действията си в съответствие с него“ (Dewey, 1998a: 307)“ (Борисова, 2021: 78).

Критиката на сетивата при Плеснер полага параметрите на движението от проблема за човека към проблема за същинските условия на неговото битие, което отвежда към проблема за културата и така се набелязва връзка на неокантианските идеи и философската антропология: „Последователното разгръщане на „критиката на сетивата“ резултира в трансцендентално-херменевтична критика на културата. Преходът от трансцендентална „критика на сетивата“ към философска антропология в теоретичното развитие на Плеснер следва по-обща тенденция на преход от неокантианство към неохегелство във философията от втората и третата декада на века“ (Гинев, 1998: 183). За Плеснер субект и обект не са поначално с еднаква стойност, човекът прави връзката с действителността, посредством своето самосъзнание, „чието съществуване в действителността е освободено от всякакви „инстинктивни директиви“ (Гинев, 1998: 184). Тук може да се очертае проблемът за отношението човек – свят. Ако битието на човека е

битие „откъм възвестеното в откриването си нищо“ (Хайдегер, 1999: 21), то трябва тази връзка да се конструира откъм нищото. Нищото, откривайки се в настоящето, дава основата за разбиране на това битие, т.е. на съществуващото, което има съществуване, което е човешкото съществуване, но за битието това е нищо. Светът чрез нищото става „тоталност“. Нищото има възможност да лишава нещото от битие. „Смисловите взаимоотношения“ са осигуряването на смисъл в битието.

За Плеснер от значение е „неметафизичното“ полагане на „философската антропология“. Философската антропология е реакция на твърдението, че човек е много напреднал в своето развитие и вече няма нужда от опит. Относно това, ето какво казва Библията относно думите и опита: „Тогава Господ ви говори изсред огъня; вие чухте гласа на думите, но не видяхте никакъв образ; само глас *чухте*“ (Библия, 2006: 264). Изложеното твърдение кореспондира със замисъла на Плеснер, но противоречащ на Ницше, в концепцията му за свръхчовека. Човекът в голяма степен не разбира казаните му думи, като ги чува, но не ги осмисля и разбира. В съвременната ситуация възниква въпросът за визията за човека. Ако това е вече ерата на постмодернизма, то според Сетис постмодернистите са направили „класическото“ разграничение относно модернизма, което се разбира като неговото отричане относно предшествениците му „и че в този смисъл постмодернизмът означава завръщане към него“ (Сетис, 2008: 34). Единичното и автентичното се явява другата страна на общото и масовото. Постмодерната етика съдържа части от класиката, но е технологично много напреднала, с множество възможности. Истината си остава една. Постмодерността предлага множество варианти и избори. В постмодерността действителността се чувства като много отслабнала, светът не се гледа реално, а интерпретативно. Появяват се множество истини. Метафизиката откъм себе си, откъм външна гледна точка, трябва да даде отговор на „състоянието на нефундируемост, в което се оказва захвърлена днес“ (Ватимо, 2011: 67-68). Етиката в постмодерността е насочена главно към събирането на фрагментирания живот. Трябва да настъпи една „преоценка“, „преосмисляне“. Постмодернизмът изисква ново разглеждане на етическите проблеми, което е неотложна задача на съвременната теоретична философия.

Човекът приема себе си по различен начин поради осъзнаването на собственото си съществуване, като поставя себе си в центъра на света: „Така основната за философската антропология на Плеснер идея за „ексцентричната позиционалност“ възниква като

следствие от едно отиващо отвъд фиктеанския културологичен идеализъм решение на проблема за опосредстваността на човешкото съществуване“ (Гинев, 1998: 184). За Плеснер е важен въпросът за „центърът на позиционалността“ или как човекът се осъзнава и самосъзнава и разграничава себе си от околната среда, „правейки по този начин възможна рефлексивността. Философската антропология трябва да обясни рефлексивността не чрез „удвояване на центъра на позиционалността“, а по-скоро като емерджентно качество на центрирания в себе си органичен живот“ (Гинев, 1998: 185). В контекста на „отсамно“ и „отвъдно“, „нихилизъм“ и „метафизика“, Плеснер прави опит да позиционира човека във времето: „Плеснер конкретизира това „истинно нищо“ като мястото, в което се появява аз-а, т.е. предшестващото познавателното разчленяване на предметния свят самосъзнание за съществуване. Аз-ът като „екзистенция в истинно нищото“ е основата на личността“ (Гинев, 1998: 186). Сблъсъкът с метафизиката и опитите за нейното преодоляване тъкмо като чисто излизане към проблемите на човека остава докрай теоретическа задача на Плеснер и доказва необходимостта проблемът за ценностите и респективно за човека да излезе от руслото на старата метафизика: „В целия си творчески път Плеснер търси упорито, но без успех, неметафизично и ненатуралистично обосноваване на философската антропология“ (Гинев, 1998: 188).

Философската антропология поставя човека в центъра на разглеждането ѝ, заради изгубеното му такова, като за Плеснер, то е закъсняло, защото до осемнадесети век, теологията е имала голямо влияние: „Едва тогава започва да се проявява сериозно познавателно отношение към описания на пътешествия и към разкази за открития и да се сравнява нехристиянския свят със собствения“ (Гинев, 1998: 193). Ролята на историята и нейното осъзнаване се оказва от голямо значение за светогледа на епохата и оттук за самовъзприемането на модерния човек. Според Плеснер светът вече не е цикличен, а линеен. Историята вече не играе толкова голяма роля за света на човека, защото човек живее и загива в изградения от самия него *сегашен* свят: „Типът човек се разлива в потока на историята, казва Дилтай, и от тази теза заключава за познанието на самия себе си – това, което е, той ще научи от историята“ (Гинев, 1998: 198). Човекът обаче има своето развитие: „У Кант човекът е фигурата според идеала на хуманност: нравствено постижение, което избирателно се съобразява с човешките заложи. У Дилтай човекът е бил тип на хуманно оформяне и този тип се стопява в процеса на историята, тъй като той е

познаваемият резултат от гръцките и християнските идеи при неповторимите отново условия на буржоазията епоха“ (Гинев, 1998: 199).

Макс Шелер се счита за един от философите с най-голям принос в областта на антропологията. Той поставя въпроса за мястото на човека в метафизиката, битието и бог, като личност. Същевременно той е и основоположник на аксиологията: „Макс Шелер е основоположник на аксиологията (теорията на ценностите) и на социологията на познанието, които въвежда като самостоятелни дисциплини в университетското образование“ (Бабева, 2011: 222). Шелер не приема Кантовата етика, основана на „дълга“ и „удоволствието“. При Макс Шелер можем да разграничим условно три периода: „ранен“, който се развива следвайки „философия на живота“, вторият, наречен „години на зрелост“, когато се появяват някои от творбите му и третият, определен като „късен“, когато вярата е отхвърлена.

За Шелер човек се чувства „несигурен“. За Макс Шелер епохата трябва да реши проблема как да направи философската антропология като основна за разглеждането на същността на човека, като я вплете във философията. В първите си писмени разработки по този въпрос Макс Шелер пита: „Какво е човекът и какво е мястото му в битието?“ и какво метафизическо положение заема той в целостта на битието, света и Бога?“ (Бабева, 2011: 223). Според него главният въпрос е къде се намира човека в битието: „Според Шелер човек е способен на три вида знание: на знание заради господство или достижения; на образователно знание; на знание заради спасение“ (Бабева, 2011: 223). Метафизиката за Макс Шелер добавя, прикрепя чрез познанието на разума човека „към действителността“, като само тя разполага с истинно познание. Шелер вижда антропологията като сърцевина на стария и толкова важен за философията проблем за нейната чиста област, която е метафизиката: „Централното ядро на метафизиката е антропологията и нейната същност се състои в съчетаването на европейската философия с вярата в разума, в абсолюта и в ценностите на ранното капиталистическо общество, провъзгласени за вечни идеали на човечеството“ (Бабева, 2011: 224). Човекът е такъв, защото „притежава дух“, който го прави отворен към света. Личността е тази, която се изправя срещу реалността и която се проявява в света си.

Основна за Шелер е духовната същност на човешкото същество: „Духът противостои на всичко, защото е свръхприроден и произхожда от Бога. А човекът, според

М. Шелер, е духовно същество, свързано с Бога“ (Бабева, 2011: 224). За да излезем от проблематичността на човека, трябва да се обърнем към духовните ценности, интуитивно или посредством религия. Трансценденталните ценности са достижими чрез „емоционални актове“, като върховен такъв акт е „любовта“: „Шелер осмисля същността на човека не в мисленето, не в знанието или волята, а в любовта, която според него е акт на духовноединение и висша ценност“ (Бабева, 2011: 225), „Източникът на емоционалния живот е сърцето и в него се открива началото, което съединява човека и трансценденталните ценности и самия Бог“ (Бабева, 2011: 224).

От философската антропология на Макс Шелер следва: човек е изграждащ обществото, като всеки човек има свое собствено битие и около него се джижи всичко. Търсено е лично човешко битие, свободата и „целостта на човека като център на света“. Ценностите принадлежат на философията. Те са постоянни и са в областта между обектите и субектите, образувайки свършено самостоятелно пространство, което се намира извън „субекта и обекта“, по думите на Рикерт. Ценността е свързана с човешките потребности и човека. При Ницше преоценката на ценностите има лек привкус на деструкция на пръв поглед, което обаче е трансформация на ценностите, преход към новите ценности, волята тук оказва своето значение, при прехода. Ницше определя главно две категории – „добро и зло“, като първо е доброто, следвано от злото. Доброто е отнесено към съсловието на благородните, а злото, обратно, към това на по-низшите. Злото е определено, като действие, „ощетяващо“ другите, а доброто, като действие грижещо се за другите. Определящо за Ницше в това противоборство е злото, защото от разделянето на обществото на господари и роби, у робите се надига негодувание срещу господарите. Това негодувание е наречено „ressentiment“. Моралът на робите е реакция срещу аристократите, докато моралът на аристократите възниква естествено.

1.3. Типология на ценностите

Резюме: Промяната на света води ли до промяна в ценностите? Нравствеността през деветнадесети век е превзета от разума, като нравствеността и ценностите са оставени за задеен план от разума. Ценностите и нравствеността присъстват във всяка епоха на развитието на философията. Науката обаче започва да се меси в ценностите. Вярата е заменена с доказателство. Ценността е заменена с целесъобразност. Религията губи, спрямо разума. Моралът е поставян наравно с нравствеността. Моралът следва общите правила. Моралното е позволено от традицията. Моралът важи за всички.

Моралът дава оценка. Общите ценности са универсални. Ценностите разглеждат: „човекът“, „животът“ и „свободата“, като те са общовалидни. Моралът регулира „общественият живот“. Моралът има и функция да оценява. Човекът избира между доброто и злото. Моралът осмисля живота.

Според Маслоу трябва да има единна система на ценностите. Аксиологията имаенно трябва да ги подреди и дефинира. Маслоу прави подредба на човешките потребности. Ценностите за Кант водят до безусловното, като издигат човека до повисшето. Човекът е разглеждан сам по себе си и в отношенията със света. Човекът е в отношения с ценностите, с другите хора и с външната среда. Човекът трябва да разбере и научи висшите ценности, като трябва да намери своето място в света. И при Маслоу, както при Ницше, виждаме тенденция за надскачане на човека над себе си. Човекът посредством ценностите трябва да преосмисли мястото си в света и самия себе си. Човекът трябва да се стреми към *върховната ценност*. Чрез изкуството, човек може да надскочи себе си и да се „себеосъществи“. Себеосъществяването е постигането на „върховният смисъл“. Ценностите са свързани с човека. Моралът изразява съвестта. Постъпките ни идват от нашите чувства. Кант дели света на сетивен и априорен, като при сетивния водещ е дългът. Етиката и моралът за Кант имат „правила за добро и зло“.

За Шелер няма чисто знание, но емоциите са надеждни в това отношение. За ценност може да се определи и самият стремеж. За Шелер моралните ценности са подредени в структура, по значимост, като се започне от удоволствието и се стигне до религиозните. За Шелер хората могат да бъдат разделени, по ценностите, които проповядват. Ценността при Рикерт се осъществява, като воля. За Хайдегер човекът е ценност сам по себе си. През античността доброто е смятано като път към щастието. Бог за Августин се явява абсолютен. Човекът през деветнадесети век е обърнат към себе си. От периода на Ницше, добро и зло, като че се сливат. Религията се явява основна ценност. Истината е основата за доброто. Добродетелта е дадена по природа. Доброто е съществуването на истината. За Соловьев нравствеността идва от бога. Без Бог животът ще е безсмислен, той го осмисля. Човекът трябва да се стреми за Соловьев към съвършенство. Бог за него, подобно на Ницше, е „отвъд доброто и злото“. Божественото начало е единствено по рода си. Човекът и религията са свързани. Християнството оставя най-голямата следа в живота на човека. В определението на човека (за създаването), той е създаден по подобие на Бог, като претежава и дух. За философите на живота той е „реалност“ и „абсолютна ценност“. Инстинктите за Ницше са водещи, пред разума. Освен сетивния, съществува и несетивен свят. Човекът трябва да е в хармония с Бог. Християнството дава живот на вечни ценности. Човекът е свързан с видимия и невидимия свят, той е това свързващо звено, което ги обединява. Човекът обаче губи своя рай, след като е познал, какво е добро и зло. За Ницше, човекът сам трябва да вземе живота си в ръце и да не разчита, само на Бог. Човекът осъществява себе си, чрез волята и избора си. Истината обединява философия и религия. Човекът е престанал да мисли правилно.

Философията на Ницше „по необходимост според Хайдегер е „опозиция“. Ценностите отразяват човешката природа. Ценностите са свързани с желанието и волята на човека. Волята е свързана с нашето развитие и ценности. Човекът се стреми към усъвършенстване.

Изначалната предзададеност на развитие на света, водещо до прогрес, също предзадава въпроса, дали с това развитие и промяна на света и битието, се променят и ценностите в тях? Нравствеността до 19-и век е достигнала до положението на нещо с непосредствен характер, дори трудно признато за истинно и не позволено. През 19-и век нравствеността запазва тези си характеристики, като над нея се извисява разумът. Тази постъпка по своята същност е обезценяване на нравствеността и ценностите, те биват пренебрегнати, за да господства разума, вече през модерността. Общото между всички епохи си остава наличието на ценности и нравственост: „Въпроса за произхода на моралните ценности смятам за *първостепенен*, защото той определя човешкото бъдеще“ (Ницше, 2004: 320). Всяка крайност и поляритет на ценностите води до упадък. Упадъкът идва от „покварата и бездуховността“. Християнското мислене от Средновековието е превърнато в натрупването на материални придобивки: „На мястото на общите нравствени ценности се поставя студеният и безпристрастен авторитет на позитивната наука. При по-внимателно вглеждане в този постулат обаче се оказва, че науката не е безпристрастна, а привидно безспорните научни истини често се оказват погрешни и преходни“ (Канев, 2008: 44). Науката става приоритет в ценностно отношение: „Ценността вяра е заменена с ценността доказателство“ (Канев, 2008: 45). Тази трансформация бележи и самото разбиране за цеността сама по себе си: „самото понятие ценност се заменя с утилитарна целесъобразност. Метафизическият и трансцендентен авторитет на религията е заменен с физическия авторитет на точните науки и на здравия практичен разум“ (Канев, 2008: 45). Религията постепенно е изместена от основното разглеждане, като е заменена с постиженията на разума. Моралът е разглеждан под различни форми и качества: „Отговорът на въпроса „Що е морал?“ (Нешев, 1992: 3) е труден и може да има няколко решения, като разпознаване на морала или решения, свързани с човешките влечения, поведение, връзката с Бог, вяра и други. Дефиницията за морал и етика след отхвърлянето даденото от религията в този период се оказва трудна. Моралът е разглеждан като идващ от различни гледни точки и различно вече

предназначение, отнасящо се до човека или обществото. Масово моралът е приравняван с „доброто“ и добрите намерения: „морал и нравственост са едно и също, думата морал /моралис/ е от латински произход и тя напълно съответства на славянската дума нравственост. Но тъкмо този етимологически произход на думата показва, че тук изглежда трябва да приемем, че за масовата психика нравствеността и нравите са едно и също“ (Нешев, 1992: 3). Не винаги думите се приемат от гледна точка на реалното им значение. Моралът е поведение на общоприетите правила, в следствие на „общественото мнение“: „Морално е всичко онова, което е разрешено и позволено от обичая и традицията. Всичко, което обществото, общежитието, или даден колектив възприемат и възпроизвеждат в поведението и в мотивационната сфера на съзнанието е морал, е нравствено“ (Нешев, 1992: 3). По този начин моралът трябва да покаже действие в обществото. Моралът е свързан със „социалното, свързващ в единство общността“. Така моралът е определен, като *традиционен*. Но защо не е разбран от всички еднакво, когато той важи за всички: „Задължителността е неразделна от тази „поръчка“ на социално-психичното съзнание“ (Нешев, 1992: 5). Общочовешките ценности са валидни за всеки човек, като се изразяват по различен начин, посредством разум, воля и други. Моралът е обвързан с обществото, но и е „задължителен за неговото благоденствие“, като има „нематериален, духовен характер“ и отразява, реална обстановка, „в която се проявяват човешкото съмнение и избор, конфликтът и свободата, всекидневието и подвигът“ (Нешев, 1992: 6). Моралният опит има още какво да постига в своето развитие по това време, като „ценност става самата норма“, но и двете са оценявани. Моралът изразява положение и част от човешкия живот, подлежащи на оценка. Общите ценности могат да се проявят и чрез морални повели, доказващи вярата на религиозния човек. Общите ценности, са израз на *универсалното*: „Общочовешките ценности обикновено се концентрират около три проблемни кръга: *човекът, животът, свободата*. Тези три ядра на общочовешки ценности са най-главното и най-характерното, показващо докъде може да се простира човешката творческа мощ, границите на смисъла на човешкия живот, направлението на човешката свобода“ (Нешев, 1992: 6, курсив В.В.). Възниква възможността да се типологизират ценностите, тъкмо на основата на универсалните ценности. Но тава означава, че трябва да се установят ценностни нива,

които да „разпределят“ ценностите, като ориентирани към „общочовешките“. Основните, предложени от К. Нешев, са върху тематичните кръгове на „човека, живота, свободата“.

Общочовешките ценности са и общовалидни за всички хора, независимо от времето, като се изразяват по различен начин. Освен че са *общочовешки*, те се явяват и *общовалидни*. Нравствеността не е достигнала пълното си развитие. Моралните ценности са образец в мотивацията. Общочовешките ценности са *критерии* в областта на мотивацията: „моралът е всеобщ критерий, който поставя в съответни позиции хората във всекидневния живот, във всички сфери на социалните взаимоотношения. При това моралът тук се проявява като универсален регулатор“ (Нешев, 1992: 8). Моралът е ценен за обществения живот. Моралът е регулатор, който изпълнява тази функция чрез „нормата и оценката“. Моралът има роля в обществото като социална, но и нормативна *функция*: „За случая под функция ще разбираме задоволяването на социални потребности, изразяването на определена същност, съвместното въздействие върху съзнанието и поведението на дееца заедно с други нормативни системи и ценностни регулативи“ (Нешев, 1992: 7). Нормата е насочена към поведението: „Нормата е предписание за постъпка“ (Нешев, 1992: 8). Нормата определя нашето поведение, „нормата е и цел на човешката дейност“ (Нешев, 1992: 8). Моралът създава отношения между хората. Към „общочовешките ценности“ трябва да се стреми всеки. Чрез морала по-добре разбираме действителността. Общочовешките ценности съдържат в себе си морала: „моралът е всеобщ критерий, който поставя в съответни позиции хората във всекидневния живот, във всички сфери на социалните взаимоотношения. При това моралът тук се проявява като универсален регулатор“ (Нешев, 1992: 8). Моралът е осмисляне на ценностите в действителността: „Нормата е въпрос на предпочитание, тя се изпълнява в съгласие с нашата воля и разум. Моралните норми биват: „позволяващи и забраняващи“. Естествено между едната и другата форма на нормите няма непреодолима пропаст, „най-често забранителната норма може да бъде изразена и като положително изискване. Нормата предписва поведението“ (Нешев, 1992: 8). Моралът има *ценностен* характер и *оценъчна* функция: „Оценката приписва характеристика (качество) на нещо, което е било, е, или ще бъде. Оценката изразява активното отношение на моралния субект към действителност, към явлението, към факта. Оценката е специфичната връзка между дееца и нещо, което е било, е, или ще бъде“ (Нешев, 1992: 8). Оценката охарактеризира нещата,

тя е в отношение със субекта и действителността. Моралът има и възпитателна функция: „Оценките най-общо биват: одобряващи и неодобряващи. Но и при одобрението, и при неодобрението съществуват различни равнища на квалификация“ (Нешев, 1992: 8). Към тях се прикачат качества, по този начин се причисляват към едната от двете групи. Оценките също биват положителни и отрицателни. Към типологизацията на ценностите са начертани и нови аспекти: отношението ценности – мотивация, връзката ценност и процес на оценяване, както за индивида, така и в сферата на социума, ценността е и социален регулатор.

Базова е релацията на ценностите и проблемите на нравствеността и на морала, особено в отношение към проблема за свободата и за избора на отделната личност. Нравственото възпитание въздейства посредством *ценности*. Моралът определя единичното и общото поведение и отношението при избора между добро и зло. Целите се определят от моралните ценности: „Ценността е специфична реализация на човешката продуктивна мощност, твореща по принципите на свободата. Затова моралът показва и разкрива главните духовни конфликти и противоречия“ (Нешев, 1992: 9). Моралът е както общ, така и индивидуален. Ценностите имат свободен характер, човекът има право на избор, да си според тях, или да не ги следваш и да поемеш, другият път: „Затова моралът е начин за възприемане на действителността, чиито най-висши понятия са добро и зло“ (Нешев, 1992: 10). Също както в реалността, човек има два избора, между „добро и зло“. Моралът има и възпитателна функция и „само чрез морала и неговите ценности може да се стигне до разкриването на смисъла на човешкия живот и на индивидуалното човешко съществуване“ (Нешев, 1992: 10). Моралът обаче е този, който дава смисъла на живота. Очетрава се и неотменима връзка между целите на човека и неговите ценности, така това е връзката на *аксиологията* и *телеологията*, разбираана от страна на човека и неговото самопроектиране.

Във въпроса за ценностите е вплетен и въпросът за нашата същност: „Както И. Китова го дефинира: с настъпването на новото хилядолетие „всичко трябва наново да докаже аксиологическите основания на своето собствено съществуване“ (Kitova, 2019: 38)“ (Кръстева, 2020: 786). Детето от малко трябва да може да познава моралните ценности на цивилизацията, заедно с моралните ценности. Поставянето на въпроса за ценностите се поставя периодично, но съществуват вечни ценности, които са актуални,

независимо от времето. При разкриването на целия смисъл на ценностите, „както Е. Маслоу изисква: трябва ни една „Теория на ценностите“ (Maslow, 2001: 322). Тя трябва да отговори на въпросите – Защо са важни ценностите? Как те определят човешкото, как отговарят на най-съкровения стремеж и искания на човека, на неговото „пълно предназначение“ (Kant, 1992: 226).“ (Кръстева, 2020: 787). Маслоу се опитва да систематизира и да даде отговор, съответстващ на всичките въпроси на аксиологията, основаващ се на „основно проучване върху самото поле и съдържание на ценностите“. Маслоу желае да ги подреди в система. Ценностите трябва да бъдат подредени и обособени, като се изясни тяхното начало, което ние направихме в предишните и в тази глави, „Проучването може да даде тяхната върховна подредба и да ги демонстрира като система от ценности“ (Кръстева, 2020: 788). *Аксиотопиката*, терминът е предложен от С. Кръстева, е „такава една върхова област на аксиологията, вътре в нейните граници, която поставя въпроса за системата на ценностите“ (Кръстева, 2020: 788). *Аксиотопиката* заявява намерението си ценностите да получат значимо място сред науките: „На първо място, изниква въпросът: кое обосновава аксиотопиката? Как да позиционираме универсума на ценностите, спрямо какво той е относим, какво проектира? Това са „най-дълбоките“ и върховни „пластове на човешката природа“ (Maslow, 2001: 239). Полагаме ценностите като „крайни“ и „най-висши цели“ (Maslow, 2001: 105)“ (Кръстева, 2020: 788). Според Е. Маслоу потребностите са важни, но ценностите определят желанията на човека: „Тогава обаче ценностите имат фундаментална връзка с човешката „способност за желание или волята“ (Kant, 1974: 52), както Кант назовава в „Критика на практическия разум“ – втората фундаментална човешка способност, наред с познавателната, както „двете способности на духа“ (Kant, 1974: 38) определят самата същност на човека“ (Кръстева, 2020: 788). За Маслоу това е същността. Ценностите след Маслоу заемат своето полагащо им се място, в йерархичен и систематичен вид, като роля за това има и *аксиотопиката*. Ценностите се явяват вплетени в „човешката природа“. Човек, обаче, при задоволяване на потребностите, желае нещо повече. Може ли задоволените потребности да са достатъчни? И задоволени ли са те в действителност, когато човек иска непрекъснато? Маслоу подрежда потребностите на човека в йерархична подреденост (пирамида), с което вече развива по-напред проблема за типологизацията на ценностите тъкмо на терена на общото учение за мотивацията на човека.

В полагането на собствения регион на способността за желание Кант е философът, дал конструктивно решение. Но полагането на „способността за желание или волята, трябва да се изведе върху принципи и напълно, а *priori*, върху чистите, несетивни и надопитни основания на неговите желания. Това според Кант трябва да е „априорно определяне на волята“ (Kant, 1974: 106)“ (Кръстева, 2020: 788). Така Кант определя волята по нравствен начин, върху закона на морала, като чрез него ставаме личности. Ценностите на Маслоу са положени, като висши цели. Кант само маркира моралния закон. Човекът се стреми към своите висши цели и „Тогава можем да поставим проблема за един чист аксиологичен принцип на способността ни за желание, като равним с „един чист практически принцип“, основан върху понятията ни за добро и зло“ (Kant, 1974: 106)“ (Кръстева, 2020: 788). Човекът винаги има за цел своето развитие и постигане на по-високи цели, като той непрекъснато търси своето място в света: „Той би трябвало да даде и да гарантира универсалността и ултимативността на искането ни като човешки същества. И това искане, както посочва и Маслоу, трябва да цели „постигането на най-висшето, на което сме способни“ (Maslow, 2001: 239)“ (Кръстева, 2020: 788). Така волята е предзададена, оттук се определят потребностите и от тях се определя ценното, откъдето се изгражда развитият и завършен човек. Човекът е устремен към усъвършенстване и развитие, като същевременно търси потребностите си в сегашния момент. *Аксиотопиката* е необходимо да отговори на въпроса за структурата на универсалните ценности, като се запълнят ценностните полета, които го изграждат.

В системата на ценностите може да последваме реда и подредбата в систематизациите на Кант: „Кант подчертава, че редът на категориите за свободата върви от „сетивно обусловените“ към онези, които като „сетивно безусловни, са определени само от моралния закон“ (Kant, 1974: 107). За практическите категории на свободата може да се определи, че са изведени систематично, т.е. те покриват цялата област на волята, от страна на нейната форма, с което са и нейни определящи, но и конституиращи основания; на второ място, „самите практически категории имат свой ред, който трябва да положи първоначалната категория и оттук да съблюдава все по-плътно доближаване на категориите в техния генезис до върховния принцип и неговото пълно реализиране“ (Кръстева, 2020: 790). Според Кант също си има ред и йерархия при морала, при някои категории, дори се счита, че покриват категорията на волята. Кант разглежда волята, чрез

свободата в категории, като са разгледани нейните искания: „Във върховния им топос ценностите са чисти категориални проективи, категориални полета, които структурират и извеждат безусловното за човека. Това е безусловното искане на волята: да се постигне висша реализация на човека по потенциал и предназначение“ (Кръстева, 2020: 790). Ценностите са *полета* в пространството, задаващи посоката на човека в живота, водещи към висшето съществуване на човека.

Първо е разгледана човешката личност, самостоятелно от обществото, като се разглежда личността на човек, като индивидуална, отделна от социума личност с неговите качества. На второ място е съществуването на човека и връзката с външния свят. Тук човешкото съществуване е поставено в отношение с останалия свят, човек е поставен между традиционното и различното. Трето е отношението от човека, спрямо другите е доминиращо, както и различните обеднения на човека в общности. А „Четвъртият категориален дял вече трябва да е в съгласие с върховния аксиологичен принцип. Този дял трябва да излъчи универсалните, висши ценности за всички хора, за всяко едно разумно същество изобщо. И да определи исканията за осъществяване на „върховното предназначение на човека“ (Кръстева, 2020: 791). Така човекът и обществото би трябвало да достигнат до крайните цели, чрез развитието на духовния свят.

Последният „четвърти дял“ е делът на върховните ценности, общовалидни за всички, като дава общовалидното за човека, постигнато през цялото човешко развитие. Универсалните ценности са общочовешки. В тяхното определяне може да се последва теорията на Маслоу за висшите мотивации, особено в края, във върха на пирамидата на базовите потребности. Маслоу прави връзка между основните потребности и мотивацията или в нашият случай можем да кажем волята, които го карат да се развива: „Маслоу създава цялостна теория за строежа на базовите потребности, която стои в основата на неговата теория за мотивацията. Нека отбележим, че самият произход на термина мотивация е във философската система на Артур Шопенхауер“ (Кръстева, 2020: 792). Като интелекта се явява посредник откъм мотивационна гледна точка. Маслоу изтъква основно необходимите потребности и мотивите, подтикващи към действие за достигане до тях и водещи до развитие. Маслоу обвързва потребностите с мотивите, каращи човека да се развива, като прави това чрез теория за „базовите потребности“. Базовите потребности на Маслоу са организирани в „йерархия“, която „следва реда от

физиологичните потребности към висшите потребности, съответно задаващи и висши мотивации: потребностите от „храна, сигурност, обич и уважение“ (Maslow, 2001: 79)“ (Кръстева, 2020: 792). Основните потребности, са задоволяването на нормалното живеене, откъм необходимото. „Себеактуализацията“ води до потенциала на човек, като това води до „себереализация“ на човека над „собственото“ „съществуване“. Знанието сред ценностите създава своя област, като отваря духовната сфера на „върховно ценното“, „Според Маслоу съществува още една базова потребност, която отвежда към висшите мотивации. Това е следващата „базова естетическа потребност“, като „потребност от ред, симетрия, завършеност“ (Maslow, 2001: 96)“ (Кръстева, 2020: 793). И при Маслоу, подобно на множество философи, е налице потребност от естетика, като тя се явява повод за преосмисляне на себе си, като се основава на естетиката, чрез която се случва това осмисляне и реализиране на самият себе си, дори и когато огледа света около себе си: „След задоволяване на основните потребности, следва надграждане, водещо до по-висши ценности „потребност от ред, симетрия, завършеност“ (Maslow, 2001: 96).“ (Кръстева, 2020: 793). Чрез тази естетическа потребност човек намира позицията си в света, от който той се доразвива. Според Маслоу знанието отвежда до върховно ценното. Потребността от завършеност за Маслоу намира израз в изкуството и естетическата дейност. Така човек осмисля себе си. Изкуството е ценно и има роля в живота на човека, като по този начин осъществява сам себе си. Осмислянето идва посредством изкуството, създава смисъл да се самоосъществи. Духовната история осмисля съществуването на човека и се смята за универсална ценност.

За Маслоу личността е надскочила себе си, подобно на Ницшевия *свръхчовек* и устремена към висшите цели и главния смисъл: „но единствено съобразно с общочовешки дължимото, подкрепено от искането на върховния аксиологичен принцип и в съизмерването с универсалните ценностни ядра в една обща систематична аксиотопика“ (Кръстева, 2020: 794). При себеосъществяването, самото то може да се определи като висша потребност, ориентирана към „върховен смисъл“: „Както Маслоу потвърждава, всяка една пълноценно оформена личност има своя „система от устойчиви ценности“ (Maslow, 2001: 324). Вече в светлината на аксиотопиката това ще означава, и дори ни задължава, да имаме обхващане и овладяване, осмисляне на ценности от всички категориални полета“ (Кръстева, 2020: 795). Утвърдената, цялостно *себеактуализирана*

личност трябва да притежава ценности от всякакъв тип, но преди всичко трябва да е развила висшите ценностни мотивации и цели.

Проблемът за ценностите има своето решение, защото ценностите са реални и са свързани с човека, неговото развитие, воля и бога: „Ценностите са категориални проективи, които са основата за конституирането на нашата човешка същност и за пълноценното ѝ себеосъществяване“ (Кръстева, 2020: 795). Ценностите са част от категориалният човешки апарат и имат роля при волята и мотивацията.

В типологизацията на ценностите трябва да се разгледа спецификата и основанията на религиозните ценности, а това е фундаменталното отношение на аксиологията и религията. Религиозните ценности обхващат може би целия периметър на потребностите. Според Спиноза хората желаят морала (доброто), като то идва от Бог. При моралния човек важат „каузалните връзки“. Етиката на Спиноза е наука, опираща се на твърденията на разума. При моралността се изискват причинно-следствени връзки, според Спиноза има два проблема, касаещи етическото – „Първият: етиката е неценностна, неаксиална наука. Вторият: моралът и доброто са природна даденост“ (Михайлов, 2022: 136). За Спиноза от значение са причинно-следствените връзки, които не са свързани с вярата, като етиката не съдържа ценности и „моралът и доброто са природна даденост“. За Дейвид Хюм моралът идва от инстинкта и разумът не е определящ за постъпките на човека, а от чувствата, като сред тях се отличава съвестта: „Следователно етиката не е наука, защото е нерационална и липсват твърди правила, закони и обяснения“ (Михайлов, 2022: 137). Разумът не може да обясни постъпките ни, които идват от чувствата. Моралът изразява съвест. За Дейвид Хюм в етиката няма изградени „правила“ и постоянство. За него моралът е изразител на съвестта: „Хюм твърди обаче, че в обществената област най-важната характерна черта на морала е, че предписва справедливост. Можем да направим следните изводи. Първо, моралът е чувствено отношение между хората и второ, етиката не е наука, тъй като нейните понятия носят лингвистичен характер“ (Михайлов, 2022: 137). Моралът обаче не е изцяло отхвърлен, като той е носител на „справедливост“ и „отношение между хората“ (Михайлов, 2022: 137).

Според Н. Михайлов за осмислянето на морала принос има концепцията на Кант. Според Имануел Кант човекът в своето налично битие е раздвоен между два свята – сетивен и свръхсетивен, като сетивният е още и емпиричен, а свръхсетивният е

ноуменален, или интелигибилен. В единия свят отделният човек може да прояви своята моралност, „ноуменалният свят“ е свят на „дълга“: „Категоричните императиви могат да бъдат определени чрез две формули. Първата ни задължава винаги да постъпваме според правило, което може и трябва да се превърне в универсално, а втората – никога да не използваме друг човек, личност или себе си като средство, а винаги да приемаме другите като цели сами по себе си“ (Михайлов, 2022: 137). Имануел Кант разделя света на две – емпиричният и свръхсетивният. За човека в емпиричния свят основно е користното отношение, „егоизма“. В „свръхсетивния“ за човека господства като основен „дългът“, „Категоричните императиви“ се разкриват по два начина – да постъпваме според установено правило и да приемаме останалите хора като цели.

„Категоричният императив“ е валиден за всички, така Кант налага граници за „добро и зло“ и дълг, които трябва да се изпълни и е със задължителна стойност: „Може да направим следните изводи. Първият: моралът се превръща в абсолютен, насочващ ни към дълга. Вторият: етиката е философията на съвършеното поведение“ (Михайлов, 2022: 137-138). Кант определя и задава правилата „за добро и зло, за дълг и съвест“. Дългът трябва да се изпълни независимо от обстоятелствата, моралът е абсолютен, водещ към дълга. Добродетелността и всички подобни понятия стават категорични императиви. Дългът е задължителен. С това са положени и универсални ценности: моралът е абсолютна ценност и следователно е основа за уневерсалната оценка, а телосът на човешкото може да се определи като абсолютна цел и тя води към дълга, към „съвършеното поведение“.

Но в общата картина на ценностно у човека трябва да се отчете и емоционалната страна на човека, тя отива отвъд чисто рационалното, дори и свързано с морала, с практическия разум. За Шелер няма „чисто знание“ и противно на твърденията на Кант, за него емоциите имат влияние в човешкия живот: „Емоциите с други думи не са изцяло субективни, както смята Кант, и следователно в познавателно отношение не са ненадеждни“ (Михайлов, 2022: 139). При Шелер емоциите заемат достойно място в познанието, като имат обективни основания и в някаква степен са надеждни: „М. Шелер стига до извода, че както съществува разумно априорно съждение, така може да се приеме, че съществуват и *емоционално-априорни съждения*. Следователно, щом хората се стремят към нещо, включително и чрез своята емоционалност, то може да се каже, че това нещо е ценно или ценност за самите тях“ (Михайлов, 2022: 139, курсив В.В.). М. Шелер приема и

априорно съждение и един нов вид съждение – ценностното съждение, „и емоционално-априорни съждения“, като те се приемат за основа на оценяването, на признаването на ценността

Ценностите за Шелер логично имат своето начало от античността, разликата е, че той разграничава доброто в няколко вида: „Следователно, щом хората по различен начин или чрез различни форми се стремят към ценностите, то тези ценности се променят и по никакъв начин не са неизменни“ (Михайлов, 2022: 139). Насочеността към ценностите е в зависимост от историческото развитие или от социалното развитие на времевия период: „Наистина има ценности, които могат добре да се опишат единствено чрез термина „вечни“ или „идеални“, но стремежът към тяхното осъществяване се извършва в определени исторически и социални условия. Човешкото познание представлява един стремеж към познание и осъществяване на ценности. Шелер ни представя и доктрина за моралните ценности“ (Михайлов, 2022: 140). Това са ценностите, идващи от античността и съпровождащи човека в неговото развитие. Новото при аксиологията е подредбата на ценностите по значимост в йерархичен ред. М. Шелер дава основата на една всеобща типологизация на ценностите. *Първи* са: „Ценностите на удоволствието (приятно и неприятно)“ (Михайлов, 2022: 140). *Следват* „т.нар. „жизнени ценности“ (благосъстояние, здраве, жизнени успехи и т.н.), а на върха на пирамидата се разполагат духовните ценности и тези, които носят сакрален характер, т.е. религиозните“ (Михайлов, 2022: 140). Организацията на ценностите е на три реда: ценности на удоволствието, жизнени ценности и накрая, като върховни ценности – духовните и религиозните ценности.

За Шелер така подредените ценности са съотносими с подредбата на морала на човека: „Според немския философ в съответствие с тяхната ценностна ориентация хората могат да бъдат разделени на следните типове: *консуматор* (стремящ се към удоволствие), *герой* (стремящ се към благосъстояние), *гений* (живеещ чрез духовните ценности) и *светец* (потънал в света на висшите религиозни ценности)“ (Михайлов, 2022: 140, курсив В.В.). Съществуват ценности, които могат да попаднат под определението „вечни“ (Михайлов, 2022: 140). За Шелер съществува „доктрина за моралните ценности“. Аксиологията развива моралните ценности в подреденост по значимост. В основата на разбирането са ценностите на „удоволствието“ и „неудоволствието“, следвани от „жизнени ценности“, представени като средни, а върховните са „религиозните“. Шелер

така подрежда структурата. Всеки дял от структурата е представен в ценностно отношение, като хората се делят на типове. Шелер подрежда ценностите по значимост в йерархия. Шелер представя ценностите „в релативни и променливи форми и следователно човек живее във вечно променящ се свят на ценности“ (Михайлов, 2022: 140).

Н. Михайлов посочва и връзката с неокантианската аксиология: „Ценностната проблематика е основна за философите от неокантианската Марбургска школа – Е. Касирер, П. Наторп, Х. Коен. Х. Рикерт, друг неокантианец, дори разработва ново понятие, изхождайки от разглеждането на ценностите. Това понятие се нарича смисъл“ (Михайлов, 2022: 141). Рикерт говори за проявление на ценността във вид на воля. След разглеждането на понятието ценност, в Марбургската школа, това понятие се трансформира в понятието „смисъл“ у Рикерт. Ценността у Рикерт се проявява под формата на „воля“. Рикерт, подобно на Шелер, приема, че ценностите се осъществяват под формата на „воля“ (Михайлов, 2022: 141). Общо ценността се оказва *сложен конструкт*: „Ценността е едновременно цел, мотивация и социална насоченост“ (Михайлов, 2022: 142). Ценността е възможно да има и материални, и духовни характеристики и да бъде и „духовна цел“.

Според Н. Михайлов, ако направим преглед на историята, можем условно да я разделим на три периода: Античността, утилитарната философия и третият е времето от Спиноза до Ницше. Можем да очертаем условно три периода и теории на развитие и на етиката: Античност, Средновековие и периода от Спиноза насам. За Античността тя е насочена към постигане на щастие, като се подчиняваме на Бог, през Средновековието връзката с него е водеща и неразделна част от живота на човека, тук Бог е съвършенство. При християнството доброто води до щастие, като е свързано с Бога. Доброто е заложено по природа у човека. За Августин обаче свободата води „към злото“ и респективно, към „несъвършенство“. През втория период човек се обръща към себе си и започва да става егоистичен: „Ницше в своите съчинения стига още по-далеч – доброто може да стане зло, а често пъти злото може да се превърне в добро“ (Михайлов, 2022: 143). През този период сякаш, че доброто преобладава в различните сфери на човешката дейност. Доброто и злото могат да се проявят еднакво, като никое от тях няма предимство. Доброто не може да бъде определено по зададени критерии.

Модерната епоха има своя визия за универсалните ценности. Можем да изведем три групи ценности, както споменахме по-горе в дисертацията, в настоящето – семейство, религия и работа. Религията се явява значима ценност, от която произлизат останалите ценности. Във всички религии има истини. Религията е ценност, задаваща начина на отношение към останалите ценности. Но тук трябва да се направи връзка между предмета и целта на теологията и на метафизиката. Предимството на метафизиката е, че е мъдрост, недостатъкът ѝ е, че е знание, идващо от човека. При познанието чрез понятия няма интуиция, отнасяща се до свръхсетивното съществуване. Понятийното познание не дава директен достъп до битието. При метафизиката сетивното не е от голямо значение. Тук отново се разглеждат отсамен и отвъден свят. Метафизиката пречиства волята. Истината подсилва разума. Човекът в голямата си част е разум. Метафизиката разкрива подредеността на ценностите, кои са истинни и кои не, за нея истината и разумът са водещи. Метафизиката разглежда феномените и дава тяхното тълкуване. Метафизиката поддържа реда при познанието. Метафизиката ни поставя във вечното. Тя е така абсолютно познание: „Метафизиката не е средство, а цел, плод, истинно и сладостно благо, познание на свободния човек, най-свободно и естествено царствено познание“ (Мартиен, 2004: 11). Мъдростта идва от науката. Метафизиката ни докосва до нематериални реалности: „Метафизическата мъдрост битува в най-висшата степен на абстракцията, защото е най-отдалечена от сетивата“ (Мартиен, 2004: 11). Чрез Метафизиката достигахме до не-материалното. Чрез Метафизиката човекът търси първопричината. За Метафизиката Бог е познаваем, по свойствата му. Разумът се стреми към истинно познание. Човека е насочен към най-висшето, към усъвършенстването. Животът ни произтича от Бог, от първопричината. Свръхестественото се корени във вярата. Човекът трябва да се извиси към божественото, към вярата. Християнството ни дава истината. Бог е съвършен, добро и Истина, сякаш отвъд рационализма: „Злото на рационализма е породило раздор между природата и формата на разума“ (Мартиен, 2004: 18), „Но само теологическите добродетели и свръхестествените дарове превъзхождат разума“ (Мартиен, 2004: 18). В отсамното битие или в отношението към свръхестественото, като ориентиране към един чисто трансцендентен телос е стигането до смисъла за човека? Това е пътят на метафизиката, като нашият „дом“, по думите на В. Канавров (Канавров, 2011а: 21).

Светът е избрал бягството в битието, което е далече от от Бога и неговото търсене в битието и познанието всъщност определя неговите ценностни ориентации и ценностен избор: „Около тези три сфери се концентрират най-отчетливо различни групи от ценностни ориентации“ (Босаков, 2021: 206). Трите сфери могат да се очертаят около и чрез трите универсални Ценности: *добро, истина, красота*. Битието, като благо, е ценност в живота, която е равна на метафизичното мислене: „Според Соловьев облагородяването на света и самия себе си обуславя *вселенската мисия на човека*. Стремещт към истинното Добро е битийстване-в-пътя на самопознанието като екзистирание“ (Данкова, 2022: 123). Посредством ценностите и ориентацията към тях човекът е включен в битието, като го съпреживява и човекът е устремен към Бог: „Всеединството, според Соловьев, е осъществяване на вселенската хармония (макрокосмоса) и индивидуалната хармония в единство (Едно)“ (Данкова, 2022: 123). Човекът е създаден да облагородява. Човек се стреми към доброто. Соловьев търси вселенската хармония на отделния човек. Идеите на Соловьев са: „божествената сила в душата и богопознанието чрез любовта и всеопрощението като съ-битийстване в Доброто“ (Данкова, 2022: 123). Доброто само по себе си е неопределено, отделено от истината: „В *екзистенциалния модел на света* на Вл. Соловьев *доброто, истината и красотата* (в тяхното триединство като Благобитие) мотивират съответен нравствен избор на човека“ (Данкова, 2022: 123-124). Тези три понятия според Соловьев са неразривно свързани, като доброто идва посредством истината, както и красотата, в отношение към истината, се явяват основа за познанието. Мисленето и истината за Вл. Соловьев са свързани, като истина и благо също са свързани. Човекът започва да мисли, че е подобен на Бог при своето трансцендиране и поглед към вечността, като надскача телесното, но утвърждавайки битийното. Истината е насоченост на съществуването към вечен живот за Вл. Соловьев. Доброто е такова само по себе си за Вл. Соловьев, човекът носи доброто в себе си, като то е основа на неговия живот, поведение и максими, но е независимо от нищо, то надскача битието, като чрез „трансценденцията“ се прави разлика между добро и зло. Човекът, вършещ добри дела, трябва да бъде образец и стремеж на всеки, добродетелта и ценността са свързани. Добродетелният човек е такъв по природа. Доброто в своята чиста форма предразполага достигането до „висшето Благо“. Доброто е път към истината. Нравствеността за

Соловьев взема в себе си всичко, което е добро. За Соловьев нравствеността идва от бога, във вид на думи, лишаването от бога, води до зло.

Божеството изпълва целия ни живот, без него животът ни не би могъл да бъде пълен, Бог дава началото за нас, както и истината, той се явява и нашата последна цел, към която трябва да се стремим. Бог е разбран, като първооснова, творещо начало, какъвто всъщност и е, той осмисля живота, като трябва да стремим към неговото съвършенство. Човек в живота трябва да се стреми да се уподобява на Бога. Човекът за Соловьев трябва да се стреми към подобие на Бог, към Доброто в неговата пълна форма: „Съвършенството, т.е. пълнотата на доброто, или единството на Добро и Благо се изразява в три аспекта: 1) *безусловно* съществуващото, вечно действителното съвършенство – в Бога; 2) потенциално – в човешкото съзнание, вместващо в себе си абсолютната пълнота на битието като идея и в човешката воля, приемаща я като свой идеал и норма; 3) в действителното осъществяване на съвършенството или в историческия процес на *усъвършенстване*. В екзистенциален дух Соловьев приема, че Бог е отвъд доброто и злото, отвъд противоречието между тях“ (Данкова, 2022: 127). Доброто трябва да съществува „безусловно“ – *идващо от* Бога, то трябва да намери място в ежедневието на човек.

След кризата в духовен план през деветнадесети век Соловьев вижда обръщане към божественото, като благоденствие в битието, като предзададено, по природа: „Това е резултат от обезсилено християнство“ (Данкова, 2022: 128). Соловьев ни насочва, към загърбване на материалната страна на нещата и обръщане към нетленното, вечното, душевното. Божественото начало няма равно на себе си, откъм истинност. До момента, двадесет и първи век, не е доказана по-силна истина от божествената: „Основната стратегия на злото (лишеност на битието от Истината) е не да отрича Бога, а да разколебава избора на човека, като го държи чрез съмнението между вярата и безверието“ (Данкова, 2022: 129). Както и в Библията, човекът е поставен в изкушение и разколебаване от правилните ценности. Душата на човека става безсмъртна в съжителството си с истината и словото. Единствено душата на човека е вечна, според християнството. Историята можем да считаме за добро, от което трябва да се учим. В началото, истините за света се разпространявали посредством митовете, вследствие, чрез религиите. В по-

късен етап философията създава методика за „научното познание“ и възможността човек сам да се самопознава.

Религията е най-вече обърната към човека, като създава правила и религиозен морал. Когато не спазваме тези правила, изпадаме в грях на душата. В религията и по-конкретно в християнството, душата и духа на човек са безсмъртни, като същевременно човека има „божествен произход“, поради създаването си по божие подобие, като е необходимо да следва Божия пример. Тук ще разгледаме два антропологични и ценностни модела – източен модел, основан върху източните религиозно-философски учения, и западен „християнски модел“. Човекът в източния модел е съотнесен към общата същност на пра-битието: „В будизма и брахманизма душата на индивидуалният човек душа „атман“ се преражда... Тя има вечно съществуване и единствена цел – да достигне духовно съвършенство, за да получи правото да се слее с колективната духовна същност Брахма, представляваща съвкупност от всички достигнали съвършенство души“ (Каприева, 2008: 281). За постигането на това съвършенство, трябва да се преодолеят определени за душата препятствия, като всеки отделен избор, създава „карма“. Тя се превръща в съдба, чрез избора на човека. Душата достига съвършенство чрез прераждане и множество прераждания („реинкарнация“).

В западния християнски модел човекът е в лична връзка с бога, чрез натрупването на опит душата трябва да докаже своите качества, тя тръгва по пътя към бога: „Християнският възглед за природата на човека е един от най-влиятелните“ (Каприева, 2008: 281). За разлика от други той съществува от над две хиляди години, като определя съществуването на човека. При християнството развитието е определено от Бог, като се позовава на Свещенното писание, тук обаче има връзка и философската позиция, която допуска по-широка гледна точка. В християнско-човешки план трябва да се определи и разграничи и каже, че човек е създаден по Божия образ. Човекът освен душа, подобно на животните, носи и дух: „човекът носи частица от същността на Бога – дух. Това е привилегия само на човека и го прави разумен, способен да общува с Бог като личност с личност“ (Каприева, 2008: 281). Човекът трябва да бъде внимателен в действията си, да не съгрешава. Дори когато съгреша, човек може да се покае и грехът му да бъде простен: „Душата на човека е безсмъртна, но отвъдният свят е разделен на Рай, където са приети праведните души и Ад – мястото, отредено за творещите зло“ (Каприева, 2008: 282).

Човекът има избор да решава сам, като носи отговорност за действията си. Християнството се явява милосърдна религия: „Смисълът е, че ако не отвърщаме на злото със зло, прекъсваме веригата на злото и то не може да се възпроизвежда“ (Каприева, 2008: 282). Християнството поставя човека като „изходна точка за знанието на всичко биващо и крайната му цел“ (Каприева, 2008: 282). Човек проявява интерес към самия себе си. Оказва се, че самопознанието е доста трудно, защото човек е едновременно субект и обект. Философската антропология е от голяма важност за човека: „Тя е едновременно негов фундамент и синтез“ (Каприева, 2008: 282). Тя се основава и на други науки, разглеждащи и свързани с човека. „Философия на живота“, като понятие води началото си от края на деветнадесети век „с представители Фридрих Ницше, Вилхелм Дилтай, Георг Зимел, Анри Бергсон, Освалд Шпенглер, Лудвиг Клагес и др“ (Каприева, 2008: 283). За тях животът е реалност и незаменима ценност, „Същевременно те се противопоставят на опитите човешката природа да се изследва изцяло с научни методи и човешкото поведение да се подчинява напълно на рационални основания“ (Каприева, 2008: 283). Според философите на живота човекът и неговата природа не могат да бъдат разбрани изцяло по научен метод и основавайки се на рационалното. За тях е важна цялостта на живота, отношението към изкуството и други. Ницше напомня на съвременниците си и на бъдещите поколения, „като ги призовава да повярват в себе си, да имат кураж“, защото, както посочва Каприева: „Ницше оставя своя завет към бъдещите хора: „има още много неща да измисляте и създавате“ (Каприева, 2008: 283). Според Ницше, човек трябва сам да гради живота си, посредством инстинктите, а не залагайки на разума.

Новата философия издига тезата за уникалността и значимостта на всеки един човек, затова и животът на всеки човек е единствен по рода си. Човешкото съществуване обаче никога не остава свързано само с непосредствено наличното, а е отнесено към „духовната сфера“. Но с модерността идват и кризите за човека и за човечеството: „Налице е обща криза в духовната сфера на човечеството и от нея може да се излезе само, ако философията, частните науки и религията преосмислят своите позиции една спрямо друга“ (Каприева, 2008: 284). Както в повечето случаи и тук е припомнена способността за справянето на философията с различни проблеми: „Именно с раждането Си Иисус Христос вложи нов смисъл в историята на човечеството, което промени посоката на своя път“ (Киров, 2001: 3). Иисус внася смисъл в историята: „След боговъплъщението не е

открит по-висш смисъл в някоя психофизическа форма на битието извън връзката Бог – човек“ (Киров, 2001: 3). Християнството задава взаимоотношенията между човек и Бог: „Учението на Иисус Христос съдържа в себе си множество истини, които трябва да си припомним в съвремението. По времето на Иисус Христос, хората не го смятат за нормален човек, обикновен, а му се възхищават и питат: „Кой си Ти?“ (Йоан 8:25)“ (Киров, 2001: 5).

Ражда се нова представа за човека, като непосредствено и същностно отнесен към божественото, това е идеята за „Богочовека“: „Иисус Христос е Богочовек. Тази е същността на Неговата личност. Тук се разкрива необикновеният Му образ. Който е извор на огромно духовно въздействие върху милиони хора. Тук е ключът за утвърждаването на християнството в света и за творческото му влияние върху човечеството“, „Иисус Христос откри на човечеството ново нравствено учение и живя според него. Той очерта висок нравствен идеал и го постигна“ (Киров, 2001: 6). Иисус Христос е сам по себе си добро, като посредством учението му, той се разкрива, чрез него нравствеността се осъществява: „Христовото нравствено учение е оригинално, затова заема централно място в културния живот на човечеството“ (Киров, 2001: 7). Учението на Иисус Христос е с постоянна ценност, въпреки времето и трудностите, през които преминава: „Бог създава човека по свой образ и подобие, като едновременно с това се явява и творец на Вселената. Човекът, бивайки създаден наред с видимия свят, в определена степен става господстващ над него. Следователно, човекът е поставен да властва над света“ (Динев, 2001: 8). За Бердяев, човекът е срединен, между света и Бог. Човекът, след като е създаден от Бог, започва да управлява в някаква степен света, създаден от Бог. Бог обаче е началото, като сътворява и дава тласък на живот и развитие на човека. Бог се проявява през човека. Отвъд „доброто и злото“ е чистият човек, непознаващ познанието, заедно със своите инстинкти: „С нарушаване на забраната, човек изпада в нова ситуация, когато вече познава доброто и злото. От този момент, човек се намира в състояние на покварена същност“ (Динев, 2001: 8). При философската антропология този момент може да се открие с особена важност, за нещо изгубено и за сторен грях, като вече няма сигурност за човека.

Познанието и свободата могат да се окажат и съмнение и несигурност за човека, във вече новия, отдалечен от бога свят. За да успее, човек по примера на Ницше трябва да преодолее залегналите и нови чувства и емоции, породени от новата ситуация. Човек донякъде е творец на съдбата си, но остава в позицията на грешен, от грехопадението, но

и възвишен от показания висок дух да се извърши самият акт. Човекът обаче поддържа връзката с Бог: „Със своя дух човекът твори светове, което го прави съучастник на Бога в неговото творчество. По този начин човекът е свободен да твори, да създава светове, подобни на него, без с това най-малко да нарушава връзката си с Бога“ (Динев, 2001: 9). Човек в много случаи е изправен пред избор. И тук идва въпросът, може ли човек да избяга от битието си в своя живот. Човекът реализира себе си посредством свободната си воля и избора си. При избора си, обаче, човекът може и да направи грешен избор: „Истината е предметът, който съсредоточава в едно философията и религията. Това разбиране на Хегел ни възвежда към предела на всяко предметно мислене – към Истината като „предмет“, който е отвъд обективизируемите в предметност реалности“ (Сярова, 2001: 11). Истината е съсредоточието едновременно и на двете дисциплини, като някои автори виждат две истини – едната идваща от религията, другата от разума, като тази на религията обема в себе си тази на разум: „Но мъдростта на „този свят“ ни обсебва в разсичащата дейност на *ratio*. И за нас е особено важно да проникнем в драматичността на ситуацията, контекстуализирана чрез възгледа за „смъртта на Бога“ (Сярова, 2001: 12). Разумът сам по себе си също е способен да достигне до мъдрост. Пътят към трансценденцията, към Бог е също неизменна част от същностно човешкото. Тези две посоки са на пръв поглед различни и напредват в дори противоположни полета и сякаш имат пред себе си различни визии за човека, но в своя връх и в своята дълбина двата пътя се срещат в общия проект за човешкия телос, за целите пред човека, в сферата на безусловно ценното и така на универсалните ценности.

ВТОРА ГЛАВА: СЪЩНОСТ НА МЕТАФИЗИКАТА

2.1. Генезис на метафизиката

Резюме: Философската мисъл започва в Древна Гърция при формирането на робовладелческото общество. В Древна Гърция се появява и първият философ – Талес. Тук основно разглеждани са митът и логосът. Митът е основно средство за познание на природата. Хезиод също има важен принос за прехода към логоса. Мъдростта в античността е насочено знание, към действието. Философът през този период е смятан за теоретик. Изразени са две гледни точки за началото на философията – на Х. Спенсър и Целер, като разглеждащ възникването на античната философия с „естественонаучните данни“. А другото с „митотворчеството“. Като за митологията са характерни представите, а за философията – понятията. Митът е начално познание, което предхожда философската мисъл. Омир и Хезиод до някъде рационализират действителността. Митовите са израз на действителността. Философията е характерна с критика и „рационалност“. Преходът е от представи към идеи. Променя се светоусещането, като се поставят нови проблеми и прогрес в научното познание. При философията светът е разгледан в цялост, от едно към общо, от опита към познанието, от образ към теория. Философската мисъл води до самопознание откъм „метафизическото знание“. В развитието на античната философия се очертават четири периода – първият от шести до средата на пети век Йония и Велика Гърция се формират като философски центрове. Това е периодът на Талес, Анаксимандър и Анаксимен, Хераклит, Питагор, Ксенофан, Парменид, Зенон. Вторият период е от пети – до четвърти век – натурфилософия с представители – Емпедокъл, Анаксагор, Левкип и Демокрит. Тук са аристотелизмът и платонизмът. Третият период е от трети до първи век преди новата ера. Естественонаучното знание е на почит. Обособяват се „физика, логика и етика“. Четвъртият период е в Древен Рим, тук преобладава етическата и политическата философия. Тук важно е влиянието на християнството. Религията навлиза във философията. След пети век след Христа епохата е наречена Средновековие.

Още първият философ Талес иска да надскочи видимото. Анаксимандър вижда началото на света в „*апейронът*“, за Анаксимен, това е въздухът, за Хераклит – огънят, като постоянно движение, кръговрат. Постоянно всичко се изменя за Хераклит. Логосът е учение за знанието. Логосът е цялостта на нещата. Логосът е независим. Според Логоса се извършват измененията. „Новото значение на логоса свидетелствува за значителното освобождаване на философията от митологията“ (Радев, 1994: 85). Логосът е всеобхватен закон. Логосът в този период е двигател на човешкият живот, той определя поведението на човека. До някъде духовният, вътрешен свят се определя от външния свят. За Хераклит животът и познанието са свързани. В отсамното и отвъдното, между тях се намира логоса. Следващият философ, характеризиращ античността, е Питагор, който създава Питагорейския съюз. Числото присъства в учението на питагорейството. Като основен представител на Елейската школа се счита Ксенофан и още – Парменид и Зенон.

Познанието е поставено, като цел в неговата действителност. Още в античността се търси скритото, зад видимото. Философията трябва да обоснове съществуването и определението на битието. За Ксенофан „единното“ е важно и само то е реално „Негова основна идея е идеята за единното като единствено съществуващо“ (Радев, 1994: 133). Бог тук няма равен на себе си. „Бог е това, че няма нищо друго, което може да бъде над него или равно на него“ (Радев, 1994: 133). Бог се явява единното. Единното е цялата реалност. Парменид е живял между шести и пети век преди новата ера, като формулира закона за непротиворечието. За него само битието съществува. От периода на натурфилософията най-известен е Емпедокъл, живял около пети век преди новата ера, развива „онтологията и гносеологията“. За Анаксагор, „Земята е плоска повърхност или „космическа територия“, подобна на широк диск“ (Радев, 1994: 194), а началото на всичко е: „нусът, който полага началото на обособяването на отделните форми“ (Радев, 1994: 201). Левкип пък полага основите на атомизма, заедно с Демокрит, като развиват тезата за битието и небитието. Атомите се движат в небитието. Действителността е разделена на битие и небитие. Душата извършва познанието. Сократ насочва натурфилософията към антропологията. За Сократ, чрез философията, се усъвършенстваме. Полага началата на диалектиката, като предмет е разкрива истинската нравственост. За Сократ философията е морална.

За Тома Аквински философията се гради на разума и чрез разума е доказуемо съществуването на Бог. Бог е причината на съществуващото. Вярата ни разкрива случващото се. Августин е с голям принос за разпространението на Християнството. Негова е идеята, че Бог може да се намесва в разсъдъка на човек. За Бейкън познанието, трябва да се основава на науката. За Хобс, движещ е интересът. За него страстите нямат рационален характер. Моралът се определя от разума. Философията е цел сама на себе си.

Оттук историята на Европейските народи е неизменно обвързана с развитието на философията: Философията води началото си в периода преди около 2700 години. Около хиляда години философската мисъл се развива в центровете на античния свят: първоначално в Древна Гърция, впоследствие и в Римската империя.

Още с началото си философията поставя високия теоретичен хоризонт, с това е и начало на метафизиката: „Европейската философия се ражда от нищото. Тя е рефлексивното начало на Европа, която от него насетне перманентно търси, винаги пренамира и постоянно екзистира в мъдростта. Философията е тази мъдрост. Бидейки метафизика, т.е. изследвайки основанията на физиката (съществуващото) отвъд нейните тривиални взаимовръзки и системност, тя се представя като троен „възел“ на битие, нищо и разум“ (Канавров, 2011б: 13). Философията не може да бъде затворена в граници. В античността човека има не-активна роля. Появява се частната собственост, напредък има

и в икономиката. Човека започва все повече да опознава света, духовният живот също се развива. През 6 век пр. н. е. възниква известна нестабилност, като по това време властва тиранията, а не аристокрацията. По това време се изграждат и първите градове-държави (полиси) в Милет, Атина и Коринт, в които започва развитието на културен живот. През 5 век пр. н. е. Атина става център на развитие в Антична Гърция. Като по-известни „реформатори“ през този период са сочени „Драконт и Солон“ (около 621 година пр.н.е.) в Атина, като също се противопоставят на аристокрацията. Установява се и полисната система, при която се поема контрол върху институциите. Заниманията с философия обаче се упражняват с пълна свобода.

Талес от Милет се счита за първия философ: „Първият философ на Елада и Европа Талес предсказва слънчево затъмнение, което очевидно се базира на наблюдения, осъществени в продължение на дълги години преди него в области извън античния свят“ (Радев, 1994: 13). Той и един от седемте мъдречи, признати като най-изтъкнати сред гърците: „първ получава названието мъдрец. Цицерон го оценява като най-мъдрия сред седемте мъдречи на Древна Гърция. Той единствен е наречен и философ“ (Радев, 1994: 35). Признати са приносите му в няколко сфери, сред които: астрономията, математиката и други. Талес създава идеята за „единното начало“ „Началото е схванато по-общо и концептуално по-дълбоко – като универсален реален принцип“ (Радев, 1994: 39). Философската мисъл е свързана с „наблюденията върху природата“. Тя обаче е важна, защото поставя основата, върху която ще се гради философията в следващите векове. Приносът на Талес е казано на съвременен език в неговото визионерско и футуристично мислене, надхвърлящо видимото и обикновено такова, основаващо се на натрупания опит и други данни, като чрез това ги надскача. Като основа на всичко съществуващо Талес определя водата. Мислителите в Гърция, се насочват към теория на данните – дедукция и логика, метафизическата страна на знанието и логическите доказателства. Античната философия се базира на „научното познание“.

Мит и логос са залегнали в елинското творчество. Митологията е начин на съзерцание, като включва вяра и етически норми и други. Митотворчеството е „преживяване на света“. Митът е подредената действителност като чрез него „външния свят“ трябва да бъде подчинен. Чрез мита човека иска да стане в хармония с природата. Възникването на боговете отразява действителността. В „Теогония“ объркаността може да

се разглежда, като „нищо“, от където възниква света. Хаосът в митологията се явява свързваща точка между мит и вяране. В проучването на света обаче митотворчеството започва да се преодолява, като се открива поле за рационалистическа мисъл. В античността дейността, която е развивана преди официалните записани учения, се наричала „мъдрост“, а хората които я създавали – мъдреци. Мъдростта е свързана с битието и нуждите на човека, но и в духовен план, във вид на знание и използването му в действителността. Философът се явява по-висша степен на мъдреца, изследващ знанието, а мъдрецът е по-скоро в ролята си на съветник по това време. Седемте мъдреци надскочат митологията, като рационално започват да гледат на действителността: „При изясняването ролята на духовните фактори за възникването на античната философия най-често се очертават две основни становища. Едното (Е. Целер, Х. Спенсер и др.) го свързва главно с естествена научните данни“ (Радев, 1994: 24). Другото поддържа тезата на митотворчеството, за митологията са валидни представите, а за философията работят понятията. Понятието замества представата. Извършва се преход от митология към философия (Радев, 1994: 24). Митът е етапът преди настъпването на философската мисъл: „А и рационализирането не протича „чисто“; то е свързано със спонтанните изблици на интуитивния свят, което продължава във времето и извън рамките на митологията и е характерно явление и за първите философски учения“ (Радев, 1994: 24). Митовите отразяват „елементи от действителността“. При прехода се изследва природата, като се използват „логически аргументи“. Човекът, който мисли по философски начин, използва критичност и рационалност. Философията заменя митологията, посредством смяна и преформатиране на митологичните представи в идеи, променя се и светоусещането, така възникват и нови проблеми за човека в познанието. Философията разглежда света цялостно, от практичното към понятийното, действителността вече започва да се мисли теоретично.

Философията се появява като „процес на деонтологизиране на човешката същност и деперсонализиране на природата“ (Радев, 1994: 27). Античната философия се развива в четири периода: „В дългото „историческо движение“ на античната философия се очертават сравнително ясно четири главни периода. „Първият период“ се разполага между шести и началото на пети век преди Христа. Като се формират две точки на философията: „Йония“ и „Велика Гърция“ с представители Талес, Анаксимандър и Анаксимен и

Хераклит, след тях са Питатор, Ксенофан, Зенон, Парменид. „Вторият период“ се отнася към втората половина на пети и IV в. пр.н.е.“ (Радев, 1994: 28). Това е периодът на формиране на „класическата философия“. Тук представители са „Емпедокъл, Анаксагор, Левкип и Демокрит“ (Радев, 1994: 28). Философията в периода е антропологически насочена, като тук са платонизмът и аристотелизмът, които дават донякъде систематичност. Третият период от историята на античната философска мисъл е „елинистическият период (III – I в. пр.н.е.)“ (Радев, 1994: 28). Във философията на елинизма се формират три „области – физика, логика и етика“ (Радев, 1994: 29). В този период продължават да работят школите: *Академията*, *Ликейт*, формират се течения като: *Епикурейството*, *Стоицизмът* и *Скептицизмът*. Четвъртият период е „периодът на философската мисъл в Рим и през късната античност“ (Радев, 1994: 29). В този период са разглеждани проблеми предимно от етически и политически характер: „Изключително важен фактор за определянето на магистралния път на философията представлява християнството“ (Радев, 1994: 29). Приемането на християнството поставя края на античната философия: „След V в. н.е. философската мисъл навлиза в нова историческа епоха – епохата на Средновековието“ (Радев, 1994: 29-30) .

Началото на философията е Йонийската философия, предмет на разглеждане е външният свят, формиращ „природата“. Йонийската философия задава основата на античната мисъл във философски план, като се задават и нейните цели и предстоящо развитие: „Йонийската философия е, общо взето, определение на различните форми на единното начало – вода, апейрон, въздух, огън.“ (Радев, 1994: 35). Търси се принципът, естеството, от което възниква всичко. Така се ражда общото древногръцко учение за четирите стихии, които могат да бъде определени като първите метафизически начала. Следващият, който продължава делото на Талес, е Анаксимандър: „Последователят на Талес – Анаксимандър, който живее ок. 610-546 г. пр.н.е.“ (Радев, 1994: 46). Занимава се със съставянето на географски карти. Според вижданията му земята е свободно разположена спрямо останалите тела в пространството. Изказва мнението, че съществуват и други светове, освен нашия. За Анаксимандър всичко, което възникна от нещо, се превръща в същото нещо посредством необходимостта.

Следващият философ, който продължава делото на философията, е „Анаксимен (585-525 г. пр.н.е.)“ (Радев, 1994: 55). За него природата е в основата на съществуващото и

я нарича „въздух“. В зависимост от състоянията си, тя преминава в различни форми посредством движението, посредством което се променя съществуващото. Анаксимен продължава линията на натурфилософията. Единичното произхожда от общото. Душата обединява хората.

Следва Хераклит, „544 г пр. н. е.“ (Радев, 1994: 59). Учението на Хераклит осмисля и допълва ученията на милетската школа и на философията след това, „Основното понятие в учението на Хераклит е определението на огъня като единно начало.. Огънят е и съдържание, и форма на материалното единство “ (Радев, 1994: 68). Хераклит също вижда възникването на нещата, в кръговрат – те възникват и свършват в него (огъня): „Обаче това, което доминира във философията му, е новото разбиране на логоса. В действителност той е първият представител на античния свят, който, общо взето, теоретически схваща логоса и „въвежда“ неговото определение във философията като едно от основните ѝ схващания“ (Радев, 1994: 85). Многообразието е битието на огъня. А устойчивото във вселената според Хераклит е тъкмо изменението: „И, само раждането и смъртта маркират пределно ясно абсолютните граници на преходността. Защото самият живот е „панта рей“ (Радев, 1994: 78). Животът и смъртта са обвързани посредством съществуващото, което може да се свърже с Дионисиевото начало при Ницше. Противоположностите се свързват в някаква точка. Понятието за „логос“ претърпява промени във времето на античността, от израз на воля, до „реч“ и истинно познание.

Логосът е реален и съществува в независим вид, от света на човека. Логосът е същност, единство на нещата. Логосът е вътрешно присъщ на явленията, той обхваща измененията. Логосът изобразява космоса, като случващо се извън човешката воля. Логосът направлява живота и действията на човек, логосът е норма на поведение. Философското познание се основава на истината и единичното мнение, както едното и многото, като познанието на човека е зависимо от външния свят: „Залегнало е дълбокото убеждение, че вътрешният свят на индивида се моделира според законите на външния свят“ (Радев, 1994: 89). Вътрешният свят се определя и формира от външния. Истината според Хераклит идва от собственото „аз“ и от духовното. Животът и познанието са свързани, нормалното човешко състояние и сънят изразява тази дейност на познание, тук човек или открива истината или се лута в многознанието. Логосът може да бъде достигнат и в двете състояния.

Следващ философ от античността е Питагор – „580 – 500 година пр.н.е., „роден на остров Самос“ (Радев, 1994: 105). Питагор се стреми към мъдростта и определя философията, като насоченост към истината. В учението на питагорейците доминира математиката. Идеята за числото е застъпена във философията на питагорейците. Учението на питагорейците осъществява преминаването към класическата метафизика. Тук можем да открием и наченки на идеализма.

Елейската школа се представлява от „Парменид и Зенон“ (Радев, 1994: 126). Тук се прави разлика между физика и метафизика. Философията формира целите си, като насоченост към същността и познанието, като сетивността трябва да бъде надскочена. Философията трябва да обоснове съществуването по това време и да даде определение на битието: „Оперирайки със средствата на митотворчеството, Ксенофан назовава всеобщата природа, т.е. единното Бог“ (Радев, 1994: 135). Реалността е изразена посредством „единното“, като Бог за Ксенофан е незаменим и единствен. Бог е единното, като над него няма друго нещо. Единното е противоположно на многообразието. Бог е равен със и на света, той е във всичко. Единното е постоянно съществуващо и неунищожимо.

Продължител на учението за единното е ученикът на Ксенофан – знаменитият Парменид. Животът на Парменид се отнася към 6-5 век пр.н.е. Автор е на твърдението, че мисленето не противоречи на своите определения, като противоречията са обратното на истината. Учението на Парменид формира „предмета на метафизиката“, „Защото в качеството си на абсолютна реалност принципът е несравним с нищо; няма нищо, което да е над Бога“ (Радев, 1994: 139). Парменид създава най-същностния философски терм – „битието“: „битието е неделимо, понеже е напълно еднородно“ (Радев, 1994: 140). „Битието е единствено съществуващото“ (Радев, 1994: 140). То е реалност, равна на себе си. Парменид слага знак за равенство между битието и мисленето, което е един от най-важните метафизически принципи, формулирани в историята на метафизиката, и изобщо на мисленето. Истината е проявление на битието, и то логическо. Битието, освен това е и неделимо.

Ученикът на Парменид, Зенон се счита за създател на диалектиката, известни и до днес са неговите апории, логически аргументи срещу безкрайността. Зенон е „третият известен представител на Елейската школа. Неговото акме се отнася към средата на V в.

пр.н.е.“ (Радев, 1994: 153). В голяма си част идеите на двамата философи съвпадат, относно тезите за битието. Зенон се съсредоточава върху разсъжденията за движението, познати така: „са известни под наименованието апории или епихейреми“ (Радев, 1994: 154).

Пред-класическият период на древногръцката философия дава същинската философия на природата, за това благоприятства възходящото развитие на древногръцките полиси: „През V в.пр.н.е. Древна Гърция достига своя всестранен възход, белязан с не малко социално-икономически промени и военно-политически събития“ (Радев, 1994: 173). Тук е и войната между „Атина и Спарта“. Периодът на натурфилософията се отнася към 5 век пр.н.е., като неин основоположник се сочи Емпедокъл. През този период Атина става съсредоточие на философията и философските идеи: „В продължение на повече от едно столетие се формира философската мисъл, която с пълно основание може да наречем класическа философия“ (Радев, 1994: 175). Философията вече е отделена, като независеща от митологията, като вече разглежда „онтологията и гносеологията“ (Радев, 1994: 175). Следващият, който продължава делото на философията, е Емпедокъл. За Емпедокъл, всяко нещо възниква от смесването с друго нещо и загива с разделянето им. Анаксагор е философът от натурфилософския период, който развива философията на природата към изцяло нов възглед. За Анаксагор космосът произлиза от „неопределената маса“. Земята е центърът на космоса. Формиран е един от най-чистите метафизически принципи: за интелектуалната същност на света. Началото на съществуващото е световният „ум“: „Нусът е началото на движението на общата смес, той предизвиква диференцирането на първичното вещество, което довежда до т.нар. разделяне на първовеществата“ (Радев, 1994: 201). Нусът е нетелесен, но спада към природата. Демокрит доразвива учението за космоса. Демокрит дава голям тласък в развитието на атомистиката: „Левкип и Демокрит казват, че не може да се предположи движението, ако няма пустота, тъй като пълното не може да приеме още нещо“ (Радев, 1994: 217). Атомите са неделими. Първоелементите са неограничени по брой. Атомът е неделим и според двамата: „Фактически с античната атомистика се осмисля сравнително цялостно смисълът и значението на понятието „небитие“; самата идея за небитието е ключов момент в логическата структура на философията“ (Радев, 1994: 218). Така небитието става важно в отношенията с действителността. Непитието е необходимо за осъществяването на

битието, като едното е зависимо от другото: „Небитието, или празното пространство е „другата реалност“, съществуваща „наред“ с битието“ (Радев, 1994: 218). Небитието също е реалност, като в него се осъществява трансформацията между формите на съществуването. Действителността съдържа битие и небитие. За атомистите движението е неотменим факт. Движението на атомите е хаотично. За възникването на всичко си има причина. Атомите създават световите, посредством сблъсък помежду си. Демокрит дава силен тласък на учението за познанието, даже може да бъде определен за негов основоположник: „В гносеологията на атомиста се третира предимно два основни проблема: (1) за обекта и субекта на познанието и (2) за същността, степените (етапите) и формите на познанието“ (Радев, 1994: 234). Според Демокрит познанието се извършва посредством душата: „Съгласно това душата е една от модификациите на материалната природа“ (Радев, 1994: 237). Като това се разбира в смисъла, че душата осигурява движението на човека в съществуването му. Демокрит предлага механизъм за получаване на сетивните представи, чрез т.нар. „идоли“, образи (Радев, 1994: 238). Демокрит въвежда разликата между сетива и мислене в гносеологията. Сетивното за Демокрит е, което не може да достигне до същността. Мисленето е по-висша дейност. Демокрит спомага за разработването на „дедуктивния метод, т.нар. „аподейктика“ (Радев, 1994: 245). Натурфилософията постига значим напредък в развитието на метафизическите идеи на древните гърци.

Критиката на програмата на натурфилософията е осъществена от софистите. Софистиката е етап от развитието на философията през V пр. н.е. Софистиката прави преминаването от началото на натурфилософията до влизането в дълбоката философска тематика, това преминаване към антропологизъм. Софистиката доближава човека до нормалните му потребности. Софистиката подпомага хуманизма. Културата надгражда добродетелта. Софистиката гледа по различен начин на света, като рационализира битието в зависимост от разума. Софистиката поставя проблема за човека като приоритет за философията и така подготвя възгледите на класическия период, започнат с идеите на великия Сократ. Сократ с неговото учение преминава от натурфилософията към антропология. Сократ е роден „през 469 г.пр.н.е. в Атина – столицата на атничната философска мисъл“ (Радев, 1994: 281). Философията за Сократ трябва да доведе до морално израстване, като това води след себе си и усъвършенстване. Второто

твърдение на Сократ е „познай себе си“ (Радев, 1994: 293). Като посланието, изразено посредством тези думи, е мъдростта да е водеща за човека. Самосъзнанието се стреми към нравственост във висша степен. Философията разглежда живота, откъм неговият смисъл, ценности и насоченост, като живота трябва да се ръководи от истината: „Основното понятие в етиката на Сократ е понятието „добродетел“, на което са подчинени всички нейни опеределения; те са осмислени съобразно неговите елементи. Добродетелта е целта, естественото право и същевременно главно задължение на човека, иманентна негова природа, реализирането на която осмисля съществуването на хората като съзнателни същества“ (Радев, 1994: 297).

Разумът тук определя нравствеността, като е в ролата на закон, не подлежащ на коментар, който води човека в поведението му. Разумът обаче не винаги е на първо място и не всичко зависи от него, той може да бъде заместен от волята, инстинктите и други, като така се изгражда духовното. За Сократ е характерна беседата и беседването: „Сократ гениално прозира опасността от догматизма на човешката мисъл. Неговите диалектически схващания освен всичко друго са едно основателно предупреждение към жреците на философията, които при достигането на отделни висини самодоволно се заемат с утвърждаването на конкретните си резултати като абсолютни истини“ (Радев, 1994: 307). В моралната философия на Сократ „добродетелта се разглежда в духа на абсолютния рационализъм“ (Радев, 1994: 297). „Нравствено-етическите норми се „коренят“ не върху инстинктите и случайните обстоятелства, върху слепия случай и „обичайното право“, основано на волята и престижа на възрастта, а на здравата база на знанието. Добродетелта е, така да се каже, практическата страна на човешкия разум, на интелектуалните възможности на индивида“ (Радев, 1994: 297). Тя разкрива закономерностите на моралното съзнание и нравствения живот като висша цел на философията.

От своето начало философията е рефлексивно знание, тя се стреми сама към себе си. В самото начало на философията и нейните представители са разглеждали началата на света, природата като кръговрат и вечна природа. Идва и златният век на древногръцката мисъл. Платон фирмира своята концепция за идеалния свят, за разлика от Хераклит, който вижда нещата, като постоянно променящи се, в сетивен смисъл, като „Несъмнено решаващ фактор за идейното формиране и насочване на Платон представляват възгледите

и дейността на Сократ“ (Радев, 1994: 334). За Сократ нравствеността е носовиният проблем, за Платон несетивното също е на почит, а сетивното е променливо: „И когато Платон говори за истината, има предвид общото като нейно обективно съдържание“ (Радев, 1994: 344). Философията разглежда истината. Същността е израз на материята, като двете са свързани, както и идеята.

Аристотел е систематизаторът на философското познание и дава началото на „Метафизиката“, тя е основният коловоз, по който се движи и съвременното мислене. Димка Гочева я описва така: „Какво точно е „Метафизиката“ като текст?“ (Гичева-Гочева, 2013: 109). Тук става въпрос за оригиналността на „Метафизиката“ на Аристотел, която е потвърдена. Аристотел си поставя за цел да обедини всички чисто философски теоретични знания и така конституира полето на чисто философското, като самостоятелна и най-висша теория. Неговите съчинения за „първата философия“ са обединени в един цялостен трактат от Андроник Родоски. Този трактат в цялостния каталог на съчиненията на Аристотел е сложен след трактата му „Физика“ и по този начин възниква новото име за чистата философия, като първа философия – това, което е *след - Физиката*. Философията като знание за това, което е „след физиката“ получава определението на „*божествена наука за божественото в битието*“ (Гичева-Гочева, 2013: 112). Оригинално име, което Аристотел дава на първата философия е „*теологика*“. В названието на Аристотел има двете съставки: „бог“, „теос“ и „логос“, наука, знание, получава се „наука за божественото“. Тук именно е поставена основата на метафизиката, в тези четиринадесет книги, обединени от Андроник Родоски. Текстът „Метафизика“ има своите проекции в понятия през всички векове на развитието на философията, като тя работи предимно с рационалното, за да опознае и назове „*съществуващото*“: „Към втория раздел или група произведения принадлежи „Метафизиката“, трактат, който заема централно място във философското творчество на мислителя. В действителност това са отделни, необемисти философски трактати, поместени от Андроник Родоски след съчинението „Физика“ в т.нар. аристотелевски корпус. А отгук и широко разпространения след това във философската литература термин „метафизика“ (Радев, 1994: 438). Философията е уникална още с това, че разглежда „*начала на нещата*“ (Гичева-Гочева, 2013: 112). За Аристотел нещата се състоят от два компонента: „от материя“ и от „форма“. Аристотел разделя душата на „три

типа“: „растителни, животински и рационални“, като неговата етика лежи върху „учението за душата“. Аристотел основава „формалната логика“. Дели науките на „теоретични“ и „практически“, „за него върховен закон е истината – единственото, против което човек не може и не трябва да възрази“ (Радев, 1994: 434).

Периодът, който следва след античността, е Средновековието. Ключов за периода на патристиката е Блажени Августин. Августин живее 354 до 430 година. Той е християнски философ, с голям принос за западната средновековната философия. Августин разглежда философията, доколкото тя е свързана с християнството. Основно негово произведение е „Изповеди“: „Вгледаме ли се в образната система на Августиновите творения, ние лесно можем да забележим особено плътно присъстващите в нея три смислозадаващи символа – пътят, истината и животът“ (Бояджиев, 2020: 69). Според Августин философията не може да даде щастие и да осъществи връзката с Бог. За Августин „аз съм“ означава „аз – съм – като – творение – Божие“ (Бояджиев, 2020: 69). По-известни произведения на Бл. Августин са „Срещу академиците“, „За реда“ и „За произволната свобода“. След приемането на християнството е епископ в Северна Африка. Автор е още и на „За Троицата“, „За Божия град“ и „За Сътворението на света“. Августин налага ново тълкуване на основни философски термини: „Терминът „съществуване“ има обаче „различни значения“ „съществуването е насоченост по пътя Господен, пребиваване при Божията истина, причастност към вечния живот. Пътят, истината и животът са трите „лика“ на човешкото битие, неговата олицетвореност“ (Бояджиев, 2020: 69). Учение, което се предполага, че е с автор Августин е, че Бог се намесва в работата на разсъдъка или, че „човешката воля“ не може да „извършва морални действия“, без помощта на Бог „чрез безкрайното боготърсачество, ако то не е в същото време и в някакъв смисъл притежаване на Божията истина. Но то не може да бъде метафизически оправдано и ако е само пребиваване в истината, без да е в същото време и причастност към живота“ (Бояджиев, 2020: 69).

Известен представител на Средновековната философия и продължител на Аристотеловата философия е св. Тома Аквински. Тома Аквински създава „философски синтез“ в „християнски контекст“, „Понеже Спасителят наш, Господ Иисус Христос, който според свидетелството на ангела „ще спаси народа Си от греховете му“ (Мат., 1:21),

ни е показал в себе си пътя на истината, по който чрез възкресение можем да достигнем блаженството на безсмъртния живот“ (Тома от Аквино, 2012: 13). Учи и преподава богословие в Париж „при Алберт Велики“. От този период е датирано и „Сума срещу езичниците“, „За Божията теология“, „Сума теология“ първа част. Тома Аквински се счита за „философ и богослов“. Като философски се приемат „За съществуването и същността“, „За принципите на природата“, „Сума теология“ и „Сума срещу езичниците“. Според него философията е основана върху разума, богословието е върху „вярата в Божието откровение“. Понякога откровението според Тома Аквински разкрива повече, отколкото разума. Нещата, които Бог ни показва, са познаваеми от разума. Богословието и философията си сътрудничат. Начална точка на богословието е „вярата в Бога“, във философията, тръгваме от действителността, и устрем към „божествената реалност, „като причина на сътворената реалност“. Чрез разума, може да се достигне до Бог. За да бъде разбрано съществуващото, като такова то не трябва да „бъде материално или изменчиво“. За Тома Аквински философията (разумът) е способна да докаже съществуването на Бог. Тома Аквински разглежда въпроса: „как същността се осъществява в така наречените „отделни субстанции“ – душата и Бог „у Бога напълно подобава да бъде показано чрез видимите неща: понеже затова е създаден целият свят, както става ясно от думите на апостола в Посланието до римляните, 1:20“ (Тома от Аквино, 2012: 15). За Тома Аквински същността е мислима, без да е доказуема или съществуваща. Същността и съществуването са събрани в едно. Бог е „първа действаща причина“, „подобавашо за всяко едно нещо е онова, което съответствува на понятието за собствената му природа“ (Тома от Аквино, 2012: 16). Според Тома Аквински Бог е началото на съществуването. Всяко нещо в природата има своя цел, която Бог задава. Съвършенството в света е по образ на Божието. Бог е съвършен. Вярата е считана за добродетел. Вярата се изразява чрез съзнанието, водещо се от истината идваща от Бог, като човешката воля се ръководи също от него.

Епохата на Новото време – 17-18 век – бележи началото на модерния свят. Философията излиза начело в търсенията на интелектуалците, като нейната задача е да изведе началата на научното познание и да разчисти полето за създаване на научно изследване и за изграждане на гражданското общество, в което отделният индивид е централната фигура. Като основоположник на философията на Новото време е сочен Франсис Бейкън. Бейкън разработва теорията на емпиризма и теорията на индукцията. За

него обаче знанието не се позовава на авторитет, като не приема и идеите на схоластиката. За него „научната практика“ трябва да даде нов метод, като знанието е важно за доброто съществуване на хората“ (Бейкън, 1994: 16). Негови са творбите „Нов органон“ и „Нова Атлантида“. Според Бейкън има идоли „на рода“, които са „вътрешен инстинкт“ на желанията ни и „Идолите на нещерата (*idola specus*)“, които са „предразположенията на отделни индивиди“ (Бейкън, 1994: 17-18). Човекът формира мненията си под въздействие на различни фактори, „Идолите на пазара“ и „Идолите на театъра“ (Бейкън, 1994: 18), думите за Бейкън имат важна роля в живота на човека в зависимост от тяхната дефиниция (Бейкън, 1994: 21). За Бейкън единствено съществуващи са само „телата (материалните обекти)“, „единичните неща“, които са движени от „неизменни закони“ (Бейкън, 1994: 15, 17).

Томас Хобс (1588 – 1679) е английски философ от Новото време. Основни негови произведения са „Левиатан“, „De Cive“, „Философски принципи“, „За тялото“, „За човека“. Идеите на Хобс са философията да се основе отново, като единство от три предмета: природната философия, божествената философия и философията на човека. Според Хобс във всички действия трябва да бъдем водени от справедливостта и да полагаме целенасочени усилия да създадем общественото устройство. При голяма „група от хора“, трябва да бъде наложена обществена сила, която да приложи правилата на обществото: „Отдавна е известно, че когато оръжията говорят, законите мълчат. Това положение е напълно вярно не само по отношение на гражданските закони, но и по отношение на естествените закони“ (Хобс, 1994: 86). За Хобс човекът е роден неспособен за обществото. Чрез възпитанието човека се учи на морал. За Хобс в разума е заложена целта на човека и в това е спецификата на неговото обществено устройство: „лишените от разум животни не забелязват или поне вярват, че не забелязват никакъв недостатък в правлението на своята общност, докато в човешкото общество мнозина се смятат за по-умни от другите и затова искат да въведат нови неща“ (Хобс, 1994: 87). Принципите, идващи от разума, са валидни за всички. Страстите се считат за иррационални. Човекът в своите действия трябва да бъде движан от рационалното. Разумът за Хобс може да спаси човека. Моралът за Хобс се изгражда от отделния човек. Моралните ценности са за всички хора (общовалидни), те осигуряват мира в обществото. Хората, поради своята рационалност, желаят тази сигурност и мир в своя свят. За Хобс

Бог няма важна функция в живота на човек, като разумът гради живота. В същото време обществото или малката група трябва да имат защита от чужди нападения, като по този начин се опазва мира. Войната и конфликтите не трябва да се допускат: „Тъй като сговорът на множество воли, имащи една и съща цел, не е достатъчен за запазването на мира и за една трайна защита, необходимо е освен другите средства, нужни за осигуряването на мира и защитата, да има и *една* воля за всички“ (Хобс, 1994: 88).

Ако се изобрази моделираното дотук развитие на общофилософските възгледи като една непрекъсната редица, то нейната основа ще е общото виждане за същността на философията – като първа наука, като основа на научното познание. А вижданията за насочеността към нейния предмет тръгват от същността и природата на космоса, на целокупното битие, преминават през абсолютното битие на трансценденцията, за да се върнат отново с модерната философия към чистата област на философията, определена като *метафизика*: за света, за човека и обществото и за бога.

2.2. Класически идеи за метафизиката

Резюме: Като изходно начало на философстването, *метапроблематиката* може да се яви и като същност. Изборът е метапроблематичен. Метапроблематиката се явява истина. През Средновековието трансцендентното се метафизира като Божествена воля. Шопенхауер определя волята, като постоянно търсеща. Тук човекът се обръща към себе си. На човека и при Шопенхауер и при Ницше му е нужно самопреодоляване. „Божията воля е „метафизическа“. Волята е „стремеж към живот“ и сама се полага. Светът за Шопенхауер е илюзорен. Илюзията се преодолява чрез опознаването на света в неговата обективност. Сврхчовекът е в противоречие с волята за живот, предложена от Шопенхауер, но като цяло се откриват общи черти в двете философски теории – на Шопенхауер и на Ницше. Човекът трябва да се надскочи. Волята за Шопенхауер е преодолима, чрез аскетизма или посредством състраданието. Разумът определя волята, тя е зависима от него. Целта на живота е изчезнала, което води до отчуждение. При Маркузе злото в обществото взема превес. Обществото обаче е изгубило способност за съпротива. „Доброто и злото“ движат човека според Маркузе. При Хайдегер светът е основна екзистенциална устроеност на човека в битието. Човекът донякъде е обезличен, загубил своята личност. Човекът е изгубил истинските си ценности и като лъжливи се оказват масовите. Човекът е изгубил „себе си“. Липсата на критичност и мислене прави човекът *едноизмерен* според Маркузе. Човекът трябва първо да се вгледа в разума си, след това в инстинктите.

В Новото време се появяват две гледни точки – човекът може да се обърне към себе си и втората е когато светът му е чужд и недружелюбен. При Ницше човекът сам решава проблемите си. Обществото е движено от отделния индивид. Религията и науката се оказват двете страни на човекското усилие да изведе пълнотата на познанието. При Киркегор също се търси свободата. Човекът, за да опознае света, трябва да опознае себе си. Човекът и светът си взаимодействат. При Киркегор страхът е пробуждането на личността. Съществуването при Киркегор е свързано с Бог. Постигането на смисъла е трудно. Липсата на воля не движи човека. В Новото време истината е противопоставена на рационалното срещу християнството. При Киркегор човекът е устремен към Бог. Човекът трябва да възвиси духа си. Човекът за Киркегор, подобно на Ницше, подлежи на постоянно усъвършенстване. За Киркегор човекът трябва да открие смисъла на неговия живот, който смисъл е субективен за всеки, но има общи тенденции. Човекът е индивидуалност сам по себе си.

Спиноза в своята метафизика разглежда предимно етични въпроси, чрез етиката човекът може да живее по-добре. За Спиноза Бог е единствена субстанция. Човекът, когато е свободен, иска да разбере себе си. За Декарт различните науки са свързани. Декарт не приема сетивата като особено достоверен източник на познание. За Лок знанието е съпроводено с убеждение, като в същото време е „оскъдно“. Чрез културата човекът се самоидентифицира и усъвършенства. Човекът е вечно свързан с нравствеността.

До каква нова основа достига модерната философия, формират ли се нови принципи, нови тематични зони по „дългия път на откриването, който обаче води към скритостта на началото в неговата претрайваща тишина, води към бездната на битието“, както В. Канавров разкрива Хайдегеровото „обиталище на началото“ (Канавров, 2022), открила се между старата и модерната философия? Въпросът за класическите идеи за метафизиката провокира към поставянето му като „метапроблематичен“. Можем ли да твърдим, че всичко е предопределено в мига на раждането ни? Дали имаме право на избор и възможност да го направим? Шанс и неизпълнен такъв, провален, са противоречиви понятия. Шансовете сами по себе си могат да се възприемат и като неутрални. Човек в някои случаи се обезсърчава от нереализираните шансове или от мисълта за смъртта. Тя може да взема превес над реалността. Миналото може ли да бъде превърнато в прах? Проблемът за смъртта и избора при нея създава „метапроблематика“: „Тази метапроблематика е в най-голяма степен способна да ми се яви в качеството на върховна мъдрост“ (Марсел, 1992: 18). Смъртта е неизбежна, но възприятието за нея при

различните хора е различно. Това е „метапроблематика“: дали да прекъснеш страданието или да продължиш да страдаш. Това е проявата на истината. Метапроблематиката е истина. Самоубийството се явява отказ от ангажменти. Свободата се явява истина, преди самоубийството. Единственото сигурно в живота е смъртта. Безнадеждността присъства във всяка човешка ситуация. Свободата е бездна, теглеща към себе си, а битието е повече рационален концепт. За истинския живот е необходима свобода и любов. Границата на съществуването е онова, което откроява живота и така „смъртта не просто се уравновесява, тя се трансцендира. Метапроблематичното – това е трансцендентното“ (Марсел, 1992: 19). Трансцендентното получава нова позиция и название, то заема инстанцията на мета-проблематично, от страната на бездната, в която всичко се онищостява. Животът и рушащото го са противоположности. Смъртта става противоположното, външното на живота. Свободата е самодостатъчна.

За Шопенхауер абсолютът е човекът, битието също идва от човека. Волята е „нещото в себе си“, която обаче включва и разум в себе си. Представата е като при Кант. В античността тя има антропологически характер. През Средновековието става „Божия воля“, от която произлиза създаването на света. Волята на Бога се явява метафизическа (понятие на метафизиката). За Шопенхауер явлението идва от същността. Хегел също поставя равенство между явление и същност. Шопенхауер дава определение на волята по следния начин: „стремеж към живот“ и в същото време „самополагаема“. Волята съдържа страдание. Волята е непрекъснато търсеца, като страданията са вследствие на това, „същността на всяка стремяща се и действаща природна сила и волята са тъждествени“ (Шопенхауер, 1997: 227), „този свят в който живеем и сме, е в цялата си същност и всецяло *воля* и същевременно всецяло *представа*“ (Шопенхауер, 1997: 283). Шопенхауер мисли, че Смъртта е изход от страданията, страданията са неизменна част от живота и възникването на мисълта за смъртта идва посредством страданията. Шопенхауер е определян като песимист. Светът е илюзорен, но обективен, илюзията бива премахната посредством опознаването на обективния свят. За Шопенхауер „Всяка представа от какъвто и да е вид, всеки *обект* е *явление*. Нещо само по себе си обаче е единствено *волята*“ (Шопенхауер, 1997: 226). Философията на страданието води след себе си обръщането на човека към себе си и достига до аскетизъм.

Ницшевият Свръхчовек е в противоречие със заложената Шопенхауерова воля за живот. Откриват се общи черти между идеите във философски план на Шопенхауер и Ницше, в частта за аскетизма, преминаващ в аскетична характеристика на Свръхчовека. За Шопенхауер страданието се преодолява чрез обръщане към себе си, като Шопенхауер „утвърждава, така и отрича песимизма“ (Фишер, 1999: 555). Шопенхауер също има отношение към Аз-а – като според него егоизмът не трябва да се допуска, като вследствие на това, хората се отчуждават. В състраданието също се съдържа песимизъм, като е същевременно и ирационално. Страданието произлиза от търсенето на удовлетворение на волята. За Шопенхауер животът е такъв, какъвто е, освен всичко друго, човекът при Шопенхауер също както впоследствие при Ницше, трябва да се самопреодолее. Шопенхауер разглежда егоизма, състраданието и аскетизма в човека, като само състраданието е в позитивен смисъл. За Шопенхауер волята е подчинена на разума. Волята може да се преодолее или чрез състраданието или чрез аскетизма. До истинното познание се достига или ако човек е гений, или посредством силно страдание, според Шопенхауер. За Ницше състрадание и уважение са противопоставени. Шопенхауер разглежда доброто и злото, като относителни, Спиноза също определя двете понятия така, но защото съществуват само за човека.

Шопенхауер вижда влияние на будизма в християнството, като се явява твърдението за общо начало на религиите, откъм съдържание, религията е „отрицанието на волята за живот“. Шопенхауер констатира, че открива своето твърдение и в други учения и философии, като будизма и християнството. За Шопенхауер религиозните философии разбират света, като идващ от последствията на „постъпка“: „Всеки, при наблюдението на собственото си самосъзнание, скоро ще забележи, че предметът на последното във всички случаи е собственото искане“ (Шопенхауер, 1994: 54). Човекът трябва да насочи вниманието си към висшите цели, като в това време е забравено миналото, което е било с по-малко знания, достигащи до човека, не достигащи до божественото. Вниманието на човека умишлено е насочвано в отсамното, като по този начин го обърква, „което внимание беше наречено опит“ (Хегел, 2011: 95).

Човекът според Маркузе губи себе си под влияние на „чужди стремежи и цели“: „Това неистинско съзнание провокира едноизмерно мислене и поведение, налагащо едноизмерното съществуване“ (Тумбева, 2018: 45). Човекът вече не мисли за смисъл и

избор, а за ежедневието си, човека става средство, без цел. Дори според материалистите от 19-и век „Хората могат да бъдат различени от животните по съзнанието, по религията“ (Маркс и Енгелс, 1957: 21). Можем да кажем, че отликата също така се състои и в производството на блага, подобряващи материалния живот: „реалността и специфичните интереси на господството въвеждат допълнителни контроли върху и свръх тези, които са необходими за цивилизованата човешка общност“ (Маркузе, 1993: 52). Така човекът се вкарва в еднотипно мислене, без право на свободен избор, духовното е изместено от материалното. Човек е изгубил целта пред себе си, така той не е удовлетворен и се отчуждава. Маркузе откроява смисъла и злото, като човека е превърнат в средство: „Маркузе търси смисъла на човешкото съществуване в едноизмерното общество, чието развитие стига до персонификацията на злото, до превръщането на човека в средство и вещ“ (Тумбева, 2018: 46). По този начин намаляват съпротивителните сили на хората, като стават лесно манипулируеми. Обществото по този начин губи способността си за съпротива и развитие на „обществения индивид“ (Тумбева, 2018: 46). Поставен е въпросът за личността на човека, за неговата автентичност в света и сред другите: „Хайдегер представя субстанциалността като *„онтологична ръководна нишка за определяне на биващото откъм, с което се отговаря на въпроса за Кой“* (Heidegger, 2005: 96)“ (Тумбева, 2018: 47). Светът се оказва онтологично споделен с другите свят: „При описването на най-близкия околн свят заедно с пособията *„се срещат и Другите“* (Heidegger, 2005: 98)“ (Тумбева, 2018: 47). Отделният индивид неминуемо има среща с останалата част от обществото, защото е част от социума: „Околният свят включва вещите и другите. Битието на другите не е налично и подръчно, а начин на битие в света“ (Тумбева, 2018: 47). Човекът при Маркузе е движен от „доброто и злото“, които са морални категории, като за успеха има вероятност да бъде заличена представата му за реалността. Затова човекът, като Dasein, тук-битие, в своето присъствие всъщност структурира битието, неговото присъствие формира екзистенциални пластове, като например „делничното битие“: „Всички битийни структури на Dasein и феноменът делнично Dasein са налични за неговото битие. *„Тяхната онтологична характеристика е екзистенциална“* (Heidegger, 2005: 95)“ (Тумбева, 2018: 46). *Азът* за Хайдегер е този, който е подобен на другите, но и ако не запази своята идентичност и уникалност може да изпедне в едноизмерното, неотличаващо аза, масово съществуване. Аз прави контакт с

останалия свят и с другите: „Феноменно, фактическото състояние на срещането им е в околния свят.“ (Тумбева, 2018: 48). Като света се явява споделен с другите. Аз и останалия свят са в контакт в „грижата на Dasein“. Така Dasein има своето значение за изграждането на човешки склоненото битие. Битието „при срещата с Другите“ се променя. Светът се явява съвместен с останалите. В така изградената от Хайдегер конструкция на битието той показва съществуването на човешкия свят, чрез който се явяват феномените. Светът, които е споделен, изгражда „Бъденето-в-света“.

Азът е метафизически принцип и абсолютна реалност в ученията на класиците на немския идеализъм: „в първия принцип на наукоучението на Фихте, в който „Азът“ полага себе си като абсолютна реалност“ (Борисов, 2006: 51). Шелинг в началото търси изглаждане на противоположностите, за Фихте важни са „догматизма и критицизма“ откъм другостта им. Азът е обвързан със самосъзнанието, като то е негова характеристика. Азът не може да съществува без самоосъзнаването. Осъзнаването поражда Азът от Аза. Самосъзнанието пък е един от факторите за съществуването на Азът. За Шелинг „Азът, доколкото се самоосъзнава, не се явява чист, абсолютен Аз, доколкото за абсолютния Аз не съществува никакъв обект, а съзнаващият себе си Аз се полага именно като обект, т.е. като ограничен“ (Шелинг, 1993: 53). За самосъзнанието Азът е субект. Аз полага Аза в материалния свят: „самосъзнанието не е нищо друго, освен крайноствяващ Аз-ността, рефлексивен продукт“ (Борисов, 2006: 53). Изходът тук може да се търси, когато самосъзнанието присъства при възникването на Аза. При моралността има и случайност, като Азът избира как да постъпи, според закона или не.

Dasein издига и сваля битието, като води след себе си промяна в структурите. Човекът в съществуването си е обезличен и роля в този случай има „das Man“ („средноватия“, с термина на Д. Зашев, (Хайдегер, 2005: 25, 104, 133), безличен, масов човек). За Маркузе човекът, който е отчужден, и неговото обезличаване се получават по идентичен начин. Обезличаването за Маркузе е представено посредством историята и новото общество и срещата между тях. За Маркузе мисълта отстъпва пред машиналността и масовостта. Маркузе разглежда човека исторически и в съвремието. Маркузе също разделя ценностите на истински и неистински, като при задоволяването на потребностите ценностите започват да изчезват, като *неистински* са определени наложените отвън

ценности. Тук може да се приложи тезата на Хегел за удовлетворяването на желанията на духа, които всъщност когато се реализират оставят липси в стремежите на духа, но липси, когато са несъществени за духовното развитие: Духът за Хегел, търси божественото, като движеща сила. Удовлетворяването на желанията на духа са обратно пропорционални на „големината на неговата загуба“ (Хегел, 2011: 95).

Маркузе изследва човека, поставен в социума и в исторически план. Потребностите са част от избора. Задоволените потребности за Маркузе са вследствие на нарастващата производителност. И според Маркузе, и според Хайдегер, човек губи себе си, своята автентичност. Хайдегер извежда понятията посредством „битийните феномени“, а Маркузе чрез „механизмите на властта“. За Хайдегер светът е устроеност на човека в-битието, което разкрива и дава неговото „съществуващото“, неговото екзистирание. Човекът е изпаднал в заблуда по отношение на собствените си стремежи, които го насочват към фалшиви цели и непроспериращо мислене. Човек изгражда собствения си свят, взаимодейства със заобикалящата го природа и така прогресира, поне на пръв поглед. Но задоволените хора не са критични. По такъв начин се образува „едноизмерното съществуване“ (Тумбева, 2018: 53). Технологиите взимат превес над хората, като те стават „едноизмерни хора“ (Тумбева, 2018: 54). Изборът е дали да влезем в духовен упадък или ще се обърнем към инстинктите си и към спасението. Европейската култура, е тласкана в развитието си от „(1) юдео-християнската и (2) гръцката“ (Пенчев, 2008: 8). Като в параметрите на първата заляга прогресисткия модел на историята на човека, а според втората човек и природа са съперничаещи един срещу друг. До днес последната взема превес. При първата човекът може да разбере света, насочвайки се към себе си. При гръците човекът не разбира света, той е свързан единствено телесно със света.

Какъв е обаче собственият „телос“ и виждането за света, залегнало в границите на метафизическия разум? Разглежданият от Кант проблем за границите и по какъв начин да бъде мислен Бог и може ли да бъде мислен, довежда до „последващите главни работи“ (Heidegger, 1978: 449). Според Хайдегер Кант разглежда въпроса относно „Бог“, като главна движеща сила в живота на човек. Кант вижда метафизиката, насочена към

разглеждането основно на идеите „бог, свобода и безсмъртие” (Кант, 2013: 341). Трите понятия са свързани, като се извеждат и определят взаимно.

Но според Маркс, хората, занимаващи се с философия, са само интерпретатори с различно виждане за света, „а най-важното е светът да се промени“ (Marx, 1958: 7). Затова е социалната промяна е истинската цел и смисъл на философията. За Маркузе обществото по негово време е несвободно, а „робството е детерминирано“ (Marcuse, 1997: 56). Реалното се познава по това, че действителността се променя, като насочеността на отделния индивид е „да придобие смисъл“ (Леонтьев, 1999: 37-38). Нищото и битието, както и небитието са свързани посредством Духът и Бог. За Бергсон „разпознаваме реалното“ (Бергсон, 1994: 28). Новото време, модерното, вдъхновено от Ницше, изгражда нови личности, можещи да са независими от обществото, човека вече може сам да отговаря за решаването на проблемите си. Той изгражда и моделира свой модел на поведение и ценности. Отделният човек движи обществото, дори и част от него. Новите ценности и потребности управляват обществото. Възникването на човека за Маркс е създаването на историята, която той съзнава: „Историята е истинската естествена“ наука (Маркс, 1983: 152). Ницше задава насоченост към трансцендентното, но единствено по посока към тукашното, отсамното. Духът е слязъл на земята, той е обект на познание, като човек се докосва до него. Метафората вече е на водещи позиции. Ако отделният човек, удоволствието, мислите и други са събрани в едно, отпада необходимостта да „мислят, да чувстват и да мечтаят?“ (Marcuse, 1997: 77). При задоволяването на потребностите си човек спира да търси. Религията и науката могат да се считат за двете страни на познанието, което съдържа в себе си минало и бъдеще. Може да бъде открита връзка между обикновения живот и съзнанието, като „продукти на еволюцията“ (Бабосов, 1970: 60).

Киркегор приема съществуването като попадане в един от трите стадия „естетически, етически и религиозен“. Съществуването е разделено на части. Киркегор, също отчасти критикува християнството, като смята, че „личното“ е загубено, за сметка на „масовото“, „Всяко споделяне на истината е станало абстрактно“ (Коли, 2004: 35). Търсенето на Киркегор е търсене на личностното, на „индивидуума“, единствено който трябва да е обект на философско размишление: „никой, никой не се осмелява да каже аз!“

(Коли, 2004: 35). Киркегор не следва систематичност, за него смисълът е в свободата. Всичко възникващо страда и загива. Всички хора трябва да се вгледат в „индивидуалното съществуване“. При опита си за откриването и съобщаването на истината философът се превръща в неразбран за околните. Разкриването тайната на човека и оттам на битието е целта на много философи, така себе-познанието става и познание на света. Човекът е взаимодействие с вселената и с Абсолюта, той надскача и променя себе си. Човек е уникален в битието си. Екзистенцията е част от вечността и е представена в „три сфери“, от които човек има право на избор: „трите сфери не са закон на обективното развитие (както е при Хегел), а дадена на индивида възможност за избор, решение и удовлетворение“ (Паси, 2003: 152). С избора може да се установи „един повисш ред в света, в който липсва репресията“, дадена е пълна свобода на избор на човека (Маркузе, 1993: 179).

За Киркегор след отчаянието и страха от самото съществуване идва пробуждането. Отчаянието идва при подчинението на материалното, което може да се тълкува като слабост. За Киркегор страхът пробужда. След пробуждането човека се изправя пред целия блясък и необятност на битието, което досега не е разбирал изцяло. Разумът казва на човека, че не трябва да се доверява на Бог. За Фром човек е изгубил своята индивидуалност: „никаква индивидуалност и самостоятелност“ (Фром, 2004: 114). Киркегор задава два аспекта на съществуването: „поетичен“, естетичен и „религиозен“. Единият достига до реалното човешко съществуване, защото е в мир със света. За Киркегор „истинското съществуване има общо с Бог“, тоест е в отношение и общуване с Бог (Киркегор, 1991: 432). Съществуването е в „абсолютно отношение към абсолютното“ (Киркегор, 1991: 443), в отношение към Бог. Реалното съществуване е трудно поносимо. Страхът при Киркегор се явява сила, овобожаваща от безсмислието на битието. Мисълта изпитва трудности при прехода от „битие до съществуване“. Човекът е съчетание на съществуване и мислене. Границата между удовлетворението и божественото, като достигането на божественото, е достигане на смисъл, но пътят е труден. Бездействието е присъдено към липсата на воля у човека. Безволевостта е считана за безсмислие.

За Киркегор спасението е в Господ, като изход от бездействието: „Мислейки себе си, субектът си въздейства и се самоизгражда, като в хода на тази работа разгадава

собствената си истина“ (Коли, 2004: 59). Свободата е изход от безпомощността и илюзиите. В божие царство вещите и страхът нямат място. Грехът за Киркегор съпътства човека, като той е необходимо да се самоизгради, посредством истината. Липсата на радост и апатията в отношението към живота водят до унищожението му. Нещото, което унищожава живота е „противоположност на Бога“ (Фром, 2004: 127), ето как религиозният стадий във философията на Киркегор разрешава стигането до смисъла на човешкото съществуване.

Философията за Киркегор съдържа винаги екзистенциални елементи. Философията е свързана с вътрешните прояви, различни от рационалните. Екзистенцията е основна движеща сила – истината идва и се връща в нея. Истината е разглеждана като истина за всеки индивид, в която отделният човек търси идеята си за живот. Новото, новата философия поставя рационалното против християнството. Тук религията е разглеждана в ролята на „вътрешно преживяване“. За Киркегор истината е в абсурда, греха и безумието. Така Киркегор поставя парадокса в основата в религиозното. Философията му разглежда възможността за невъзможното. Човек се стреми към Бог. Свободата е превъзможване на себе си, като така въздигаш духа си. Важно е собственото знание, самопознанието, което е нужно за достигането до „божието съвършенство“. Разумът се е сринал, като човек се сравнява със себеподобните си, а не с боговете. Разумът е излязъл извън духовното. Философията на Киркегор е изразена в „безкрайната резигнация“ (Киркегор, 1991: 399). Където можем да открием черти на философията на Сократ. Киркегор в своята философия иска да спомогне човека да усъвършенства своя Аз. Иронията на Киркегор идва от довеждането на човека до състояние на отчаяние. Иронията е разбрана от Киркегор като екзистенция. Разумът трябва да се развива, да е в постоянно движение, иронията е движещата сила осигуряваща това движение. Иронията носи скритият смисъл на думите: *„Иронията е определение на субективността“* (Киркегор, 2008: 404). Иронията има свойството отричане: *„Иронията винаги подсказва някакво противоположно значение“* (Верин, 2001: 256). Иронията е субективна като дейност. Иронията е основана на съмнението. Разумът е отхвърлен като движеща човека сила. За Киркегор човек не трябва да губи „абсолютния разум“, също като Ницше и Киркегор не приема кумири, но се обръща към свещеното писание. Киркегор определя философията като стояща на линията между „разума и лудостта“. Киркегор критикува „абсолютния рационализъм“,

който руши индивидуалността. Философията на Киркегор е насочена към човека, към търсене на смисъла на човешкия живот. За Киркегор смисълът се открива от всеки човек поотделно и е субективен, посредством избора. Истината е субективна и се състои не в системите на разума, а във формирането на човека, през неговите преживявания и през етапите на собствения му жизнен път. Философията за Киркегор проектира цялостното човешко *жизнено* битие, личностното израстване на човека: „Трите типа екзистенции са естествено в хармония, те съответстват на изграждането на личността“ (Канавров, 1994: 107). И трите стадия са преживявания. Истината е в *преживяването*. Реалният човек е потопен в преживяванията си, което е лично. Човекът за Киркегор става външен на битието, без обективизъм. Човекът е разглеждан сам по себе си, като индивидуалност и субективност: „Субективната диалектика, разбрана като екзистенция, преминава през три стадия: естетически, етически и религиозен“ (Паси, 2003: 151). Вярата е противоположна на разума. Изборът е израстване. Трите стадия са избор на себе си. „Субективната истина“ е вътрешно присъща, а целта е Аза да стане субект, да изгради личностното си развитие.

С Киркегор засега приключва нишката на разглеждане на личностния, азовия принцип като основа на модела за модерната метафизика в противовес на класическата традиция.

Началата на модерната метафизика изискват свой генезис, който връща изследването към основаването на философията на Новото време. Рене Декарт е философът, възродил интереса към теоретическата философия и в това отношение той може да бъде определен и като създател на класическия метафизически модел, развит в модерната философия. Проекциите на този модел могат да бъдат открити, а и в някакъв смисъл предначертават, възгледите за метафизиката и системите на немските идеалисти от 18-и век. Рене Декарт (1596 – 1650) е френски философ, определян като създател на рационализма – основното направление във философията на Новото време. Декарт се увлича по математиката, като това става за него „наука“, „истинско систематично познание“ (Дарковски, 1978: 16, 31). Тя според него спомага развитието на „приложните науки“. Негово най-популярно съчинение е „Размишления върху първата философия“, публикувано на латински през 1641 година (Дарковски, 1978: 36). Декарт поставя като

основна задача на новата философия да възстанови „първата философия, или метафизиката“ (Декарт, 1978: 470), в „Начала на философията“ изобразява и цялата система на знанието, чиито корени според Декарт дават метафизиката: „По този начин цялата философия прилича на дърво, чиито корени са метафизиката, стъблото е физиката, а клоните, излизащи от това стъбло, са всички останали науки, които се свеждат до три главни, а именно: медицината, механиката и моралът“ (Декарт, 1978: 468-469).

За Декарт всички науки са свързани. Практическите науки дават най-голям резултат. „Първите принципи“, „самите основи“ са основополагащи за метафизиката и трябва да бъдат изведени чрез всеобхватно съмнение (Декарт, 1994: 102) във всяка една основа на реалното, която методическо съмнение Декарт провежда систематично в своите „Размишления върху първата философия“. Непоклатима и самоочевидна основа на философстването се оказва само актуално проведеното съмнение или мисленето (Декарт, 1994: 107, 108-109), което Декарт обявява за първи принцип на метафизиката: „*мисля, следователно съществувам*“. В метафизическия проект на Декарт абсолютият, Бог, има позицията на гарант на обективната реалност. Но основен е въпросът как човек достига до обективната реалност. Според Декарт сетивата не доставят достоверна информация. Човекът обаче има възможност да добие истинно познание, единствено следвайки ума си. В своята философия Декарт разчита на интелекта, като знанието идва от „по-висш източник“ в сравнение с „човешкия ум“ (Декарт, 1994: 111). Само математическите идеи са единствено надеждни и идващи от Бога. Мисленето за Декарт е „непротяжно“ и „неделимо“. Човекът е съставен от „телесна субстанция, но и от мислеща субстанция“ или казано по друг начин, от душа и тяло (Декарт, 1994: 142).

Бенедикт Спиноза е теоретик, основополагащ за класическата метафизика на Новото време, развиващ рационализма на седемнадесети век. Приживе издава съчинението „Принципи на философията на Декарт“ в две части, в което тълкува философията на Декарт. След смъртта му са публикувани „Посмъртни съчинения“, „Орега Posthuma“, където е и „Етика, доказана по геометричен начин“ (Димитров, 1981: 17-18). Метафизиката на Спиноза е насочена предимно към етиката. Чрез етиката според него, хората могат да живеят по-добре. Спиноза работи с понятията: „субстанции, атрибути и модуси“ (Спиноза, 1981: 61). За Спиноза субстанцията е онова, което „е в себе си и се

възприема чрез себе си“; „атрибутът“ е същността на субстанцията, минаваща през човешкия разум, „Модусът“ е „състоянието на субстанцията“ (Спиноза, 1981: 61).

За Декарт Бог е „безкрайна, веучна неизменна, независима, всезнаеща, всемогъща субстанция“, която е една най-обща „идея“ на ума (Декарт, 1994: 120), но съществуват и две субстанции, които определят видовете „материални неща“ или идеи за Декарт. Това са протяжност, на която съответстват телата, и мисленето, на която съответстват идеите (Декарт, 1994: 142-143). За Спиноза „единствена субстанция е Бог“ (Спиноза, 1981: 72). За Спиноза Бог има „безкрайно много атрибути“ (Спиноза, 1981: 68). За хората според Спиноза разпознаваеми са само „протяжността и мисълта“ (Спиноза, 1981: 106-107). В атрибута се съдържат „безкрайни модалности“, „крайни модалности“ и „поредица от крайни модуси“. За Декарт човека събира в едно „мислещата душа и протяжното тяло“, които са свързани в причинно-следствена връзка. За Спиноза човекът е „краен модус“ на Бога, съществуващ едновременно в Бога като „модус на мисленето“ – душа, и „модус на протяжността“ – тяло (Спиноза, 1981: 114). Философията на Спиноза е детерминистична, като нещата са създадени точно в реда, в който трябва (Спиноза, 1981: 110), „Бог съществува по необходимост“ (Спиноза, 1981: 64). „Свободата на волята“ във всеки един смисъл, който предполага липсата на каузален детерминизъм, обаче е просто илюзия. Спиноза разграничава и „три степени на познание. Първият и най-висш вид се нарича „мнение“ или „въображение“, вторият е разум, като е зависещ от „общите понятия“, третият вид е „интуитивно познание“ (Димитров, 1981: 55). Третият род познание води началото си от „познание на същността или атрибутите на Бога към познанието за същността на нещата“ (Спиноза, 1981: 320). Философията на Спиноза е монизъм, тя обосновава единствената субстанция и това е Бог. Всички неща са части на една субстанция. За Спиноза самосъхранението – „*conatus*“ или в превод „стремеж“ (Спиноза, 1981: 169, 249). За Спиноза посредством сетивата, човек изгражда своите образи и тълкувания, за другите, наречени репрезентации, посредством сетивата си, като те могат да служат за действие или разсъждение. При Спиноза удоволствието и болката са двете противоположности относно „способността за действие“, която се изразява като желания, причиняващи афектите (Спиноза, 1981: 170-171). Останалите емоции за Спиноза стават в комбинации от различно смесване, обстоятелства и други. Спиноза ясно определя „доброто“ и „злото“, като едното е полезно, а другото е пречка за достигане до доброто

(Спиноза, 1981: 233). Човекът иска да разбере себе си и света, добродетелният живот води до щастие, във вид на награда, свързана с Бога (Спиноза, 1981: 329). Етическите възгледи на Спиноза имат стойността на морални закони, показващи, как да действа човека, когато се движи от законите на разума.

И Декарт, и Спиноза следват класическия проект за метафизиката, както В. Канавров дефинира този тип метафизика: „класическата рационалистическа метафизика“ (Канавров, 2011а: 9) – общ онтологичен проект, описващ цялостното устройство на света.

Следващият философ, допринесъл за развитието на философията през Новото време, е Джон Лок. Той създава алтернативата на рационализма и неговата теоретична платформа, а именно теорията на емпиризма. Основни негови произведения са „Опит върху човешкия разум“ (1689) и „Втори трактат за управлението“. Лок твърди, че досега за основа на знанието са приети *вярванията* и *убежденията*: „И аз ще смятам, че не са напълно погрешни мислите, които изказвам по този случай, ако при такъв исторически, прост метод мога да изложа начините, по които нашият разум добива тия представи за нещата, които имаме; и ако също така мога да набележа някои мерила за истинността на нашето знание или основания за тия толкова разнообразни, различни и напълно противоречиви убеждения, които се срещат между хората. Това са убеждения, които се изказват понякога с такава голяма увереност, че този, който иска да добие представа за мненията на хората, да наблюдава тяхната противоречивост и да вземе под внимание любовта и предаността, с които те се възприемат, и решителността и пламенността, с които се отстояват, може би ще има основания да подозира, че или съвсем няма такова нещо, което се нарича истина, или че човечеството не разполага с достатъчно средства, за да достигне до нейното сигурно познаване“ (Лок, 1994: 241). Знанието, обаче, е различно от убеждението. Знанието е „осъзнаване на някакъв факт“. Осъзнаваме фактите, свързани с нашите „идеи“: „Мисля, че всички ще се съгласят лесно с мене, че в човешкото съзнание има такива идеи. Всеки чувства съществуването им у себе си и думите и действията на другите ни показват, че те съществуват и у тях“ (Лок, 1994: 243). За Лок знанието е „ограничено и оскъдно“: „Наш дълг тук е не да знаем всичко, но това, което засяга нашето поведение“ (Лок, 1994: 241). Според Лок човек трябва да се обърне към своите способности и да разчита на тях, което се наблюдава и във философията на Ницше. За Лок „знанието“ и „вярването“ са различни: „Според мене първата стъпка към разрешаване на

разните въпроси, на които човешкият ум може да попада, се състои в това да се изследва нашият собствен разум, да се проучат нашите собствени сили и да се види за какво могат да се използват те“ (Лок, 1994: 241). Знанието е когато осъзнаем даден факт, вярването е когато се осъзнае даден факт. Човекът за Лок „осъзнава“ „само факти“, имащи „взаимоотношения“ между идеите. За него идеите са „ментални обекти“ или „репрезентации“: „А ако способностите на нашия разум бяха проучени добре и беше открито докъде се простира нашето знание и къде са границите между осветените и тъмни страни на нещата, между това, което е разбираемо и неразбираемо за нас, може би хората биха се примирили по-лесно с открито признатото от тях незнание“ (Лок, 1994: 243). За Лок „знанието е ограничено“. Вярванията не са напълно истинни. За Лок идеите за знание „могат да се обяснят“ чрез вродените способности на ума: „как хората само чрез използване на своите природни способности, без помощта на никакви вродени впечатления в съзнанието си могат да дойдат до всичкото това знание, което притежават, и до сигурност по отношение на нещата“ (Лок, 1994: 243-244). Умът при раждането на човек е „чиста дъска“, „празен кабинет“: „Най-напред сетивата въвеждат единични идеи и обзавеждат все още празния кабинет“ (Лок, 1994: 246), след което започва да използва натрупания „умствен материал“: „По никакъв начин не може да се смята за вродено това, за откриването на което ние сме имали нужда от помощта на разума, освен ако, както казах вече, искаме да смятаме за вродени всички безспорни истини, на които ни учи разумът“ (Лок, 1994: 244-245). Лок задава цялостния ход на теорията за значението на опитното знание за цялата модерност.

Трансформацията на модерната философия започва главно от Кант, преминавайки през Фихте и Шелинг, до Хегел и след това: „За И. Кант практиката е синоним на нравствеността в най-широкия смисъл на тази дума“ (Фиковска, 2003: 24). Нравствеността е считана и за човешка „заложба“ и „характеристика“. За Кант познанието, включително и на практическата страна на човека, е априорно. Посочени като такива са и „принципите на морала“. Фихте и Шелинг го разбират, като „духовна дейност“. Човекът осъзнава себе си, като същество с разум. Така според Кант хората имат еднаква гледна точка за света, но така и „се разбират“. При Хегел вече е разгледано „историческото самосъзнание на хората“. За Кант важни са „Истина, Добро и Красиво“. Човешкото битие е съсредоточено „в отношението между обекта и субекта“, разбирани като „човек“ и „свят“, „човешката

култура е не просто една разтегната в историята самоидентификация на човека, а е и преработване на цялата съвкупност от всичко „не-човешко“ (Фиковска, 2003: 25). Човекът се идентифицира в културата: „Взет в своята цялостност, познавателният цикъл е само външната страна на етичното, естетичното, религиозното и всяко друго оценяване“ (Фиковска, 2003: 26).

Класическият рационален проект за метафизиката резултира в едно ново отношение на пластове, изграждащи битието. Основни инстанции са субектът, „Аз-ът“, обектът, светът, но и третото онтологично ниво на чисто идеалния свят. Такава е светоустройствената концепция на К. Попър. За Попър има три свята: „свят 1 е универсумът на физическите обекти или състояния, свят 2 – е свързан с менталните състояния, а свят 3 – засяга обективното съдържание на мисленето, т.е. научните идеи, поетичните мисли и произведенията на изкуството“ (Апостолов, 2003: 3). Третият свят е допълнение, като е начин „на изразяване“. Попър се стреми, а и философията като цяло, да реши нашите проблеми: „Попър е реалист – той извежда съществуването на свят 3 от взаимодействието на физическия свят и света на състоянията на съзнанието“ (Апостолов, 2003: 3). Попър прави експеримент, за да покаже ценността на идеалния свят (научните идеи). Този трети свят може да бъде разглеждан и като резултат на развитието на човека. Идеите на Попър в голяма степен отразяват идеите на философията до преди него, като, разбира се, се свързват с Платоновото деление на сетивен и идеален свят: „Платон открива не само свят 3, но и обратното му въздействие над нас самите. Неговият свят 3 е Божествен, т.е. неизменен и истинен“ (Апостолов, 2003: 8). За Платон идеалният свят е интуитивно познаваем, посредством умосъзерцанието, спрямо идеите може „интуитивно“ да се постигат, но не сме „в състояние да влезем в съприкосновение с тях“ (Апостолов, 2003: 8). Тоест, познанието, би могло да се постигне интуитивно. Хегел също проектира абсолютната действителност, като създавана от Абсолютния дух, като всеобщ субект: „От своя страна, Хегеловите идеи са явления на съзнанието. Те са мисли, които населяват духа и се изменят или развиват заедно с него“ (Апостолов, 2003: 9). При Платон идеите са обективни, като са позиционирани в „Божествен“ свят. *Библията* през различните епохи е разглеждана по различен начин, в постмодерността е разбирана така: „в постмодерната действителност ще ви осъди на безмълвие, като ви изключи от виртуалната среда и информационния поток... Така че, когато се сблъскате с този феномен, трябва да избирате

между физическото или духовното унищожение...“ (Христов, 2003: 35). Ценностите извън вярата не могат да съществуват.

2.3. Немската класическа философия и метафизиката

Резюме: Кант представя трансценденталните идеи, като отдалечени от реалността. Бог също е разглеждан като трансцендентен. Бог е свързан с моралното, като човешката душа е безсмъртна. Чрез волята може да се достигне свободата. Бог задава смисъла на живота. Бог и човек са свързани. Божественото е заложено у всеки човек. Моралният закон идва от трансценденталността. Моралът има важна роля в самопознанието на човек. За Кант съществува връзка между щастие и добродетел. Човекът е в сетивния свят, човекът е връзката между двата свята. За философията на Кант Бог е нужен, а разумът е „висша познавателна способност“. За Кант, понятието Бог трябва да бъде обосновано. Моралът води до религията. Бог и познание са свързани. Моралът донякъде си е самодостатъчен.

При Фихте, Азът „сам полага себе си“. „Аз“ за Фихте е основен принцип на реалното и на самодостатъчното. Мисълта става действие, действието е израз на разум. „Аз“ се самопоражда, „не-Аз“ е свят, породен от „Аз“, вече в практическо отношение. Фихте определя противоречията, като задаващи развитието. „Аз“ е разделен на „сетивен и свръхсетивен“. „Аз“ е всеобхватно съзнанието, валидно за всички хора. „Аз“ при Фихте трябва да бъде преодоляно, за да се достигне до „чисто Аз“. „Чистото Аз“ „полага само себе си“. „Не-Аз“ и „Аз“ са две инстанции за Аза, като „Не-Аз“ е „останалият свят“, а „Аз“ е субектът на действието. Чрез самосъзнанието се постига свободата.

При Шелинг дух и материя са равни, като водят началото си от „безсъзнателен дух“. Шелинг разглежда тъждеството на „съзнателното и безсъзнателното“. При Хегел съзнанието е израз на „същността на човека“. Световният дух е наречен „абсолютен дух“. Светът идва от „саморазвитието му“. „Абсолютният дух“ на Хегел преминава от рез триадата логика – природа – дух. При Хегел същността задава действителността. Разгледано е и развитието на понятието. Духът трябва да достигне „абсолютната идея“.

За Фойербах човек се ражда от природата, а Бог е създаден по идея от човека. Фойербах не приема идеализма на Хегел. Познанието и светът имат материална основа. Философията трябва да стане антропология с единствен предмет – „истинската човешка същност“.

Имануел Кант (1727 – 1824) дава началото на немската класическа философия. Най-значимите му произведения, съставляващи стълбовете на трансценденталната

философия, са „Критика на чистия разум“ – метафизика и гносеология, „Критика на практическия разум“ – етиката, и „Критика на способността за съждение“ – естетиката. При Кант се формират два периода: началният – „докритически“, преобладават заниманията на Кант с естествознанието, природата и логиката. В следващия, „критически“, познанието е разглеждано като дейност, Кант създава трансценденталната философия. В първия период Кант разработва прогреса на материалната природа и саморазвитието на слънчевата система, по естествен път. Материята е възникнала чрез „притегляне и отблъскване“, като материята се нагрява, така възникват Слънцето и планетите (Кант, 1998а).

В критическия период е разгледано човешкото познание и границите му. Критикувани са разума, сетивата и разсъдъкът, основа на „критически идеализъм“. Приносът на Кант е в концепцията за единството на сетивата и мисленето при познанието и за априорния характер на самото познание. Кантовата система е изградена върху феноменологическа основа за разликата на явленията, т.нар. феномени, и на съществуващите извън съзнанието неща, назовани от него „неща в себе си“ (Кант, 2013: 62), като те са непознаваеми и „трансцендентни“ и са *извън* познанието на човека. Нещата в себе си „афицират“ сетивата ни и пораждаат представите за тях, които са феномените. За Кант съзнанието има „спонтанен“ характер. Според него съзнанието има активна роля. Познанието е два вида: общовалидно, основано на априорни принципи, и емпирическо, идващо от сетивността. Истинното познание е необходимо и общовалидно (Кант, 2013: 75) – например, математика, но е априорно, идващо от разума и „независимо от сетивата“ (Кант, 2013: 74). Априорността идва от доопитните априорни структури, тази обща способност е наречена „*трансцендентално съзнание*“. Според Кант има „априорно“ и „апостериорно“ знание. В познанието функционират също „аналитични“ и „синтетични“ съждения. Аналитичните не „добавят знания“, а синтетичните добавят и затова са „разширителни“ (Кант, 2013: 80-81), възниква и въпросът на цялата Критика на разума: „Как са възможни синтетичните съждения a priori?“ (Кант, 2013: 86). Съзнанието има три трансцендентални способности: „сетивност“, „разсъдък“ и „разум“. Сетивната степен трябва да организира връзката и реда на сетивните представи. Разсъдъчната и разумната форма идват чрез способността да мислим и оттук се дават от логиката, в чисти логически форми, като са неизменни. Те не са хаотични, а систематизирани, те систематизират

получения от сетивата „материал на усещането“. Сетивните прадстави трябва да се свържат, което е дело на мисленето, а оттук и на най-важния дял от Критиката – трансценденталната логика. За Кант съществуват три вида логика: „приложна“, „формална“ и „трансцендентална“ (Кант, 2013: 122-124), която може да се определи като най-висша, тъй като се занимава с „чистото мислене на разсъдъка и разума“ (Кант, 2013: 125) и оттук дава правила и върху познанието на предметите. Формалната се занимава с „чистите форми“ на логическото мислене, като не я интересува съдържанието им (Кант, 2013: 124). Трансценденталната логика има връзка с „научното познание“, като е разделена на „трансцендентална аналитика“, областта на разсъдъка, и „трансцендентална диалектика“, областта на разума, като съответно едната разглежда разсъдъчността в познанието, а другата разумното ниво на познанието. Логическите форми систематизират сетивния материал в разсъдъчната степен, като те се явяват „чисти форми“ и са общовалидни.

В новата парадигма на Кант познанието идва от субекта, който го прави, тази нова парадигма е известна като Коперникански поврат. За осъществяването на познанието Кант разглежда формите на сетивното и разумното познание и накрая синтеза между тях. Същността на „нещата в себе си“ според Кант не може да бъде позната. Кант прави синтез на общото от сетивните данни, чрез понятията и категориите и тяхната априорност. Затова е дяловете на трансценденталната логика разглеждат структурите на чистото априорно познание. Разсъдъкът изяснява „логическите понятия и категории“. Разумът е най-висшата степен в познанието на човека. Разумът се отнася до разсъдъка (Кант, 2013: 324-325). Разумът работи на основата на *принципи*, като дава ценност на емпиричното познание. При Кант разумът е „висша познавателна способност“ (Кант, 2013: 320), като обединява правилата на разсъдъка (Кант, 2013: 321). Разумът се стреми, чрез наличното познание на разсъдъка, да открие завършеността на познанието. Разумът трябва да достигне до „безусловното“, чрез трансценденталните идеи, които са вътрешноприсъщи на разума (Кант, 2013: 333-334).

В трансценденталната диалектика, която може да се окачестви като решение от Кант на проблема за диалектиката и метафизиката от класическия период на античната философия, а именно при Платон и Кант, Кант развива своето учение за трансценденталните идеи. Те са чистите понятия на разума, най-висшите понятия и

съставляват „система“ (Кант, 2013: 340-343). За Кант трансценденталните идеи са далеч от реалността, защото не могат да представят предмет, на който те съответстват. Чистият разум изяснява психологическата, теологическата и не на последно място космологическа идеи. Кант дава името „антиномия“ на отричането и доказването на трансценденталните идеи за света. Трансценденталният идеал, като учението за третата голяма и ултимативна трансцендентална идея, се определя чрез идеята за абсолютна същност на *цялата* „съвкупност на реалността“ (Кант, 2013: 498). Идеалът е върховното обяснение на света и на човека. Разумът в трансценденталния идеал трябва да даде върховният априорен принцип на *пълното определяне* на нещата (Кант, 2013: 495-496). Трансценденталният идеал е във всичко съществуващо, той определя мисленето на цялата съвкупност на предметите, според тяхното съдържание. В него и в понятието за него предметът се определя „чрез самия себе си“, а това е понятието за „най-висша същност“, „същност на всички същности“ (Кант, 2013: 499). Този идеал е първополагащият идеал, даващ възможност за цялата „съвкупност на реалността“. Бог се разглежда в трансцендентален смисъл. В спекулативния разум за Кант съществуват само три начина за доказателство на съществуването на Бога: физикотеологическо, космологическо и онтологическо доказателство (Кант, 2013: 506).

За Кант, ако човек приеме *моралния закон*, следва да е достигнал до вярата в Бог и религията. Моралността за Кант е закон, от който разумът определя волята, като чиста (Кант, 1974а: 62). Формулировката на моралният закон в „Критика на практическия разум“ е следната: „Постъпвай така, че максимата на твоята воля да може винаги да важи същевременно като принцип на едно всеобщо законодателство“ (Кант, 1974а: 64). „Интелигибленият ред на нещата“ (Кант, 1974а: 87) предполага каузалност на волята като практическата способност. Чрез чистия практически разум познанието ни се разширява посредством моралния закон, но обектите на трансценденталните идеи остават „непознаваеми“. Чрез принципа на нравствеността „разумът определя волята“, като тя е чиста и *свободна* воля (Кант, 1974а: 62). За чистия практически разум съществуването на Бога е морално необходимо, чрез съществуването на битието му, защото само така човекът става „достоеен“ за „върховното благо“ и се осъществява равенството на „добродетел и щастие“ (Кант, 1974а: 159-160). Практическият разум трябва да вярва в Бог. Според Кант душата е безсмъртна, като е свързана с равенството на добродетел и

щастieto във висшето благо (Кант, 1974а: 159). Човекът принадлежи, за Кант, към природата и към нравствен свят, който е свободен (природният свят е каузален).

Според Хайдегер Кант е движен от „натиска на самите феномени“ (Хайдегер, 2005: 23). Човекът може да бъде свободен от сетивния свят чрез волята си и чрез дълга да следва моралния закон. Последното твърдение на практическия разум е умопостижимата свобода, свързана със свободния избор. Свободата е важна за съществуването на нравствения закон: „Но човешката моралност по същество е насочена към надхвърляне на стеснения свят на собственото самобитие“ (Шопов, 1999: 11). За Кант Бог е гарант на моралните цели. Бог трябва да бъде разбран, според Кант, като даващ първоначалото и принадлежащ към морала (Кант, 1974а: 191). Идеята за Бог е необходима, откъм нравствеността, заради най-висшето благо и добродетелта. За Кант практическият разум се нуждае от понятията свобода и Бог, за да осъществи най-висшето благо (Кант, 1974а: 176). Вярата в съществуването на трансцендентен свят (вечен), съвършен, в който човек осъществява моралните цели и постига спасението на своята душа, т.е. безсмъртието, е необходима за него, за осъществяването на предназначението на човека и за неговото морално усъвършенстване. Тази вяра според Кант е „рационална вяра“ и произлиза от дълбокия „извор на чистия разум“, бил той теоретически или практически според своята „употреба“ (Кант, 1974а: 177). Божественото е заложено в душата на всеки човек и е „нравствено съвършенство“.

За Кант човешкият разум е насочен към практическото. Човек желае да постигне ценностно-нравствено израстване, това е неговата ултимативна цел. Идеята задава смисъла, човекът го осъществява. Човек осъществява ценността. Действителна е действителността, която човек изгражда, според ценностите си. Моралният закон за Кант по произход е трансцендентален и априорен. Човек е отнесен към сетивния и към интелигибилния свят, като чрез нравствения закон става свободен от сетивния свят, като чрез свободата е възможен нравствения закон (Кант, 1974а: 30). Човекът е свързващото звено между сетивния и трансцендентния свят. Моралният свят е възможен чрез съществуването на Бога, следователно за Кант съществуването му е неизбежно приемливо. Вярата има морална стойност. Християнството възпитава в морал. Наказанията, при

прегрешение, е необходимо да се разглеждат като избягване на бедите, които ще последват след това.

Философията на Кант се преосмисля в неокантианството. Хайдегер изследва философията на Кант, подлагайки я на деконструкция, в критичен вид. Хайдегер се самоинтерпретира в тълкуването на опита на Кант за „приземяване“ на метафизиката” (Löwith, 1960: 78). Знанието в края на осемнадесети век прави своите постъпки за отделяне едновременно от метафизиката и от вярата: „Дотогавашната зависимост на „знанието“ от „вярата“, което означава зависимост на философско-научното знание от религията, започва да се променя в друга“ (Минчев, 2006: 6). Знанието и вярата в даден период от историята на философията са били в отношения на зависимост, като метафизиката, след като е била зависима от богословието, става зависима от науката. Философският интерес измества онтологията на заден план, като се дава предимство на гносеологията. Според онтологията съществуващото в разума, съществува и в действителността. При емпиризма гледната точка е обратна – първо всичко възниква в света, а след това се появява в разума: „Древната философия познава онтологията на реалните форми – независимо дали те са „отсамни“ или „отвъдни“, средновековната – на свръхреалните и отвъдни форми. Но и в двата случая, битието неминуемо се съпоставя с антипода си – с небитието“ (Минчев, 2006: 8). През всички етапи на развитието на философията битието е съпоставяно с небитието: „защото на анализ можем да подложим само онази действителност, която познавателно и практически сме вече овладели“ (Минчев, 2006: 11). Посредством онтологията достигахме до смисъла на действителността в нейния обективен и субективен вид. Познатата действителност е обективна, реалната действителност е познаването на света в неговата цялост: „Въпросът за реалната действителност, за света като такъв е решим само при условие, че се знае същността на човека и неговото битие“ (Минчев, 2006: 12). За да опознае „реалната действителност“, човека е необходимо първо да опознае сам себе си, да осъзнава смисъла и основата на битието.

За Хайдегер, човекът трябва да се опитва да достигне до корените на всяко едно философско учение, като се опита да даде ново решение на даден проблем. Кант гледа на метафизиката като основополагащо знание на нещата. Хайдегер желае да обясни „Критиката“ по достъпен начин. Немският идеализъм разглежда философията във вид на

„абсолютно знание“, като самата тя е необходимо да открие и пътя към достигане на разбирането за реалността. Философията насочва познанието към теорията, стремежът на Кант е в това насочване да се достигне до нова метафизика или поне да се отговори на най-важния въпрос: „Как е възможна метафизиката като наука?“ (Кант, 2013: 88).

В българската философия отношението на метафизиката и трансценденталната философия е задълбочено изследвано от В. Канавров. В „Критическата метафизика на Кант. Опит за виртуалистки трансцендентализъм“ В. Канавров изследва полагането от Кант на нов тип метафизика, а именно критическата метафизика: „новата критическа метафизика е тази, която преодолява традиционните схоластически и рационалистически метафизики, като въз основа на трансцендентални принципи отива отвъд техните основания и посредством собствената си систематика и резултати преосмисля техните постижения“ (Канавров, 2003: 37). В „Пътища на метафизиката. Кант и Хайдегер“ В. Канавров предлага базисна типология на проектите за метафизика в европейската философия, основани върху възможите теоретически фундаменти: *познавателна метафизика*, която развива Кант, и *битийна метафизика*, която Хайдегер възражда за съвременната философия (Канавров, 2011а: 16). Двата „фундаментални типа метафизика“ са взаимно свързани в своите начала: „Ако се тръгне познавателно, трябва да се постигне типиката на битието. Ако се тръгне битийно, трябва да се разкрият типиката на познанието и социалността“ (Канавров, 2011а: 17). Според В. Канавров това са двата „магистрални пътя“ пред съвременната метафизика (Канавров, 2011а: 16).

Кант разглежда метафизиката в няколко смисъла. Целта на метафизиката е да изследва „три идеи: Бог, свобода и безсмъртие“, „Мислещият субект е предметът на психологията, съвкупността на всички явления (светът) е предметът на космологията, а нещото, което съдържа най-висшето условие за възможността на всичко, което може да се мисли (същността на всички същности), е предметът на теологията. Значи чистият разум дава идеята за едно трансцендентално учение за душата (*psychologia rationalis*), за една трансцендентална наука за света (*cosmologia rationalis*), накрай и за (в едно трансцендентално познание за бога (*theologia transcendentalis*)“ (Кант, 2013: 341). Останалото според Кант подпомага тази цел да се достигне и системата на новата метафизика да се реализира. Метафизиката и разумът са свързани, като разумът се стреми да надскочи себе си. Онтологията на Кант може да бъде разглеждана като метафизика за

общото. Предметът се познава посредством синтетичните твърдения. Трансценденталното познание разглежда възможността за подредба на биващото. При човека познанието е съставено „от понятие и наглед“ (Хайдегер, 1997: 35). Познанието при Кант работи с „априорните форми“. Априорните форми се разбират „по начина, по който ни се представят“ (Павлов, 2018: 58). И Кант, и Хайдегер виждат познанието като свързано с новия трансцендентален метод, като „синтетично“ (Хайдегер, 1997: 107). Това, което смятаме за дадено, като разбиране за нещата, не ги определя, като Хайдегер разглежда Кант в това отношение в познанието на понятията, „само мислено, като от своя страна осуетява възможността за засрещнатост „със“ (Павлов, 2018: 60), като истинска разкритост на истината за битието и за човека.

Философията на Кант има в себе си противоречие между реализма и идеализма. Разумът в своята трансценденталност разглежда волята, душата и „съществуването на бога“ (Ганев, 1998: 134). Кант развива морала в метафизиката, като се основава на „спекулативната метафизика“ (Gadamer, 1999: 16). Волята се определя от разума посредством „априорни основания“ (Кант, 1974б: 52). Чистият разум създава „нравствен закон“ (Кант 1974а: 66). Според Кант разумът създава принципи, а познанието е разбирано като „синтетично познание от понятия“ (Стефанов, 1981: 24). Кант търси мястото на разума в морала, основавайки се на разбирането за Бог. За Кант хората нямат и е трудно да имат „познание за бога“, което зачерква принципите на познанието, като разума и Бог трудно могат да имат допирни точки в реалността. Моралът е свързан с човека и неговата свобода, посредством разума достига до неписаните закони и дълга, като е необходимо само да се „съблюдава този дълг“ (Кант, 1997: 9). Законът на морала води до религията и изборите и мотивациите, движещи свободна воля. Според Кант Библията има своето важно значение, във връзка с ефекта, който има за гарантирането на всеобщите морални цели. Кант вижда разума като независещ и от Бог. При правилно функциониране не е наложителна на природата „Божия намеса с цел подобрения“ (Кант, 1998б: 228). Предначертаното е заложено от Бог, същностното, това, което последва, е „естествено“. Виждането на Кант е, че не бива да се „доверяваме“ и „позоваваме“ твърде лесно. За да бъдем морални, е необходимо да сме в съзвучие с Божите заповеди. Добродетелта се основава на принципи и каквито са те, „по-възвишена и благородна ще бъде тя“ (Кант 1998в: 385). Моралът е необходимо да надделява над страстите, а към

императива е необходимо да се стремим. За слабост е отчетено принципите да бъдат основани на Бог и законите му.

Общият метафизически проект на Кант може да бъде обобщен в система от тези, които изграждат цялостта на трансценденталния проект. За Кант философията е теоретическа и практическа, „нещата сами по себе си“ пораждаат „пространството и времето“, във вид на „априорни форми“. Явленията се намират „в съзнанието“. Опитът при Кант не дава отговор на въпросите, отнасящи се до света. Човек, според Кант, има две страни – „сетивната“, чувствената и зависимата, и интелигибилната, духовната и спонтанната, „свободната“. Моралът не идва от опита. Съвестта и дългът ни подтиква към действие. Човешкото познание за Кант има граници. Практическият разум еволюира във воля, а моралните закони идват от практическия разум. Кант добавя и понятието „хипотетичен императив“ (което е с относителен характер) (Кант, 1974а: 50), за разлика от „категоричния“, действащ, като „върховното условие на всички максими“ (Кант, 1974а: 65), „върховното и непосредствено определящо основание на волята“ (Кант, 1974а: 78). Човек трудно забелязва красотата, като важна е формата, не целесъобразността. Разумът и „естетическото чувство“ си пречат. Кант разглежда предимно идеята „за света“, „за Бога“ и „за душата“. Практическият разум е „морална дейност“. Теоретическият разум е в „чистите идеи“. За Кант пръв е практическият разум, затова той има приоритет над теоретическия.

Хайдегер прави свой прочит на Кант, като прави опит да представи метафизиката му на разбираем език. Може да оценим интерпретацията и виждането му за Кант като основи на една съвременна метафизика и като обрат, в сърцето на съвременната епоха, към проблема за метафизиката. За Хайдегер метафизиката на Кант може да се разглежда откъм онтологията. За Кант метафизиката има няколко смисъла. Единият е разумът да разглежда въпроси извън пределите му: „Хайдегер обича да повтаря и често повтаря, че Европейската метафизика завършва с Ницше“ (Канавров, 2011а: 219). Метафизиката е да излезем „над съществуващото“. Хайдегер разглежда Кант, като го „раздробява“ на сегменти. Трансценденталното е насочено към битието и неговото познание, като предимно онтологията е насочена към това, като в същото време „е онтологическо познание“ (Heidegger, 1997: 186). За Хайдегер познанието на трансценденталното е необходимо да е „а priori възможно“ (Хайдегер, 1993: 29). Хайдегер определя

трансценденталното като предхождащо емпиричното по отношение на истината. Опитът за Хайдегер е познание.

Продължител на Кантовия проект е Фихте, той защитава системата на трансценденталния идеализъм или „наукоучението“. Идеите на Кант го вдъхновяват. Фихте разглежда философията под формата на „наука на науките“, но същевременно и във вид на „дедуктивна система“, „систематична форма“ на цялото идваща от един принцип, от „едно основно положение“ (Фихте, 2011а: 48). Учението си Фихте кръщава „наукоучение“, като той мисли, че в него се съдържат принципите на всяко знание, като това се явява главната наука на всички науки (Фихте, 2011а: 45-46). Тя обема в себе си „човешкото знание изобщо“ (Фихте, 1993а: 59). Философията на Фихте има субективно-идеалистически характер. Фихте въвежда като работна инстанция „Аз-а“, това е „носителят“, елементът на човешкото съзнание, от чиято дейност съзнанието се развива. Но на целият „Аз“ се противопоставя целият външен свят, определен просто като другата полюсна инстанция в целостта на съзнанието, а именно „Не-аза“. Между тази два полюса се разполага съзнанието, което в поредица от актове, или както Фихте ще ги нарече „синтези“, това огромно противоречие трябва да се преодолее, двете инстанции да се свържат.

В „Наукоучението“ Фихте утвърждава така връзката между спонтанността, свободата на актовете на Аз-а и необходимостта, определеността, водена от „Не-аза“ Фихте формулира първото положение: „Азът просто полага себе си“ (Фихте, 2011б: 102). Необходимо е субектът да създава себе си, но и обективния свят. Субективността за Фихте е идентичност посредством самия себе си. Самосъзнанието поражда само себе си – „действие и дело са едно и също“ (Фихте, 2011б: 102). „Азът“ може да се разгледа като самия синтетичен принцип, като това, което „съединява двата свята“ (Щайнер, 1982: 31). При самополагането обаче Азът е ограничен, посредством „пространствено-времевия“ и „нравствен свят“ на „рационалните същества“, във втората част на наукоучението – практическото наукоучение (Фихте, 2011б). Полагането се извършва на четири етапа: като „чувство“, като „усещане“, като „интуиция“, и като „понятие“. Разликата между Аз и не-Аз е в различното самополагане. Свободата се оказва ограничена, но определяща движението в света. Свободният е „краен субект“: „На това недиференцирано „жизнено пространство“ съответства недиференцирано „душевно пространство“, в което липсва

опозицията „външно - вътрешно“, липсва интимният, съкровен душевен живот и високо личностно развитие на „Аза“ (Делчев, 1999: 5). По-късно субективността е изразена като „интерсубективна“. Нашата свобода е в пряка зависимост от свободата на останалите. Фихте обвързва „Наукоучението“ с етиката и социалната философия. „Естествените права“ се отделят от моралните задължения. За Фихте Бог няма роля за моралния или нравствен ред, след като е възможно да са наложени от човека.

Фихте критикува философията на Кант откъм „нештата в себе си“ и обективното им съществуване, извън съзнанието на човек (Фихте, 1993: 8). Фихте не приема учението за „нештото в себе си“ на Кант, но приема това за способността на съзнанието и „трансценденталната“ му същност. Априорността на Кант е преработена от Фихте в това „Аз“, израз на „общочовешкото съзнание“, което е априорно. „Аз“ за Фихте твори света, той е „единствена реалност“, съзнанието при него е разум и воля. За Кант Азът се появява при обяснението на работата на разсъдъчните категории, или като принципа на трансценденталната дедукция, а именно – трансценденталната аперцепция или „единството на самосъзнанието“ в познаващия субект: „Аз мисля, трябва да може да придружава всичките ми представи“ (Кант, 2013: 158). Характеристиките на метафизичната система на Фихте са: „чистото Аз“ е „завършена система“, която единствено наукоучението може да изведе в двата си дяла: теоретическо и практическо наукоучение. Друга характеристика е полагането на не-Аз (останалото съдържание от определянето на „Аза“), като второ основоположение на наукоучението (Фихте, 2011б: 111). От „Аз“ Фихте опитва първоначално да извлече неговата същност, впоследствие, добавя и изработеното самоопределяне на „Аз“ във вид на „чисто съзнание“, или на един свръх-аз. „Аз“ е субект, който се самопоражда, „не-Аз“ е другият свят, породен от „Аз“, което е „чисто познание“ и обединява и двете, това е третото основоположение, на взаимното полагане на „Аза“ и „не-Аза“ (Фихте, 2011б: 113). Друг момент е, че „Аз“, в „самото себе си“, полага и „не-Аз“ (Фихте, 2011б: 131), откъдето можем да направим извода, че „Аз“ е обект на себе си, но и се разграничава от себе си и се усъвършенства. За Фихте „Наукоучението“ дава принципите на знанието. Философският възглед за „Аз“ е идеалистически, идващ от реалността, посредством познанието. За Фихте развитието идва от противоречията, които са относителни и се преплитат, откъдето идва развитието.

Фихте конструира инстанция, обхващаща всички хора, „общочовешкото“ и му дава името „Аз“, „интелигенция“, която съдържа цялата система на съзнанието (Фихте, 1993: 7, 8). Съзнанието и при Кант, и при Фихте предшества опита и е независимо от него. „Аз“ при Фихте е „единствена реалност“, която твори света. Съзнанието е разум и воля, като и двете са свързани, като мисленето преминава в действие, идващо от разума. Съзнанието „само поражда“ своето съдържание за самото себе си. Фихте работи за преодоляването на „Аз“, притежаващо „емпиричен характер“, като въвежда „свръхиндивидуално съзнание“, наречено „чист Аз“. Метафизиката на Фихте се откроява с няколко основни момента: Чистото „Аз“ е завършен продукт (система), като „полага само себе си“, оттук следва извода, че „чистото самосъзнание“ „се самопоражда“, подобно на субстанцията на Спиноза (Фихте, 2011б: 126-127). По такъв начин е отречена „материалната реалност“. Не-Аз („останалият свят“) е положено от „Аз“. Фихте разбира, че съдържанието на съзнанието, породено при самоосъзнаването, дава същността на „Аз“, т.е. полага го. Така самосъзнанието действа като самоопределяне и поражда представата за „Аз“ в „чисто съзнание“. Фихте намира решение в противопоставянето на „Аз“ и „не-Аз“, като „Аз“ има роля на субект, а „не-Аз“, е „другото“, като и двете са породени от „Аз“ във вид на „чисто съзнание“, обединяващо ги. Чрез полагането на „Аз“ от самото себе си и същевременно полагането на „не-Аз“, „Аз“ е същевременно полагането на „не-Аз“, „Аз“, е съвкупност от обект и субект на „самото себе си“, като в процеса през теоретическото и практическото наукоучение се развиват до пълното си опосредстване (Фихте, 2011б).

Фихте извежда действителността от съзнанието на „Аз“. За Шелинг, следващият велик класик на немския идеализъм, равенството на дух и материя е основата на съществуващото. Това тъждество е състояние на „световния дух“, което измества Фихтевото „субективно съзнание“ на духа, съществуващ обективно. Това тъждество, като развито в посока от реалното, природата към чистия принцип на съзнанието, и като водено от действията на Аза, дава „Системата на трансценденталния идеализъм“, чрез която Шелинг обединява трансценденталната философия на Кант. Материята и природата са създадени от безсъзнателния дух, „системата на природата е същевременно система на нашия дух“ (Дончев, 1983: 22), възниква философията на тъждеството на Шелинг (Дончев, 1983: 20-21). В началото на своята философия Шелинг развива трансценденталния си идеализъм, като безсъзнателният дух е натоварен с диалектически

възгледи, идващи от познанието и материалния свят и са в рационален контекст. За Шелинг органично и неорганично са в единство, Шелинг развива възгледа за диалектическото богатство на „природата, търси собствените ѝ закони, разкрива движението на нейните форми“ (Дончев, 1983: 38). Според него в природата има противоположности, от тях произлизат природните явления. „Абсолютното Аз“ е крайната цел на „световния дух“, като „история на самосъзнанието“ (Шелинг, 1983: 123). „Абсолютното Аз“ (Шелинг, 1983: 98) и неговото развитие се разглеждат от трансценденталния идеализъм на Шелинг. Познанието за Шелинг е „самосъзерцание“, световният дух си спомня пътя, който е изминал. Така духът се обръща към себе си и разглежда своята история“ (Шелинг, 1983: 324-327). Шелинг приема, че трансценденталният идеализъм постига пълно тъждество на „реално и идеално“, на субективно и обективно, на „съзнателно и безсъзнателно“ във философията на изкуството и в реалността на художествената творба: „за изкуството тази противоположност е безкрайна по отношение на всеки единичен обект и всяко отделно художествено произведение представя безкрайността“ (Шелинг, 1983: 364).

Хегел в началото е привърженик на идеите на Шелинг (Дончев, 1982: 74). Хегел прави опита да надскочи грешките в идеализма на Кант, Шелинг и Фихте (Дончев, 1982: 7). За Кант „нещата в себе си“ са непознаваеми, която идея Шелинг не приема. За Фихте светът идва от съзнанието на човека. За Хегел съзнанието е висша проява, отразяваща същността на света. Хегел не приема разработеното от Шелинг „абсолютно тъждество“, проявяващо се като „безсъзнателен световен дух“. За Хегел световният дух е разумен и логично мислещ, като му е дадено ново име: „абсолютна идея“ или „абсолютен дух“. Светът възниква от саморазвитието му. Абстрактната мисъл се саморазвива, като свързва всички понятия на познанието в себе си. Процесът на мислене става посредством „понятието“ (Хегел, 1966: 21, 25). Понятието има творчески сили, то прави нещата. За да разбирате, трябва да опознаем понятията и тяхната система. Така логика и метафизика стават единна теория, како посочва Г. Дончев, това сливане се осъществява в по-ранните ръкописи на общата система на философията: „Тук Хегел дава цялостно изложение на логиката и метафизиката“, което завършва с „метафизика на обективността (имаща за предмет душата, света, най-висшето същество) и „метафизика на субективността (с предмет теоретичния „аз“ или съзнанието, практическия „аз“ и абсолютен дух)“ (Дончев,

2001: 24). Това е принципът на „обективния идеализъм“. Световният дух само развива света. Природата няма собствено развитие. Абсолютният дух за Хегел има три степени на развитие и те дават науките в неговата „Енциклопедия на философските науки“: от абстрактната мисъл се стига до абсолютната идея, това е първата философска наука – „Науката логика“. Абсолютният дух минава „от идеално в „своето друго“, което е „природата“, така възниква втората философска наука – „Философия на природата“. Когато абсолютният дух отрече съвета потъване в природата, в другото на себе си, той се връща към своята истина, което е той като „абсолютен дух“, предмет на третата философска наука – „Философия на духа“, последният етап на общественото и индивидуално съзнание, където абсолютният дух се самопознава като „абсолютна истина“. Диалектиката е следствие на развитието на „логическата мисъл“ в абстракция. За Хегел развитието идва от противоречието, противоположностите обаче също могат да бъдат в единство. Логическата идея също има три форми на изява, развити от Хегел в системата на логиката, озаглавена „Науката логика“: „битие, същност и понятие“ (Хегел, 1966), като всяка от тях също има по три форми: развитието на битието става посредством: „количество“, „качество“ и „мяра“ (Хегел, 1966). „Чистото битие“ е съществуване на нищо – „небитие“, откъдето следва „ставането“ (Хегел, 1966: 86-87), а ставането се придвижва към „нещо конкретно“ (Хегел, 1966: 129). От нещото възникват съдържанията му. Абсолютният дух се развива в трансформацията на „количествените изменения в качествени“. В „Науката логика“ от „конкретно битие“ се преминава към понятието „същност“, което има три подразделения: „същност (като рефлексия в себе си), явление и действителност“ (Хегел, 1966: 502). Същността събира в себе си няколко определения, които стават противоположности, които са и противоречиви. По-късно противоположностите са поставени в единство, а противоречието е начало на движението. Противоречието става определящ принцип на „самодвижението“ и себеразвитието на абсолютния дух (Хегел, 2011). При Хегел абстрактното мислене идва от две места: „като идея, логос“ и в „абсолютния дух“ (Драмалиев, 1992: 55). При Кант предметите са или ноемени, или феномени, при Хегел, предметите се реазират в системата на мисловните определения от областта на същността, които са дуални, поради противоречивата, диалектическа, природа на мисленето. За Хегел действителността идва от същността. Висшата форма на същността, чрез завършването ѝ при субстанцията, е тя да премине в

понятие, това е и крайната точка на логическата мисъл в Обективната логика (Хегел, 1966: 759-760). Диалектическото отрицание е показано чрез: „теза, антитеза и синтеза“ (Хегел, 1967: 359, 364). Процесът на познание започва от действителността, под формата на битие, преминава през същността ѝ и се стига до „понятието“. Стигането на духа до „абсолютната идея“ е крайната му точка на развитие. Абсолютният дух преминава в материално съществуване, от идеално, в своето инобитие, в нов кръг на своето развитие (Хегел, 1967: 373-374). За Хегел при природата няма развитие, тя просто е многообразна. Според Хегел развитие търпят само понятията. Абсолютният дух не е в единство с природата, духът се връща тогава „в себе си“, в първоначалната си форма на битие, в „идеално състояние“, което е предмет на третата част от Хегеловата система на философията – „Философия на духа“ (Хегел, 1998). Разгледан е „общественият живот“ посредством рационалната мисъл. Хегел показва „обществената история“ като процес на развитие. Правото е воля на отделният независим собственик. Духът е самопознал се във философията. Историята на философията е развитие на самопознанието. За Хегел неговата система е края на развитието на философията и истината (връхна точка).

Като теоретичен край, но в издигането на нова, критическа парадигма, на развитието на немската класическа философия може да се разгледат възгледите на младите неохегелианци Л. Фойербах, както и К. Маркс. За Фойербах природата е преди съзнанието, като съществуване. Човекът е рожба на природата. Фойербах е на противоположно мнение от това на Хегел, за него Хегеловата философия е „завършването на най-новата философия“ и затова подлежи на „критика“ (Фейербах, 1955: 162). Той иска да изясни откъде идва религията и нейната същност, „спекулативната философия“ според него е „разумна теология“ (Фейербах, 1955: 137). Според Фойербах човекът е „сздал идеята за Бога“, тя е израз на желанията на човека, които са неосъществени, като „въображаема същност“, създадено от разума (Фейербах, 1955: 137). Фойербах подкрепя материализма и същевременно отхвърля идеализма на Хегел, „Само реалните същества познават реалните неща“ (Фейербах, 1955: 198). Фойербах работи в посоката на доказване на теорията на материализма и познанието. Според него усещанията и представите са субективни, но отразяват материалното, като за формирането им има „предишното знание“ и опит. Нещата съществуват само в границите на материалните неща, като няма нищо извън тях: „Човекът, разглеждан в неговото цялостно битие, остава винаги открит

въпрос“ (Шопов, 1999: 7). Лудвиг Фойербах задава поврата на философията през 19-и век към човешкото начало: „новата философия“ трябва да осъществи *„пълното, абсолютно, безпрекословно разтваряне на теологията в антропологията“* (Фейербах, 1955: 200), затова и *„единствен, универсален и висш предмет на философията трябва да е антропологията“* (Фейербах, 1955: 202). Новата философия трябва да *„разкрие истинската човешка същност“* (Фейербах, 1955: 202).

Философията само обяснява света, не го променя: „В отсамния свят човек съвсем не се ръководи от сакралното, а от рационалното научно мислене и пресмятане“ (Христова, 2003: 4). Човек изгражда представата си за света посредством опита и рационалното, като рационалното има връзка с религията. Откъм християнството, трудът се явява наказание, поради греха: „Светът е съвкупност от факти, които на свой ред са съвкупност от независими един от друг обекти“ (Кънев, 2003: 40). В света няма ценност, той е „случващото се“. Материалното е лишено от ценност. За Витгенщайн в света няма ценност. При онтологията, човекът е равен с материалните неща, по отношение на ценностите, откъдето следва нихилизмът. „Метафизическият субект“ (Кънев, 2003: 41) се явява граница между световите, като е необходим за света: „Изходната точка, от която Витгенщайн се отгласква в разработването на своята етика, е независимостта на света от моята воля. Светът е независим от моята воля, защото няма логическа връзка между волята и света. Това е очевидно следствие от схващането, че има само логическа необходимост, че причинни връзки не съществуват“ (Кънев, 2003: 41). Волята носи в себе си етичното, човекът трябва да „приеме“ света, за да бъде в хармония с него и да му придаде смисъл за себе си. „Физиологическият живот, разбира се, не е животът. И психологическият също не е. Животът е светът“ (Wittgenstein, 1989: 172).

ТРЕТА ГЛАВА: СЪЩНОСТ НА НИХИЛИЗМА

3.1. Концепцията на Ницше за декаданса

Резюме: Кант и Хайдегер разглеждат човека в битието и неговата същност, като Кант разглежда предимно разума и ролята му в културата, Хайдегер търси истината в самото битие. Нихилизмът присъства във философията на Хайдегер. Битие и нищо са свързани за Хайдегер, като едното не може да съществува без другото. Нихилизмът е образ на метафизиката и битието. В тази трета глава е разгледана цялостно философията на Ницше. За Ницше упадъкът идва от подмяната на културата с друга, фалшива, а културата става декаденстка посредством старите ценности, също така и посредством отказа от всяка ценност. Изходът е човекът да няма допир с християнските ценности и да започне сам да се развива. Ценностите градят културата. Основна непроменлива ценност е *човешкият живот*. „Нищото“ подменя реалния свят. Ницше преразглежда ценностите още от Аполоновото и Дионисиевото начала. *Свръхчовекът* за Ницше се е „самопознал“. Човекът е вече висша ценност. Ницше разглежда предимно вътрешния свят на човека. Свръхчовекът е целта, към която трябва да бъде устремен човека, като поддържащ всички инстинкти. Човекът трябва да се „самопознае“, трябва да се вгледа в себе си. Инстинктите могат да ни отведат до истината. В ирационализма интуицията е от важно значение. Рационализмът е критикуван от ирационализма. За Ницше вниманието трябва да бъде насочено към човека. Свободата става приоритет за човека, свободата от рационализма. Инстинктите развиват човека. Културата трябва да се разгледа в нейната същност. Моралът за Ницше трябва да бъде променен, защото е лицемерен, а човекът трябва да се надскочи. При Ницше разумът е в стеснен до определени граници, особено по отношение на истината. Рационализмът не отговаря на важните въпроси. Разумът според Ницше е в застой и не осигурява развитие. Досегашните ценности не решават проблеми и са отхвърлени. Ницше разглежда човека в цялост. Животът става главна ценност. Нихилизмът е основа на преоценката. Човек трябва да се стреми към „воля за власт“. Бог е заменен със „свръхчовека“. Разчитането единствено на себе си води до израстване, като не се спазват изискванията на християнството. За Ницше християнството е недействителна религия, като понятията ѝ служат „за справяне с действителността“. Ницше не вярва в отвъдното, в трансцендентното, християнството пречи според Ницше за развитието на културата. Чрез ограниченията на морала на християнството, човек страда според Ницше. Затова Нищото замества Бог в понятиен смисъл.

И Кант, и Хайдегер критикуват „догматичната метафизика“ (Канавров, 2011а: 20). Те се заемат със задачата метафизиката да се обърне към и да обхване в по-голяма степен битието. За Кант това има връзка с разума, Хайдегер вижда връзка с „истината на

битието“ (Канавров, 2011а: 20). Ницше прави големия „взрив“ във философията в европейския ѝ вариант, като отнема стойността на „абсолютния разум“ (Канавров, 2011а: 20). По този начин се оформя преминаването от нихилизма към битието, като самодостатъчно и независещо от рационалното. Ницше с метафизиката си може да бъде поставен наравно с големите имена в това отношение: „Темите за несъществуването, небитието, отрицанието и нищото са израз на изместване фокуса в съвременната философия“ (Пенчев, 1996: 30). Тя може да е определена като „нихилистична“. Хайдегер определя нихилизма като граничещ с „онто-теологията“, но развиващ се по друг начин. Според него битието и неговите въпроси навлизат в друга плоскост, след тезите на Сократ, а след това и на Платон: „В този смисъл европейският нихилизъм е другата страна на европейската метафизика“ (Пенчев, 1996: 30). Нихилизмът отоново ще прокара принципа на оценката съобразно човека, както го постановява древногръцкият софист Протагор, още в античността той казва: „човекът е мярка на всички неща – на съществуващите, че те съществуват, на несъществуващите, че те не съществуват“ (Радев, 1994: 273).

Бергсон също визира „нищото“, в частта на нихилизма, явяващо се обратната страна на метафизиката, на „Вечността и логическите форми“ (Пенчев, 1996: 32). Според Хайдегер, „Наличното ни битие значи: вместеност в нищото“ (Хайдегер, 1993а: 19). Откъдето можем да направим извода, че битието е в нищото и без нищото може би не може да има битие. Чрез нищото се „открива“ съществуващото за човека“ (Хайдегер, 1993а: 19). Нищото и битието са свързани. Нищото е в същността на битието. Нихилизмът е другото отражение на метафизиката, това е реалният образ на „човешкото битие“. Нищото е съобразено и „калибровано“ с човека, като се явява „откритост на битието“, „Съществуването ми се явява като завоевание върху небитието“ (Bergson, 1983: 276). За Бергсон небитието възниква първо, а след него се появява битието: „ако нещо винаги е съществувало, трябва небитието винаги да му е служило за субстрат или за прибежище, и следователно да е винаги преди...“ (Bergson, 1983: 276). За Бергсон метафизиката пренебрегва реалността, като ни отдалечава от битието, като тя е стояща над нищото. Нищото внася опасност и несигурност в схващането ни за битието: „Опасност значи заплахата за битието посредством съществуващото“ (Heidegger, 1971: 36-37). Хайдегер отговаря на

въпроса какво е метафизиката, тъкмо посредством полагането на „нищото“: „същностно принадлежащата към човешкото битие откритост на нищото“ (Хайдегер, 1993а: 21). И дефинира метафизиката така: „Метафизиката е излизащото над съществуващото запитване, за да се запази самото съществуващо като такова и да се върне – вече запазено – в разбирането“ (Хайдегер, 1993а: 22). За Бергсон съществуването е смяната на „битие“ и „небитие“. Битието и небитието са в голяма близост едно с друго, както субекта и обекта.

Фридрих Ницше е един от интересните философи, творили през деветнадесети век, интересен е не само със своите идеи, но и с начина и стила си на писане, а именно несистематичността, метафоричността, спонтанността и афористичността. Ницше не се движи в определени норми, рамки или канони. Ницше може да бъде определен като един от философите, дали чрез своите произведения широко поле за размисъл. Можем да кажем също, че той показва чрез своите произведения емоциите и чувствата в човешката душа. При него всяка мисъл е истина, идваща от душата му.

В основата на декаданса – упадъкът или кризата, стои подмяната на културата с имажинерна или такава, която стои отвъд нашия свят, отвъд ценностите и историята, разглеждана като *отсъствието* на култура, в нея Ницше не вижда прогрес. Културата се разпада посредством ценностите, идващи от християнството. Досегашните добродетели са добродетели на масата, на стадото, новите ценности трябва да имат минимална допирна точка с християнството под всякаква форма. Прогресът като понятие е заменен със „ставане“. Човекът трябва да започне сам да се развива, да вземе инициативата в свои ръце, да се надскача, да спре да бездейства и да разчита на божията благословия. Голяма част от негодите според Ницше идват от религията на християнството и като негов изпълнител, проявление, църквата, които подкрепят и развиват слабите черти у човека. Ницше не приема тези слабости. Ценностите са основните градивни елементи на културата, тя в периода на Ницше в голяма част се основава на християнските такива, откъдето идва нуждата за преоценка според него, ценност е единствено човешкият живот. Отвъдният свят, олицетворение на който е Бог, като същото послание носи и учението на Платон за света на идеите, подменя всичко реално съществуващо.

Ницше заменя понятието Бог с понятието „Нищо“, което поема в себе си празнотата на това отвъдно и свръхсетивно, това са новите, идващите ценности.

Декадансът е във връзка с останалите понятия на Ницше и най-вече с нихилизма, който руши всички досегашни ценности. В нихилизма Хайдегер вижда движещата сила на човека. Хайдегер определя Ницшевата философия така: „тя по необходимост остава като всяко „анти-“, прикована към онова, срещу което се изправя“ (Хайдегер, 2002: 7). За Мартин Хайдегер, ценността е човешкото „присъствие“ в битието, а това е тук и сега съществуването на човека, човешката екзистенция.

Декадансът, а непосредствено с него и нихилизмът, могат да бъдат преодоляни чрез волята за власт. Ницше започва своя поход към преразглеждане на ценностите откъм гръцката трагедия и по-конкретно от Аполоновото и Дионисиевото начала, които са противоположни едно на друго. Ирационализмът и рационализмът също са застъпени в концепцията на нихилизма, като разумът подтиска основните инстинкти и интуиция, на които човек се уповава. При Ницше няма понятие само за себе си, всички понятия и теми са свързани едни с други и помежду си и формират цялостната му концепция и философия.

Едно от интересните му произведения е озаглавено „Веселата наука“. Исак Паси посочва произхода на това заглавие: „Заглавието „Веселата наука“ Ницше взема от Шлегеловата Лусинде, но неговите действителни стилистически учители са Ларошфуко, Шамфор и Лихтенберг“, като целта на заглавието била да се покаже опозицията „ранна провансалска култура срещу всяка фалшива култура“ (Паси, 1994: 8). За подзаглавие е избрано „La gaya scienza“, Паси привежда основанията на Ницше за този избор: понятието трябва да се разбира „като единство на певец, рицар и свободен дух, с помощта на което прекрасната ранна провансалска култура се надига против всяка двулична култура“ (Паси 1994: 8). Романтизмът като направление си поставя за задача създаването на нова култура, натоварена с много функции и събираща в себе си: морал, наука, изкуство, философия, като всички компоненти са с нов „привкус“ и ново отношение към действителността. Във философията на Ницше се откриват доста съвпадения с „философията на романтизма“: „Идеята на Ницше (а тя възхожда към Шопенхауер) за живота като художествено произведение, за което и сам той прави немалко, е подсказана от собствения му живот. Впрочем прототип на тази идея може да се намери още у Фридрих Шлегел“ (Паси, 2013: 12).

Ницше пише за тези, от които няма да бъде разбран, за новите си приятели: „Причината за това е преди всичко в дълбоките прозрения на Ницше, който, както малцина преди и след него, се домогна до света на човека, до неговата субстанциалност и следователно единственост“ (Арnaudов, 1992: 21). На свръхчовека е изграден образ на „самопознал се“: „Тъй рече Заратустра“ е разбирането за човека като свръхчовек, т.е. като самопознал се“ (Арnaudов, 1992: 21). Кумирите са детронирани, като са заменени с човека и развитието му. Човекът е вече висша ценност, той трябва да преоткрие себе си, да твори сам своята съдба – новият човек е *свръхчовекът*. Самопознавайки се, човек се доближава до истинската си същност, той действа поради подтика на някакво влечение. Ницше определя „самосъщото“ или „несъзнаваното“ като свързано със сетивните изрази и думите, Фихте също разбира живота, като граден от човек. За него силата на човек идва от Бог, а творческият импулс идва от натрупания собствен опит и сам постига своята реалност и съществуване. Битието е сътворено единствено от човека. Ницше се стреми да разкрие действителния смисъл на битието, като насочва вниманието към вътрешния свят на човека, към влеченията и нормите. „Самосъщото“ са инстинктите, насочени към взаимоотношенията на човека. Подсъзнателното при Фройд са влеченията и социалните им отблясъци, което е „самосъщото“ при Ницше. Всяко действие и съзнателен акт, вплетени, диференцирането и отдиференцирането на влеченията е „самосъщото“, идващо от физиологическа потребност: „Самосъщото, следователно, е равно на удвоените вече инстинкти, на самите тях и на сянката им, която е, тъй или иначе, някаква реалност“ (Арnaudов, 1992: 23). Азът са инстинктите ни в социална норма, за Ницше Азът представлява собствените ни влечения и социални норми. Съзнателността е постоянното възобновяване на инстинктите, „като се разчитат, следват и конкретизират мислите на Ницше, естествено се стига до извода, че нашето Аз е усреднен резултат на собствените ни влечения и на следите на други хора (социалните норми). Битийстването от такава гледна точка е постоянно търсене и намиране на мига, т.е. на онова състояние на човека, което е максимално непротиворечиво единство на дадено влечение и на неговия социален еквивалент“ (Арnaudов, 1992: 23). Азът събира в едно инстинктите и социалните ограничения и насочва човека към самия него. Свръхчовекът е събирателен образ на разумността и на нейният източник – „самосъщото“, като волята тук успокоява излезлите извън контрол инстинкти.

Рационалното се изправя срещу емоциите, а етичното е изтласкано на по-високо в йерархията на ценностите. Емоционалността е силната карта при новия човек. Човекът вече не е обикновен, той се е превърнал в човек с много възможности – „свръхчовек“, който вече има цел: „Време е вече човек да си постави цел“ (Ницше, 1990б: 32). Човекът е поставен в положение да се „самопознае“, което в част от романтизма е еквивалентно на „саморазгръщането“: „Човекът е нещо, което трябва да бъде превъзможнато. Човекът е мост, а не цел“ (Паси, 1990б: 10). Може би може да се каже, че „свръхчовекът“ на Ницше е подобие на рицарите от предходните векове, той е винаги готов да помага, надмогващ своите несгоди: „Заратустра вярва, че съвършенството е възможно на земята, че то е земно достояние, а не следземно“ (Паси, 1990б: 10).

В основните черти на самия Заратустра можем да открием черти, характерни за периода на романтизма: „Свръхчовекът е смисълът на земята“ (Паси 1990б: 28). Можем да причислим фигура на Заратустра към дионисиевото начало, което Ницше разглежда в своята „първа“, „младежка книга“ (Паси, 1994: 8). В първата си творба Ницше разкрива „гръцката трагедия“, като израз на раждането на изкуството. Поставянето на новото в новия човек, представител на който е Заратустра, трябва да бъде поставено и по нов начин, с нов израз. Търсенето на новото човешко начало, на новия човек – Заратустра, започва може би с това, че „гръцката трагедия“ не трябва да бъде забравяна, а преразгледана по нов начин в „новото време“ или на нов глас: познанието на човека е свързано с боговете Аполон и Дионис в зависимостта им на „на произход и цели“ (Ницше, 1990а: 71). Аполоновото и Дионисиевото са взаимосвързани. Античната трагедия се появява между тяхните взаимоотношения, като „свръхчовешкото“ създава концепция за трагичното. Тук се открива и една от същностните концепции, генерирана във философията на Ницше. Тя има връзка с митологията на Гърция, като ни призовава чрез самия Ницше, че е необходимо да се вгледаме в „самите себе си“ и в совето минало, в своя исторически произход, който обаче е културен, духовен произход. Дали можем да кажем, че Ницше е излязъл извън границите на традиционното разбиране за живота в морала, църковните въпроси и социума? – Можем да сложим утвърдителен знак.

Ницше преобразява и формата, в която ще се прави философията. Философията на „Ницше следва да се мисли с оглед на динамиката на културните трансформации в Европа“ (Теохаров, 1991: 21). Ето как е представено тълкуването на автора относно

систематичността през погледа на Исак Паси в предисловието на българския превод на „Раждането на трагедията от духа на музиката“: „Но там, където е силата на систематичното мислене, е и неговата слабост: в сковаващата духа дисциплина“ (Паси, 1990а: 10). Именно насочването в посока на нови ценности и нова наука трябва да преобрази традицията, което по виждането на Исак Паси е неизменна част от духовната история на човека, има периоди „на разцвет на фрагмента, афоризма, сентенцията“ (Паси, 1990а: 10). Като има и ответна реакция, противостояща на систематиката. Ирационализмът е противоположен на разума: където посредством него истината е недостижима и не сработва познаването на реалността чрез „научни методи“. Истината обаче е достъпна чрез инстинктите, интуиция, опит и други. Ирационализмът не приема печата, наложен от рационализма, използван е и широкообхватният метод на прецизния анализ, познанието е под формата на нерационални методи, интуицията е заела централно място при ирационализма. В някои случаи ирационализмът противостои на някои от визиите за развитие на науката. В много случаи ирационализмът е опозиция на рационалистичните системи. Реалността не може да произлезе от „обективни причини“, не са подчинени на закони, но въпреки това можем да открием негови части в другите системи. Влиянието на ирационализма е в области на философията като: философията на живота, персонализма, екзистенциализма и други. Ирационалистичният начин на познание стои далеч от разумната логика в своите нелогични методи. Ирационализмът може да бъде открит в сфери, труднодостъпни за рационалното мислене. Ирационалистичното начало има своите отпечатащи в голяма част от разделите на философията, както и в раздела за тълкуването на божественото. Като представители биха могли да се посочат имената на: Ницше, Шопенхауер, Киркегор, Бергсон, Шпенглер и други. Във времето на създаването на учението на Хегел рационализмът получава може би най-голяма изчерпателност и яснота. След Хегел, обаче, рационализмът е подложен на ожесточена критика, идваща от противниците му. Към тази така наречена „група“ от критици можем да отнесем: Фр. Ницше, С. Киркегор и А. Шопенхауер.

При Ницше критиката срещу рационалното начало се изразява и в отношението към фрагмента и систематичността. Според Томас Ман Ницше представя своите идеи много пламенно, философията му е „преживяване, изстраждане и жертва пред човечеството, освен това Ницше е намерил и правилния израз, по модела на „фрагмент“ (Паси,

1990а: 10). И. Паси посочва привлекателните черти на рационализма: „Известни са предимствата, привличащите духа особености на систематичното мислене. Системата е ред, подреденост“ (Паси, 1990а: 10). Ницше разглежда научната рационалност, като неможеща да доведе до подходящия прогрес. Ницше посочва мнението, че в обществото е наложително преобразуване на „погледа на човека“, насочен към човека. Рационализмът не е отхвърлен напълно, той е останал като основа за съхраняване „позицията на човека“. Свободата на човека се превръща в главен приоритет, това е свобода от оковите на съзнанието, защото инстинктите са нефункционални в периода на властване на рационализма. Според рационализма потенциалът на човек може да бъде реализиран, Ницше е на друго мнение, поне що се отнася до способа. Новото е постигането на „равенство на хората“ и „любов към човека“.

Към фрагментарния стил се добавя и използването на метафори. Метафората се използва за означаване на значението на друго нещо, свързваща едновременно двете неща, тя придава и по-голямо въздействие в изречението. Ницше вижда цялата човешка реч в метафори. Метафората е високо ценена като изразно средство във философията и науката. Метафората е използвана всекидневно, понякога целенасочено, понякога без умисъл, но видимо е трудно да избягаме от нея, дори и в ежедневно общуване. Тя присъства неминуемо във философския размисъл, въздействайки емоционално. Ницше вижда метафората в цялата реч: и в най-голяма степен във вид на „действителен образ“ (Паси, 2001: 20). И като заместител на „понятието“.

Друг важен момент във философията на Ницше е появата на трагедията, започваща по този начин: „възникнала от трагическия хор“ (Ницше, 1990а: 95). Като богове на изкуството в Древна Гърция са сочени Аполон и Дионис, които винаги са в режим на смяна едно с друго като божествени творчески начала, като само в трагедията, като че ли са в цялост едно с друго, като са израз на нуждата от художественото – чрез „съновиденията“ и чрез „действителността“, която „се стреми да ги унищожи“ (Ницше, 1990а: 76). Човек изглежда е *съградител* единствено на сънищата си, само там е по някакъв начин свободен. Условно можем да ги разделим така: Аполон е бог на „познанието“ и „красивата привидност“, а Дионис на „опиянението“: „За да разгледаме тези два инстинкта по-отблизо нека си ги представим най-напред като два отделни свята на изкуството, света на *съновиденията* и света на *опиянението*“ (Ницше, 1990а: 72).

Самият човек вече е изкуство, а става част от изкуството. Дионисиевото начало съдържа в себе си разюзданостите на човека, тъкмо това е израз на новото ирационално начало на човека: Аполоновото е „изобразителното изкуство“, а Дионисовото е представено от музиката, като са неразделни и едновременно с това са: „в явна враждебност помежду си“ (Ницше, 1990а: 71). Човекът и природата трябва да се свържат отново. Този период на нов синтез е все още търсен и в наши дни. При гърците „волята“ е позиционирана в изкуството. Ницше разглежда периода на античността, за да постави на нов план културата и нейните градивни елементи и нейната мощ: „От времето на Сократ досега хората, като превъзнасят боговете, фактически се борят против себе си“ (Арнаудов, 1992: 23). Това е виждането на Ницше за ролята на божествените начала, те дават на човека отношението към духовността, която доминира над влеченията. Но древногръцката трагедия е обречена на разрушение, като основна фигура за разрушителната ѝ сила Ницше посочва Сократ, тъй като това е древногръцкият философ, който въвежда разумното начало във философията и в човешкия живот.

Дионис и Аполон дават началото на „Раждането на трагедията“, нейната смърт настъпва със Сократ – с иронията и рационализма му. Дионисиевото начало са всички съграждащи сили, творческата природа, то руши „границы на битието“ (Ницше, 1990а: 99). Аполоново начало е противоположното, умереността на културата, бог Аполон. Състоянието при Аполоновото начало, прави света „по-ясен“ (Ницше, 1990а: 105). Изкуствата също се делят на Аполонови и Дионисиеви. Дионисиевото и Аполоновото начала са две противоположности: Аполоновото може да се определи като хармонията, Дионисиевото е буйността. „Трагедията“ събира началата – Дионисиевото и Аполоновото. Със светогледните начала Ницше успоредява възникването на древногръцката трагедия с въпросите за пълнотата и важното в живота. Философията на Ницше по това време набира своята мощ в следствие на „смъртта на трагедията“, чрез образа на Сократ. Смъртта на трагедията идва от проблемите с морала. Сократ убива трагедията, като е пример за знание и отношение към разбирането на битието. Инстинктът води до развитие у човека, от друга страна упадъкът на културата е следствие от познанието в определена форма, може би е нужно повече от Дионисиевото опиянение, за запазване и активиране на жизнената сила на човека, която е и силата според Ницше, която движи културата и изкуството. Ницше възпламенява онзи позабравен интерес към трагическото в битието,

като едновременно го възражда и убива. Аполон е и бог на „вътрешния свят. Според Ницше Дионисовото начало е опиянение. Исак Паси свързва Дионис с музиката, а Аполон с диалога. Трагедията е определена като „висш синтез Дионис и Аполон“ (Паси, 2006: 293), „*Трагическият мит* може да се разбере само като превъплъщение на Дионисовата мъдрост в образи с помощта на Аполонови художествени средства“ (Паси, 1990а: 20).

Културата се подлага на разлагане, за да се пробие нейната обвивка и да се проникне до същността и началата ѝ. Гръцката трагедия концентрира в себе си двете начала. Трагедията е вярата на гръците във вечен живот, като гръцката трагедия е различна с това, че смъртта ѝ настъпва вследствие на „самоубийство“, от духа, роден със Сократово дело в недрата на собствените ѝ духовни извори, а така и „трагично“. В сливането на двете начала е периодът на най-хубавата част от живот на културата. Двете начала са допълващи се. Дионисиевото начало, свързано с издигането на живота, дори и въпреки смъртта. Дионис е застигнат от смъртта, след което отново заживява, но в „мистерия“, новият живот идва посредством страданието. Само изкуството може да преобрази реалността, чрез мита, като трагедията е неин изразител. Изкуството може да съществува само чрез духа на музиката и чрез възкресителната и съградителна сила на Дионисиевото начало.

„Вечното възвръщане“ е свързано с Дионисиевото начало. Дионисиевото начало обаче е и „радостта от живота“ и страданието. Мнението на Исак Паси е: че систематичността не приема афоризма, заедно с фрагмента. За Исак Паси философията е необходимо „да бъде несистематична“ (Паси, 1990а: 11). Като в същото време хаосът поражда всичко. Оттук можем да направим извода за оценката на систематичността, знанието трябва ли непременно да е систематично и строго, не трябва ли в него да проникне ирационалното жизнеутвърждаващо начало, една Дионисиева стихия, която да промени нашите разбирания за наука и за научно знание. Ницше предвещава „условен характер на цялото знание“ (перспективистки), всички неща (и ценности) са „сами по себе си“: „Образът на нещата се мести и размества непрекъснато“ (Ницше, 1994: 85). „*Веселата наука*“ е начин на разглеждане на познанието, перспективистки. В тази нова перспектива ще бъде преоценена и връзката с Шопенхауер. В по-късния етап на философията си Ницше променя своите виждания относно по-ранната си философия и особено отношението си към човека, като е преодолян „песимизмът и нихилизмът на

Шопенхауер“: „Лесно може да се отгатне къде е поставен с това големия въпросителен знак за стойността на битието. Песимизмът неизбежно ли е признак на упадък, разложение, неуспех, на захабени и изтощени инстинкти?“ (Ницше, 1990а: 56).

За Ницше няма абсолютно знание, нито една истина, като абсолютна истина, съответстваща му в света. Отношението ни към света според Ницше също е от значение, истината не е една единствена, а съществуват много истини, които можем да познаем. Шопенхауер като предшественик на Ницше му повлиява в голяма част от неговите възгледи: за Шопенхауер трагедията извисява, прозрение за това, че в живота не може да бъдеш удовлетворен в пълен смисъл. Както е при Шопенхауер, така виждаме и при Ницше, че светът е изгубил своята способност за равновесие, а наличният съществуващ морал към онзи момент е неприемлив в този си вид. Философията преминава от единното начало към „плюрализъм“. Философиите на двамата философи се допълват, като условно можем да кажем, че философията на Шопенхауер е основата, а тази на Ницше е довела до последващото развитие: „Шопенхауер дори определя дарбата на човека да възприема понякога хората и всички предмети като чисти фантоми или съновидения като белег на философски способности“ (Ницше, 1990а: 72). Шопенхауер задава проблема за моралността. Волята за власт подрежда по нов начин света чрез своята сила. Оказва се, че „волята“, взимствана и доразвита от Шопенхауер, заема осезаемо място в живота на човек. Ролята на Шопенхауер при изграждането на някои от позициите на Ницше е голяма, както според него и изобщо във философията. И Ницше, и Шопенхауер определят света като не хармоничен и „съществуващият морал като лицемерен“ (Паси, 2006: 211).

Фридрих Ницше има и своите иновативни идеи. При него волята за живот става воля за власт, като човек трябва да се себенадмогне. Ницше и Шопенхауер не само имат еднакви виждания върху част от философските проблеми, стоящи по това време, но Ницше взимства и преработва някои от неговите идеи, като тази за „волята“, като я превръща от „воля за живот“ във „воля за власт“: „Шопенхауер ни е описал и чудовищния ужас, който обхваща човека, ако внезапно се обърка във формите за опознаване на явленията“ (Ницше, 1990а: 74). И. Паси обобщава генезиса на понятието за воля при Шопенхауер: „Шопенхауер издига волята от физиката до метафизиката, от психологията до космологията. И в това отношение той се уповава на една хилядолетна метафизическа традиция, която по своему тълкува и осмисля. За Шопенхауер волята е истинското

название на Кантовото нещо само по себе си, а нейното многостепенно осъществяване, обективизиране, е също така истинското название на Платоновата идея“ (Паси, 1997: 32). При Ницше нещата са малко по-различни: „В сравнение със схващането, че „нещата сами по себе си“ са добри, блажени, истинни и единни, Шопенхауеровата интерпретация за „битието само по себе си“ като воля бе съществена крачка напред: само че той не разбираше как може да се *обожестви* тази воля, той беше привързан към морално-християнския идеал“ (Ницше, 1995б: 278). Даденото на човека тяло и способността за самопознание Шопенхауер определя, като „философска истина за света“ (Паси, 2006: 178). Като и оттук тръгва познанието за всичко в природата. Ницше не отхвърля напълно разума, като му е дадена малка ценност в сравнение с афоризма във философията, „като адекватна форма“ (Канавров, 1994: 265). Самоопознаването е процесът за заздравяване. Заблудите в човешкия живот е необходимо да се премахнат. Може би истинният свят е трудно достижим. За Ницше съществува един свят, „непосредственият“.

Рационализмът не дава отговорите на важните въпроси в живота, познанието също. Разумът е зависим в своето съществуване от Бог, като познанието е условие на живота. Познанието е изгубило способностите си. Ницше не намира разума като решаващ фактор за истината. Ницше извежда историята на философията като контраст с рационалността. Всичко като че започва и довежда до афоризма. Истината не е една единствена, а множество истини. Интересното във философията на Ницше е бягството от нормите, системите и афористичният начин на изразяване. Ницше разделя културата на висша и низша: „прехода в развитието на философията от разум към култура“. Културата и изкуството стават „алтернатива“ за човека. Разгледано е познанието, като нов път към науката. Човекът при Ницше има потребност от самопознание и интенция към познание. Разумът вече не е в състояние да осигури развитието на човека, това е новото, което Ницше констатира, разумът е в застой, разумът е изоставен. Ницше обявява бягство от традицията на разумността, господстваща до този момент. Досега съществуващите ценности са отхвърлени, като считани за нерелевантни и не носещи решение на проблемите на човека. Науката е изгубила своите позиции. Науката е видяна в ролята на пречка за истината. Бог не присъства в живота ни. Ницше за пръв път изрича словосъчетанието „Бог умря“ (Ницше, 1990б: 28), и заедно с него обявява за мъртво и всичко старо, за да се даде път на новото. Ницше поставя проблема за културата, като я

разделя на „висша и „низша“. Подходът на Ницше е иновативен и релевантен с оглед на това, че до този момент не е търсено решение под такава форма, чрез отказването от разумното начало във вид на начално движещо, макар и да не успява докрай да завърши картината на новата си вселена.

Желанието на Ницше е да разруши стария морал, за да създаде нов, да премахне старите ценности, и да постави на тяхно място нови. Търсенето на нови ценности се обуславя от възможността за преосмисляне: „Поставянето на въпроса за ценностите неизменно цели да ни накара да потърсим отговора в изясняването на самата човешка същност, на проекта за човека в съвременната ситуация“ (Кръстева, 2020: 786), като се очаква извличането на нови ценности. За да се случи, досегашното, считано за прието, трябва да се преоцени. Ницше, може да бъде приет за единственият, който поставя проблема в такава ясна форма и поставя началото на преминаването от стари към нови ценности. Ницше очертава нихилизма, като се стреми към създаване на новото, Ницше е визионер: „Ницшевата етика се разглежда като формация на бъдещето“ (Паси, 1990а: 49). Всичко започва от „човека“ и най-вече културата. Именно проблемът за човек е основа на по-нататъшното развитие на философията на Ницше и е това начало, от което да произлезе едно всеобща преоценка на всичко старо и да се вземе като „ценностно ядро, което е и основата за генериране и извеждане на възможните ценности“ (Кръстева, 2020: 791), на едно извличане на новите ценности.

„Веселата наука“ е произведението на Ницше, от което впоследствие се разгръщат идеите му. И тук идва въпросът: Може ли философията и науката да станат по-весели? Ницше поставя проблема в своя нетрадиционен стил. Този стил е характерен за всички негови произведения, до последното, „като във „Веселата наука“ е може би „най-ярко изразен“: „Как е възможно да се радва на собствената си загуба, как може с отворени очи да позволява да бъде ошетен?“ (Ницше, 1994: 43). Интересът на читателя е привлечен към произведението още от самото заглавие „Веселата наука“, съчетанието на двете думи е рядко срещано, дори и в изречение, а още по-рядко в съчетание, само с двете. Ако погледнем в по-широк мащаб, също съчетанието „веселие“ и „наука“ е твърде рядко срещано, като изглеждащо невъзможно. „Веселата наука“ е метафорично представяне на познанието, на увлечението към познанието и науката като път за постигане на цел,

науката като нещо ново, като нова сила, възродила науката, като критика срещу системите. Науката е прилив на живот за човека, затова е „весела“: „Всички качества, които човек притежава – а най-вече, когато предполага, че те са явни и очевидни за неговото обкръжение, – са подвластни на съвсем други закони на развитие от онези качества, които са му непознати или малко известни и поради своята тънкость остават невидими и за окото и на най-внимателния наблюдател, сякаш умеят да се прикриват зад „нищото“ (Ницше, 1994: 47). Науката става ценна и нова, когато е жизнеутвърждаваща човешкото, когато въвлеча и развива „всички качества, които човек притежава“.

В книгата е засегнат и проблемът за „ценността на живота“: „Съзнателността представлява последната и най-късна степен на развитие на органическото, следователно тя е и най-незавършеното и най-немощното в него“ (Ницше, 1994: 48). Човекът при Ницше има потребност от самопознание и интенция към познание. Светът може да бъде разбран посредством мисълта, посредством веселието. Човекът е поставен във фокуса на разглеждане на философията. На особена критика са подложени и системите. Голяма част от философията на Ницше е морална философия, но по един нов, жизнеутвърждаващ начин.

Ницше иска да преобразува и преорганизира света и погледа си към човека. Самият човек да стане по-съвършен. Питанията на Ницше идват от страданието на човека, оптимизмът вече не е достатъчен на човека. Животът има своя „живец“ и Ницше го изтласква на преден план. Животът се превръща в главна ценност. Философията на живота е водеща при Ницше. Разумът се явява застой в смисъла на Ницше. Разумът е изоставен като основоположник на живота, животът се освобождава от разума. Надделяването над рационалното е водещо. Ницше прави връзка с античната философия, като прави сравнение с философията на някои антични философи. Модерното философстване е вплетено с античното по един изключителен начин: „все още съществува една метафизична вяра, върху която почива нашата вяра в науката“ (Ницше, 1994: 200). Цялото творчество на Ницше преминава под печата на афоризма. Фрагментът изглежда за Ницше последната и най-блестяща форма на изразяване: „Ницше е един изключителен философ, занимаващ се с теми от цялата палитра на философското познание и наука. „Има ли весела наука?“ (Паси, 1994: 5) – Исак Паси поставя този въпрос. Ницше критикува предшествашите философи, като интересното е, че творбите му нямат на пръв поглед

системен характер. Знанието според него е в „условност“, пълното знание е отхвърлено, но е възможна и ситуация за познанието като такова, но под друга форма. Затова и отговорът на И. Паси е: „Има *весела наука*“ (Паси, 1994: 18).

Нихилизмът е явление на конфликтната ситуация, като е фундамент за преоценката на традиционното. Нихилизмът критикува рационалните доводи. „Свръхчовекът“ и „волята за власт“ са следствие на „преоценката на ценностите“. На мястото на старите системи се поставят нови. Ницше ни показва пътя на свръхчовека – „нещо свръх себе си“, развитие на самия човек. Човек не трябва да спира да се развива и самоусъвършенства. За Ницше човека е изгубил този стремеж към съвършенство. Познанието и моралът карат човек да бъде пасивен. Моралът е идеология на милосърдието и състраданието. Моралът на страданието и състраданието трябва да се премахне. Масовостта е погрешна, „волята за власт“ е началото на съществуващото, първоначалната идея взета от Шопенхауер за монотеистичния характер на волята, е превърната в плурализъм на волята „Следователно, ако сме познавали същността сама по себе си на света като Воля и сме открили във Всички нейни прояви само нейната обект-ност“ (Шопенхауер, 1997: 555). Само свръхчовекът притежава „воля за власт“. „Волята за власт“ изгражда свръхчовека. Човекът трябва да се развива, той е стъпката преди свръхчовека. С новия свръхчовек идва и нов морал, след преоценката ценностите трябва да бъдат променени до дъно. Преоценката на ценностите и промяната на човека ще бъде трудна. Ценността на живота е най-важна, хората не се раждат равни, роденият аристократ е свободен.

Свръхчовекът заменя представата за Бога, като последна инстанция. Човек вече е в своите ръце, така слабите ще бъдат превъзможнати. По такъв начин човек се надскача и преминава към свръхчовешкото. На Бога хората вярват и поверяват живота си. Ницше вижда друго. Човек трябва да се уповава „на себе си“ във всичко, случи ли се това, при отделният индивид „ще започне постепенното израстване, развитие, освобождаване от слабостите и недостатъците“ (Рачев, 2018: 238). Нужно е прекъсване на връзката с изискванията на християнството. Християнството проповядва стремеж към бога и безгрешен живот. Бог е заместен със свръхчовека. Всеки човек може да стане свръхчовек: „Ненавистта на немския философ към християнството идва от дълбокото му убеждение, че то е враг на живота, на човека, на неговото щастие и добро“ (Рачев, 2018: 239). Християнството отклонява човека от начертания път и го прави декадент. Християнството

е в конфликт с волята за живот: „Религията ограничава човека и не му дава възможност да разгърне в пълна степен своите желания и възможности“ (Рачев, 2018: 238). Страданието е до някъде необходимо за израстването на човек, а състраданието има обратния ефект. В „критиката“ Кант не признава и дискредитира тезите за битието на Бога, като поставя знанието в граници. С Бог се осигурява нравствен ред според Кант, за Ницше, който критикува философията на Кант, не е правилно възприемането на тази позиция „като начало на по-доброто“ (Рачев, 2018: 240). В „Критиката“ Кант не вижда ясни доказателства за „битието на Бога“ (Рачев, 2018: 240). За Ницше Християнството е недействителна религия, работеща с измислени понятия. Измислени са, за да удовлетворяват човешките потребности и справяне с действителността. За Ницше, важно е действието, вярата за него е безрезултатно действие. Вярата в Бог е вяра в заблуда. За Ницше не е необходимо да бъдеш религиозен: „Християнското понятие за Бог е едно от най-негодните на земята“ (Рачев, 2018: 241). Представата за Бог е в конфликт с живота, като води до заблуда. Критиката си към Християнството Ницше прави главно в „Антихрист“. Християнството е отдалечаване от „себе си“. Вярата е покривало на инстинктите, те обаче движат човека. Пренасянето на живота в отвъдното е негово обезсмисляне, смисълът е тук на земята, „Ницше недвусмислено подчертава, че едно такова пренасяне центъра на живота в „отвъдния свят“ е равносилно на обезсмислянето му“ (Рачев, 2018: 243). Вярата е качество на слабите и отричащите се от собствената си личност. Убежденията са предопределено виждане върху ценностите. Християнството пречи на културата: „Аз осъждам християнството“ (Ницше, 1991: 80). За философа църквата води до упадък в християнството, тя обезценява ценностите. *Декаденство* е отхвърлянето на инстинктите и даване на предимство на разума. Съществува истински и привиден свят, но привидният няма смисъл. Моралът предлага вяра във въображаеми реалности. Моралното е противоречиво: „Моралната присъда не би могла да се изрази словесно, защото съдържа в себе си само противоречия“ (Рачев, 2018: 248). Културата има своите наченки в античността. Ницше смята, че понятието за добро е объркано още от творчеството на Платон, заради начинът му на писане и изразяване. Самата гръцка философия е упадък за Ницше, той критикува Платон и неговият свят на идеите и фалшивите идеали и вярата в заблуди. Християнските морални ограничения карат човека да страда, те погубват неговата идентичност и подтиска инстинктите. Човекът трябва да се

развива, старите идеи трябва да бъдат превъзмогнати. Моралът и религията не трябва да бъдат използвани, човекът трябва да излезе на преден план.

Ницше аргументира идеята си относно познанието и своите възгледи и защо те са иновативни и приложими, според него е важна интерпретацията и преразглеждането на ценностите. „Веселата наука“ е точно този тип „ново знание“, интерпретирано по съответния начин: Ницше събира философията и изкуството, като един нов синтез на човешките светогледни начала. „Веселата наука“ е нов момент на мечтаене за новото, за достижимото, за новите идеи. За да може да има развитие и движение напред, човек трябва да се откаже от старото и да погледне бъдещето. Отричането е движение напред. Бог е заместен с нищото, а стремежът е към свръхчовека, радостта идва от новите ценности. Философията за Ницше трябва да е обърната към човека, към неговото развитие. И тук възниква изборът да следваш някого или да бъдеш самият себе си. Личността, човекът са поставени на преден план: „Поведението, ръководено от човешките инстинкти, е централният въпрос, най-важната характеристика на религията, в частност на християнството“ (Рачев, 2018: 243). Излизането отвъд моралността е излизането отвъд злото. Човекът за Ницше трябва да бъде реалист, да приема света в естествения му вариант и да се стреми към самоусъвършенстване: „Знаещият себе си човек надмогва традиционните представи за нравственост и в частност за добро и зло“ (Арnaudов, 1992: 21). Ницше показва истинската ценност на познанието. Човекът живее, когато прави своя избор и посреща последиците от него, тогава той не е движан от външна сила. Истината и разбирането за нея трябва да се „реконструират“, истините са много и са познаваеми. Светът е разбран като „взаимодействие на сили“, изразяващи се в краен продукт като: „воля за власт“ – *Светът във вида, в който съществува, е необходимо да бъде реконструиран.*

3.2. Идеите на Ницше за преоценката на ценностите.

Резюме: За Ницше трябва да се преодолее масовостта, в смисъла на стадност. Животът трябва да е стремеж – „воля за власт“. Човекът задава смисъл на живота. За да излезем от регреса, трябва да излезем от монотонността. Човекът трябва да надскочи себе си и да стане „свръхчовек“. Християнският морал пречи според Ницше за развитието на нашата воля. Голяма част от философията на Ницше е насочена към етиката и морала. След липсата на Бог човекът трябва да се обърне към себе си и да следва себе си, своите инстинкти. За Ницше, обаче, чрез думите на Заратустра, човекът има: дух, душа и тяло.

Човекът с новия морал – свръхчовекът, наследява Бог. Свръхчовекът се явява това надскачане на себе си, като с това се заменят и моралните норми. Етиката на Ницше не ни разкрива „целта на битието“, но е измислено „второ битие“. Животът трябва да тече по своя естествен начин. Направената аналогия на човешкия живот със смяната на деня и нощта е абсолютно адекватна за случая, когато се показва, че в човека има добро и зло. Човешката психика има свои собствени параметри. Нихилизмът е отнесен и е в пряко отношение със самото битие. За Ницше трябва да се обърне внимание на развитието на съзнателността. Загубата на висшите ценности довежда до декаданс. Справедливостта и нравствеността са считани за несъществуващи и илюзорни. Християнската вяра е загубила за Ницше своите солидни досега основи. Нихилизмът за Ницше започва с критика на ценностите. Нихилизмът е цел. Светът е станал многоизмерен, като с това е необходимо да дойдат нови ценности, идващи от реалността. За Ницше проблемът идва от кризата на културата и интелекта. Чрез сгрешените инстинкти целите и идеалите стават отвъдни. Човекът трябва да следва инстинктите. Заблудите трябва да се превъзмогнат. За Ницше същинската причина е забравена и обожествена. Човек трябва да заздравя своите инстинкти. Ницше иска да създаде нова култура. Нихилизмът обаче е и загубата на всички ценности и води до декаданс. Силният не е състрадателен, слабият разчита на Бог. Силният действа чрез инстинкти. Познанието досега е идвало от Бог. Шопенхауеровата „воля за живот“ се превръща във „воля за власт (мощ)“ при Ницше. За Ницше хората са отговорни за действията си, като волята направлява човека. Нихилизмът за Ницше е отхвърляне на ценностите. Философията трябва да превъзмогне ниҳилизма, светът трябва да бъде преразгледан. При декаданса волята не функционира. Робският морал спира развитието. Човекът трябва да се насочи, да стане свръхчовек. Аполоновото начало символизира отвъдното, Дионисиевото – инстинктите. Нихилизмът показва настоящите ценности, които трябва да бъдат преодолены, заедно с него. Ценностите трябва да отразяват истината.

През даден период от време идеите на Фридрих Ницше добиват отново популярност и отново възвръщат на преден план актуалността, която никога не са губили. Говорейки за Фридрих Ницше и неговите идеи, не можем да не споменем и понятията преоценка, свръхчовек, Християнство и Бог. Другото, характерно за Фридрих Ницше, е неговият афористичен и метафористичен стил, който понякога е осъждан и отричан, понякога подкрепян и приветстван. Стремжът на Ницше е излизане отвъд масовостта, търсене на новото и различното в проекцията на модерния човек – като преоценка на ценностите и търсене на нови ценности.

Другата наша цел е показването на приликите и разликите на Ницшевата мисъл с „другомислещите“. По темата има огромен брой литература, но за настоящето изследване

ще бъдат използвани на първо място произведенията на Ницше. Фрагментът е може би това ново, което измества стария начин на мислене. Но защо Ницше се насочва именно към точно този проблем и към не леката задача за преоценката на ценностите? Може ли Бог да бъде мъртъв? Вследствие на какво се заражда нихилизмът? Защо е необходима преоценка? Това са открояващите се въпроси, на които ще търсим отговор, като целта е откриване на необходимостта за преоценка на ценностите.

Систематичността е отхвърлена като похват на действие от страна на Ницше, дори можем да кажем, че съществува известна неподреденост в творбите му. Човек живее в заблуда посредством неправилните идеи, възникнали във времето, като основното е тяхното преодоляване. Нихилизмът възниква като реакция срещу досегашното положение. Понятието, взето от Шопенхауеровата „воля за живот“, е преобразувано във „воля за власт“. Животът вече е превърнат в стремеж, „воля“ да властваш над останалите. Смисълът на живота е този, който ние му дадем. „Преоценката“ е обвързана с критиката на християнството и смъртта на бога. Смърт, която бележи раждането на „новото“ и „новите ценности“, тук е и епицентърът на твърдението, изразено чрез Заратустра в прослава на живота, „Аз не давам милостиня“ (Ницше, 1990: 27). Старите вярвания са тълкувани като регрес, стремежите за себереализиране на човека са потънали в старите заблуди. Регресът се изразява в губенето на смисъла от живота и жаждата за живот, която вече отсъства от него, излизането извън монотонността е изходът от регреса. Всички погледи са насочени към самия човек, след „Бог е мъртъв“, за да може самият живот да стане по-ценен. Ницше преоценява ценностите, като той придава нов смисъл на живота, на неговата стойност. Цялата критика е насочена към традиционните до този момент ценности.

Най-ярко открояващата се идея е може би тази за свръхчовека, откъдето ще последват и останалите идеи. Ако поставим идеята за свръхчовека като отправна точка към идеята за преоценката на ценностите и откъм нея, като своеобразен център, от който ще тръгнат всички преоценки, може би ще можем да видим цялата картина, целия свят, света на Ницше, който той е създал и искал да ни представи. Ницше може да се разбере посредством Заратустра: „Аз ще ви уча на свръхчовека. Човекът е нещо, което трябва да бъде превъзмогнато“, за да дойде на негово място „Свръхчовекът“, „Свръхчовекът е смисълът на земята“ (Ницше, 1990: 28).

Това твърдение е начална, стартова точка. Човекът трябва да се промени във всички посоки, да израсне, да промени религията си или отношението към нея. Тук можем да открием критиката към християнството. Ницше е автор, който може да бъде видян от много и различни гледни точки, разглеждащ много и различни аспекти във философията. Християнството ще бъде една от темите, обект на размисъл и силно критикувана от Ницше. За Ницше пълното развитие на човека не е постигнато, защото християнският морал ни прави всички еднакви и намалява способността ни за „воля“: „Бог е мъртъв“ (Ницше, 1990: 27), „Бог умря“ (Ницше, 1990: 28). Следователно, човек е оставен сам със себе си, откъдето може би ще се появи „свръхчовека“ на Заратустра: „Човекът е нещо, което трябва да се превъзмогне“ (Ницше, 1990: 11). Добродетелите, смятани за такива, се явяват погубващи човешкия живот според Ницше. Друга е гледната точка на християнството, където в Библията, в книга „Битие“ Авраам говори с Бог: „Но Авраам още стоеше пред Господа. И Авраам се приближи и каза: Ще погубиш ли праведния с нечестивия?“ (Библия, 2006, 29). Това означава, че Бог няма да изостави хората, дори и грешните такива. Акцентът е към отварянето на пътя на човека към себerealизирането и саморазвитието, тази нова посока пред човека, като негово превъзможване, изисква и сурова критика на заварените ценности.

По-големият дял от творчеството на Ницше е насочен към критика и преосмисляне на етиката и морала. Исак Паси в предговора си на „Тъй рече Заратустра“ постулира: „не е възможно да се живее извън морала – отвъд доброто и злото“ (Ницше, 1990: 13). Следователно, трябва да живеем в границите на морала. И противоположното: животът е възможен в неморалното мислене, обратно на наложените морални критерии. Критиката е насочена към нетрадиционния свят, към света и живота, „транс“, „отвъд“ живота. От позицията на живота, на настоящия морал и гледната точка на разглеждане на моралното, е трудно да вземем правилното решение: дали е възможно да се живее в морала – „отвъд доброто и злото“. Или има възможност за живеене в нормално мислене. Идеята е да се покаже преоценката на ценностите, посредством критиката на етичното и моралното във философията на Ницше.

Може би тук е моментът да припомним думите на Исак Паси, който прави връзката между античността и ирационализма на деветнадесети век, във философията на Ницше: „това прави от Ницше едно рядко срещано в историята на философията съчетание на *homo*

scribens c homo rhetoricus“ (Ницше, 1994: 6). Откриват се общи позиции между авторите, „Платон, Августин, Шопенхауер, Киркегор“ (Ницше, 1994: 6), като обща се явява темата за Бог.

Ето какво пише Ницше по отношение на „веселостта на науката“ и връзката с Бога: „**Какво означава нашата веселост** – Най-великото неотдавнашно събитие – че „бог е умрял“, че вярата в християнския Бог не заслужава повече доверие“ (Ницше, 1994: 197). По отношение на „веселието“ то се превръща във вътрешно присъщо за науката. Тази гледна точка, представена от Ницше, е доста интересна и отвеждаща ни към по-нататъшни въпроси и последващите отговори. Ето и отговорът: Ницше има уникален и нетрадиционен начин на писане и изразяване, присъстващ в творбите му. Ницше не приема системата като метод и като „теоретически невъзможна“, като „морално недопустима“, защото невъзможността крие морален компонент с отрицателен знак, затова не използва системи: „Но каквито и да са предимствата на афоризма, колкото и да е „Весела“ науката, ако все пак е наука, тя не може да не предпоставя поне някаква – повече или по-малко определена – система, затова и един от познавачите на Ницшевата философия определя Веселата наука като система от афоризми“ (Паси, 1994: 10). По повод на въпроса за системата И. Паси пише: „Една система още не е разкрила докрай своите възможности и ето, че до нея, а често и срещу нея се изправя друга, предлагаща по-големи възможности“ (Паси, 1991: 5). Всяка система оставя недокрай разкрити тайни. Макар първоначално отхвърлил систематичността, все пак Ницше запазва и използва част от нея, като я превръща в „система от афоризми“, показваща може би предимството, пред останалите системи.

Веселостта като че присъства неизменно в ползрението на Ницше, сякаш тя дава сили, предчувствие за бъдещето, „те, идеите, трябва да имат нещо, с което да станат весели“ (Ницше, 1994: 10). Веселостта може да бъде възпроизведена посредством освобождаването от влиянието на висшите сили и досегашните кумири. Пречещите за издигането и усъвършенстването неща трябва да бъдат изоставени, „защото само с тази скъпа жертва той може да постигне движението си напред и възхода си нагоре“ (Ницше, 1994: 11). Можем да кажем, че веселието се явява път към освобождението, към нови хоризонти, макар и извън хоризонта да остава Бог, пътят, ставането е чрез срутване на старото и изграждане на новото, в някаква степен и отказване от нещо, като вариант обаче

не е изключена и трагедията, от която както вече беше посочено, започва философията на Ницше. Основната насоченост е намирането на смисъл, индивидуалния човек, личността, която резултира в самия него, в свръхчовека, който трябва да се обърне към себе си. Човекът става цел, която живее по природните закони, когато следва волята си. За да стане свръхчовек, човека е необходимо да намери себе си, и е необходимо да осъзнае, че Бог вече не движи не животът му и че сам трябва да го гради. Според Ницше реалността е една, а душата принадлежи към тялото, като те съставляват едно цяло и тялото „развива духа“ (Щайнер, 2000: 42). Човекът е необходимо да се откаже от досегашното си мислене, за да може да посрещне новото, предстоящо в неговия живот: „бог е мъртъв, той е умъртвен, премахнат, отстранен, за да дойде на негово място човекът (пък нека и да е свръхчовек!)“ (Ницше, 1994: 11). С това идва преоценката на ценностите, забравяне на старото и приемане на новото. Веселието идва вследствие на смъртта на Бога и той е заместен от човека с новия морал или „свръхчовекът“, като символ на новата промяна, на завършеността, на преоценката на старите ценности и възприемането на новите. Благородството като ценност също е застъпено в повечето от произведенията на Ницше, като причинител на благородството се явява страстта. Веселието се явява като че ли тази тънка граница на прехода, който Ницше прави и едновременно обвързва веселостта, религиозното, изразено чрез християнството, дори, „почти някаква лудост“, моралното и преоценката на ценностите. Преоценката на ценностите, сякаш е един завършек, венец и корона на философията на Ницше. Тук можем да си спомним думите на Шопенхауер, които смислово са същите, смисълът в нашия случай е същият, който се търси, формите са в нас: „те все пак имат една-единствена цел – възникването на съзнанието за другите неща“ (Шопенхауер, 1994: 51).

Ницше видимо иска ново състояние на човека, за него човек има възможност да реализира, да премине на по-високо стъпало в своето развитие, като стане свръхчовек, надскачайки собственото си Аз, недоволен от сегашното си битие. Човек има възможност да достигне до „истинско битие“ (Щайнер, 2000: 50), когато надскочи себе си. Не истинното битие е несъвършено, другото е съвършено. В истинския свят битието е едно. Веселостта и последващите от нея действия се откриват и в смеха, който за Ницше е част от процеса на преоценката и веселостта: „Да се смее човек над себе си, както би следвало да се смее, за да изрази със смеха си цялата истина“ (Ницше, 1994: 40), „Може би и смехът

е въпрос на бъдещето! То ще настъпи тогава, когато законът „родът е всичко, отделният индивид е винаги никой“ се възприеме напълно от човечеството и всеки би могъл по всяко време да постигне тази върхна степен на освобождение и безотговорност. Може би тогава смехът ще се е съюзил с мъдростта, може би тогава ще имаме само една „весела наука“ (Ницше, 1994: 40). При надхвърлянето на човека и заменянето му със свръхчовека се заменят и моралните норми, досегашният човек да е превъзмогнат, като основа на превъзмогването служи самоосъзнаването. Тя е основната движеща сила по пътя на преоценката на ценностите според мен. Ницше казва: Животът е важен, разумът не е необходимост, „учителят по етика, като учител, разкриващ целта на битието. За тази цел той измисля едно второ, друго битие и с помощта на новата механика разтърсва старото, обикновено битие, откачва го от старите му обикновени панти“ (Ницше, 1994: 40).

Всичко безцелно е необходимо да има цел, да се насочи към цел, нова етическа, цел на битието, отвъд „старото“ с проект към бъдещето. При преследването на цели, определяни като „висши“, човекът губи себе си, но те са и недействителни. Ницше одобрява търсенето на цели, когато развиват силата на човека. Животът е възможност човекът да надгражда самия себе си, а така и животът е възможност за преминаване на следващото ново стъпало. В живота човешките отношения са станали важни, в подкрепа на твърдението добавяме думите на Юнг за самооценката и самопознанието до преоценката на ценностите и разделянето на битието при Ницше: Юнг вижда света разделен, на две, както е при Ницше аналогично „с деня и нощта“ (Юнг, 1999: 109). Светъл и тъмен свят „съзнаваното и невидимото“ (Юнг, 1999: 109). И Ницше пише: „*болишинството* не намират за осъдително човек да вярва в едно или друго и да живее съобразно тази вяра!“ (Ницше, 1994: 42). За Ницше, вярата трябва да бъде подплатена с доказателства и доводи, в същото време увереността е важно качество за висшите личности. Никой не може да отрече разграничението между деня и нощта, или иначе казано двойствеността на света, както понякога и двойствеността на човешкия избор, формиращ нашите представи, като това включва според Ницше и вярата, без доказателства, отнасящи се до неговите преценки и чувства. Увереността също се явява важна черта. Дали опитът, разбран в случая като психично, идва от „външния свят“? (Юнг, 1999: 110).

Но може ли да бъде забравено битието? Битие, изпразнено от съдържание и смисъл, но все още съществуващо. Нихилизмът е отнесен до самото битие, отнесен е до „свръхчовека“, до неговия вътрешен и външен свят, психика и физика, до другото стъпало „над“ човека, не отнесено до обикновения човек. Психиката на човека настина не може да бъде разбрана понякога и откъде произлизат решенията на човек в дадени ситуации: „Така се тиранизира и съзнателността – и не на последно място поради това, че човек се гордее с нея. Според него тя е *същността* на човека, трайното, вечното, последното, изначалното в него. Съзнателността се смята за постоянна, дадена величина. Отречете растежа ѝ, прекъсванията ѝ! Приемете я за „единство на организма“!“ (Ницше, 1994: 48-49). Органическото има своята последна фаза на развитие и това е съзнателността.

Според Ницше съзнателността е най-незавършеното и последната степен на развитие, тя е причина за множество грешни ходове: „Съзнателността се смята за постоянна, дадена величина“, пише още Ницше. Може ли да бъде извършено имплицитното на старите ценности с нови, при тази „смърт на Бога и смъкването на ценностите от висша степен“? Според Ницше са изчезнали всички ценности от най-висша степен, най-ценните – божиите, което довежда до декаданс. Но ценностите имат възможност да се разпрострат в основната си и естествена форма, в която да претърпят метаморфоза: нравственото и справедливото са заменени със законите, те са считани за относителни и произволни и като „нещо примитивно и недоказуемо, но и като на нещо несъществуващо, като на поредната илюзия на човешката емоционалност“ (Канев, 2008: 43). Нравствеността става ненужна, след като всичко е основано на „обществен договор“. Нравствеността губи своите позиции и е поставена наравно с всички емоции. Всеки сам избира нравствеността, „тя може да е всякаква, стига да не нарушава обществения договор“ (Канев, 2008: 43). Според Канев законът на правото е изместил нравствеността и справедливостта, те са описани и като относителни и произволни, примитивни и недоказуеми, дори илюзорни и несъществуващи. Нравствеността е изключена като ненужна, приемаща се само като примитивна емоция. Нравствеността, така приета и ако не е в нарушение на общоприетото, по този начин остава на втора линия, като помаловажна, не базираща се на разума.

Ницше се обръща към нихилизма като всеобща критика на заварения аксиологичен хоризонт, особено на европейската мисловност, според Ницше вярата е загубила своите

основи: „например целият наш европейски морал. Тази предстояща богата поредица от сривания, разрушения, гибел, преломи – кой би могъл днес достатъчно дълбоко да предусети всичко това, за да бъде учител и възвестител“ (Ницше, 1994: 197). За Ницше нихилизмът в цялост е крайната цел, която трябва да бъде достигната, всичко, което трябва да искаме. То е намерило последен израз в модерния песимизъм, като живи и драматични опорни точки: „човек срещу света“, „човек – отричащ света като принцип“, „човек – ценностна мярка на нещата“, „човек – съдник на света“ (Ницше, 1994: 202-203). Тук отново проличава мнението на Ницше относно божественото, като то не е движещо в света, не и от човешките решения, новите ценности трябва да се търсят в реалния свят. Светът, вече не е един, той се е раздвоил, даже станал е полиизмерен, а това е съвременната човешка ситуация в един глобализиращ се свят, който изисква нови ценности и нови ценностни нагласи.

Преоценката на всички ценности, която Ницше предприема, може да бъде обобщена с мисълта на Исак Паси, която според мен показва проекциите на човешкия дух: „Универсумът е безкраен, той не познава граници и точки и тъкмо в това е човешкото умение – в способността те да се откриват и поставят и в тях, само в тях да се осъществява онова, което човек действително може“ (Паси, 2003а: 682). Ценностите може би за това са толкова важни, защото те са движещата сила на човека. Всеки от нас трябва да подреди сам своите ценности, така че да бъде удовлетворен от тяхната подредба и тази подредба да стане основа на неговите действия и развитие. Ако всеки един от нас го направи, може би ще живеем в един по-добър свят. Ценностите са идеали или убеждения за добро и лошо, грешно и правилно. Може би ценностите са онези закони, определящи взаимоотношенията помежду ни. След анализ на идеите на Ницше установихме, че неговата преоценка поставя началото на търсенето на нови ценности, които да разкрият новия ценностен хоризонт пред съвременния човек. Възниква потребността да се отговори на въпроса: Как човек да продължи развитието си в глобалния свят? И един от възможните отговори: Етиката е тази, която разкрива целта на битието.

Проблемът за Ницше започва от абсолютната криза на интелекта и културата, определяна като „смъртта на Бога“ (Ватимо, 2005: 7) и възхода на нихилизма „Бог умря“ (Ницше, 1990: 28). „Смъртта на Бога“ може да се разглежда като окончателното скъсване на връзката с християнския средновековен светоглед. През 19-и век християнството се

изправя пред криза на своите постулати и социална роля, а заедно с него изчезват и всички откъснати от света ценности: „Съдба на всеки мит е да се напъха постепенно в процепите на някаква мнима историческа действителност...“ (Ницше, 1990б: 114). Бог е продукт на незадоволен инстинкт, той е божествена причина на инстинктите. Идеалът подвежда човека, поради непълни инстинкти. Чрез погрешните инстинкти се създава отвъден произход на целите и идеалите. За да стане завършен, човека трябва да следва инстинктите си. Човек е в заблуда, когато си мисли, че работи за „висши цели“ – това трябва да бъде превъзмогнато. Естествените инстинкти, според Ницше, дават началото на идеалите. Ако инстинктите и идеалите са насочени в една посока, то тя е върната. Нездравите инстинкти водят до отслабване на живота, като тази идеология умишлено се налага. Ницше издига своя „активен нихилизъм“, тоест действеното отрицание на всички предишни ценности, като този активен нихилизъм води към утвърждаване на нови „жизнени ценности“ – „воля за власт“, „вечното възвръщане“, „свърхчовека“. Философията на Ницше бележи нов етап в разбиранията за културата. Според Ватимо Ницше е разработил нова „теория за културата“, според която „цялата култура се състои в преобразуванията, ръководени от закони на изтласкване и сгъстяване, сублимация изобщо, или, тъй да се каже, реториката изцяло замества логиката“ (Ватимо, 2005: 8). Гръцкото изкуство първоначално е решението, че чрез него човека ще благоденства, без разум и религия. Но още Сократ поставя началото на упадък, на „декаданс“, защото сократовите морални ценности са „отрицание на живота“, „Това е новото противоречие: Дионисовото и Сократовото начало, и това противоречие довело до гибел художествената творба на гръцката трагедия“ (Ницше, 1990б: 121-122). Полага се тенденцията на нихилизма – отрицанието на истински ценното за човека. За Ницше нихилизмът е загубата на всички ценности, водеща към *декаданс*. Нихилизъм, от „*nihil*“ – нищо, което е загуба на смисъла на съществуването. Висшите ценности се обезценяват: „за Ницше са изчезнали не просто ценностите, а върховните ценности, събрани именно във висшата ценност *par excellence* – Бог“ (Ватимо, 2005: 8). Шопенхауер вижда света като създаден в помощ на човека, като тук се вижда израз на християнския морал, „заблуда“, състраданието се изправя срещу силата.

Силният и слабият са противоположни един на друг. Състраданието е противоположно на силния, то е вид обida за него и способностите му. Слабият се уповава

на Бог и състраданието към самия него, като не може да се развива сам, без външна намеса, за разлика от силния. Слабите са движени от нравствения ред, като при неговото нарушаване следват морални наказания. Те сами се самоосъждат, ако преценят, че нарушават моралния закон. За силния са важни само резултатите от действията, които влияят на живота. Той не чувства вина, той действа въз основа на инстинкти, моралът за него е чужд. Обществото отхвърля силния, поради позицията на своята множественост и масовост, а не поради морална правота. Така обществото, масата е противопоставена на една личност. За правилно се приема това, което е прието от мнозинството. За Ницше действието идва от инстинктите, демокрацията не е съвършена, защото хората не са еднакви, следователно правата и задълженията им не би следвало да са такива. Силните личности движат обществото, посредством слабите. Ницше е против масовизацията, била тя и от силни и свободни личности, индивидът трябва да се развива в зависимост от своите възможности и да бъде доволен. Ценното за човека идва от инстинктите му, „Свободата и всемогъществото на Волята, чийто израз и отражение представлява целият видим свят – нейната проява, – развиващ се непрекъснато съобразно законите, наложени от формата на познанието, могат да се проявят отново, и то там, където ѝ се е разкрило ясно напълно адекватното познание на собствената ѝ същност“ (Шопенхауер, 1997: 440). Когато животът се преработва, той става изкуство, за Ницше. Изкуството е необходимо за подсилване на жизнените сили. В началото, при изучаването на Шопенхауер, Ницше е привърженик на идеализма и неговите потребности, което впоследствие се променя: „Ницше е далеч от произволното скупчване на несвързани фрагменти и сентенции, а е виждал задачата си като някаква по-скоро диалектическа система, защото е бил убеден, че философските проблеми днес са същите, каквито са били и преди две хиляди години“ (Паси, 2003: 333). Отвъдното се превръща в нищо във връзката с действителността. Слабият човек чака познанието да дойде отвън, привнесено, откъм Бог, откъм „ти си длъжен“, всичко възникващо извън външния фактор е грешно и морално недопустимо и наказуемо. Независимият, силен човек създава сам доброто и злото: „Оценката на аскетичния идеал неизбежно води след себе си и оценка на науката: нека навреме отворим очи и наострим уши по този въпрос! *(Изкуството, казано най-общо, защото все някога ще се спра и по-подробно на това – изкуството, в което се прославя именно лъжата, а волята за измама има на своя страна чистата съвест, е в съществено по-голямо*

противоречие с аскетичния идеал, отколкото науката: това е усещал инстинктът на Платон, този най-велик враг на изкуството, създаден досега от Европа“ (Ницше, 2002: 359). Човек действа сам, от собствени подбуди. Човекът е ценен единствено с неговите инстинкти, За Ницше човекът със силни инстинкти е по-силен, като благородство и красота. Идеалът за Ницше е зачеркнат. Човек трябва в този случай да промени светогледа си. Според Ватимо Ницшевият нихилизъм е „активен нихилизъм“ за разлика от „пасивния нихилизъм“, който е гледната точка на „философията на Шопенхауер, декаданса и европейския будизъм“ (Ватимо, 2005: 10). Ницше ще потърси алтернатива на песимизма на Шопенхауер. Ницше трансформира основното понятие за Шопенхауер – волята като „воля за живот“ във „волята за власт (мощ)“, като волята вече не е една, а има множество воли „Безусловното, доколкото е онова висше съвършенство, не може да служи като основа за всичко обусловено“ (Ницше, 1995: 42). „Волята за власт“ са: емоции, интелект, инстинкти, взети заедно. Шопенхауер вижда света песимистично, всичко в света е страдание: „Шопенхауеровият песимизъм се мисли и като сигурна и реалистична антитеза на библейския оптимизъм“ (Паси, 1997: 75). Ницше засилва нихилизма на Шопенхауер в посока на премахване на това, което „парализира“ живота: „състраданието – това е практически *нихилизъм*“ (Ницше, 1991: 11). Ницше разпознава в състраданието отрицание на инстинктите, ценностите и живота, като води до декаданс. Причината за действията идва от „волята за власт“. Слабият човек не може да контролира своите действия, за него инстинктите са външна сила, която го ръководи. Хората са причината за своите действия, а не някаква външна воля. Волята в себе си трябва да направлява човека. Човекът си поставя цел, което съдържание е „нищо“ в мисловен план. Силният човек има свои цели, към които се стреми, докато слабият се уповава на Бог за помощ, на „категоричния императив“. „Категоричният императив“ е добро за слабият, противоположното на него е зло. Силната личност се противопоставя на всичко, което я спира в нейното развитие, човека сам е творец на живота си, той не приема твърдението, че е движен от външна сила, която го ръководи. Така слабите виждат в силните опоненти, които искат да се наложат над тях. Силните преобръщат досегашния порядък. Индивидуалността не е приемана. Слабият индивид се съобразява с общоприетото. Нихилизмът за Ницше е „страшен гост“, който преобръща всички страни от живота: „Нихилизмът е пред вратата: откъде ни е дошъл този най-страшен от всички гости? – Изходен пункт: заблуда е да се

сочат „социалните бедствия“, „физиологическото израждане“ или покварата като нещо предизвикващо раждането на нихилизма. Това е най-честната и най-състрадателната епоха“ (Ницше, 1995: 29). Според Ницше нихилизмът е „радикалното отхвърляне на ценностите, на смисъла, на желанията“ (Ницше, 1995: 29).

Но за Ницше нихилизмът е резултат от кризата на ценностите, от възможността човекът да излезе от декаданса. За да бъде завършен, човекът трябва да преодолее нихилизма и песимизма: „Най-голямата опасност (изобразяването на нихилизма като *неизбежно следствие от досегашните оценки на ценността*). Огромни сили са освободени от оковите: но те си противоречат една на друга; *освободените* сили взаимно *се унищожават*“ (Ницше, 1995: 12). Ценността на живота като че е изпразнена от „съдържание“. Битието се свежда до нищото. Нищото не се променя, то си остава нищо.

Ницше започва своя поход да открие източниците на нихилизма, на обезценяването на живота. За Ницше задачата на философията е да преразгледа света разумно и така да превъзмогне нихилизма. Досега всичко е било нихилизъм, който трябва да бъде преодолян, трябва да се направи преразглеждане на света, съществуването, ценностите и морала. Човека е необходимо да се върне към естественото си състояние. Ценностите също биват оценени, започва тяхната „преоценка“. Така е поставен въпросът за съдържанието на ценностите и тук преоценката е необходимо да се направи за „съвременното човечество“. Ницше е категоричен, досега приетите ценности са такива на упадък, обхващащ всички страни на живота, упадъкът „е за мене декаданс“ (Ницше, 1991: 10), „Твърдя, че ценностите, в които съвременното човечество влага най-желателното за себе си, са ценности на декаданса“ (Ницше, 1991: 10). Сегашните ценности идват от декаданса. Отхвърля се идеята за това, че досегашните разбирания и ценности притежават абсолютно съществуване „сами по себе си“ извън техните допирни точки, до които според него се свежда действителното им съществуване. Смисълът на ценностите може да се прецизира, ако състоянието на човека в „най-състрадателната епоха“ и неговите разбирания бъдат разгледани от множество перспективи, от перспективите на реалния живот.

Според Ницше модерната епоха е епоха на *декаданса*. Декадансът е „явление на културата“, но носи и социални трансформации. Декаденството разрушава обществото. Декадансът е произлязъл от нихилизма. Декадансът – това е триумф на слабите над

силните, тържество на „робския морал“, „умъртвяване“ на волята. Светът е борба за власт, господство над останалите. Социумът е борба на воли. За Ницше робската моралност доминира над господарската: „Това, което разказвам, е историята на следващите две столетия. Описвам това, което идва, което не може да дойде в друг вид: появата на нихилизма...“ (Ницше, 1995: 25). Ницше вижда европейската култура попаднала в трудност и движеща се към гибел. Робската моралност е стадна, тя е присъща на слабите, тя е тази, която спира развитието.

Ницше критикува съвременността, водеща до стадността. Съвременността е съвкупност от идеали и ценности, образувачи общ светоглед, от който Ницше иска да избяга. Исква да избяга също и от масовостта, като се насочва към индивидуалното. От времето на Сократ моралните ценности се обезценяват, като се обръщат срещу „живота“, който се обезценява. Така се появяват трансценденталните ценности: „Раждането на трагедията“ бе моята първа преоценка на всички ценности: отново стъпих на почвата, дарила жизнени сокове на моята претенция, на моето умение, аз – последният ученик на философа Дионисий, аз – учителят на вечното възвръщане...“ (Ницше, 1992: 150).

Светът постоянно се реорганизира под действието на основополагащата сила – „воля за власт (мощ)“: който се приема за „инстинкта за растеж“ (Ницше, 1991: 10), без които обществото не се развива. Идеята за вечното възвръщане – „светът няма начало и край“, всичко е в цикъл на повтаряне, трябва да сме приспособими, за да благоденстваме. В социален план Ницше дели хората на „висши“ и „стадо“, „Аз ще разкрия на хората смисъла на живота им: той е свръхчовекът“ (Ницше, 1990а: 35), „Човекът е нещо, което трябва да бъде превъзмогнато“ (Ницше, 1990а: 28). Ницше насочва вниманието ни към „висшия тип човек“, „Свръхчовекът е смисълът на земята“ (Ницше, 1990а: 28), към който всеки трябва да се стреми, най-вече посредством обогатяване на културния живот и чрез себенадмогване. Силният човек все по-рядко се среща и поради страха от него се ражда стадният тип човек. Свръхчовекът е цел, до която трябва да се мине през дионисието начало. Дионисиевото начало е творящо начало, познаващо познанието, отвъд Бог. Аполоновото начало е човекът, като страничен съгледвач, човек, стоящ извън действителността, гледащ извън неговото развитие. Аполоновото е символ на отвъдното, образното. Дионисиевото твори самò своя свят и мъдрост. Дионисиевото е израз на природните инстинкти. Инстинктите движат свободния човек, инстинктите са цялата

палитра за оцеляване, до висшите идеи за познание, изкуство и други. За Ницше инстинктите движат свободния човек, те са проява на сила с различни нива. Човек е движен от подбуди, идващи от съзнателното мислене, които не са сетивни и тук се очертава разлика между тях. Несъзнателно възникналият инстинкт се смята за съзнателен в последствие. Ницше се е заел да превъзмогне нихилизма, който взема надмощие над традиционните методи: „Пред мене е едно ужасно, тягостно зрелище: аз повдигнах завесата, скриваща човешкия упадък“ (Ницше, 1991: 9).

Волята за власт (мощ), трябва да достигне „най-силна интензивност“ – това е новата ценностна система: животът трябва да бъде заздравен, „усилен“. Моралността и „традиционните методи“ на оценяване трябва да бъдат интерпретирани в бъдещата визия на живота: нихилизмът се появява, „Защото всички наши досегашни ценности са такива, които намират в него своя последен извод; защото нихилизмът е докрай обмислената логика на нашите велики ценности и идеали, защото отначало трябва да преживеем нихилизма, за да стигнем до това, което всъщност е ценността на тези „ценности“ (Ницше, 1995: 26). Преоценката на всичко, прието за „велики ценности и идеали“, трябва да доведе до нови ценности: „Необходимо е някога да намерим нови ценности“ (Ницше, 1995: 26), и това ще бъдат ценностите, които са родени от самото ставане на новия човек и са неговото бъдеще.

В стигането до новите ценности Ницше повдига въпроса за възможността на „моралните съждения“. Ницше отбелязва, че „моралните съждения“ тръгват от волята за познание. Ценностите идват по необходимостта на нашето отсъждане, на нашата преценка и приемане. Философията на Ницше може да се нарече новаторска, поради факта, че създава път, различен от досегашните, акумулирайки истини и добродетели отвъд общоприетите: „Да правиш неща, които времето напразно се опитва да извърши, да се стремиш към форма, към субстанция и чрез тях към някакво мъничко безсмъртие“ (Ницше, 1992: 140). Но как сме способни да формулираме моралните си съждения и дали те са и ценностни съждения – това са новаторски посоки пред съвременната теория на ценностите.

Въпросът за ценностните съждения е също път за излизане отвъд кризата на ценностите, на свободната територия на новите ценности. Но способни ли сме на ценностни съждения и как те ще се формулират през перспективисткия подход. Защото

ценностните съждения трябва да са и вид проявление на истина. Авторитетът не може да е основа на ценностните съждения, за Ницше те трябва да са дълбоко вкоренени в реалността: „Най-дълбокият инстинкт“ (Ницше, 1991: 13) се явява преграда за признаване на реалността от страна на човека, занимаващ се с богословие. Ницше вижда изопачаване на ценностните съждения от страна на богословите, издигането на живота е считано за „лъжливо“. В съвременната теория на ценностите „проблемът за ценностното съждение“ е важен аспект: то трябва „Да може да изведе своето *основание* за декларираната ценност в самото ѝ категориално поле, т.е. спрямо ценното от безусловен мащаб. Затова и неговата структура ще е да може да се изкачва нагоре, по определящите основания до безусловно ценното“ (Кръстева, 2020: 795). Но така се отваря и проекцията към ценностите с оглед на това „безусловно ценно“ в богатството на *перспективите* към човека и живота. Именно *завършването* на нихилизма при Ницше може да отвори тази проекция с оглед на новите ценности: „След философски размирния XIX век и особено след Ницше и Фройд се откриват перспективи за деструкция не само на това развитие, но и на самите начала на рационалната метафизика – на чистото мислене в неговата априорна конструктивност“ (Канавров, 2011б: 16).

Нихилизмът има своята страшна страна. Без Бог, без стремежа към добро, светът се намира, изпада в нихилизъм, когато всичко е „нищо“, всичко е отречено: „Нито моралът, нито религията на християнството“ (Ницше, 1991: 17), според Ницше, се доближават до действителността. Бог и следствията от него са само в представите на човека. Човекът на днешната епоха трябва да извърши докрай преоценката на ценностите, да положи така едно предефиниране на оценяването като началото на ценността въобще. Ницше задава параметрите на свръхчовека. Човек за Ницше трябва сам да създава своя път и да не повтаря този на другите. Ницше иска да създаде нова култура. Инстинктите на човека, живеещ във времето на Ницше, са объркани. Досегашните идеи предзадават характера на човек, неговия разум, като по този начин разум и инстинкти се разминават. Бог и понятието за него не са отречени, а Ницше иска то да бъде реконструирано с помощта на разума и инстинкти и разум да работят в една посока. Основен виновник според Ницше за изоставането на инстинктите от разума е християнството. Животът трябва да се развива, човека трябва да е силен. Животът е основна ценност. Волята за истина движи човека към истината. Светът трябва да бъде разбран и изживяван като зависим и в отношение спрямо

човека и неговите перспективи, а завършването на човешко съществуване дава нови перспективи: „Целта си човечеството – пише Ницше – трябва да постави над себе си но не в един погрешен свят, а в своето собствено продължение... Да сътворим по-висше създание от самите нас, това значи да сътворим наше създание. Да сътворим нещо над самите нас“ (Дунов, 2001: 13). Човекът трябва да се стреми към висшето създаване на самия себе си.

3.3. Ницше като вдъхновител на постмодернизма

Резюме: Идеите на Ницше оказват влияние върху развитието на постмодернизма. Постмодернизмът е реакция на модернизма. При постмодерната философия на почит е разума. Няма абсолютна истина. Технологиите изместват културата. Отношението към света е променено. Науката и вяра са противопоставени, като и критериите им за истина са различни. Човека смята, че сам създава истината си. Бог за Ницше е етап в развитието на волята. Будизмът за Ницше е позитивистка религия. Християнството е изградено за Ницше е от форми на декаданс. За Шопенхауер християнството също не е градивно. Животът за Ницше е само тук на земята. Слабостите трябва да бъдат забравени, а инстинктите трябва да се възстановят. Бог за Ницше е отрицание на живота, животът трябва да се живее заради самия него, а не заради отвъдното. Християнството за Ницше пречи на живота да се живее заради самия него. Упадъкът е загуба на стремеж за живот. Човекът трябва да се стреми към съвършенство. Свръхчовекът е противоположност на масовото. За Ницше християнството не е правилно откъм морала. Нихилизмът е следствие на робския морал. При нихилизма животът е изгубил своята цел. При Кант, Бог е разумен и задава дълга. За Кант Бог е моралното. За Ницше висшите ценности са обезценени. За Ницше, човекът трябва да подобри себе си. При Шелинг Азът е водещ принцип, действителността е основана на човека, Азът е независим. Азът е „самосъзнание“. Бог при Шелинг е абсолютното. За Ницше света и Аза си взаимодействат. Бог за Шелинг се саморазгръща. При Шелинг Бог е абсолютен. За Ницше, човекът трябва да достигне до собственото си Аз, като свързан със света. За Ницше Аз и съзнание трябва да бъдат приравнени. За Шелинг Бог се разгръща постъпателно във времето и историята. За Ницше светът е свързан с Аза. Смъртта на Бога е, когато „висшите ценности“ губят своята ценност. Азът при Шелинг става „самосъзнание“ и се самополага. За Ницше има множество истини. Когато липсва висшата добродетел, идва нихилизмът. Според Ницше доброто е дадено по природа. Ницше се изправя срещу човека-маса. Злото е отказ от добро. Свободата за Ницше е неповторима. Човекът-маса, следващ общия модел, няма съдържание. За да се достигне до доброто, трябва да се достигне до истинските ценности. За Тома Аквински съществуването на Бог е доказуемо с аргументи. За Августин истината е в човека, като важни са душата и Бог. Разумът е вложен в човека от Бог. За Християнството историята има цел. Според Хайдегер, Бог е единственото ни спасение.

Човекът за Ницше трябва да се самопреодолее, като се довери на инстинктите си, изходът за Ницше са множеството гледни точки. Метафизиката е разглеждана като двойствено учение за тукашния и отвъдния свят. Има ли изход към една нова, съвременна метафизика?

Можем да определим Ницше като вдъхновител на постмодернизма поради идеите, които задава, оказващи след това влияние върху постмодернизма, като: концепцията за преоценката на всички ценности, критиката на християнството, концепцията за свръхчовека, концепцията за развитието на вътрешното „Аз“, което може да се причисли и към свръхчовека, разграничаването на двата свята – истинен, реален и отвъден, и други. Неговите концепции оказват влияние върху последващото развитие на философията и психологията.

Преди да изясним понятието „*постмодернизъм*“, мисля, че е редно да кажем нещо и за понятието „*модернизъм*“. Модернизмът може да се определи като философско движение от периода 19-и – 20-и век, идващо от промените в обществото във всеки аспект на живота: изкуство, философия, литература и други, „А ако става дума за мислители като Шопенхауер, Киркегор и Ницше, общото, сходното помежду им е твърде много и то е, което ги прави ако не класически представители на една *школа*, то несъмнено класически представители на едно *направление*, сполучливо наречено *философия на живота* (под това название то остава и с него влиза в историята)“ (Паси, 2003: 9-10).

Модернизмът отхвърля голяма част от досегашните норми и поведение. Модернизмът не приема реализма като концепция. Модернизмът, подобно на Ницше, се опитва да направи равностойност и „преоценка“ на света и случващото се, да може да даде тласък на развитието и същевременно да разбере причината за забавянето на това развитие. Модерното е опозиция на миналото и е разбирано като вид развитие. За него е характерно още нетрадиционното виждане, различието, изкуството също се променя, като не представя света, а започва да работи върху себе си, към творческия процес: „Затова и при цялото триумфално шествие на европейския рационализъм и следренесансовата философия и още повече след като поставената на плещите на Разума действително Велика френска революция не изпълни много и много от своите обещания

(както Впрочем и всяка революция, в европейската философия и естетика, както и в европейското изкуство през XIX и XX век започват да претендират за място и да играят все по-значителна роля ирационализмът, интуицията, несъзнаващата воля, неосъзнаваният стремеж, инстинкт, влечение, склонност, желание, нагон, либидо, потиснат комплекс и изобщо цялостният душевен свят, означаван като несъзнавано, за чието изследване най-голямата заслуга е на философията на живота“ (Паси, 2003: 12). Като времеви отрязък и позициониране във времето, модернизмът предшества постмодернизма. Скептицизмът, който е характерна за модернизма нагласа, от своя страна е загубата на идеали.

Постмодерно – това са всички реакции спрямо модерната философия „философските проблеми на човека, културата и ценностите, и в който, както ми се струва, може да се види продължението и развитието на един от аспектите на философско-културната ориентация“ (Чавчавадзе, 1985: 50). Постмодерната философия се противопоставя на есенциализма и реализма. Постмодерната философия рефлектира една нова действителност: „Известно е, че съвременната социална действителност, – характеризираща се със засилване и ожесточаване на политическата конфронтация между социализма и капитализма, заплашваща да премине във военна конфронтация, изострянето на глобалните проблеми (екологическата, демографската, енергийната и продоволствената криза, задълбочаването на противоречията между развиващите се страни и капиталистическите държави), нарастването на негативните социални последици от научно-техническата революция, разгръщаща се в разкъсания на противоположни лагери свят, – всичко това все по-остро поставя пред човечеството и следователно пред философията, като самосъзнание на епохата, тревожния въпрос за самата съдба на човека, на неговата култура и ценности“ (Чавчавадзе, 1985: 51). Постмодерността се противопоставя и на релативизма, скептицизма и нихилизма: „Човекът е единство на субекта и обекта, а неговото съществуване и функциониране единство на свободата и необходимостта. Проблемите на субекта, обекта, свободата, необходимостта и тяхното единство – това са проблеми на философията и само на философията“ (Чавчавадзе, 1985: 52). При постмодерната философия върховенство има разума: „Промяната на ценностите, свързана с установяването на парадигмата на модерността (*„духът на капитализма“* – обезценяване на понятията *нравственост, справедливост, вяра, духовен живот и уста-*

новяване на позитивистко-сциентистка ценностна система с върховен авторитет на безстрастната рационалност, спестовността, печалбата на всяка цена, логиката, доказателствата, техниката и точните науки) променят душевния живот на човека в буржоазните общества. Психологическите реакции на модерния човек, които позволяват действието, разгръщането и динамизирането на процесите на глобализация днес, са следните: *Първо*: модерният човек е изолиран и отчужден в една плуралистично-либерална свобода, узаконяваща и узаконена от принципа „да имаш“ – свобода, която изисква и отговорност, но не дава удовлетворение. *Второ*; страхът от получената свобода поражда бягството от свободата“ (Канев, 2008: 45). Терминът „постмодерно“ е включващ в себе си много понятия. В постмодернизма, в края на двадесети век са загубени общовалидните истини, няма универсални ценности, светът е множествен във всяко отношение, включително философията ражда множество системи, няма вече висши идеали. Човекът вече не едно единно цяло, хората стават все по-различни един от друг. Прогресът губи своите позиции, като се освобождава от влиянието на християнството и на „футуристичните утопии“ (Ватимо, 2004: 123). Културата започва да се заменя с технологията. Вируалното заема вече по-голяма част от реалното. Променя се отношението към света.

След като обърнахме внимание на интересуващите ни и необходими понятия на модернизъм и постмодернизъм, ще видим, как Ницше според мен напълно е в духа на модернизма, и вдъхновява постмодерността. Животът е презрян по този начин, волята за власт е приспана, инстинктите са загърбени. По този начин християнството за Ницше е противоположно на живота. Така „се разваля“ здравият човек, здравите природни и човешки инстинкти. Философията на Ницше е насочена към силните, противно на християнската. За християните е присъщ аскетичният идеал, истината е Бог, абсолютът, който няма име: „А Мойсей рече на Бога: Ето, когато отида при израиляните и им кажа: Бог на бащите ви ме изпрати при вас, и те ме попитат: Как Му е името?, какво да им кажа? И Бог каза на Мойсей: Аз съм онзи, който съм“ (Библия, 2006: 85). Науката, по метода на логиката и научното изследване, отхвърля вярата в Бога, в смисъла на обективното и истинното. Науката и вярата имат различни критерии за истина. За християнина истината идва от Бог. В Християнството Бог е истината. Днешната наука не приема тази вяра, по линията на нейната невъзможност да бъде обективна, откъм истина. За човека с широк

мироглед, той сам създава своята истина. Преценката идва от човека и по този начин не се достига до истината. Чрез сетивата се трупат впечатления, така човек възприема претвореното от сетивните органи в себе си. Чрез познанието не може да се достигне до истината. Човекът познава себе си, доколкото създава свои образи. Той създава собствен Аз и образ за света, като Аза е позициониран в сънищата и сънищата са винаги във връзка с Аза. Възникващото от знание се превръща в знание. Всяко знание, обаче, може да бъде преценено само като отражение, затова то рефлектира предмета, като „отражение“ в знанието винаги ще се намери нещо, което да съответства на образа. Битието в неговия смисъл стои над явленията, така действителността на човек е „нищо“.

Критиката към християнството има за цел да надскочи обвързаността с него. За Ницше не съществува история. Бог не е движеща сила, той е етап в развитието на „волята за власт (мощ)“. Битието се свежда до нищото. Нищото не се променя, то си остава нищо. Ницше осъжда християнството, като будизмът го превъзхожда според мнението на философа: „Двете нихилистични религии на декаданса са и сходни, и по един забележителен начин различни“ (Ницше, 1991: 22). Ницше смята будизма, за по-реалистичната, обективната и по-свързаната с философията от двете религии, свързането му „с понятието „бог“ (Ницше, 1991: 22), обаче слага неговия край според Ницше, като е и против страданието: „Будизмът е единствената в историята истинска позитивистка религия“ (Ницше, 1991: 22). Нихилизмът е „воля към Нищото“, представлява се за „воля за власт(мощ), която си изгражда трансцендентно пространство, за да може да оцени действителния свят. Нищото е вечно. Европейският нихилизъм е историческо движение, което „разлага“ стадия морал и истината преди него. Няма една истина и истина изобщо. Християнството в своето начало събира отхвърлените от обществото, като е „смесица от струпани, дошли откъде ли не форми на декаданса“ (Ницше, 1991: 62). И Шопенхауер не приема християнството, подобно на Ницше, за него християнството не е градивно за света, като разпада човека в същността му. Всичко, което е „отвъд“, е поставено под съмнение от Ницше. За Ницше животът е само на земята. Упадъкът е залезът на живота, отказ от живеенето на живота, търсенето на това, което е отвъд живота. Ницше „умъртвява Бог“, за да насочи човека към самия него и неговия живот, стремежа и волята му за живот. Отвъдното е заблуждаващо човека. За Ницше свръхсетивното е мъртво, както и идеите и техният свят. Състраданието за Шопенхауер, води до слабост: „Състраданието

многократно увеличава загубата на сила“ (Шопенхауер, 2008: 181). За Ницше е необходимо да се отървем от слабостите, инстинктите са погубени и е необходимо да се възстановят, състраданието погубва същността на човека. Християнството подтиска Волята за живот. Бог изразява отричащото живота, като той трябва да продължи в нова посока, като по този начин ще се преоценят ценностите. Бог е необходимо да отпадне, животът да добие нов смисъл, човекът да придобие наново истинската си същност. След като Бог го няма, човек става независим, като започва да намира отговори и да преодолява трудности. Човекът вече се обръща към живота, който се превръща във върховна ценност, като вече непознатото и отвъдно не предизвиква интерес за него. За Ницше примирението не е необходимо да се счита за нещо добро. Човекът трябва да има воля за живот. За Ницше християнството е противоположно на естествените инстинкти, ценностите са наложени като греховни, като в миналото жрецът: „определя ценността“ (Шопенхауер, 2008: 202). Той е тълкувател на думите на Бог. В настоящето човекът става главния фокус на ежедневието и времето, изкарано в него. Пречките пред развитието на човек е необходимо да бъдат премахнати. Според Ницше християнството съдържа това в себе си. Слабостта е загубата на стремежа за живот и това води до упадък. За да дойде новото обаче, трябва да бъде премахнато старото, да се завърши необходимата преоценката на всички ценности, и във вечното възвръщане да се утвърждава пак и пак истински здравото и саво така истински новото – а именно, че ценността на живота е самият живот и живеенето му.

Доброто и злото са вътре в човека, а всъщност човешкото е отвъд тях, в себerealизирането на всеки в собствения му живот. Човек възвръща своята сила, като се освобождава от зависимостта на боговете и старите идеали. Срутвањето на старото е градеж на новото и в същото време израстване на човека. Бог е заместен от човека. Ницше иска да направи нова организация на света, насочена към човека, като той трябва да стане *съвършен*, да стане *свръхчовек*. Човекът трябва да се развива и усъвършенства. Човека става свръхчовек, когато сам се осъзнае и издигне, съвършенството за Ницше е постижимо тук и сега, в земния живот на всеки човек. Открива се прилика между идеята на Ницше за свръхчовека и теорията на Дарвин за еволюцията. При Дарвин всяко живо същество се бори за оцеляване, като се приспособява към окръжаващата го среда. При Ницше е същото, аналогията е сходна, човекът е необходимо да се развие, да се

приспособи, да се превърне в свръхчовек. Свръхчовекът е опозиция на масовостта. Нихилизмът е зачеркване на старото, изразено като Бог, поставяне на новото, новите ценности и свръхчовека. Човек става „Бог“, за самия себе си. Волята за мощ е цел и това, което изгражда битието. Волята за власт движи живота.

Преоценката на всички ценности започва от волята за власт. На мястото на стария християнски морал е необходимо да дойде нов. Волята за власт изразява стремежа към живот. Ценностите осмислят живота. Волята е желание за живот. Ницше не е против „религиозната духовност“, той не е атеист, не е и противник на християнската вяра. Като религия, водеща до успех, е определен будизмът. Преоценката е израстване на човека, като той става свободен. Ницше вижда християнството като неправилно представено, тоест изкривено от основния му смисъл. Ницше критикува морала на християнството, той иска да направи преоценка на християнските ценности. Възвишеното, омировото е „добро“, „лошото“ са чертите на робите и слабите. Робският и господарският морал са свързани. Робският морал е християнският морал. Ценностите идват от различието между доброто и злото. Основна опозиция е господар – роб. Доброто е духовност, съдържаност, благородство и сила. Злото е егоизмът, жестокостта, безволието. Моралът трябва да загърби чувството за малоценност. Слабостта става синоним на покорство. Нихилизмът идва от робския морал. Моралът е за масова употреба, той не е за индивидуалния, за свръхчовека. Индивидуалният човек е необходимо да следва собствените си инстинкти. След като Бог го няма, се загубва и единствената перспектива, остават множество перспективи, разтваря се спектърът на възможното пред живота и пред човешкото съществуване. В нихилизма животът вече няма цел. Концепцията на Шопенхауер относно волята се изразява в идеята за движението на света от волята за живот. Ницше разглежда живите същества като искащи власт, като животът подпомага волята за власт. Според някои изследователи Ницше вдъхновява освен Зигмунд Фройд и Алфред Адлер, като основа на техните психологически изследвания, като в тяхната основа е „Волята за власт“. Ницше със своята *нова* метафизика мотивира психологическите разработки на описаните автори, като мотивира развитието на сектора на подсъзнаването и как човек да стане това, което желае да бъде.

Оттук Ницше започва похода си към вдъхновяването за преразглеждането на ценностите, на старите ценности. Нихилизмът предшества „преоценката на всички

ценности“ и „свръхчовека“: „Европейска форма на будизма: енергията на знанието и силата принуждава към такава вяра. Това е *най-научната* от всички възможни хипотези. Отричаме крайните цели; ако съществуването е имало такава цел, тя би трябвало вече да бъде достигната“ (Ницше, 1995а: 70). Декарт привежда „онтологическо доказателство за битието на бога“, изхождайки от постулата „мисля, следователно съществувам“, който Ницше не приема. За него в мисленето „Старият морал бе единодушен: да убием грешните страсти!“ (Ницше, 2004: 72). Ницше не приема рационализма на Спиноза. Съществуват множество воли, които се борят помежду си, „Спиноза постига тази утвърждаваща гледна точка, защото всеки миг има своята *логическа* необходимост и той, със заложения в основата на неговото същество логически инстинкт, тържествено приветствува *този* световен ред“ (Ницше, 1995а: 70). Будизмът пък от своя страна отрича „Аза“ и възприема живота, като страдание. Метафизиката е получила това свое название още от Аристотелово време, като обозначава всичко онова, което е „след физиката“, всичко свръхсетивно, преминаващо от сетивно към свръх-сетивно, като и божественият елемент присъства в нея. В тази връзка Блажени Августин определя отчасти задачата на метафизиката като проблем, идващ от душата на самия човек и остава като неразрешен проблем за присъствието на Бога в живота на човека. Друга гледна точка е тази на свети Тома Аквински, в която твърди и определя метафизиката като „наука за Бог“ или съществуващото, битието като „общо учение“. Бог присъства неминуемо в метафизиката. Свети Тома Аквински подкрепя твърдението за висш характер на метафизиката, като наука, даваща основните и първите стъпки и стадии на съществуващото. За Тома Аквински метафизиката е „наука за съществуващото“, което през деветнадесети век се определя като трансцендентално: „Ако за Августин придобиването и съхранението на живота е акт на надмогване, акт на прехождане в друго екзистенциално състояние, то за Декарт собственият проблем на живота е не качествената трансформация на Аза, а удължаването на неговото „живеене“ (Бояджиев, 2020: 71). За Декарт метафизиката изяснява истината за съществуването на Бог и принципите на познанието, като Бог е началото на всичко.

Метафизиката се явява като „наука за истината и истинното“. Бог в метафизиката преди Кант и Декарт е в основата на всичко съществуващо и създадено, след това божественият принцип на създаването е непознаваем за нас. В метафизичните концепции

в двадесети век на фокус е „животът и неговият смисъл“. Някои от метафизичните проблеми не намират винаги изцяло своето решение. В „Критика на чистия разум“ Кант отхвърля възможността на доказателствата за божие битие и същност. Кант критикува основно етическото учение. Кант намира ценност в метафизиката, когато тя е насочена към разума. Хайдегер не определя Ницше като атеист, а като философ, показващ по свой собствен начин, че битието има нужда от Бог. Ницше дава старта на нов тип мислене. Той гледа на метафизиката като израз на „волята за мощ“ (власт). Философията на Ницше е опит за извеждане на философски метод. Въпреки всичко човекът достига до определена степен на познанието, достигаща в близост до истината. В практическия разум за Кант идеята и позицията на Бог, като гарант на разумната воля и за висшата мотивация за избора на следването на моралния закон, получава своите метафизически устои.

Кант задава въпроса: „възможни ли са синтетичните съждения, а priori“ (Кант, 2013: 86) в познанието, което е основата на „критическия поврат“. Могат ли да се надскочат границите на разума? Докъде стигат границите на метафизиката. Кант иска да „обнови“ метафизиката, той вижда важността на метафизиката, насочена към разума. Според Кант Бог е в „идеята за моралното“. За Кант метафизиката е процес, осъществяван посредством разума, за да може да се достигне до „свръхсетивното“ откъм сетивното. Целта на трансценденталната философия е достигането на чистия разум. За Кант метафизиката е дълбоко априорна, само чрез нея може да се достигне до първичните понятия, които основават целия разум. Кант иска да обнови метафизиката посредством критика на разума. За Кант коперниканският обрат е осъществяването на свободата посредством мисленето. За Хайдегер е валидно същото твърдение, както за Кант, че метафизиката е вродена във всеки човек. Метафизиката е „познание за съществуващото“ и битието на съществуващото, и така онтологията и метафизика са свързани. Принципът на критика на Хайдегер е, че „човек е необходимо да се определи в битието и разглеждането на битието, като важна част от живота“, „въпросът за смисъла на битие ще трябва да бъде поставен“ (Хайдегер, 2005: 12). Битието определя съществуващото, като двете понятия се различават едно от друго. Онтологията може да се прояви само като феноменология. Времето задава смисъла на битието. Хайдегер в някакъв смисъл приравнява метафизика и нихилизъм, по такъв начин нихилизмът е преодолян. За Хайдегер истината отсъства от битието. Според късния Хайдегер битието не би могло все пак да съществува без Бог, без

трансценденция: „Само Бог може да ни спаси“ (Хайдегер, 1993в). Екзистенциалната философия, чрез екзистенциалната аналитика, е насочена към „*Dasein*“: „Това биващо, което сме все самите ние“ (Хайдегер, 2005: 14). За Хайдегер западноевропейската метафизика изживява своя край: „Краят на философията е мястото, онова, в което се събира цялото на нейната история в неговата най-изключителна възможност“ (Хайдегер, 1993б: 198). Хайдегер разбира прехода философия – мислене откъм времевата страна, като отрязък от време, вместо цял процес, цялото време. Тук можем да видим сходни черти с „безсъзнателното“ на Фройд. Метафизичният свят и неговият проблем, може би не могат да се решат чрез историческо-времево разглеждане, а чрез „трансцендентното разглеждане и доказване“, както В. Канавров дава проекта на съвременно метафизичното чрез „колосалния сблъсък „чело в чело“ между небесното и земното, проведен по схематизиращо трансцендентален начин и изведен до общ метафизичен концепт (Канавров, 2011а: 420).

Философията на Ницше може да се разглежда и като поход за извеждане на ново поле за метафизиката, като съвременна метафизика, такава, каквато да я създаде периодът след постмодернизма. За Ницше метафизичното битие е в средна фаза на развитие – нито е „недоносче“, нито е пълно развитие на културата. Според много от изследователите на Ницше неговата философия е по-скоро с експериментален характер и в частност нейният метод може да даде новометафизичното, което не може да се изведе от систематичния подход. Ницше се опитва да аргументира философския си метод, като разкриване на волята – фундаментът на жизненото начало у човека. За Хайдегер „волята за власт (мощ)“ е форма на „първоначална философия“, „Волята за власт е фундаменталната реалност, която засяга всички Правила, Ценности, Норми, всички представи и понятия, превърнати в оръдия“ (Шюслер, 1991: 31). Западноевропейската метафизика разглежда битието като „постоянство на присъствието“: „Разумът е принципът на философствването, принципът на новоизлюпилите се от философията социално-научни направления. Той бележи границите на познанието, неговите основания и хоризонти. Но сам по себе си разумът не е вече една монолитна конструкция. Критиката е разкрила вътрешните му противоречия. Отъждествяването му с битието е затворило в неговите заграждения цял един свят“ (Канавров, 1994: 8). Хайдегер определя „волята за власт (мощ)“, като „саморазгръщаща“ се в себе си, насочена към същността си. Интересно е отношението на Ницше към

християнството, при което той не го отрича напълно. Ницше и Хайдегер имат общи черти относно нихилизма: „За Ницше целият процес може да се обобщи в смъртта на Бога, в „обезценяването на висшите ценности“ (Ватимо, 2005: 7).

Свръхчовекът при Ницше е архетип, подобен на другите развивани такива. Свръхчовекът, и изобщо цялата философия на Ницше, е възможно да се тълкува като желание да излезеш извън себе си, да надскочиш себе си, желание и тласък да станеш по-добра форма на себе си. Ницше вижда надграждането на човека, като: „Да сътворим по-висше създание от самите нас, това значи да сътворим наше създание. Да сътворим нещо над самите нас“ (Дунов, 2001: 13). Идеята за „вечното възвръщане“ се възприема като крайна, събираща в себе си съществуването на човека в действена и пасивна форма. „Вечното възвръщане“ може да се разглежда, като свързано със съдбата, а злото, свързано с доброто.

Дали новата метафизика ще се основе на новия принцип за „Аза“ като автономна реалност? За Шелинг Азът е абсолютен, като принцип. Действителността се основава върху Аза, тоест върху човека. Азът е определен като независим и свободен. Знанието, за Шелинг, разглежда самото себе си. Азът се превръща в „самосъзнание“ (Шелинг, 1983: 77). Самосъзнанието е „абсолютен принцип на философията“ (Шелинг, 1983: 79-81), като „твържество на субективното и обективното“ (Шелинг, 1983: 78). Самосъзнанието е олицетворение на свободата“ (Шелинг, 1983: 310-311). Азът за Шелинг се полага чрез самия себе си, а духът е свободен. Философията е свобода, вечността се намира във всеки един от нас, мисленето и битието са идентични: „И така всичко, което идва непосредствено от абсолютното като от свой корен, само е абсолютно, следователно е без цел вън от себе си, самото то е цел. Но знанието в неговата съвкупност е едната, също така абсолютна проява на единния универсум, другата проява на който е битието или природата. В сферата на реалното господства крайността, в сферата на идеалното – безкрайността; първото е това, което е то, чрез необходимост, второто трябва да бъде това, което е то, чрез свобода“ (Шелинг, 2021: 19). Бог е процес на собственото си разгръщане в историята. Целта на философията според Шелинг е достигане на процеса на превръщане на Бог в „личност“.

Стремежът на Ницше е достигане до единственото Аз, приравнено към съзнанието. Той определя света като многообразен и обвързан с Аза. Единствената истина е

интерпретацията на света, няма една единствена истина. Истината е в различните гледни точки и техния сбор. Ницше превъзможва старите твърдения и поставя нови на тяхно място. Преоценката на ценностите може да бъде тълкувана като визия за бъдещето. Светът е възникнал от „Нищото“. Нихилизмът възниква в следствие на липсата на висша добродетел. За Ницше има истинен и привиден свят (реален и отвъден), светът е „воля за власт (мощ)“: „Християнството се нуждае от болестта така, както гърците се нуждаели от излишък на здраве“ (Ницше, 1991: 61). Човекът по необходимост трябва да се разболее. Мораът е използван за отстраняване на страданието. Макар и да отрича някои аспекти на християнството, Ницше не е прекратил връзката с християнската култура. Идеята за свръхчовека е архетип. Образът на свръхчовека има своите проекции в християнството. Свръхчовекът живее и днес, като принцип на надскачане над себе си, на вечното желание за себенадскачане. Свръхчовекът може сам да взима своите решения. „Бог умря“ е преход към „религия на всички религии“, от една към всички, с което Ницше предсказва новото, новите перспективи. Интерпретирането е „процес“, интерпретацията е „ставане“. Преоценката е новото относно нихилизма, светът е „интерпретация“, битието е интерпретация. Ницше критикува религията и старата метафизика, но и науката. Науката е превръщане на природата в понятия, за да може природата да бъде разбрана. Волята за власт (мощ) може да бъде разглеждана и в смисъла на разглеждане и преоткриване на самия себе си (вътрешно собствено разглеждане). Ницше пита дали чрез науката могат да се намерят решения на проблемите на метафизиката. Извън моралното и рационалното, съществува плуралистичното битие с множество индивидуални светове. Модерният човек е изправен пред „самонадмогването си“. Позицията на Ницше е философска, превъзможвайки старото и вървейки към новото. Преоценката може да се определи, като бъдеща перспектива на идващото ново. Ницше насочва вниманието ни към израстването на всеки човек. Чрез „Нищото“ се преодолява „Нихилизмът“. В първата фаза (етап) зависимостта е от традиционното, във втория е осъзнаването и насочването към независимост, в третия свободата е смислово битие. Светът е разбран като зависим и в отношение с човека, съществуващото дава нови перспективи. Светът е позициониран в отношение с битието, съществуващото и отношението на разума и човека към тях: като „Целта“ на човечеството (Дунов, 2001: 13). Според Ницше е необходимо да създаде от себе си по-добра версия на себе си. Критиката на моралните ценности е критика на

правите. Злото е представяно за добро. „Генеалогията на морала“ търси началото на злото, намиращо „се в „короната“ на човешкото познание” (Данкова, 2000: 3). Самият метод изисква поглед отвъд системата, отвъд „доброто и злото“.

Ницше загатва метафорично за екзистенциалната природа на доброто. Ницше иска да изясни границите на доброто и злото, като според него това трябва да се направи посредством метафизиката. За Ницше доброто е дадено по природа, човек трябва да бъде себе си по природа, истински, да не се поддава на фалшивите идеали. Ницше прокламира благородството и силата на силния човек, „човекът-маса“ е събрал в себе си всички инстинкти, водещи до разрушение, като в същото време, може и да бъде контролиран. Ницше се изправя точно срещу него. Човекът трябва да стане цел, да не бъде обезличен, да запази своята автентичност. Неговото истинското битие ще се осигури от „висшите цели“. Към тези трудности е насочен човека на Ницше: „Нихилизмът и деконструктивизмът се дължат в крайна сметка на социалния песимизъм“ (Димитрова, 2000: 22), „Отвъд привидното добро и реалното зло е метафизичното битие на истинския човек” (Данкова, 2000: 3). В това положение той просто изживява всеки миг, без да се обвинява и да бъде обвиняван. Човек трябва да придобие способността да вижда „доброто и злото“, зад отвъдното, зад скритото: „За Ницше истински добрият човек пребивава в Доброто от собственото си добро“ (Данкова, 2000: 3). Доброто побеждава злото, като доминира в битието, където е животът: „Основната вяра на метафизиците е вярата в противоположността на ценностите“ (Ницше, 2002: 10). Когато си „отвъд доброто и злото“, тогава имаш най-ясна преценка и ясен поглед, тук е „метафизичната „воля за живот“ (Данкова, 2000: 4). Добрият, природно добрият се смята за зло, така злото живее чрез добротата: „Изяждайки го, злото приема „образа на Доброто. (Именно тази драма ни разкрива митът за Дионис, разкъсан на 7 части от титаните.) Злото няма битие-в-себе си. То приема „плът“ чрез доброволния отказ на доброто от себе си (като себепожертване, състрадание)“ (Данкова, 2000: 4). Злото не съществува само в битието, то идва от отказа на „доброто от себе си“, като себепожертвование, състрадание. За Ницше тази постановка идва от християнството и е недостатък. Доброто има метафизичен характер, без повторение. Човек е опитал да се приравни с Бог. Душата е водена в нищото от порива на свободата: „Човекът-маса е робът – роб на себе си, на своите низши желания (вериги). Масата се моделира и по-лесно се мотивира за зло под предлог за видимо по-добро (бъде-

ще)“ (Данкова, 2000: 5). Масовостта според Ницше води до мрак: „Моделираният човек е изпразнен от себе си като истинно битие човек“ (Данкова, 2000: 5). Човек се изравнява с бога, защото е едновременно негово творение и участник в процеса на творението. За Ницше „богоизбраните“ са сменили значението на ценностите с обратен знак. Формата на доброто и злото са обърнати: „Този обърнат модел, в който злото се представя за добро, „ефективно“ работи за формиране на робската психика и депресиране на истинските възвишени цели на разума, благодарение на които битието има ценност, а ценността – битие)“ (Данкова, 2000: 5). Ницше вижда този модел като повтарящ се във времето, като при това обръщане се сменят и целите на човека и смисълът на живота, „Старият мотив на Ницше, че няма факти, а само интерпретации“ (Гинев, 2011: 6).

Доброто е отричане на страха „да преживеем истината като битие (да битийстваш)“ (Данкова, 2000: 5). За да се достигне до истински доброто, трябва да се достигне до истинските, а не подменени и обърнати ценности и истинската им подредба в битието. Такава истина може да се постигне, като човек се вгледа в себе си, да признае и приеме всичко пред самия себе си. Злото трудно се заменя с добро. Цялото страдание на човека е в името на доброто. Доброто и злото в борбата между тях са станали неразделна част едно на друго: „Метафизиката отвъд доброто и злото разкрива тази вина, вменена на доброто от злото. По такъв начин злото окончателно обсебва доброто. Ето защо метафизиката отвъд доброто и злото е метафизика на Добробитието като Благо – битие, пълнота, в която няма *ressentiment*“ (Данкова, 2000: 6). Бог припознава истината като негово битие, добро битие, благо. Христос, за него е точно това обръщане на ценностите с обратен знак, тази заблуда, това е злото прикрито, като добро. Това е подмяна на истината: „В заключение ще припомним думите на К. Ясперс, изказани по повод на Сьорен Киркегор и Фридрих Ницше: „Те изпревариха времето си“ (Данкова, 2000: 6). Те предсказаха идващото. Ценностите зависят и се променят от човека: „Ценността вяра е заменена с ценността доказателство“ (Канев, 2008: 45).

Генезисът на метафизиката преминава през идеята за абсолютното, като Бог, всеобхватната и изцяло разумна, могъща и духовна субстанция-първоначало. Трансценденталната философия дели разума на „морално-практически и технически-практически разум“. За Платон Бог е всемогъщ и всезнаещ, източник на добро, който може да бъде разбран със силата на мисълта. За Тома Аквински съществуването на Бог

може да се докаже чрез аргументи, като в същото време е най-висша ценност. За Декарт Бог ръководи мислите ни, чрез които да достигнем до истината. Средновековната философия събира в себе си рационално, метафизично и религиозно. Вярата и разумът се явяват двата основни стълба на разделение. В християнството Бог е съществуващото. Метафизиката определя нещата в понятиен характер. Субстанцията е биваща и основна цел според Аристотел. Той приема знанието за универсално. През Средновековието метафизиката може основно да се раздели на универсална и метафизична на разбирането за Бог. Неоплатонизмът разбира понятието за битие, като влизащо в състава на божественото битие „Неоплатонизмът в отделните си разновидности защитава теоретическите принципи и духа на класическата философия на древните елини и оказва силно влияние в следващите периоди“ (Радев, 1994: 29). Според Августин истината е в самия човек. Чрез мисленето човек открива Бог, който е безкраен. Бог е творец на света, на физическия и моралния. Августин е един от философите, според които се определя разбирането за модерността, като ново взаимоотношение на човека-индивидуална личност и Бог. За Августин важни са душата и Бога. В мисълта Бог е върховното мислимо. Битието е свързващият процес между метафизика и теология. Биващото е битието сега за Тома Аквински. Битието е представено като устойчиво и дадено. За Тома Аквински чрез същността битието прави биващото, откъдето „битие и съществуване“ съвпадат, биващото се свързва с истинното и благо битие чрез трансценденталии – деленето на битието на категории. Така класическата метафизика се развива и опира върху идеята за абсолюта, за абсолютната причина и същност на света, на мирозданието.

Поради грехопадението човекът не може да достигне до същинското съзерцание, към което разумът се стреми. Разумът е вложен в човека от бога, както и начина на познанието. Божието начало е в основата на познанието. Тук метафизичният генезис върви по хода на визиите за „идеите“ и така за категориите, за трансценденталиите. В началния неоплатонизъм идеите са градивен елемент на битието, те са връзката между познанието и битието. За платонизма идеите са налични същности, при аристотелизма идеите са „предикати“ на съществуващите неща. За Аристотел само индивидуалното има независимо съществуване. Идеята е метод. Идеите подготвят действието на ума. За Августин идеята е съдържанието на божествената интелигенция. За Тома Аквински идеята е чиста форма. Злото е отсъствие на благо. Августин счита душата като

„деятелност“, на която е дарено безсмъртие. Душата трябва да се стреми към израстване, към сенсуализъм, моралност, стремеж към истина. За християните светът е сътворен от нищото, като се следва волята на света. Божественото битие е самостоятелно. Християнският Бог е наричан „сврхестествен“, отвъден за творението. Възможността е приравнена с желание за творение. За християнството вечността е присъща на божественото. Времето е отрязък, в който сътвореното става нищо. В християнството времето е разбирано като „права“ с начало, край и цел. За неоплатонизма времето е кръговрат: „Широко разпространение има религиозно-философската мисъл, която в различните си варианти (гностицизъм, апологетика, александризъм) съчетава стари философски идеи с догмите на новата религия на християните“ (Радев, 1994: 29-30).

Душата е човекът, тялото е обвивката на душата, тялото не е с особена стойност, защото е тленно. В християнството Бог е личност, в неоплатонизма началото е волево-безлично, от само себе си. Християнството възприема сътворението, идващо от волята на Бог. „Основоположник на неоплатонизма е древногръцкият мислител Амония, наречен Сакас“ (Радев, 1994: 693), „Най-видният представител на неоплатонизма за всички времена е Плотин. Роден е през 204 или 205 г.н.е. в гр Липокол, Египет. Озовавайки се в Александрия, той се отдава на философията, където попада под влиянието на Амоний Сакас“ (Радев, 1994: 693). За неоплатонизма създаването е по необходимост: „Най-напред се третират проблемите, които се отнасят най-близо до човека, а след това и тези на външния свят и най-после на духовния свят, което личи и от структурата на произведението: етика, натурфилософия, космология, психология, ноология и генология“ (Радев, 1994: 693). За неоплатониците първоначалото и света са свързани естествено, „Светът за неоплатоника няма начало във времето“ (Радев, 1994: 703). Умът е надарен с съществуване и благодат. Неоплатонизмът „се формира като философия, противоположна на религиозните учения. Плотин и неговите от най-близките му съратници се дистанцират съзнателно от християнските автори“ (Радев, 1994: 693). В християнството материята идва след творението. В неоплатонизма времето е подобие на вечността „Плотин приема, че не времето е мярка на движението, а обратното – движението служи за мярка на времето (като невидима природа)“ (Радев, 1994: 703). За християнството историята има цел. В неоплатонизма идеята за вечното завръщане – душата, се отделя временно от тялото, след което се връща в друго тяло: „Времето изразява и представя вечността. Но времето не е

просто движение и вечността не е покой. Времето е действието на душата, а не нейно вътрешно свойство“ (Радев, 1994: 703). За християнството животът е един, съществува обаче духовен свят, който се предзадава от неоплатоническата философия: „Освен това Плотин „въвежда“ едно ново определение на философската мисъл, представляващо определение на еманирането. Дефинира и се осмисля едно свършено ново понятие — понятието „хипостаза“. Така единното, нусът и душата са трите основни природи или както философът ги нарича хипостазии на духовния свят“ (Радев, 1994: 695). При християнството търсенето на истината е безкрайно, като истината макар и търсена, може и сама да се разкрие. При неоплатониците душата се подготвя за живот след смъртта: „един от основните теоретически мотиви на творчеството на Плотин – обосноваване необходимостта от „бъгство“ на душата от сетивния свят, нейното насочване към свръхприродното, осъществяване нормите на т.нар. спиритуален живот“ (Радев, 1994: 705). При християните смъртта е свързана с нищото или небитието. Причинно-следствените връзки и при християнството, и при неоплатониците са едни и същи при намирането на истината, те са в зависимост от духовната природа на единното битие. Случайността при неоплатоника е грешка на битието, което трябва да се превъзмогне, а при християнина е божествен знак за докосване до божественото. В неоплатонизма Бог – творение са разграничени: „Плотин дистанцира своето схващане за единното (едното) от някои съществуващи гледища във философията. Той оспорва Аристотеловото разбиране на неподвижния двигател или Бога на християнството. За него и Бога се пише като за различни природи. Бог е битие; което е „придадено, аташирано“, така да се каже, към единното“ (Радев, 1994: 696). При християнството Бог влияе върху света. Бог е висша същност. В отношението Бог – природа, „творение“, Бог е разглеждан, като противоположност в аспекта крайност – безкрайност. Бог е познаваем в някаква степен. Безкрайността е присъща на всичко съществуващо. Бог е в основата на битието и познанието. Бог присъства във всяко творение: „Обособяването на отделните сфери на човешка дейност, т.е. разпадът на първоначалното формално единство, започва с появата на християнството. Единният езически космос се разпада на две сфери, рязко обособени една от друга – царство на светлината и царство на тъматата“ (Димитрова, 2000: 22).

Бог е свързан неразривно със света, защото го контролира. Бог контролира природата. Светът се разгръща в своята същност чрез Бог. Христос е човешката природа.

Бог се явява едновременно външен и вътрешен фактор на света. Ето, какво е становището на един от ренесансовите философи: „бихме могли да считаме, е валидно разбирането на Николай от Куза „да се брои неброимо“, или на Платон и светите отци – „благочестиво“, т.е. без „привнасяне“ на количествени представи“ (Сярова, 2000: 33). Умът е свързан с волята, което осъществява желанията. Волята се стреми да премине отвъд затрудняващото, познанието работи с образи. Волята е насочена към постигането на нещата сами по себе си. Движеща е волята. Познанието се реализира чрез изградените образи. Волята и разумът са основните движещи механизми на живота. Бог е създател на битието. Бог и природа при Платон са едно и също. Бог винаги е равен на себе си. Бог е висшето благо. Бог е истината, той е цел на всички цели и център на природата. Чрез душата Бог осъществява творението си. За Платон волята и душата се стремят към Бог. Интелектът е насочен към истината, а волята към доброто. Чрез интелекта душата вижда Бога. Волята разгръща душата в Бога. Неоплатоническата схема се запазва доста дълго време. Телата и душите са свързани от Бог. Бог въздига на небето и дава душа на земята. Бог е на върха на битието, той е всевиждащото око. Бог е самата истина.

В периода преди деветнадесетото столетие и в античността Бог при различните народи има различно название, но е постоянна всемогъща сила. Ницше разглежда историческото преодоляване на метафизиката, като за Хайдегер така се слага началото на нов тип философско мислене: късният Хайдегер вижда философията като губеща своите позиции и сили да променя света и човека, „Само Бог може да ни спаси. На нас ни остава единствената възможност в мисленето и творчеството да достигнем до появата на Бога или до отсъствието му. С оглед на отсъстващия Бог ние ще пропаднем“ (Хайдегер, 1993в: 228). Късният Хайдегер вижда спасението и изхода в Бог, за разлика от Ницше. Хайдегер описва нихилизма като: „воля към волята“, а това е приемане на бъдещето: „За Хайдегер битието се унищожава, доколкото се трансформира напълно в ценност“ (Ватимо, 2005: 7). Съвременната вече глобална епоха трябва да прецени дали ще приеме равновесието между доброто и злото, нейната задача обаче е „завършването“ на човека: „за Хайдегер изглежда, че е възможно и желателно да се отиде отвъд нихилизма, докато за Ницше завършеността на нихилизма е всичко“ (Ватимо, 2005: 8). Перспективата е в преодоляването на нихилизма и трябва да покаже новите ценности, които да са основа за

„целокупния личностен и общочовешки проект на съвременната ни глобална цивилизация“ (Кръстева, 2020: 796).

Целта на свръхчовека е да се самопреодолее, да се самонадскочи: „Сега вие не виждате неговото презрение. Но то е пак там, в очите му – великото презрение към човека“ (Девлетлиев, 2000: 7). Това презрение е мълчаливо. Свръхчовекът може да бъде разглеждан и като развитие, като път. Свръхчовекът трябва да се отърве от самосъжаленето, дълга и вината. Злото е отричането на доброто. Човек сам трябва да проумее и разбере. Човечеството в голямата си част не желае да се осъзнае и да види истината, хората не желаят да са щастливи. Призивът и новаторското при Ницше е човекът да се обърне към себе си, да изживее живота с всички радости и неприятности. Човекът обаче трябва да се докосне до истинския живот, да се довери на своите инстинкти. Живеенето в заблуда е неистина. Грешната моралност е грешното съдене на живота, в илюзията. Волята за власт е новият живот, който ще покаже всеобщият инвариант. Мястото на религията в битието може да бъде разбрана като взаимен живот, човекът и Бога са взаимно свързани и единият присъства в живота на другия: „като конкретно твърдение на онтологичните реалности, умозрими в онтологичното доказателство за битието на Бога (на вечната действителност) и в основанията на култа“ (Сярова, 2000: 30). Всички тези процеси започват от болестта на обществото. Тази гледна точка идва откъм морала. Ницше вижда проява на бога, посредством „Безумният човек“, като твърди, че хората имат вина за неговата „смърт“, като твърди, че Бог е най-велик: „кой ще изтрие тази кръв от нас“ (Ницше, 1994: 122). „Бог умира“ с определена за Ницше цел, на модерността е нужен „контрааргументът, че Бог не съществува“ (Ницше, 1997: 84). Философското мислене за Ницше е изчерпало възможностите си, за изход е възможно да се приеме „перспективизма“ и множеството виждания за света и бъдещето. Животът според Ницше налага „перспективизма“. Афектите не трябва да присъстват при изграждането на образа на предмета, но множеството гледни точки изграждат по-цялостен образ за „понятие“ за този предмет, нашата „обективност“ (Ницше, 2000: 131). Преоценката на ценностите минава през множеството гледни точки. Метафизиката е разглеждана като учение за два свята, като научният модел е изоставен, останал е само „истинният свят“. За висшите ценности, към които трябва да бъде насочен животът, е дадено място във вид на реалност и истинност, „като надежда и грядущ свят“ (Ницше

1995: 35). Висшите ценности всъщност не са такива и след като е разбран истинският им нисък, малък смисъл, светът е обезценен, което води до нихилизма. Фалшивият, метафизичен свят е продукт на разума, който логически отвежда до нихилизъм. Ницше критикува метафизиката с ценностни опозиции. За Ницше разумът фалшифицира света. Философията досега според философа не е разглеждала същностните проблеми на човека. Ницше се опитва да тълкува мисленето по нов начин. Ницше е иноватор в областта на философията и на новия тип мислене и разглежда битието от нов ъгъл, неразбираем и неприет за хората, живеещи в неговото време, и точно с това изпълнява критерият за неklasичност, като развива нов „онтологически модел“ на човека и света, който модел се оказва, че задава пред модерното човечество хоризонта към бъдещето.

Заклучение: Постмодернизмът като бунт срещу метафизиката

Постмодернизмът следва модернизма, той би трябвало да е нещо повече, да надгради след модернизма, но той няма такива претенции. В постмодернизма като тенденция към пълна индивидуализация се дава право на избор на човека във всяко отношение. Настъпи ерата на истинската масовизация, съпроводена обаче и с невероятни възможности за избор, което значи и за нови условия на всеобща свобода и себerealизация. Широко застъпени, именно поради големия избор и плурализма, са религиите и духовните учения. В ерата на постмодернизма човек получава всичко „на готово“, има много повече възможности. Светът става невероятно близък през времето и пространството с помощта на невероятно развитите технически възможности на човешките общества, а с дигитализацията е вески миг само на едно щракване с курсора на нашите компютри и сратфони. В съвременността доминира понятието „масовост“, но масовизацията е съпроводена и с обезличаване и дехуманизиране, постмодерният човек е презадоволен и безразличен. Няма нужда от ценности, от натрапени правила, всичко остарява за миг, затова и няма вече нищо оригинално и интересно. Сякаш всичко това свидетелства за един разпрострял се навсякъде нихилизъм и дори едно всеобщо отчаяние и деструкция. „Нищото“ е поставяно, като начало, „Нищото“ става измерение на реалното. Това се бележи на една всеобща криза, която засяга фундамента на съвременния свят. Сбъдва се прогнозата на Ницше за хода на човешката култура и цивилизация. Но, както беше показано в настоящия дисертационен труд, нихилизмът и кризата откриват устойчивото и очертават нова основа на нашите разбирания за света.

Ницше води интересен, макар и изпълнен с трудности живот, като че той е от малкото, които искрено желаят да останат верни на своите инстинкти и на убеждението човек да действа според това, което казва сърцето, от където пък стигаме до свободата. Свободата е свързана със съществуването. Ницше изгражда съществуването на човека, положено изцяло върху самия него като автономен и свободен и върху неговите ценности. Човекът е в битието, там е и смисълът, който се търси. Ницше изгражда нов тип философия, като човека се основава само на себе си и собствените си инстинкти. Работата по настоящата дисертация започна именно от разглеждането на ценностите, възникването им от античността, значението им и обособяването им в самостоятелната наука

Аксиология. Проследени бяха водещите концептуални моменти при извеждането на своеобразното битие на ценностите. В дисертационния труд е подробно разгледана много голяма част от творчеството на Фридрих Ницше, както и голяма част от най-значимите философи и философски течения, имащи отношение към проекта, като Шопенхауер, Имануел Кант, Хайдегер, Киркегор, Спиноза и други съвременни автори с отношение към разглеждания проблем.

При представянето на ценностите те са моделирани в отношението реално – иреално, тъй като те се явяват иреални в отношението отсamen – отвъден свят, като се показва тяхното значение и типология. Изводите от предметния генезис на Аксиологията зададоха насочеността на проблема – преоценката на ценностите, като за целта се наблегна на разглеждането на философската проблематика на Фридрих Ницше и по-конкретно на нихилизма. Очертах се своеобразни ядра на устойчиво отношение към висшите ценности, това е полето на сблъсъка на нихилизма и метафизиката, проследено в хода на дисертацията. Едно такова константно ядро е аспектът на отношение към религията и респективно към трансцендентното, което противопоставя, но и свързва нихилизма и метафизиката. Религията и нейното отношение към ценностите бе детайлно изследвана. Основното при преоценката на ценностите при Ницше е човекът да се уповава на себе си и собствените си инстинкти и в по-малка степен на разума. Откри се връзка между Имануел Кант и Фридрих Ницше, по отношение на религията и убеждението, че човек не трябва да се уповава единствено на Бог. Още в първото произведение на Фридрих Ницше, а именно „Раждането на трагедията от духа на музиката“, Ницше поставя въпроса за културата, но в плана на жизнените начала, които имат корена си в античността, но последващата традиция започва да ги заличава. Фридрих Ницше вижда в християнството противоположни на неговите позиции, като всемогъществото на Бог и необходимостта от негова помощ и че ценностите са зададени от Бог. Основната проблематика се задава още тук и тя е „отсамно срещу отвъдно“, и отношенията между тези два свята. Аксиологията се явява в отношение с нихилизма, като се показва генезисът на новите ценности, като основани на битието, себенадскачането и преоценката, като представляват основа за развитието на човека, който дава възможност за цялостното му разбиране. Отговорът на въпроса откъде идва новата ценност, даде оценката и

концепцията за свръхчовека. Като Универсални ценности се очертаха: истина, добро, красота, чертите на свръхчовека, творчеството, самата възможност за преоценка.

Фридрих Ницше проектира свръхчовека при създаването на новите ценности. Основен акцент се постави на разглеждането на културата. Като ясно очертаващо Аксиологията течение се представи Неокантианството, което разкъсва затвореността на човека, като ценностите са неизменни по същност, човека обаче се е отклонил от правия и верен път. Неокантианството обособява две школи Марбургска и Баденска. Разумът се оказва неспособен да обхване цялото битие, като познанието идва от субекта. Неокантианството разглежда опозицията „идеалистично – реалистично“, като предимство има реалистичното. Проблемът за ценностите предлага едно ново поле за преоценка на всичко фундаментална и на самото идеално и трансцендентно битие, което се отдава на интелегибилните същности. А с това е поставена за изследване и оценяване висшата област на самата философия – метафизиката.

Метафизиката е очертана като свързващото звено между човек и Бог. Неокантианците приемат донякъде идеята за Бог и познание. Ценностите са представени като присъстващи във всяка епоха на развитието на философията. Моралът важи за всички, като е направен изводът, че Аксиологията именно трябва да ги подреди и дефинира. Другото представено е намирането на висшите ценности от човека, който трябва да намери и своето място в света. Отговорът идва от ценностите, посредством които човек преосмисля света. Началото на преоценката започва от битието и преминава към човека. Приеманите за всеобщи ценности досега за Ницше подлежат на преоценка и даже трябва да бъдат отхвърлени. Човекът трябва да се стреми към „върховния смисъл“, като избягва масовостта и се насочи към индивидуалността. Ако всеки един човек израсне лично, обществото също ще израсне.

Изследването показва, че идеята за Бог има неизменно място в светогледа на всяка една епоха, включително и съвременната. Няма човешко общество и епоха от историята на човечеството, в които да не се търсят върховните ценности, което неизменно поставя въпроса за това кои са тези ценности и кога идва потребността от нови ценности и така от процес на преоценка на заварените ценности. Човекът е свързан с видимия и невидимия свят, той е това свързващо звено, което ги обединява. Човекът обаче губи своя рай, след

като е познал, какво е добро и зло. В модерната епоха настъпва огромната нужда от тази преоценка, която да е толкова дълбока, че да засегне вековни устои в мисленето и светогледа на предишните епохи. Затова за Ницше е нужна преоценката. Човекът осъществява себе си чрез волята и избора си. Ценностите са свързани с желанието и волята на човека. Волята е свързана с нашето развитие и ценности. Изборът, който трябва да направи човек според Ницше, е да се обърне към себе си и да се вслушва в своите инстинкти. Инстинктите за Ницше са водещи пред разума.

Целта на първата глава бе да покаже ценностите и тяхната важност за човека и неговото съществуване. В нея изследването изясни понятията за добро и зло според Ницше, християнството и в общото им възприятие и връзката отсамен – отвъден свят. Тук са представени идеите на Спиноза, Плеснер, Ницше, християнството и други, като са разгледани сходствата и разликите между тях, посредством ценностите. Изведен бе генезис на предметната област на аксиологията, като бе показано генерирането на битието на ценностите и движението към строй и подредба на ценностите, като очертаването на тяхната типологизация. Отвътре, от полето на самата аксиология, се демонстрира необходимостта на поставянето на проблема за универсални, върховни ценности и оттук се моделира пътят на тяхното достигане през процеса на оценяване.

Целта на втората глава, бе да покаже общия генезис и развой на метафизиката върху развитието на философията още от самото ѝ начало, като се започне от античността и се разгледат фундаменталните концепции на философите, трасирали движението на метафизическите идеи през античността, Средновековието и се достигне до съвременните философски позиции. За Сократ философията е морална. Аристотел извежда предметната област на метафизиката. За Тома Аквински философията се гради на разума и чрез разума е доказуемо съществуването на Бог. Бог е причината на съществуващото. За Бейкън познанието трябва да се основава на науката. За Хобс движещ е интересът.

През епохата на Новото време се развиват големите метафизически проекти, които в настоящия дисертационен труд са оценени като класическа метафизика. Декарт поставя основата на класическата метафизика със своя рационализъм, не приема сетивата като особено достоверен източник на познание и обявява мисленето за новата реалност на философското изследване. Спиноза в своята метафизика разглежда предимно етични

въпроси, чрез етиката човекът може да живее по-добре. За Спиноза Бог е единствена субстанция. Специално внимание е отделено на развоя на концепцията за метафизика в немския идеализъм, тъй като тук се решават основни въпроси за отношението на човека към трансценденцията и започва да се заражда движение към обновление на метафизиката. Кант представя трансценденталните идеи като отдалечени от реалността. Бог също е разглеждан, като трансцендентен. Бог задава смисъла на живота. Моралният закон идва от трансценденталността. При Фихте Азът „сам полага себе си“. „Наукоучението“ на Фихте също е свързано с етиката. За Фихте, човек сам налага морала. Моралът има важна роля в самопознанието на човек. „Аз“ е разделен на „сетивен и свръхсетивен“, по подобие на двойното разделение на Ницше, Фихте също разделя света на „свръхсетивно“ и „сетивно“. При Хегел съзнанието е израз на „същността на човека“. Световният дух е наречен „абсолютен дух“, абсолютният дух е новият субект, който посторява историята и води развитието на света и човека.

Философията на живота обаче издига своята остра критика на цялостния проект на метафизиката. На отвъдното битие е противопоставено живото, реално човешко съществуване, с емоциите и преживяванията на конкретния човек. При Киркегор страхът е пробуждането (чрез него „става“ и се осъществява човешката индивидуалност). Съществуването при Киркегор е свързано с Бог. При Киркегор човекът е устремен към Бог. Проектът на волята при Ницше идва от Шопенхауер, но вече в развита форма, за Ницше, след като няма Бог, а вече е нищо, човек може сам да твори и управлява съдбата си. На човека и при Шопенхауер, и при Ницше му е нужно самопреодоляване. Волята е „стремеж към живот“ и сама се полага. Светът за Шопенхауер е илюзорен. Илюзията се преодолява чрез опознаването на света в неговата обективност. Целта на живота е изчезнала, което води до отчуждение. Човекът е изгубил истинските си ценности и приема фалшиви ценности, споделяни от всички. Липсата на критичност и мислене прави съществуването на човека „едноизмерно“ според Маркузе. Човекът трябва да се надскочи, светът подлежи на реконструиране от нови изначални позиции.

Целта на третата глава е да покаже същността на нихилизма и ролята на декаданса и зараждането на новите ценности в модерната епоха. Нихилизмът присъства и във философията на Хайдегер. Битие и нищо са свързани за Хайдегер, като едното не може да

съществува без другото. За Ницше упадъкът идва от подмяната на културата с друга, фалшива, а културата става декаденстка посредством старите ценности. Изходът е човека да няма допир с християнските ценности и да започне сам да се развива.

Свръхчовекът е целта, към която трябва да бъде устремен човекът, като поддържащ всички инстинкти. Човекът трябва да се „самопознае“. За Ницше вниманието трябва да бъде насочено единствено към човека. Свободата става приоритет за човека. Моралът за Ницше трябва да бъде променен, защото е лицемерен. Разумът според Ницше е в застой и не осигурява развитие. Животът става главна ценност. Нихилизмът е основа на преоценката. Човека трябва да се стреми към „воля за власт“. Християнството пречи според Ницше за развитието на културата. Чрез ограничения на морала на християнството човека страда. Човекът трябва да надскочи себе си и да стане „свръхчовек“. Християнският морал пречи също така според Ницше за развитието на нашата воля. За Ницше систематичността не е адекватен метод за познание. След липсата на Бог човекът трябва да се обърне към себе си и да следва себе си, своите инстинкти. Нихилизмът е отнесен и е в пряко отношение със самото битие. Нихилизмът обаче в неговата крайна форма и проявления е загубата на всички ценности и води до декаданс. Християнската вяра е загубила за Ницше своите солидни досега основи. Чрез сгрешените инстинкти, целите и идеалите стават отвъдни. Светът е станал многоизмерен, като с това е необходимо да се изнамерят нови ценности, идващи от реалността.

Идеите на Ницше оказват влияние върху развитието на постмодернизма. Бог за Ницше е етап в развитието на волята. Животът за Ницше е само тук на земята. Упадъкът е загуба на стремеж за живот. Свръхчовекът е противоположност на масовото. Смъртта на Бога е когато „висшите ценности“ губят своята ценност. В този краен и разломен етап на нихилизмът, настъпващ в същинската ера на модернизма и на зараждането на постмодерното, идва неочаквано обръщане към устоите на метафизиката. Но като една *нова* метафизика. В сблъсъка на нихилизма и метафизиката в крайна сметка остава неизменна потребността от разговор и изповядване на стремежа на човека към трансцендентното. Но това за съвременната епоха се осъществява на едно ново поле – а именно полето на ценностите и на въпросите за тяхното битие, перспективи и процеси на генериране и преоценяване. Това е и полето, от което съвременната метафизика взима

вита̀лност и откъдето чертае своя нов обхват. За Тома Аквински съществуването на Бог бе доказуемо с аргументи. За Августин истината бе в човека, като важни са душата и Бог. „Краят на метафизиката“ е така край на стария, на класическия проект за метафизика. Откъм изначалното и питането за неговия фундамент според късния Хайдегер Бог е единственото ни спасение.

Хипотезите, предвидени като организационен телос на изследването, се потвърдиха:

1. Моментите на криза и упадък в човешката история бележат разтърсването на действащия светоглед и са моменти, в които живо и остро се поставя въпросът за ценностите и за самите светогледни начала. В тези периоди просветва битието на ценностите и започва тотален процес на преоценка на ценностите, който процес е отрицание, сваляне на старото и затова носи в себе си нихилизъм. Чрез нихилизма се извършва критиката и тя засяга най-дълбокото – а това са именно метафизическите устои на светогледа. Така кризата ражда сблъсъка на нихилизма и метафизиката.

2. Крайният нихилизъм обаче всъщност задълбочава упадъка и невъзможността да се открие новото. Затова преоценката на полето на сблъсъка между нихилизма и метафизиката трябва да открие новите метафизически начала, да запази истински ценното и да преутвърди онова, без което човешкото развитие не би могло да се случва. Ето как нихилизмът осигурява полето за раждането на нови ценности и оттам на нов проект за човека и за неговия живот. Тези процеси днес са особено засилени предвид глобалната криза и етапите на развитието на глобалния свят.

В резултат на дисертационното изследване се реализираха поставените теоретични задачи и цели и се постигнаха следните:

Приносни моменти в дисертационния труд

1. Разкриване на динамиката и процеса на преход от класически към некласически ценности, която е философирана посредством формулираната от Ницше преоценка на ценностите и във връзка с универсалните ценности.

2. Анализ на релацията нихилизъм – криза на човешкото в декадентски ракурс и очертаване на нейните ирационалистически перспективи в аспекта на опосредстване на нихилизма и метафизиката, на „отсамно“ и „отвъдно“.

3. Извеждане на платформа за теоретизиране на неklasическите ценности в контекста на учението на Ницше за себенадмогването. Връзка с човешката ситуация и глобалния свят.

Представените тук идеи, разгърнати върху генезиса на аксиологията, на дебата за битието и универсалността на ценностите и върху генезиса на метафизиката в хода на история на философията, резултираха в позициите на Ницше относно нихилизма и метафизиката в ролята на противостоящи една на друга, със своите структури, като посредством тях и колосалния им сблъсък достигахме до полето на цялостното разбиране на света. Истината обединява философия и религия. Чрез културата човекът се самоидентифицира и усъвършенства. Човекът остава вечно свързан с нравствеността и насочен към трансценденцията, но в реалността и откъм дълбоките измерения на собственото му съществуване и конкретен, актуален и многоизмерен живот. Дисертацията представи идеи, които са познати още от древността, но се демонстрираха и като основа на съвременните модели на метафизика и на проекта за една универсална аксиология, като всичко това определя за цялата модерност, включително и за настъпващата глобална цивилизация, търсенето на смисъла на съществуването.

Литература

- Апостолов, А. (2003). Обективно или субективно познание. – В: сп. Философия, кн. 1.
- Арnaudов, И. (1992). Свръхчовекът на Фридрих Ницше. – В: сп. Философия, кн. 5, 21-26.
- Аройо, Ж. (1991). Подходът: Формационен или цивилизационен. – В: сп. Философска мисъл 2/1991.
- Аристотел, (1994). Метафизика. – В: Антична философия – Антология, съст. Р. Радев, Ст. Загора: Идея, 364-406.
- Аристотел, (1994). За душата. – В: Антична философия – Антология, съст. Р. Радев, Ст. Загора: Идея, 406-442.
- Аристотел, (2000). Метафизика. София: СОНМ.
- Бабева, С. (2011). Макс Шелер – родоначалник на модерната философска антропология. – В: Управление и образование, Том VII (2).
- Бабосов, Е. (1970). Тейярдизм: попытка синтеза науки и христианства. Минск: Выйшейя школа. Коли О. Киркегор. изд. ОДРИ. 2004.
- Бергсон, А. (1994). Въведение в метафизиката. – В: Бергсон, А., Интуиция и интелект. София: ЛИК, 5-53.
- Бейкън, Фр. (1994). Нов Органон, или вярно ръководство за тълкуване на природата. – В: Европейска философия XVII – XVIII век. Антология, Том 1. София: УИ „Св. Кл. Охридски“, 13-30.
- Библия или Книгите на Свещеното Писание на Стария и Новия Завет, 2006. София.
- Богданов, Н. (2003). Морис Шлик за смисъла на живота. – В: сп. Философия 2/2003.
- Борисов, Б. (2006). Рецепцията на идеята на Фихте за Аза. – В: сп. Философия 1/2006.
- Борисова, С. (2021). Свободата и дългът в контекста на една аксиология *per argumentum e contrario*. – В: Сп. Етически изследвания, бр.6, кн. 2, 2021.
- Босаков, В. (2021). Религия и ценности (пример с българските мюсюмани). 205-209, <http://tksi.org/SUB/papers/2-2/2-2-29.pdf>, посетен 2021 г.

Бояджиев, Ц. (2020). Историко–философски изследвания, Том II, Средновековие. София: Изток-Запад.

Ватимо, Д. (2005). Апология на ниҳилизма. – В: сп. Философия, кн. 1, 7-12.

Ватимо, Д. (2004). Краят на модерността. София: Критика и хуманизъм.

Ватимо, Д. (2011). Ниҳилизъм и еманципация, София: Критика и Хуманизъм.

Верин, Д. (2001). Философия и завръщане към себепознанието. София: Изд. Планета 3.

Ганев, И. (1998). Разсъдък и разум. София:

Гинев, Д. (1998). Идеи в културологията. Том 3. София: УИ „Св. Климент Охридски“.

Гинев, Д. (2011). Какво тезата за универсалността на интерпретацията не е? – В: сп. Философия, 3/ 2011.

Гичева-Гочева, Д. (2013). Поикилия. Една книга за класическите гръцки мислители. София: УИ „Св. Кл. Охридски“.

Данкова, Р. (2022). Екзистенциални първооснови на нравствеността. 121-136 с., посетено 2022, <https://cyberleninka.ru/article/n/ekzistentsialni-prvoosnovi-na-nravstvenostta>

Данкова, Р. (2000). Как е възможна метафизиката отвъд доброто и злото. – В: сп. *Философия*, кн. 4, 3-6.

Дарковски, К. (1978). Животът и философията на Декарт. – В: Декарт, Р., Избрани философски произведения, София: Наука и изкуство, 7-108.

Девлетлиев, Н. (2000). Защитната реч на Заратустра. – В: сп. Философия, кн. 4/2000.

Декарт, Р. (1978). Начала на философията. – В: Декарт, Р., Избрани философски произведения, София: Наука и изкуство, 457-620.

Декарт Р. (1994). Размишления върху първата философия. – В: Европейска философия XVII – XVIII век. Антология, Том 1. София: УИ „Св. Кл. Охридски“, 96-167.

Делчев, К. (1999). Конкретна метафизика, био- и психография на стената. – В: сп. Философия 1/1999.

Димитров, М. (1981). Встъпителна студия. – В: Спиноза, Етика, София: Наука и изкуство, 7-58.

Димитрова, Н. (2000). Социалното християнство на Владимир Соловьев между утопизма и есхатологизма. – В: сп. *Философия*, кн. 3, 21-28.

Динев, В. (2001). Бог, Човек, Вселена. – В: сп. *Философия* 2/2001, 8-10.

Драмалиев, Л. (1991). Хегел: Социално-философски и културогически възгледи. – В: сп. *Философска мисъл*, 2/1991.

Дончев, Г. (1982). Хегел и неговите предшественици. София: Наука и изкуство.

Дончев, Г. (1983). „Система на трансценденталния идеализъм“ във философията на Шелинг. – В: Шелинг, Система на трансценденталния идеализъм, София: Наука и изкуство, 7-51.

Дончев Г. (1997). Хегел и обосноваването на философията като наука. – В: Хегел Г.В.Ф, *Енциклопедия на философските науки. Науката логика*. София: ЛИК, с. 5 – 61.

Дончев Г. (2001). Ставането на логиката и ставането на понятието. – В: Хегел Г.В.Ф, *Науката логика*. Том 1, София: Изд. Европа, с. 5 – 61.

Дунов, З. (2001). Християнството и Фридрих Ницше. – Във: *Философски алтернативи*, бр.1, 12-15.

Жабилова, К. (2021). God is dead/Nietzsche is dead. – В: сп. Notabene, брой 51 (2021), <http://notabene-bg.org/read.php?id=1079>

Канавров, В. (1994). Размирието на разума. София: УИ „Св. Кл. Охридски“.

Канавров, В. (2003). Критическата метафизиката на Кант. Опит за виртуалитски трансцендентализъм. Вл. Търново: Фабер.

Канавров, В. (2011а). Пътища на метафизиката. Кант и Хайдегер. София: Изток-Запад.

Канавров, В. (2011б). Философските основания на европейския дух. – В: сп. *Философия*, 3/2011.

Канавров, В. (2022). За началността на началото в началното (една Хайдегерова фуга). – В: Сп. NotaBene, брой 56 (2022), <http://notabene-bg.org/read.php?id=1303>

Канев, П. (2008). Ценностите на модерността и глобализацията. – В: сп. *Философия*, 3-4/2008. 42-53.

Кант, И. (2013). Критика на чистия разум, София: Акад. изд. „Проф. М. Дринов“.

Кант, И. (1992). Критика на чистия разум. София: Издателство на БАН.

Кант, И. (1967). Критика на чистия разум. София: Издателство на БАН.

- Кант, И. (1974а). Критика на практическия разум. София: БАН.
- Кант, И. (1974б). Основи на метафизиката на нравите. София: Наука и изкуство.
- Кант, И. (1980). Критика на способността за съждение. София: БАН.
- Кант, И. (1984). Отговор на въпроса „Що е Просвещение?“. – В: Философска мисъл, 1984, кн. 12.
- Кант, И. (1998а). Всеобща естествена история и теория на небето или Опит върху устройството и механическия произход на цялото мироздание изяснени според принципите на Нютон. – В: Кант, И. Избрани произведения 1755-1770. Съст. В. Топузова-Торбова, В. Митева, Ив. С. Стефанов. София: УИ „Св. Кл. Охридски“, 1-152.
- Кант, И. (1998б). Единствено възможното основание за доказване съществуването на Бога. – В: Кант, И. Избрани произведения 1755-1770. Съст. В. Топузова-Торбова, В. Митева, Ив. С. Стефанов. София: УИ „Св. Кл. Охридски“, 173-293.
- Кант, И. (1998в). Наблюдение над чувството за красивото и възвишеното. – В: Кант, И., Избрани произведения 1755-1770. Съст. В. Топузова-Торбова, В. Митева, Ив. С. Стефанов. София: УИ „Св. Кл. Охридски“, 371-430.
- Кант, И. (1994). Спорът на факултетите. Педагогика. София: Христо Ботев.
- Кант, И. (1997). Религията в границите на самия разум. София: Отворено общество.
- Каприева, М. (2008). Философията на живота – между живота и религията. – В: сп. Управление и образование, Том IV, (3) 2008.
- Киркегор, С. (1991). Страх и трепет. – В: Киркегор, С., Избрани произведения, Том 2, София: Народна култура, 369-533.
- Киркегор, С. (2008). За понятието ирония с постоянно позоваване на Сократ. София: Захари Стоянов.
- Киров, Д. (2001). Иисус Христос и християнството. – В: сп. Философия, кн. 2/2001, 3–7.
- Колев, И. (2013). Философска антропология. София: „Изток-Запад“.
- Коли, Оливие. (2004). Киркегор. София: Изд. ОДРИ.
- Кръстева, С. (2020). Системи от ценности в образованието. Аксиотопика. – В: сп. Педагогика, v. 92, кн. 6, 786-797.
- Кънев, А. (2003). Солипсизмът и етиката на ранния Витгенщайн. – В: сп. Философия, кн. 1.

Лиотар, Жан – Франсоа. (1996). Пост – модерната ситуация. София: Наука и изкуство.

Лок, Дж. (1994). Опит върху човешкия разум. – В: Европейска философия XVII – XVIII век. Антология, Том 1. София: УИ „Св. Кл. Охридски“, 238-256.

Леонтьев, Д. (1999). *Психология смисла*. Москва: Смысл.

Маркс, К., Енгелс, Фр. (1957). Съчинения, Том 3. Издателство на Българската комунистическа партия. София.

Маркс, К. (1983). Икономическо-философски ръкописи от 1844 година. – В: К. Маркс, Фр. Енгелс. Съчинения. Т. 7. София: Изд. на БКП, 41-161.

Маркузе, Х. (1993). Ерос и цивилизация. Философско изследване на Фройд. София: Христо Ботев.

Маркузе, Х. (1997). Едноизмерният човек. София: Христо Ботев.

Марсел, Г. (1992). Трансцендентното като метапроблематично. – В: сп. Философия, кн. 5, 17-20.

Мартинен. Ж. (2004). Метафизика и мистика. – В: сп. Философия, кн. 4.

Маслоу, А. (2001). Личност и мотивация. София: Кибеа.

Минчев. М. (2006). Апология на Метафизиката. – В: сп. Философия, кн. 1.

Михайлов. Н. (2022). Добро и зло – етическите измерения на промяната. 136-143 с., <http://tksi.org/SUB/papers/1-1/1-1-16.pdf>, посетено 2022 г.

Николова. И. (2003). Алфред Адлер – човешката природа и психологията на индивида. В сп. Философия 2/2003.

Ницше, Ф. (1990а). Раждането на трагедията от духа на музиката. – В: Раждането на трагедията от духа на музиката и други съчинения, София: Наука и изкуство, 5-376.

Ницше, Ф. (1990б). Тъй рече Заратустра. София: Изд. Христо Ботев.

Ницше, Ф. (1991). Антихрист. София/Плевен: Евразия-Абагар.

Ницше, Ф. (1992). Залезът на боговете. София: Христо Ботев.

Ницше, Ф. (1994). Веселата наука. София: УИ „Св. Кл. Охридски“.

Ницше, Ф. (1995а). Воля за власт. Книга първа и втора. София: Евразия.

Ницше (1995б). Воля за власт. Книга трета и четвърта. София: Евразия.

Ницше, Ф. (1997). Зазоряване. София: УИ „Св. Кл. Охридски“.

Ницше, Ф. (2000). Отвъд доброто и злото. София: Захари Стоянов.

Ницше, Ф. (2002). Отвъд доброто и злото. Съчинения в шест тома, Том 5. София: Захари Стоянов.

Нешев, К. (1992). Морал, общност, личност. – В: сп. Философия, 5/1992, 3-10.

Павлов, Н. (2018). Хайдегеровият прочит на Кант и проблемът за онтологичното основаване на метафизиката. В Ел. сп. Philosophia 20/2018, pp. 49-63.

Паси, И. (1970). Естетически студии. София: Наука и изкуство.

Паси, И. (1990а). Паси, Исак. Предговор, встъпителна судия. – В: Ницше, Раждането на трагедията и други съчинения. София: Наука и изкуство, 1990, 5-51.

Паси, И. (1990б). Встъпителна судия. – В: Ницше, Тъй рече Заратустра. София: Христо Ботев, 5-22.

Паси, И. (1991). Немска класическа естетика. София: Наука и изкуство

Паси, И. (1994). Има ли весела наука? – В: Ницше, Веселата наука. София: УИ „Св. Кл. Охридски“, 1994, 5-18.

Паси, И. (1997). Встъпителна студия. – В: Шопенхауер, А., Светът като воля и представа, София: УИ „Св. Кл. Охридски“, 5-105.

Паси, И. (2001а). Паси, Исак. Метафората. София: Труд.

Паси, И. (2001б). Човек не само с разум живее. Десет етюда върху европейския ирационализъм. София: Труд.

Паси, И. (2003а). Избрани произведения в шест тома, Том 5. София: УИ „Св. Кл. Охридски“.

Паси, И. (2003б). Избрани произведения в шест тома, Том шести. София: Захари Стоянов.

Паси, И. (2013). Фридрих Ницше – философът и писателят. – В: Ницше, Съчинения в шест тома. Том 1. София: Захари Стоянов.

Пенчев, В. (1996). Бергсоновата концепция за нищото, отрицанието и небитието. – В: сп. Философия 3/1996.

Пенчев, В. (2008). Разумът в цивилизацията. Към философско осмисляне на цивилизацията. София: Изд. Институт за философски изследвания – БАН.

Проданов, В. (1982). Биосоциални ценности. София: Наука и изкуство.

Радев, Р. (1994). Антична философия. Ст. Загора: Идея.

- Рачев, Р. (2018). Скептицизмът – изходна позиция и преходен етап на отрицанието. – В: сп. Философия 3/2018.
- Русева, С. (1996). Хуманизация на науката и ценностната система на християнството. – В: сп. Философия 1/1996.
- Сетис, С. (2008). Бъдещето на „класическото“. София: ЛиК.
- Стефанов, А.С. (2019). Класически признак за некласическа теория. – В: сб. „Некласическа наука и некласически логики. Философско-методологически анализи и оценки“, съст. А.С. Стефанов, София: Парадигма, 119-130.
- Стефанов, И.С. (1981). Кант и проблемът за диалектиката. София: Наука и изкуство.
- Стефанов, И.С. (1987). Трансценденталната философия и метафизиката. (От Кант до неокантианството). София: Наука и изкуство.
- Стефанов, И.С. (1991). Николай Хартман и Имануел Кант: проблемът за метафизиката и за възможността на една „критическа“ онтология. – В: сп. Философски преглед 3/1991.
- Стефанов, И.С. (2005). Николай Хартман и Имануел Кант: проблемът за метафизиката и за възможността на една „критическа“ онтология. – В: Стефанов, И.С., От Имануел до Николай Хартман, София: УИ „Св. Климент Охридски“, 154-174.
- Спиноза, Б. (1981). Етика. София: Наука и изкуство.
- Стъпова, И. (1991). От Рикертова към не-Рикертова интерпретация на ценностите и оценките. – В: сп. Философска мисъл, 2/1991, с. 61–68.
- Сярова, Е. (2001). Христос е самата философия. – В: сп. Философия, 2-2001, с. 11-15.
- Теохаров, В. (1991). Фридрих Ницше. „Към психологията на метафизиката. – В: сп. Философски преглед 3/1991.
- Тома от Аквино. (2012). Сума на Теологията Част III. София: Изток-Запад.
- Тумбева, А. Екзистенциали на граничността – Хайдегер и Маркузе. – В: сп. Философия, 1/2018. V. 27, 44-55.
- Фейербах, Л. (1955). Основные положения философия будущего. – В: Фейербах, Л., Избранные философские произведения, Том I, Москва: Гос. Издательство Политической литературы, 134-204.

Фикофска, Ц. (2003). Естетически основания на социалността. – В: сп. Философия 1/2003г.

Фихте, Й.Г. (1993). Опит за ново изложение на наукоучението. София: ЛИК.

Фихте, Й.Г. (2011а). Върху понятието за наукоучение или за така наречаната философия. – Във: Фихте, Й.Г., Наукоучение (1794/1795), София: Изток-Запад, 27-88.

Фихте, Й.Г. (2011б). Основа на целокупното наукоучение. – Във: Фихте, Й.Г., Наукоучение (1794/1795), София: Изток-Запад, 89-330.

Фишер, К. (1999). „Артур Шопенхауер“. С. Петербург: ЛАНС.

Фотев, Г. (2012). Сфери на ценностите. София: Издателство на Нов български университет.

Фром, Е. (2004а). Душевно здравото общество. София: Захари Стоянов.

Фром, Е. (2004б). Да бъдеш човек. София: Захари Стоянов.

Хайдегер, М. (1993а.) Що е метафизика? – В: Хайдегер, М., Същности, София: Гал-Ико, 9-26.

Хайдегер, М. (1993б). Краят на философията и задачите на мисленето. – В: Хайдегер, М., Същности, София: Гал-Ико, 197-214.

Хайдегер, М. (1993в). Само Бог може да ни спаси. – В: Хайдегер, М., Същности, София: Гал-Ико, 219-228.

Хайдегер, М. (1997). Кант и проблемът за метафизиката. София: Анубис.

Хайдегер, М. (2002). Думите на Ницше „Бог е мъртъв“. – В: сп. Философски алтернативи, № 3-4.

Хайдегер, М. (2005). Битие и време. София: Акад. изд. „Проф. Марин Дринов“.

Хегел, Г.В.Ф. (1966). Науката логика. Том първи. София: Издателство на БКП.

Хегел, Г.В.Ф. (1967). Науката логика. Том втори. София: Издателство на БКП.

Хегел Г.В.Ф. (1997). Енциклопедия на философските науки. Том първи. Науката логика. София: ЛИК.

Хегел Г.В.Ф. (2000). Енциклопедия на философските науки. Том втори. Натурфилософия. София: ЛИК.

Хегел Г.В.Ф. (1998). Енциклопедия на философските науки. Том трети. Философия на духа. София: ЛИК.

Хегел Г.В.Ф. (2001а). Науката логика. Том 1. София: Европа.

- Хегел Г.В.Ф. (2001б). Науката логика. Том 2. София: Европа.
- Хегел, Г.В.Ф. (2011). Феноменология на духа. София: Изток-запад.
- Христова, И. (2003). Модернизацията – морална легитимация. – В: сп. Философия 2/2003.
- Христов, Л. (2003). Моят Бердяев – езотеричният. – В: сп. Философия 1/2003.
- Христов, Л. (2016). Ценностите – универсалии между нормата и емпирията. – В: сп. Философия, 1/2016, 60-72.
- Хобс, Т. (1994). Левиатан. – В „Европейска философия XVII-XVIII век. Антология. Том 1, София: УИ „Св. Кл. Охридски“, 84-90.
- Чавчавадзе. Н.З. (1985). Култура и ценности. – Във: Философска панорама 2/1985, 50-59.
- Шелинг, Ф. (1983). Система на трансценденталния идеализъм. София: Наука и изкуство.
- Шелинг, Ф. (2021). Лекции за метода на академично изучаване, Философия на изкуството, За отношението на изобразителните изкуства към природата. София: Изток - Запад.
- Шопенхауер. А. (1994). Етика или философия на състраданието. София: Евразия.
- Шопенхауер, А. (1997). Светът като воля и представа, Том 1. София: УИ „Св. Кл. Охридски“.
- Шопов, Ф. (1999). Дяволският диспут между Мартин Хайдегер и Ернст Касирер и проблемът за философската антропология. – В: сп. Философия 1/1999.
- Шюслер. И. (1991). Нормата и лудостта в историята на западната философия (Платон – Декарт – Ницше). – В: сп. Философска мисъл 2/1991.
- Щайнер. Р. (1892). Истина и наука: Предговор към една „Философия на свободата“.
- Щайнер, Р. (2000). Ницше борец срещу своето време. Аб издателско ателие.
- Юнг, К. Г. (1999). Архетиповете и колективното несъзнавано. Плевен: „ЕА“.
- Bergson, H. (1983). L'evolution creatrice. Paris, p. 276.
- Gadamer, H.-G. (1999). Kant and the Question of God. In: Gadamer, H.-G. Hermeneutics, Religion, and Ethics. Yale University Press.
- Hegel, G.W.F. (2010). The Science of Logic. Translated by George di Giovanni, Cambridge.
- Heidegger, M. (2006). Sein und Zeit, Tübingen.

Heidegger, M. (1997). *Phenomenological Interpretation of Kant's Critique of Pure Reason*; Indiana University Press.

Heidegger, M. (1978). *Vom Wesen und Begriff der Fuars. Aristoteles, Physik B, 1.* - In: (ders.) *Wegmarken*.

Heidegger, M. (1971). *Hoelderlin und das Wesen der' Dichtung.* - *Erlaeuterungen zu Hoelderlins Dichtung*. Frankfurt am Main, S. 36-37.

Kant, I. (1998). *Critique of Pure Reason*. Translated by P. Guyer and A. Wood, Cambridge.

Kant, I. (2002). *Groundwork for Metaphysics of Morals*. Yale University Press, New Haven and London.

Kant, I. (2006). *Anthropology from a Pragmatic Point of View*. Cambridge University Press, New York.

Löwith, K. (2002). *Heidegger: Denker in dürftiger Zeit*; Vandenhoeck & Ruprecht, 1960. Weatherston, Martin, *Heidegger's Interpretation of Kant: Categories, Imagination, and Temporality*, Palgrave Macmillan.

Marx, K. (1958). *Thesen uber Feuerbach.* – In: K. Marx, F. Engels. *Werke*. B. 3. Berlin: Dietz, 57.

Nietzsche, Fr. (1998, 2008). *Beyond Good and Evil. Prelude to a Philosophy of the Future*. Tranlated by M. Faber. Oxford: Oxford University Press.

Nietzsche, Fr. (2006). *Thus Spoke Zarathustra. A Book for All and None*. Tranlated by A. Del Caro. Cambridge, New York: Cambridge University Press.

Wittgenstein, L. (1989). *Tagebuecher 1914-1916.* – In: *Werkausgabe Bd. 1* Suhrkamp, Frankfurt am Main, S. 172.