

**ПЛОВДИВСКИ УНИВЕРСИТЕТ „ПАИСИЙ ХИЛЕНДАРСКИ”
ФИЛОСОФСКО-ИСТОРИЧЕСКИ ФАКУЛТЕТ
КАТЕДРА „СОЦИОЛОГИЯ И НАУКИ ЗА ЧОВЕКА”**

ДЕЯН СТИЛИЯНОВ ДЕЯНОВ

**КЛАСИЧЕСКА И НЕКЛАСИЧЕСКА
РАЦИОНАЛНОСТ**

**(МЕРАБ МАМАРДАШВИЛИ И ЕВРОПЕЙСКАТА
ХУМАНИТАРИСТИКА НА ХХ ВЕК)**

**АВТОРЕФЕРАТ
НА
ДИСЕРТАЦИОНЕН ТРУД**

**ЗА ПРИДОБИВАНЕ НА ОБРАЗОВАТЕЛНАТА И НАУЧНА СТЕПЕН
„ДОКТОР”
ОБЛАСТ НА ВИСШЕТО ОБРАЗОВАНИЕ 3. СОЦИАЛНИ, СТОПАНСКИ И
ПРАВНИ НАУКИ.
ПРОФЕСИОНАЛНО НАПРАВЛЕНИЕ 3.1. СОЦИОЛОГИЯ, АНТРОПОЛОГИЯ
И НАУКИ ЗА КУЛТУРАТА
ДОКТОРСКА ПРОГРАМА: СОЦИОЛОГИЯ (СОЦИОЛОГИЯ И НАУКИ ЗА
ЧОВЕКА)**

Пловдив

2015

Дисертационният труд е обсъден и предложен за защита на разширено заседание на катедра „Социология и науки за човека” към Философско-исторически факултет на ПУ „Паисий Хилендарски”, проведено на 20.06.2015 година.

Защитата на дисертационния труд ще се състои на 30.09.2015 година в зала „Компас” на ПУ „Паисий Хилендарски” пред научно жури в състав:

1. Проф. д-сн Кольо Видев Коев
2. Проф. д-р Миглена Илиева Николчина
3. Доц. д-р Андрей Викторов Бунджулов
4. Доц. д-р Димитър Милчев Вацов
5. Доц. д-р Дарин Войнов Тенев

Дисертационният труд е с обем 155 страници и се състои от увод, четири глави, заключение и библиография. Библиографията съдържа 158 заглавия на български, руски, английски, френски и немски език.

СЪДЪРЖАНИЕ НА АВТОРЕФЕРАТА

1. Съдържание на дисертационния труд	4
2. Какво собствено съдържа това съдържание?	6
2.1. От класическа към некласическа рационалност (<i>Да се мисли чрез Мераб Мамардашвили</i>)	6
2.2. За междинната равностметка като замисъл и за нейните стратегии	8
2.3. Философският почерк и философската биография на Мамардашвили (<i>Протокол 1</i>)	10
2.4. За това как некласическата рационалност дава излаз от опозицията модерност/постмодерност (<i>Протокол 2</i>)	13
2.5. За онова, което е поддържало жива очевидността на идеализиращите предположения на класическата рационалност (<i>Протокол 3</i>)	16
2.6. Очертаването на проблемното поле на некласическата рационалност (<i>Протокол 4</i>)	19
2.7. Някои от залозите на бъдещето: от трансцендентална феноменология към феноменология на трансцендентното	22
2.8. За логиката на подредбата на ръкописа	27
2.9. P.S.	29
3. Цитирана литература в автореферата	31
4. Публикации по темата на дисертационния труд	33
5. Справка за приносните моменти в изследването	34
6. Декларация за оригиналност на резултати и приноси	38

1. СЪДЪРЖАНИЕ НА ДИСЕРТАЦИОННИЯ ТРУД

ПРЕДГОВОР

ОТ КЛАСИЧЕСКА КЪМ НЕКЛАСИЧЕСКА РАЦИОНАЛНОСТ

(Да се мисли през Мераб Мамардашвили)

1. Мамардашвили в София: средата на 70-те, началото на 80-те
2. За критическия ни диалог с Л. Д.
3. Накратко за ръкописа – преди увода

УВОД

ФИЛОСОФСКО ИНАКОМИСЛИЕ И НЕКЛАСИЧЕСКА РАЦИОНАЛНОСТ

(Философията на Мераб Мамардашвили като проблем)

1. За междинната равностметка като замисъл и за нейните стратегии
2. Философският почерк и философската биография на Мамардашвили *(Протокол 1)*
3. За това как неklasическата рационалност дава излаз от опозицията модерност/постмодерност *(Протокол 2)*
4. За онова, което е поддържало жива очевидността на идеализиращите предположения на класическата рационалност *(Протокол 3)*
5. Очертаването на проблемното поле на неklasическата рационалност *(Протокол 4)*

P.S.

ГЛАВА 1

КЛАСИЧЕСКА РАЦИОНАЛНОСТ И НОРМАЛИЗИРАНИ ПОЛЕТА *(Към поставянето на проблема)*

1. Наследството на философското инакомислие: да се срещнеш с Мамардашвили
2. Превърнатостта като неklasически оператор в методологията на хуманитарните науки
3. Неklasическата аналитика на съзнанието: снимка на проблематиката
4. Да се мисли чрез Мамардашвили: неklasическата рационалност и излазът от постмодерната ситуация
5. Неklasическата аналитика на съзнанието: фотоувеличение

ГЛАВА 2

ПАНОПТИЗМЪТ И ПРОБЛЕМЪТ ЗА НОРМАЛИЗАЦИЯТА *(Към генеалогията на властта на нормата – 1)*

1. Да си спомним Фуко, да не забравяме Мамардашвили
2. Методологическият императив на Фуко и преформулирането на проблема за публичността

3. Паноптичната машина: анатомия на невидимия поглед по Фуко
4. Фуко и Сартр: проблемът за публичния паноптизъм
5. Двойният поглед: изпитът според Фуко

ГЛАВА 3

НОРМАЛИЗАЦИЯТА НА ХАБИТУСИТЕ И НА БИОГРАФИЧНОТО ILLUSIO (*Към генеалогията на властта на нормата – 2*)

1. Биографично illusio и хелиотропичен ефект; хабитуси, хабитати и модализация на доксичното отношение
2. От затвора към училището – Бурдийо и нормализирането на хабитусите (*към критиката на Фуко*)
3. Нормализирането на биографичното illusio: модерно училище и биографични машини
4. Власт на нормата и символна власт (*нормалност и абнормалност, медицинализация и сколаризация*)

ГЛАВА 4

НЕКЛАСИЧЕСКАТА РАЦИОНАЛНОСТ КАТО ПРОБЛЕМНО ПОЛЕ

1. Нормализирани полета на наблюдение и нормализаторско общество: Мамардашвили и Фуко
 2. Некласическата рационалност и проблемът за несъизмеримостта
 3. Принципът за непълнотата на битието и проблемът за сингуларните точки
- Приложение:* Сингуларните точки и некласическият проблем за за наблюдението

ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЕ

ПРОБЛЕМЪТ ЗА СЪВРЕМЕННОСТТА: МАМАРДАШВИЛИ КАТО КРИТИЧЕСКИ ОНТОЛОГ НА НАСТОЯЩЕТО

1. Проблемът на Мамардашвили: съвременността
2. Аналитика на истината и критическа онтология на настоящето (*философски избор или структурно преобръщане?*)
3. Критика на прогресизма или позитивно проясняване на регреса?
4. За един разум в границите на религията

ПОСТСКРИПТУМ

ОТ ФИЛОСОФИЯ НА ТРАНСЦЕНДЕНТАЛНОТО КЪМ ФИЛОСОФИЯ НА ТРАНСЦЕНДЕНТНОТО

ИЗПОЛЗВАНА ЛИТЕРАТУРА

2. КАКВО СОБСТВЕНО СЪДЪРЖА ТОВА СЪДЪРЖАНИЕ?

2.1. От класическа към некласическа рационалност

(Да се мисли чрез Мераб Мамардашвили)

Жанрът на изследването ми е *междинна равносметка*: затова в началото – след като скицирам проблема, но още преди да премина към логиката на подредбата на ръкописа си – ще предложа, условно казано, *моите изследователски протоколи*. Протоколите за това, на което, мислейки чрез Мамардашвили, се натъкнах през изминалите няколко десетилетия, и които в самия ръкопис *ще разпластя*. Като казвам, че тази равносметка е междинна, аз не скромнича излишно, а искам да заявя колко много остава да се търси и открива в завещаната от Мамардашвили проблематика; и „с половин уста” да обещаая, че предлагам, че бих искал да предложа „четиво с продължение” (като продължението ще подемe и ще постави под микроскоп много от мислите, които тук са само загатнати). Засега ще нарека това, дремещо в чекмеджето ми и от време на време будувашо в мен, продължение „Некласическият рационализъм: Мамардашвили и след него”.

Съвсем накратко за проблема: ръкописът ми отново проблематизира „кризата на европейското човечество” и шансовете на разума пред предизвикателствата на ирационализма и търси решението му в **обрата от класически към некласически рационализъм**. Такъв обрат през 30-те години на миналия век е загатнат още в „разширеното понятие за наука” на Хусерл, която – освен наука за „математизираната природа” на Галилей – ще бъде и „онтология на света на живота” и „трансцендентална феноменология” (хвърляща светлина върху конституирането на този преднаучен свят в трансценденталната субективност). През 70-те години на века тази криза придобива нова форма в различните „критики на модерността” – напр. на Фуко или на Лиотар. Тъкмо тогава Мамардашвили, тръгвайки от философските наследства на Маркс, на Хусерл и на Фройд, предлага обновена форма на некласически рационализъм, **разширявайки науката не към трансценденталната субективност, а към една некласическа онтология, предлагаща ни „рационално обективно описание на системи, съдържащи съзнание”**, т.е. към т.нар. от него „обекти, които не са изкормени (*выпотрошенные*)”. Такъв некласически рационализъм предлага съвсем нови

възможности пред логиката и методологията на хуманитарните науки (между които и социологията); а вследствие на този обрат, казва Мамардашвили в енигматичния си ръкопис от средата на 70-те години (издаден едва пред 1996-та), философията престава да бъде „царица на науките”, а става „философия на дискретната намеса” в така разширената наука¹.

Макар че Мамардашвили поставя проблема за „неизкормените обекти” и за „разширеното обективно описание и знание” за „системите, съдържащи съзнание”, акцентът на неговия интерес – макар и да не го заявява – е преди **всичко върху съзнанието, които тези системи съдържат**. Всъщност това винаги ме е впечатлявало в неговия неklasически рационализъм, и – оттук – в неklasическата аналитика на съзнанието, която той предлага. В противоположност на много критици на философията на съзнанието, той я критикува, тръгвайки от самото съзнание, чрез обръщане към неговите „археологически дълбочини” – към т.нар. „многoplastовост на съзнанието” (ср. напр. съзнанието за квазипредметите и вторичните образувания на съзнанието като мита и идеологията и техните функции в системите, които ги съдържат). И тук няма как да не се върна към това, че в своята неklasическа аналитика на съзнанието, в усилията си да спаси рационализма, отказвайки се от неговата класичност, Мамардашвили съумява да бъде наследник на три несъизмерими философски традиции, освобождавайки неklasическите им открития от класическата им форма. Хусерловото наследство: интенционалността и отказът от точка, в която съзнание и самосъзнание съвпадат – „непрозрачност на съзнанието за самото себе си” (един трансцендентализъм без конституиращ трансцендентален субект); наследството на Маркс: битийстване на съзнанието като съзнание за „квазипредмети” – следствие на превърнатостта на формите; „първични и вторични образувания на съзнанието” и наслагването на вторичните над първичните; както и наследството на Фройд – функционирането

¹ Философия, както бих казал аз, вън от „философската пещера” (вж. напр. Деянов 2001: 125), в която философите са се озовали още по времето на Платон; пещера, в която Платон, мислейки, че се е освободил от пещерата на всекидневните практики, изживява онова парадигмално философско учудване, засвидетелствано в 7-ма книга на „Държавата”; учудване, което, въпреки Маркс и Ницше, малко или много ще съпътства отново и отново философите чак до началото на миналия век – винаги, когато се обръщат към възвишеното теоретизиране заради самото теоретизиране – напр. до Виенската лекция на Хусерл, загатваща едва забележимо за „Теетет”, за Платоновото извърщане от натиска на времево неотложното към философстването „в епохе спрямо всеки практически интерес”.

на безсъзнателното и това, което той, сполучливо или не, нарича в лекциите си по анализ на съзнанието „система на безсмислието”.

Въпреки всичко Мамардашвили остава внимателен към откритията си, тъй като в лекциите си по анализ на съзнанието, четени по времето, когато обмисля ръкописа си, добавя, че „ние попадаме в полето на такъв апарат на човешката мисъл, който е все още неоформен докрай [...] и описанието ми на класиката би могло да бъде значително по-точно от описанието на съвременността [...] ние се намираме в съвременността, а не в класиката, а да се описва чужда структура е винаги по-възможно.” Всъщност той вече е далече по-внимателен, отколкото в полската статия за превърнатите форми, в която при обобщенията му си личи революционната задъханост на мислител, който все още не мисли за методологическите капани, с които ще го изненада бъдещето.

2.2. За междинната равносметка като замисъл и за нейните стратегии

През януари 1988 г., в Париж, в доклада си за европейската отговорност, след като нарича историята гробище на несъстояли се раждания, на неосъществени надежди и стремежи към свобода, мисъл, достойнство и т.н., Мамардашвили добавя: “аз самият преживях опита на подобна нероденост, преживях го дълбоко, това е моят личен опит” (Мамардашвили 2004: 350). Това, което той тук има предвид, е опитът на неговото собствено *философско инакомислие*: опитът да се промисли полето на една “некласическа онтология на ума” (Мамардашвили 1984: 3), даваща възможност да мислим и да придобием обективно знание за обекти, които не са, както казах, изкормени, а създават неподлежащи на външно наблюдение вътрешни светове – онтология, чиито “метафизически постулати” преобръщат класическите. Този опит е съсредоточен преди всичко в незавършения ръкопис от средата на 70-те години, публикуван едва през 1996 г.² (някои от междинните изследователски резултати от този период Мамардашвили предлага на публиката в Рижките си лекции от 1980 г.). Но той е бил набелязан още някъде между завръщането му от Прага и обявяването му за *невъезден* след една несанкционирана от съветската власт философска „разходка до Париж” – в статиите му за анализа

² Под редакционното заглавие, дадено му от Юрий Сенокосов: *Стрела познания*.

на съзнанието при Маркс и за превърнатите форми³. В моя ръкопис искам *както да докажа*, че Мамардашвили се е лъгал за несъстоялото се раждане на своята некласическа онтология, *така и да продължа търсенията* в това проблемно поле. Тъкмо тези две стратегии очертават и неговия смислов background.

Искам в началото съвсем лаконично да разгранича сюжетните линии, които преминават през изследването ми – сближават се и се раздалечават, наслагат се и се разпластяват, изпъкват като теми и се оттеглят като смислов фон на изследването.⁴ Ще започна протоколирането им с почерка (l'écriture) на Мамардашвили като “говорещ философ” и с философската му биография; след това ще покажа как отстояваната от Мамардашвили некласическа рационалност (т.е. същността на неговото философско инакомислие) дава шанс на съвременната философия за излаз от омагьосания кръг, очертан от модернистките догми и постмодерните ереси; ще премина през проблема за онова, което е поддържало жива – и то в течение на векове – очевидността на т.нар. идеализиращи предположения на класическата рационалност (които ХХ-ти век “сякаш изведнъж” подлага на съмнение); накрая ще очертая контурите на собственото проблемно поле на некласическата рационалност – поле по-скоро открито отколкото разработено от Мамардашвили.

Още отначало искам откровено да кажа, че Мамардашвили е мъчен за разбиране мислител. Мъчнотиите се дължат преди всичко на натрупването на хетерогенни философеми – нещо характерно за неговия философски почерк (и, оттук, на неговите не винаги прозрачни историко-философски алюзии и на неочакваните обрати на мисълта му, разбягваща се сякаш в различни посоки, за да се върне обратно към самата себе си). Въпреки това ще се опитам, доколкото това ми е възможно, да превеждам езотеричния философски език на Мамардашвили на екзотеричен – тъй да се каже, проследим дори от американски туристи с европейски философски раници – език, избягващ натрупването на хетерогенни философеми.

³ Както и в „тройната статия”, над която – освен неговото име – стоят и тези на Ерик Соловьев и Владимир Швирьов, но която – в нейната изначална форма от „Вопросы философии” – е негово лично произведение.

⁴ Предимството на вървенето по сюжетни линии, а не по глави, е, че то удържа контекстуалната динамика на смисъла, а не остава при смисъла, застинал в текста.

2.3. Философският почерк и философската биография на Мамардашвили

(Протокол 1)

Тук преди всичко следвам стратегия на *преодоляване на онези интерпретационни клишета, които не само възпрепятстват достъпа ни до скицираното от Мераб Мамардашвили проблемно поле на неklasическата рационалност, но и до голяма степен оставят в сянка приносите му към съвременната европейска философия*. Имам предвид клишето, според което Мамардашвили от 70-те години – вследствие на нещо като ретроспективна илюзия – бива мислен “през” този от 80-те (илюзия, белязала московските интерпретатори на философското му наследство).⁵ Имам предвид също така неразличаването на писмения Мамардашвили от 70-те години от “говорещия философ” от 80-те. Сам аз в Новосибирските си лекции от 1998 г. бях убеден, че устната форма на философстване при Мамардашвили е неразчленима от философския му почерк, имайки предвид “не говорената философия, която може да бъде и написана, а **говорената в противоположност на писаната**”. Тези две интерпретативни клишета оставят в сянка статиите на Мамардашвили върху т.нар. превърнати форми и върху противоположността между класическа и съвременна буржоазна философия, както и ръкописа от средата на 70-те, в които са *съсредоточени повечето от философските му открития*⁶.

Това наложи една внимателна *реконструкция* на неговата философска биография от 70-те години, едновременно посочваща точките на прекъсване и проследяваща линиите на непрекъснатост при формирането на неklasическата аналитика на съзнанието. Като изходна точка на тази реконструкция избрах книгата на Мамардашвили от 1984 година “Класически и неklasически идеали за рационалност” (възпроизвеждаща, както вече бе казано, Рижките му лекции

⁵ В спомените си за скулптора Ернст Неизвестни Мамардашвили говори за това как последователните впечатления, които има от Неизвестни, се наслаждат едно над друго “като в редица, в която всички стоят един зад друг (*в затылок*) – всички те са различни, но са един зад друг и ти виждаш само един човек – последния или първия”. Същата илюзия се получава и при самия Мамардашвили: зад философа от 80-те години не се вижда (или трудно се различава) онзи от 70-те.

⁶ За мен особено интересен е случаят с внимателния и балансиран анализ на противоположността между устно и писмено философстване при Мамардашвили при Миглена Николчина (вж. Николчина 2012: 144-148), при който решението остава донякъде амбивалентно; и то именно защото Николчина не го мисли през призмата на бавното, но безвъзвратно обезверяване, че ще съумее да придаде задоволяваща го форма на своя неklasически рационализъм. Затова за мен не звучи убедително нейният извод, че е невъзможно „да не видим този обрат към устното като тласкан от – и привнасящ собствената си сила към – ветровете на времето” (пак там: 148); освен ако не решим, че тези ветрове са отвяли надеждата за неklasически рационализъм.

от 1980 г. “Аналитика на познавателните форми и онтология на съзнанието”). Мотивите ми бяха, че именно в тези лекции Мамардашвили, давайки си може би сметка, че няма да завърши ръкописа от 70-те, се е решил – *да се опита за пръв и последен път* – систематично да очертае пред публиката проблемното поле на неklasическата рационалност. Затова именно тези лекции дават възможност да бъдат вече хронологически проследени фазите на формиране на това проблемно поле, като се тръгне от статиите за превърнатите форми, премине се през статиите за противоположността между класическа и съвременна буржоазна философия и се завърши с ръкописа от средата на 70-те години. В рамките на тази обща стратегия моите резултати са следните:

1. *Подложих на критически анализ* различните интерпретации (и датирания) на обрата на Мамардашвили от началото на 80-те години и влиянието на този обрат върху неklasическата аналитика на съзнанието. *Доказвах*, че както и да бъде интерпретиран той (напр. – при Ерик Соловьев – като обрат към “екзистенциална сотериология” – ср. Соловьев 1999: 9-26), **аналитичните инструменти, с които Мамардашвили си служи през 80-те години са същите, които той изработва през 70-те.** Но – заедно с това, ако изоставим инструментариума – според мен през този период Мамардашвили, обзет от „метафизическа умора“, вече е загубил неklasическия рационализъм като философско *illuſio*, като онова – както казва Бурдийо – заради което си заслужава да се живее и да се умре⁷.

2. *Подложих на критически анализ* тезата на Валерий Подорога и Михаил Риклин, към която първоначално се придържах до голяма степен и аз, че Мамардашвили е “говорещ философ”, който не може да бъде разбран въвн от контекста на “телесната си дидактика” (ср. напр. Риклин, Подорога 1991: 96-112). На тази теза противопоставих *следните аргументи*: а) преди – през 80-те години – Мамардашвили да стане “говорещ философ”, който бива записван, той

⁷ Лиляна Деянова е по-внимателна: “Дали това е отстъпление – пише тя в една великолепа статия, мислеща чрез “Психологическата топология на пътя” – от Мамардашвилианската “неklasическа аналитика на паметта”? Този път аз няма да прибързвам, както съм правила другаде, да взема линейката, да измеря дяловете неklasическо и класическо и да го улича в класическост, заради допускането на “общия корен”, т.е. универсалната съизмеримост. Защото при Мамардашвили става дума само за “феноменална пълнота”, “пълнотата на битието” – както казва той – е метод.” (Деянова 1999: 132). За мен, мислещ по-скоро чрез непубликувания ръкопис от 70-те години на миналия век, това, разбира се, е отстъпление, макар и може би продуктивно (и при това отстъпление на самия Мамардашвили от 80-те години от собствените му неklasически открития).

през 70-те е бил пишещ философ, който обговаря написаното по време на лекции; б) тезата за “говорещия философ” е ефект на – както вече споменах – една ретроспективна илюзия, заличаваща това преобръщане; в) преобръщането на съотношението между писмено и говорещо философстване е ефект на обратата от началото на 80-те години; г) Мамардашвили от 70-те години, т.е. тогава, когато разработва проблемното поле на некласическата рационалност, е разбираем без каквато и да е “телесна дидактика”.

От казаното дотук следва, че едно бъдещо академично издание на Мамардашвили на 70-те години трябва да бъде много внимателно както към тази понякога доста убеглива граница, която указва постепенното изчезване на философското *illusio* на некласическия рационализъм, така и към не по-малко убегливата граница между писменото и устното философстване на мислителя. Но пред едно такова издание – оттук нататък – стоят и някои доста помикроскопски, ала също така неомаловажими проблеми. То трябва да проследи генеалогически хетерогенните философски, чрез които мисли Мамардашвили, както и да проясни историко-философските му алюзии; но то трябва и скрупулъзно да подреди – като серийни данни – онези смислови контексти (и дори пасажки от текстове), които преминават през неговите статии, книги и лекции, за да установи линиите на непрекъснатост и точките на разрыв при очертаването на контурите на проблемното поле на некласическата рационалност. Така напр. книгата „Класически и некласически идеали за рационалност” няма как да бъде смислово разпластена, без внимателно да бъде огледана в „Превърнати форми. За необходимостта от ирационални изрази” (откъдето дословно са заети пасажки), в ръкописа от 70-те години (от неговото експериментално мислене идват немалко от формулировките) и преди всичко от Рижките лекции от 1980 г. (които, както казах, са нейна протоформа). Още не е дошло време за такова издание.

2.4. За това как неklasическата рационалност дава излаз от опозицията модерност/постмодерност⁸

(Протокол 2)

Изходната точка на тази сюжетна линия в изследването ми е новата форма, в която Мамардашвили проблематизира съвременността. “Неklasическата онтология на ума” се оттласква от съвременната ситуация на – според неговата собствена метафора в лекциите му по съвременна европейска философия от 1978-79 г. – надвисналият над пропастта разум (тук се налага да се каже, че за Мамардашвили от 70-те години съвременен е онова, което изисква да се преустроим, за да го разберем). **Нашата съвременност, добавя той, е началото на века – това са Първата световна война и предшестващите я години като свили се в историческа точка**; така че ние още стоим пред проблемите, пред които са стояли тогава и не можем да си дадем сметка какво става с нас. В тази историческа точка са се случили събития, които не могат да се поберат в класическия разум, събития, които са натоварени *както с* неясен страх пред неговата съдба, *така и* с надеждата за спасението му чрез обрата към неklasическа рационалност. Тази двойственост на ситуацията на разума Мамардашвили мисли чрез метафората за “доисторическото животно, на което виждаме опашката или главата”, а чието туловище още се губи “в мъглата на бъдещето”, добавя в същите тези лекции той. Метафора за този неясен страх за съдбата на разума; *но и за* – доколкото, макар и замъглено, ние все пак виждаме това доисторическо животно – **привилегированата гледна точка на неklasическата онтология на ума**⁹; Мамардашвили (ще се връщам към това отново и отново) никъде *не тематизира рефлексивно* тази привилегирована гледна точка.

Може спокойно да се каже, че както самата проблематика (под името криза на европейската наука и на европейското човечество), така и

⁸ Тук (а и нататък) – с оглед на самата проблематика – ще трябва, тъй да се каже, да “разширявам езика” на Мамардашвили с философеми, които самият той не използва: критика на модерността, постмодерна ситуация, противоположност между аналитика на истината и онтология на настоящето. Това смислово оглеждане на неklasическата аналитика на съзнанието в мислители като Фуко и Хабермас е продуктивно не само само по себе си; без него няма как философското инакомислие на Мамардашвили да бъде локализирано в проблемното поле на съвременната философия от 70-те години на ХХ-ти век.

⁹ Т.е. откъдето от безусловно привилегированата гледна точка на класиката (“хипотетичния божествен свръхмощен интелект, от който човешкият се отличава само по степен”) по необходимост изисква **нова привилегирована гледна точка, от която се разкрива нещо, което бих обозначил като нов философски наглед.**

философският импулс за спасение на разума, Мамардашвили наследява – преди всичко – от Хусерловата трансцендентална феноменология. Но той, търсейки излаз от кризата, *не се* уповава – както Хусерл в своята Виенска лекция – на героизма на този разум (“същият разум, който функционира у всеки човек” и се конституира в трансценденталната субективност), *а на* усилието – въпреки прекъснатостта на битието, несъизмеримостта на световите, въпреки всички онези събития, които не се побират в класическия разум – “да се построи онтологично пространство на мисълта, различно от т.нар. Декартово”, което да послужи като лоно “за изобретяване на разширени форми на рационалната мисъл, на обективното знание и описание” (Мамардашвили 2004а: 235); *и на* привилегированата гледна точка, придаваща успешност на това усилие. (Тъкмо напрежението към Хусерловото наследство, белязало мисленето на Мамардашвили, ме накара *да тествам* философското му инакомислие и отстояваната от него неklasическа рационалност както чрез предложената от Фуко в първия вариант на “Що е Просвещение?” дилемата между аналитика на истината и критическа онтология на настоящето, така и чрез Хабермасовата критика към решението, което самият Фуко дава на тази дилема. *Резултатът от този тест* може да се обобщи така: *ако* Хусерл е аналитик на истината, който е заставен от своята съвременност да се заеме с критическа онтология на настоящето, *то* Мамардашвили е критически онтолог на настоящето, който си дава сметка, че не може да реши проблемите си без аналитиката на истината¹⁰).

Моята теза е, че (макар и Мамардашвили никъде да не работи с опозицията модерно/постмодерно) така разбраната неklasическа рационалност **дава шанс на съвременната философия за излаз от омагьосания кръг, очертан от модернистките догми и постмодерните ереси.** Шанс за освобождаване *не само от* болезнената носталгия по оттеглилия се от историята разум (ср. Хусерловата диагноза на европейското човечество или диалектиката на Просвещението на Хоркхаймер и Адорно), *но и от* здравословното подозрение към него в постмодерната ситуация (ср. “недоверието в метаразказите” при Лиотар). Шанс фрагментаризирането на света до несъизмерими светове *не само да* се констатира като факт (както при постмодерните), *но и да* бъде реконструирано в един многомерен теоретичен

¹⁰ Оттук следва както преформулиране на дилемата на Фуко, така и преосмисляне на критиката на Хабермас.

модел. **Този шанс зависи от проблема за привилегированата гледна точка**, с каквато мислителите, идентифициращи се с постмодерната ситуация (или идентифицируеми чрез нея) не разполагат, а Мамардашвили разполага, но – както бе казано – не тематизира рефлексивно. Затова и общата ми стратегия, в рамките на която ще открия отделните си резултати, не може да не достигне до въпроса: коя е тази привилегирована гледна точка?

За да отговоря на този въпрос, *подложих на критически анализ* тезата на Фуко, че ние трябва да избираме между тръгващите от Кант два модуса на критическо питане – *или* аналитика на истината, т.е. традицията, “която поставя въпроса за условията, при които е възможно истинското познание”, *или* онтологията на настоящето, т.е. традицията, която проблематизира “актуалното поле на възможен опит”.¹¹ *Аргументът ми е*, че **философският дискурс на модерността не стои пред такава дилема**: критическото питане за съвременността, т.е. питането на критическата онтология на настоящето, там се поставя в лоното на аналитиката на истината.

Оттук *извлякох следствието*, че проблемът е в това, че критиката на модерността **изисква тяхното преобръщане**: *не* онтологията на настоящето да бъде подчинена на аналитиката на истината (както при модерните), *а* тъкмо обратното. Именно това, че Фуко не си дава сметка, че критическата онтология на настоящето няма как да мине без аналитиката на истината, позволява на Хабермас да го обвини в криптонормативизъм. Самото това обвинение обаче носи белега на модерността, защото предполага привилегироване на аналитиката на истината. Оттук *доказвам*, че **заслугата на Мамардашвили е в това, че той – избягвайки клопката, в която попада Фуко – de facto преобръща тези два модуса на критическо питане**.

В светлината на този резултат аз *показвах*, че *нищо* критическото осъждане на прогреса, превръщаш се в регрес (ср. франкфуртските критически теоретици, преди всичко Хоркхаймер и Адорно), *нищо* равнодушното му постмодерно игнориране (ср. напр. Лиотаровата ирония към склонността ни “да се доверяваме на големите разкази за залеза на големите разкази”), могат да бъдат привилегирована гледна точка на една критика на модерността, каквато –

¹¹ Според Фуко аналитиката на истината има началото си в “Критика на чистия разум”, а онтологията на настоящето – в “Отговор на въпроса: що е Просвещение?” и “Спорът на факултетите”.

по своята същност – е некласическата аналитика на съзнанието на Мамардашвили. *Аргументът ми тук* е, че общото между тях е модернистски обремененият отказ от позитивно проясняване на регреса (който бива мислен не според собствената си мяра, а като обратното на прогреса).

Тезата, която отстоявам, е, че именно гледната точка на **позитивно прояснения прогрес – на регреса не като отказ от модерността, а като връщане назад по нейните стъпки, за да бъдат решени противоречията, които тя ни е оставила в наследство – е привилегированата гледна точка на една критика на модерността.**¹² Привилегирована гледна точка на некласическата рационалност, която *не е нито* криптонормативна, *нито пък* залага на незавършеността на модерния проект, *а* дава шанс за излаз от дилемата, приканваща съвременната философия да избира между модерността и постмодерната ситуация. Привилегирована гледна точка, която – както казах – Мамардашвили не тематизира рефлексивно, а само загатва с метафората за показващото се от мъглата на бъдещето доисторическо животно.

2.5. За онова, което е поддържало жива очевидността на идеализиращите предположения на класическата рационалност

(Протокол 3)

Като *изходна точка на тази линия на изследване* вземам един – до голяма степен убягнал на Мамардашвили – проблем на некласическата аналитика на съзнанието, в който могат да бъдат уловени два пласта: какво е поддържало жива в течение на няколко века очевидността на двете взаимно оглеждащи се идеализиращи предположения на класиката – а) за преносимостта на знанието в едно еднородно и непрекъснато поле и б) за абсолютния наблюдател – за божествения свръхмощен интелект, от който човешкият се отличава само по степен, а не по принцип – които заедно осигуряват непрекъснатостта на опита? И още: какво се е случило някъде в началото на века, че те загубват тази си очевидност? Иначе казано: как е станало така, че класическият мислител изобщо не е забелязвал собствената мяра на световите на съня, на детето, на чуждите култури и т.н., т.е. е бил сляп за факта на

¹² Критика на модерността, която – заедно с това – ни връща към Хусерловия проблем за кризата на европейското човечество и дава шанс той да бъде преформулиран, без да се прибягва до езика на трансценденталната феноменология.

несъизмеримостта, а оттук – и за неотстранимата прекъснатост и хетерогенност на полето на наблюдение? И как след това изведнъж е прогледнал? Или, ако се обърнем към идеализиращото предположение за абсолютния наблюдател: как – след като въвн от манифактурата я няма онази прозрачност, която да даде възможност обществото “да бъде пронизано от лъча на наблюдението, излизашо от една точка” (Мамардашвили 1984: 61) – погледът на класическия мислител не се е натъквал на така очевидната непропускливост на стените на частното пространство? И как изведнъж се е натъкнал на нея?

Всъщност *това е проблемът* за генеалогията на т.нар. от Мамардашвили “нормализирани полета на наблюдение” на класическата рационалност. *Предложеното от мен решение* пък препраща към това, което в “Надзор и наказание” Фуко нарича “епистемологическо отприщване на хуманитарните науки” в нормализаторското общество. Съвсем лаконично това решение може да бъде формулирано така: **генеалогията на властта на нормата по Фуко е генеалогия и на нормализираните полета на наблюдение по Мамардашвили**. Генеалогия, чрез която Фуко проследява проникването на властта на нормата в телата на индивидите и разлагането на двойката виждам/виждан съм в т.нар. паноптични машини (а оттук и т.нар. епистемологическо отприщване на хуманитарните науки). Пътят към това решение очевидно изисква нещо като *задочен методологически диалог между* некласическата аналитика на съзнанието на Мамардашвили с археологията на знанието и генеалогията на властта на Фуко. Като възможен коректив към Фуко в този диалог бива въввлечена рефлексивната социология на Бурдийо, предлагаща едно далеч по-многомерно (макар и несистематизирано от самия него) промисляне на проблема за нормализацията. В рамките на тази обща стратегия отделните ми резултати са следните:

Преди да премина към проблема за генеалогията на нормализираните полета и за да премина към него, *подложих на критика* Мамардашвили за това, че безкритично заема от Хусерл (макар и нито един от двамата да не го е формулирал) нещо, което можем да обозначим като “идеализиращо предположение за неутралността на феномена”. Имам предвид предположението, че над едно и също феноменално състояние – напр. “топло ми е” – могат да се надстроят както физическата, така и магическата теория за

топлината. (Оттук и смисълът на феноменологическата редукция – да се отстранят надстроените слоеве, за да се достигне до феномените.)

В противоположност на Хусерл и Мамардашвили *лансирах тезата*, че условие за възможност за надстрояване на този или онзи пласт над феномените е, че – при проникването си в тялото (както би казал Фуко) – властта прониква в самите феномени. Така напр. когато “властта на нормата” прониква в тялото на затворника или ученика, тя нормализира не само външните им телодвижения, но и самите им кинестези. **Паноптическата машина на Фуко е машина за производство на нормализирана феноменалност**¹³. Оттук следва, че трябва да се придаде нов смисъл на феноменологическата редукция.

На този фон аз *показах*, че в **дискурса на Мамардашвили има две сходни по структурата си двусмислености**: а) той не казва откъде се е взела нормализираността в идеализиращото предположение за еднородното и непрекъснатото поле на наблюдение – ефект на рефлексивната процедура на самия мислител ли е тя или ефект на самото поле; б) той не казва също така дали привилегированата гледна точка в идеализиращото предположение за абсолютния наблюдател е ефект на рефлексивната процедура или на самото поле. *Именно прояснявайки тези двусмислености, аз стигнах до извода*, че **генеалогията на властта на нормата по Фуко е генеалогия и на нормализираните полета на наблюдение по Мамардашвили** (и че идеализиращото предположение за абсолютния наблюдател се поддържа от паноптичните машини), което значи, че ефектите принадлежат на самото нормализирано поле на наблюдение.

Тук вече трябва да се обърнем към Бурдийо и неговата само скицирана теория за нормализацията. Именно чрез нея аз *подложих на критика* тезата на Фуко за нормализацията чрез паноптични машини, в които – вследствие на разлагането на двойката виждам/виждан съм – затворникът (болният, ученикът и т.н.) интериоризира погледа на надзирателя под формата на безпокойно съзнание. *Аргументът ми е*, че **безпокойното съзнание осигурява само**

¹³ Без да навлизам в излишни детайли, държа да обърна внимание, че в „Надзор и наказание” на Фуко му убягва **проблемът за публичния паноптизъм** – проблем, на който предлагам (чрез обсъждане на влиянието на аналитиката на погледа у Сартр върху Фуко) решение, което според мен придава по-голяма плътност на генеалогията на класическата идеализация на абсолютния наблюдател. Решение, което при това може да придобие още по-голяма теоретична релефност, ако се има предвид критиката, на която Бурдийо подлага Сартр в статията си върху социалното възприемане на тялото.

политическата покорност, но не и икономическата полезност на телата, в които е проникнала властта. Обобщавайки някои хрумвания на Бурдийо, *предложих* – като антитеза на Фуко – нормализацията да се мисли като нормализация на хабитуса и на т.нар. от мен биографично *illusio*: *не през затвора, а през училището, не като ефект на безпокойното съзнание, а като ефект на неявното знание.*

2.6. Очертаването на проблемното поле на неklasическата рационалност

(Протокол 4)

Очевидно е – или поне на мен ми изглежда очевидно – че *проблемът, от който трябва да тръгне очертаването на полето на неklasическата рационалност*, може да се формулира така: *как – след отказа от идеализиращите предположения на класиката, т.е. след приемането на прекъснатостта на битието, а оттук и на опита – е възможно да се изобретят “разширени форми на рационалната мисъл, на обективното знание и описание”?* Иначе казано: *как – въпреки признаването на собствената мяра на световите на съня, на детето, на чуждите култури и т.н., т.е. на “вътрешни светове”, несъизмерими помежду си и неподлежащи на “външно наблюдение” – е все пак възможно и да ги наблюдаваме разбиращо, и да строим теоретични модели за тях?* Или, казано съвсем лаконично, ***как е възможна неklasическата рационалност като рационалност?***

Това е проблем, който Мамардашвили – макар и да не формулира явно – до голяма степен решава. Тук, съвсем огрубено, ще предлага *моята реконструкция на това решение*: то тръгва от това, че тези вътрешни светове са символно конституирани¹⁴ (тук той отново натрупва хетерогенни философеми, обозначавайки символите като “орега organs”, “конструктивни машини” и т.н.) и стига до извода, че те са, тъй да се каже, “пропускливи” за обитатели на несъизмерими с тях светове, само доколкото тези обитатели ги разбират, наблюдават и т.н. чрез конституиращите ги символи. Възможността за такова разбиране чрез символите не е предзададена, тя се постига чрез битийни актове,

¹⁴ Отказът от трансценденталното конституиране на света в името на символното конституиране на несъизмеримите светове (и на конституирането на самия трансцендентален субект) е индикатор за това, че феноменологията на Мамардашвили, въпреки неklasическия му трансцендентализъм – в противоположност на Хусерловата – *не е* трансцендентална; тя е феноменология на трансценденталното; и – преди всичко – на трансцендентното: символът (напр. иконостасът при Флоренски) винаги препраща към някаква трансценденция.

които преодоляват прекъснатостта на опита, запълвайки “дупките (*зазоры*) в битието” (запълване, което е и един от мотивите на Мамардашвили да формулира неklasическия “онтологически принцип на непълнота на битието” – ср. Мамардашвили 1984: 80-81). Към това трябва да се добави, че Мамардашвили загатва, макар и никъде да не заявява недвусмислено, че **прекъснатостта на битието, а отгук и на опита, може да бъде рефлексивно тематизирана само при условие, че се допусне някаква форма на неklasически трансцендентализъм.**

Моята стратегия при очертаването на собственото проблемно поле на неklasическата рационалност не залага *нито само* на проясняване на неklasическите открития на Мамардашвили, *нито само* на разпластяване на хетерогенните философеми на неговия дискурс (напр. на влиянията, оказани му от Марксовата критика на политическата икономия, Хусерловата трансцендентална феноменология или Фройдовата психоанализа). Тя е замислена *и като* обръщане към онези мислители на ХХ-ти век, които нито са повлияли съществено върху Мамардашвили, нито са били повлияни от него, но са проникнали в това проблемно поле. Имам предвид неklasическите открития на такива, сякаш нямащи шанс за среща помежду си, мислители като Кун и Фуко, Файерабенд и Делъоз, Гарфинкъл и Бурдийо. *Моята теза* е, че срещата между всички тях – не само съучастващи, макар и опипом, в очертаването на проблемното поле на неklasическата рационалност, но и придаващи му нова смислова плътност и дълбочина – **може да се състои само на сцената на неklasическата аналитика на съзнанието на Мамардашвили.** При инсценирането на тази среща в ръкописа *предлагам да се мислят “чрез Мамардашвили”* невралгичните за неklasическата аналитика на съзнанието проблеми за несъизмеримостта и за разпръснатостта на научното откритие в Куновата методология на науката и за прекъснатостите и различията в археологията на знанието на Фуко.

Тази обща стратегия задава рамката на отделните ми резултати в собственото проблемно поле на неklasическата рационалност. Съвсем накратко ще се спра върху тях:

1. *Предложих своя реконструкция* на неklasическия трансцендентализъм на Мамардашвили, който – след като се отказва от идеализиращите предположения на класическия рационализъм (т.е. признал

прекъснатостта на битието, а оттук и на опита) – на свой ред **трябва да въведе идеализиращото предположение за непрекъснатост на полето на трансценденталната рефлексия** (самата тя неklasическа, т.е. не постулираща пункт, в който съзнание и самосъзнание съвпадат). Тук трябва да се добави, че от непрекъснатостта на това поле на трансцендентална рефлексия *не* следва, че полето на наблюдение е също непрекъснато.¹⁵

2. *Показах как* формулираният от Мамардашвили “онтологически принцип за непълнота на битието” (изискващ отказ от класическото идеализиращо предположение, че възникването на новото е предзададено като възможност в същността) е основата, на която може да се обнови логиката и методологията на хуманитарните науки. *Извлякох убегналите на самия Мамардашвили следствия* за модалната логика на практиката от неговия нов онтологически принцип: **необходимостта се случва – и то не по необходимост, а възможността не предшества действителността** (т.е. действителността произлиза от действие, което не е предзададено в същността като възможност)¹⁶, и т.н. Склонен съм да предположа, че тези донякъде неочаквани следствия са заложиени в това, което Мамардашвили нарича „сингуларна точка”.

3. *Показах*, че за Мамардашвили – за разлика от Хусерл – противоположността между класическия проблем за явлението (препраща към същност “зад” себе си) и неklasическия за феномена (като себе си в самото себе си показващото се) е само изходен пункт за преосмислянето на противоположността между същност и явление. Именно това преосмисляне *ме наведе на още едно убягнало на Мамардашвили следствие* от онтологическия принцип на непълнота на битието: в неklasическата аналитика на съзнанието **явлението следва да се мисли като поява, а не като проява на същността** (с

¹⁵ И тук смисловото оглеждане на неklasическия трансцендентализъм на Мамардашвили в трансцендентализма на Хусерл би дало възможност за някои релефни разграничения: преди всичко Мамардашвили не е трансцендентален феноменолог, а – както вече заявих – феноменолог на трансценденталното; *тезата ми* е, че това, което предлага Хусерл, е съвсем коректно феноменологическо описание на полето на трансценденталната субективност; но че то е поле, което **безостатъчно** се състои от това, което Финк обозначава като трансцендентални привидности, които феноменологията на Хусерл неотстранимо носи в себе си (ср. Деянов 2001: 13, 16-18, 127-131).

¹⁶ Гласък при извличането на тези следствия ми даде онтологията на утвърждаването на Димитър Вацов (ср. Вацов 2003). Проблемът оттук нататък е какво следва от казаното дотук не само за алетичните, но и за деонтичните и илокутивните модалности.

това се проявява и смисълът, в който феноменът е себе си в самото себе си показващото се).

4. Оттук *проясних смисъла*, в който Мамардашвили – без да го казва недвусмислено – разграничава феномена от т.нар. превърната феноменалност. Казано огурубно: *ако* феноменът е явлението като поява на същността, *то* превърнатата феноменалност е нейна привидна форма на проява; тя показва себе си в самата себе си само за онзи, който е потопен в нея (в т.нар. от Мамардашвили “вътрешен свят”), но външният наблюдател може да проникне през нея до същността, т.е. да “излезе зад феномените”.

5. Това проясняване ми даде възможността *да подложа на критика* Мамардашвили за това, че дори не поставя проблема за отношението между превърнати форми и символи (т.нар. “орега organs”, “конструктивни машини” и т.н.). *Стигнах до извода*, че **символите – конструктивните машини – са машини за производство на превърната феноменалност, т.е. машини на властта; също както** паноптичните машини на Фуко произвеждат нормализираната феноменалност на пронизаното от власт тяло (и “душата като негов затвор”), *така и* символите на Мамардашвили произвеждат памет, вярност, чест, които са – макар и той да ги мисли като “човешки качества” (ср. Мамардашвили 1984: 59-60) – ефект на символна власт. Тази аналогия се оказва не само съмнителна, а до голяма степен неистинна.¹⁷

2.7. Някои залози за бъдещето: от трансцендентална феноменология към феноменология на трансцендентното

Системното изместване на изследователския ми интерес през изминалото десетилетие към феноменологията на трансцендентното *е следствие преди всичко* на внимателното проучване на ръкописа от средата на 70-те години, който спокойно може да бъде наречен лаборатория, в която Мамардашвили се отдава на експериментално мислене.¹⁸ Имам предвид именно

¹⁷ Критиката, на която подложи тази ми теза Георги Каприев (ср. Каприев 2002), ме накара *да я модифицирам*: паметта, верността, честта и т.н. **не се произвеждат безостатъчно от символите**; те са ефект на случващи се в пронизани от символна власт сингулярни точки “свободни действия”, в които тази власт се пречупва (ср. Мамардашвили 1996). Благодарен съм на Каприев не само за критиката, но и за шанса, която тя ми даде да обърна мисълта си към съвсем неочаквани от мен философски проблеми.

¹⁸ И в който в по-голяма степен от статиите му си личи до каква степен Мамардашвили от средата на 70-те години е бил съсредоточен в самотния ритуал на писането, а не в ритуала на публичната лекция.

експериментално мислене (а не мисловни експерименти, както е при Витгенщайн от времето на “Философски изследвания”) – натрупване на хетерогенни философеми и историко-философски алюзии, чрез които се очертават проблеми, за които все още няма име; очертаване на порочни кръгове: “символите”, “произвеждащите произведения”, произвеждат свободни действия, които на свой ред ги произвеждат; мъчително двоумение как да бъде наречено новото философско занимание: от връщащото към Маркс “история на естествената технология на мисленето” през “критическа аналитика на съзнателните форми” и “метатеория на съзнанието” до “отрицателна символна метафизика” и “онтология на непълното битие”. *То е следствие обаче и на преформулирането на проблема за съвременността, на онова **смыслово размиване на емблематичната за 70-те години противоположност между класическо и съвременно (т.е. некласическо)***¹⁹ – с настъпването на споменатото “чувство за нероденост” на “некласическата онтология на ума”, с отвръщането на погледа на Мамардашвили от новите философски нагледни, които разкрива привилегированата гледна точка на тази некласическа онтология, и извърщането му към пътя, който е довел него, философа, до нея. За мен това преформулиране не е интересно само по себе си, а като шанс да се придаде по-голяма смыслова плътност на проблема за привилегированата гледна точка на некласическата рационалност. В рамките на системното изместване на изследователския ми интерес към феноменология на трансцендентното, тук само ще скицирам новите проблеми, на които ще предложа решение в „Некласическият рационализъм: Мамардашвили и след него”:

1. Макар и да не се отказвам от тезата си, че генеалогията на властта по Фуко е генеалогия на нормализираните полета на наблюдение на Мамардашвили, аз не мисля, че с това се решава *собствено генеалогическият проблем*: как идеализиращите предположения на класиката са били практически истинни *още когато* паноптичните машини и нормализиращата власт са били *in statu nascendi* (т.е. преди да се разпрострат навсякъде из модерното общество)? Аналогично: как идеализиращото предположение на Галилеевата наука за

¹⁹ През 1988 година Мамардашвили вече заявява, че “тръгвайки от Възраждането, ние сме вече необратимо съвременни” и че Възраждането – наследник на гръко-римския свят и на Евангелието – “е основата и съдържанието на модерността” (Мамардашвили 2004: 348).

математизируемостта на природата е било практически истинно, когато модерната лаборатория е била *in statu nascendi* (т.е. преди нейната експанзия)? *Според мен решението тук трябва да се търси в отказа модерната лаборатория и паноптичната машина да бъдат интерпретирани вещно: те са по-скоро символи, произвеждащи произведения, в които са съсредоточени надеждите в класическия разум, упованието в неговата освободителна сила.* (Оттук може би следва да се замислим и върху това как те вече са престанали да бъдат практически истинни; и логично е – ако решението, което предложих, е задоволително – това преставане да се мисли като загуба на символната им ефикасност.)

2. *Моето предположение* – засега – е, че оттук следва, че **тези символи са същностно различни и от** короната и иконостаса, **и от** тялото на харизматичния лидер: те са конструктивните машини на модерната история – *не* символи, които препращат към някаква трансценденция, *а* символи, чиято същност е самотрансцендирането. В тях се корени доверието към разума в историята, прогресистката идеология на модерния човек, отливаща се под формата на метаразкази. Но съм склонен да мисля също така, че **тези символи са съвсем формални** и придобиват символната си ефикасност не от само себе си, а само посредством **също така символни съдържания**, които могат да бъдат оформени чрез тях. (Тук отново искам да подчертая, че това *не са тези на Мамардашвили, а хипотези чрез Мамардашвили*, донякъде чрез ръкописа му от 70-те години).

3. Всичко това *изисква от нас преформулирането на Хусерловия проблем* за кризата на европейското човечество. Може да се предположи, че разлагането на символните форми, в които модерният човек изживява времето, е всъщност един **още по-дълбок пласт на загуба на символната ефикасност** на символи като Бентамовия паноптикум и модерната лаборатория: от средоточие на надеждите в класическия разум и на упованието в освободителната му сила, те се превръщат в средоточие на ужас пред експанзията на технологическата рационалност, впримчваща ни в своята власт.²⁰ Оттеглянето на разума от историята, загубата на прогресисткото *illu*

²⁰ Дори барутът, печатарската преса и компасът, изпълващи Бейкър с възторженото убеждение, че “суверенитетът на човешкото лежи скрит в познанието”, по времето на кризата на

освобождават енергии, които биват канализирани чрез нови символни форми, в които модерният човек изживява времето – *illusio*-то на трансгресията, на опиянението от ексцеса. Газовите камери, бомбардировката над Хиросима и т.н. са паметници на това трансгресивно *illusio* и решаващ експеримент при оценката на екзистенциалната значимост на Галилеевата наука (а не само на практическата истинност на идеализиращите предположения на класическата рационалност).

4. *Ако* в казаното дотук има някаква истина, *то* то хвърля нова светлина и върху позитивното проясняване на регреса. Той е шанс не само за излаз от кризата на модерността, но и шанс за спасение от ексцесите на трансгресията, която не може да бъде блокирана, без да се удържи експанзията на модерната технология, в която са се засрещнали модерният капитализъм и Галилеевата наука. Това удържане не би било възможно без – ще го кажа на веберовски език – един нов икономически етос, а следователно и на една нова религиозна етика (ср. Деянов 2001: 168). Именно тук *пред нас изпъкват нови проблеми* на феноменологията на трансцендентното: има ли такива символи, в които се корени обръщането към регреса – като шанс за връщане на разума (под формата на некласическа рационалност), а оттук и на свободата в историята, и в които може да се съсредоточи надеждата за възникването на този нов икономически етос и на тази нова религиозна етика? В какво се състои същността на тези символи? Засега аз *нямам задоволително решение на тези проблеми, но съм склонен да предположа* (под влияние на критическата теория на свръхмодерния капитализъм), че то изисква феноменологът на трансцендентното да се обърне **към Гея, към символа на живата земя** (и към еколапса – вж. Деянов 2014). Обръщане към Джеймс Лъвлок? Мисля, че това не е единствената възможност.

Отново ще заявя, че всичко това са проблеми, които не засягат ръкописа, който предлагам, а врати към бъдещо обсъждане на проблемите на некласическия рационализъм: врати към онова, което може би ще мога да предложа след тази междинна равностметка. Всички те се отнасят до феноменология на трансцендентното, следователно до феноменологията на символа (тъй както тя може да бъде мислена чрез Мамардашвили). Затова ще си разреша още една волност: да вляза в „чекмеджето, в което дреме

модерността придобиват за Хоркхаймер и Адорно отрицателен символен заряд и ги вдъхновяват само за заклеяването на диалектиката на Просвещението.

продължението на четивото”, и да измъкна от него няколко реда, които обобщават и проблемите, които скицирах, и шансовете, които дава Мамардашвили да ги реша: „В неимоверно плътната си статия от 1970-та година върху превърнатите форми той само бегло споменава и тихомълком отминава проблема за развитието на тези системи, съдържащи съзнание, оставайки при тяхното функциониране. **Развитието на системите – в противоположност на функционирането им – поставя проблема не за превърнатите форми, а за формите на превръщане**; и тъкмо тук, в ръкописа от началото на 70-те години, за да реши този проблем, той се обръща към символите като „произвеждащи произведения”, „орега орегана”, „екстатични машини” и за **сингуларните точки** (които, противоположно на сингуларните точки на физиците, **съдържат съзнание и са точки на превръщане на формата**). Символите, казва Мамардашвили, като произвеждащи произведения конституират светове и никой не може да разбере тези светове, освен чрез тези символи (които биха могли да останат и неразбираеми); при това те ги конституират отново и отново, те произвеждат в сингуларните точки обновяващи системата ефекти. Сингуларната точка, противопоставена от Мамардашвили на „безразмерната, мигновена, идеална точка” е, тъй да се каже, „бременна с отклонение (*несет с собой возмущения*)” (ср. Мамардашвили 1984: 71); затова, преди в тази сингуларна точка да се случи наблюдението, интерпретацията и т.н. като събитие, не е определено как и в каква посока те ще се случат. (Оттук и проблемът за неопределеността е незаобиколим при обсъждането на „онтологическата непълнота на битието”, т.е. битие, което не предполага предзададени същности – ср. пак там: 79-81). Но Мамардашвили и тук ни изненадва: в един непубликуван от самия него ръкопис той добавя, че не само интерпретациите на символа се случват в сингуларна точка, а че в сингуларна точка се е случил и самият символ: „[...] съединението на половините на символа е факт или събитие, независимо от целия останал свят. Напротив, то само започва свят, кристализирайки го около линия, насочена от неговата сингуларност [...]” (Калиниченко 1994: 169). Това, че и самият символ като съединение на своите половини е събитие, което не е предопределено в света, в който се случва, както и това, че не е определено как и в какво посока този свят ще се случи, свидетелства, че – въпреки привидната си хомогенност –

в действителност той е хетерогенен и поставя пред нас генеалогичен проблем на една нефукоанска генеалогия (Деянов 2015).

2.8. За логиката на подредбата на ръкописа

Връщам се към началото, тъй като – за съжаление – не само ритуалните изисквания на дискурсивните институции, но и уважението към читателя ни задължават да различаваме изследователските си стратегии и протоколи, които възлагат немалко надежди на безредното и извънредното, от логиката, според която подреждаме ръкописа си (особено ако той е дисертационен труд). Тъй като съм жанрово принуден да се върна към вече казаното, ще бъда съвсем лаконичен и доста огрубено ще го скицирам отново, тръгвайки от „Вместо увод” – и т.н., глава по глава – докато стигна до „Вместо заключение”:

1. Държах, в т.нар. „Вместо увод”, да тръгна от самия Мамардашвили с идиосинкразии на неговия философски почерк и да го освободя от клишетата, които замъгляват както мисленето за него, така и мисленето *чрез* него на онзи разрыв между класическа и некласическа рационалност, който така ни затруднява да бъдем едновременно критици на модерността и наследници на класическия разум. Мамардашвили, който тук ме интересува, е – огрубено казано – Мамардашвили от 70-те години (и то в тези си статии, ръкописи и лекции, в които е теоретически съсредоточен върху проблема, който поставям). Ако мислим като историци на философията, то това е един осакатен Мамардашвили, при това въввлечен в немалко инсценирани исторически диалози, в които той е нямало как да участва. Но той заедно с това е и един продуктивен Мамардашвили – за всеки, който (като нас от времето, когато самиздатът ни срещна с него) държи да може да мисли некласически европейската философия и хуманитаристика на XX век. Тъкмо като такъв той ни предлагаше както символи, „произвеждащи произведения”, чрез които да се вмислим в нея, така и онази сякаш бахтинианска *внезаходимост*, без която щяхме да останем нейни възхищаващи се коментатори.

2. В Глава 1 „Класическа рационалност и нормализирани полета” искам да поставя един проблем, който убягва на самия Мамардашвили, но без решението на който няма как да си дадем сметка как така идеализиращите предположения (били те изказани или не) на класическия рационализъм са били очевидни за философите толкова дълго, а някъде в началото на миналия век, всъщност още при Маркс и при Ницше, сякаш изведнъж са престанали да бъдат практически истинни. Въпреки че тук обстойно обсъждам тези идеализиращи предположения (напр. за „божествения свръхмощен интелект, от който човешкият се различава само по степен”, за „еднородните и непрекъснати – нормализирани – полета на наблюдение” или за „рефлексивната процедура”, тъй както я разбира класиката), за мен залогът е по-скоро в това да решим този проблем, който поставих в началото. Без да го решим, ние нито бихме могли да се освободим от примките на класическия рационализъм, нито да обезвредим капаните на ирационализма (в немалкото му метаморфози,

които ни предлага XX век). Мотивът на Мамардашвили за неklasичността тук ме интересува само доколкото без него не може да бъде следван сюжетът „от класически към неklasически рационализъм”. (Давам си сметка, че това е като да разкажеш „Война и мир” на 64 страници, но всеки, който се интересува от детайлите, може да се обърне към изследователските ми протоколи).

3. В *Глави 2 и 3*, „Паноптизмът и проблемът за нормализацията” и „Нормализацията на хабитусите и на биографичното *illuſio*” (и двете с подзаглавие „Към генеалогия на властта на нормата”), предлагам обстойно своето решение на току-що поставения проблем, смислово оглеждайки обговарянето на нормализацията в „Надзор и наказание” на Фуко и в някои емблематични статии на Бурдийо (напр. от „Какво ще рече да се говори”). Въпреки детайлното обсъждане на техните собствени решения в рамките на техните собствени проблематизации и въпреки поставянето на някои убегнали им проблеми като публичния паноптизм при Фуко или биографичните машини, времевия паноптизм и нормализирането на биографичното *illuſio* при Бурдийо, моят интерес е същностно различен: той е неотклонно съсредоточен към това как паноптизмът и нормализацията са поддържали през толкова векове жива очевидността на идеализиращите предположения на класическия рационализъм. (Може би тук си заслужава да се отклоня, за да обърна внимание, че Мамардашвили, който (за мен изненадващо без да се сети за Фуко) обсъжда Бентамовия паноптикум, учудващо не си дава сметка доколко паноптизмът и нормализацията са социални условия за възможност на идеализиращите предположения на класическия рационализъм.) Може би не е излишно да се добави един сякаш маловажен акцент: според мен проблематизирането – макар и далеч по-бегло – на паноптизма и нормализацията през училището, т.е. по Бурдийо, дава далече повече за решението на интересувания ме проблем от предложеното от Фуко (през затвора).

4. В *Глава 4* „Неklasическата рационалност като проблемно поле” ме интересува преди всичко самият неklasически рационализъм на Мамардашвили – като негови собствени философски открития, като възможност да мисля чрез него, но и като поле, даващо шанс за инсцениране на критически диалози между философи (акцентът тук е върху Кун и отново върху Фуко). Особено внимание се обръщам върху предложената от него неklasическа онтология, даваща шанс за рационално знание и описание на „обекти, съдържащи съзнание” – онтология, която с рязък философски жест се отказва от идеализациите на класическия рационализъм. Тръгвайки от „онтологическия принцип на непълнотата на битието”, т.е. от непредзададеността на същностите, преминавам през проблема за прекъснатостта на битието (за, както казва Мамардашвили, „дупките” (*дыры*) в него, за функциите на символите като „произвеждащи произведения” и за сингуларните точки на неопределеност и свободните действия, за да стигна до проблемите, които Мамардашвили е склонен да заобиколи: за идеализациите на неklasическата рационалност, благодарение на които тя остава рационалност въпреки този тревожен за разума онтологически обрат, и за възможността –

въпреки отказа от идеализиращите предположения на класиката – да се удържи някаква форма на рефлексивна процедура. Откровеността изисква да заявя, че тук, заставайки без двоумение зад възможността за некласически рационализъм, аз балансирам на границата между мисленето „чрез Мамардашвили” и мисленето „въпреки Мамардашвили”.

5. Това, което съм поставил вместо очакваното *Заклучение*, може да прозвучи и като недоразумение: „Проблемът за съвременността: Мамардашвили като критически онтолог на настоящето”. Очевидно е, че Мамардашвили никъде нито е заявявал себе си като „критически онтолог на настоящето”, нито това би му хрумнало. Проблемът е в това обаче, че – според мен – Мамардашвили, философ, който през 70-те години на XX век мисли „съвременно” и „некласическо” като едно и също, може да бъде призмата, през която да се критикува Фуко, предполагащ, че сме пред философски избор между двете традиции на критическо питане, идващи от Кант: „критическата онтология на настоящето и на нас самите” и „аналитика на истината”. Тъй като такъв избор няма нито пред класическия рационалист Кант, който поставя проблемите на онтологията на настоящето в лоното на аналитиката на истината, нито пред некласическия рационалист, който не се отказва от нито една от двете критически традиции, а поставя проблемите на аналитиката на истината в лоното на критическата онтология на настоящето (следвайки езика на Фуко).

2.9. P.S.

Тогава, когато – разбуждайки се – ненадейно се срещнеш с един разтегнат през десетилетията ръкопис, над който доста неочаквано срещаш собственото си име, няма как да не усетиш леко безпокойство и да не си кажеш: „Този някой ти ли си бил?”. Може би една от доста ефикасните форми на освобождаване от това тягостно чувство е да се сетиш за Фуко, за това как той подлага на съмнение някои от най-натрапващите ни се дискурсивни единства като книгата и автора (а оттук и автореферата), да се сетиш, че „полетата на дадена книга никога не са чисти, нито пък са строго очертани: отвъд заглавието, първите редове и финалната точка, отвъд нейната вътрешна подредба и придаващата ѝ самостоятелност форма, книгата е обхваната в система от препращания към други книги, текстове, изречения [...]” (Фуко 1996: 29). Тогава изведнъж те връхлита едновременно смущаващо и възбуждащо чувство, че си се озовал в онази ничия земя, в която – освен между многото следящи те от полетата на ръкописа ти автори и немалкото препращания към техните книги и разпръснати в ръкописите и писмата им изречения – ти си се изправил пред този някой, който ти си сега; и който е разпънат между много свои собствени

изречения, които вече донякъде е забравил (или от които дори е склонен да се откаже), и своята още недонаписана книга – може би книгата, която не му е съдено никога да напише. Това чувство е смущаващо и възбуждащо, тъй като настоятелно изисква, както казва Мераб Мамардашвили, отново да събереш себе си, давайки си заедно с него сметка, че „битието е непълно и човек е краен, но той се произвежда като постоянно неналичен”. Изисква усилие за *собранност*.

3. ЦИТИРАНА ЛИТЕРАТУРА В АВТОРЕФЕРАТА

- Вацов, Д. 2003. *Онтология на утвърждаването. Ницше като задача*. София: Изток-Запад.
- Деянов, Д. 2001. *Хуманитаристиката след смъртта на човека. Увод в логиката и методологията на хуманитарните науки*. Пловдив: Пловдивско университетско издателство “Паисий Хилендарски”.
- Деянов, Д. 2014. Еколапсът: да се мисли капитализмът през исторически граници (част 1). *Социологически проблеми* 1-2.
- Деянов, Д. 2015. *Некласическата рационалност: Мамардашвили и след него*. София: ръкопис.
- Деянова, Л. 1999. Мамардашвили – другото време на паметта. *Критика и хуманизъм* 6.
- Калиниченко, В. 1994. Об одной попытке “децентрализовать” Мераба Мамардашвили. В: Кругликов, А. (ред.). *Конгениальность мысли. О философе Мерабе Мамардашвили*. Москва: АО Издательская группа “Прогресс” – “Культура”.
- Каприев, Г. 2002. Некласическата критическа теория: първа равносметка. *Социологически проблеми* 3-4.
- Мамардашвили, М. 1984. *Классический и неклассический идеалы рациональности*. Тбилиси: Мецниереба.
- Мамардашвили, М. 1996. *Стрела познания (набросок естественно-исторической гносеологии)*. Москва: Школа „Языки русской культуры”.
- Мамардашвили, М. 2004а. Превърнатите форми. За необходимостта от иррационални изрази. В: *Избрано. Класическа и некласическа рационалност. Том 1* (съст. Д. Деянов). София: Изток-Запад.
- Мамардашвили, М. 2004б. Европейската отговорност. В: *Избрано. Класическа и некласическа рационалност. Том 1* (съст. Д. Деянов). София: Изток-Запад.
- Николчина, М. 2012. *Изгубените еднорози на революцията. Българските интелектуалци през 1980-те и 1990-те години*. София: Фондация „Литературен вестник”.

- Рыклин М., Подорога В. 1991. Третья возможность метафизики (беседа об одном философском опыте). В: Кругликов, В. (отв. ред.) „*Мысль изреченная...*”. Москва: Российский открытый университет, 1991.
- Соловьев, Э. 1999. Экзистенциальная сотериология Мераба Мамардашвили. В: *Чаадаев и Мамардашвили: перекличка голосов, проблем и перспектив. Традиция и эволюция исторического взгляда в русской историософии.* Пермь: Издательство Пермского политехнического университета.
- Фуко, М. 1996. *Археология на знанието.* София: Наука и искусство.

4. ПУБЛИКАЦИИ ПО ТЕМАТА НА ДИСЕРТАЦИОННИЯ ТРУД

1. Некласическият идеал за рационалност и социологията на символа (в съавт. с Л. Деянова). В: Попов, З., Апостолова, И. (съст.). *Културното битие на човека и проблемите на обществознанието*. София: ЦСФМИ при СУ „Климент Охридски”, 1989.
2. Некласическа рационалност и комуникативни стратегии. *Дискурс* 7/1998.
3. Некласическата рационалност като проблемно поле. *Критика и хуманизъм* 6/1999.
4. Превърнати форми и неklasическа рационалност. *Критика и хуманизъм* 2/2001.
5. *Увод в логиката и методологията на хуманитарните науки (хуманитаристиката след ‘смъртта на човека’)*. Пловдив: Пловдивско университетско издателство, 2001. Раздел I, лекции 2-5. [Лекция 5 възпроизвежда публикация 3, а лекция 2 – параграфи от публикации 2 и 4.]
6. Мамардашвили и европейската философия на XX век. Послеслов към: Мамардашвили, М. *Избрано. Класическа и неklasическа рационалност. Том I* (съст. Д. Деянов). София: Изток-Запад, 2004.
7. Мамардашвили и европейска философия XX века. В: Мотрошилова, Н. (сост.). *Мераб Константинович Мамардашвили*, РОССПЭН, Москва, 2009. [Руски превод на публикация 6.]
8. Мамардашвили и принцип непълноты бытия (в съавт. с Т. Петков). В: Мотрошилова, М. (сост.) *Мераб Мамардашвили: „Философия – это судьба...”*. Материали Международной конференции „Мераб Мамардашвили: вклад в развитие философии и культуры”. Москва: Прогресс-Традиция, 2011. [Отчасти възпроизвежда в превод на руски параграф от публикация 3.]
9. Некласическият идеал за рационалност и социологията на символа (в съавт. с Л. Деянова). В: Бояджиев, Ц., Асенов, С. *Философски семинари Гьолечица – 30 години* (юбилеен сборник). София: УИ „Св. Климент Охридски”, 2015. [Възпроизвежда публикация 1 с послепис от 2013 г.]

5. СПРАВКА ЗА ПРИНОСНИТЕ МОМЕНТИ В ИЗСЛЕДВАНЕТО

(обобщение)

1. В началото – не времевото, а логическото начало на заниманията си с Мамардашвили – успех да *поставя и реша проблема* за това **как многото неklasически открития на философа** („системите, съдържащи в себе си съзнание”, „превърнатите форми”, „непълнотата на битието”, символите като „произвеждащи произведения”, „сингуларните точки” и т.н.) **могат да бъдат мислени заедно**. Това е проблем, който Мамардашвили от времето на заниманията му с анализа на съзнанието при Маркс и превърнатите форми, макар и трудно – решава, но нататък, преди всичко в ръкописа от средата на 70-те години, по-скоро не (индикатор за това е, че проблемът за превърнатите форми там сякаш бива забравен). Това „мислене заедно” на неklasическите открития на Мамардашвили е условието за възможност да се „влезе в херменевтичния кръг” на философията на неklasическия рационализъм. Тъкмо затова *избрах за начало на изследването си* Рижките лекции от 1980 г. (бъдещата книга „Класически и неklasически идеали за рационалност”), в които той търси – ще го кажа на негов език – да „събере в себе си” тази философия.

2. Оттук *очертах периода* от философската биография на Мамардашвили (огрубено казано, 70-те години на миналия век) – период на експериментално философско мислене и, ще го кажа отново, дълбоки философски открития – засягащ заниманията му с противоположността между класически и неklasически рационализъм. След това *откроих онези произведения* от философското му наследство – писмено и устно – които се отнасят до проблемите, поставени в дисертационния труд, като *преодолях онези широко разпространени интерпретационни клишета*, според които а) Мамардашвили от 70-те години бива мислен през този от 80-те; и б) не се различават писменият Мамардашвили на 70-те години от “говорещия философ” на 80-те. (Забележително е, че ако през 70-те години той обговаря на лекции това, което е писал, след това той записва на магнетофон онова, което е говорил.) Всъщност – според мен – обезверяването на мислителя от начинанието на живота му, от неklasическия му рационализъм, а не

сократическото начало в него, тласка Мамардашвили да се откаже от писменото философстване.

3. Обсъждайки идеализиращите предположения на класическия рационализъм – а) за „преносимостта на знанието в едно еднородно и непрекъснато – нормализирано – поле” и б) за абсолютния наблюдател – за „божествения свръхмощен интелект, от който човешкият се отличава само по степен, а не по принцип” (които заедно осигуряват непрекъснатостта на опита), *поставих* един донякъде убегнал на Мамардашвили, но според мен неомаловажим *проблем: какво е поддържало през вековете жива очевидността за истинност на тези идеализиращи предположения и какво се е случило някъде в началото на ХХ, че те загубват тази си очевидност?* Решението на този проблем се оказва възможно а) чрез едно обръщане към генеалогията на „властта на нормата” и на „паноптизма” при Фуко, както и б) чрез задълбочаване на тази генеалогия към незаслужено загърбения от него публичен паноптизъм; към тези две генеалогии, обаче, според мен трябва да се добави и в) промисляне на откритието на Фуко през една бурдийовистка генеалогия на нормализацията на хабитусите и биографичното *illusio* и на т.нар. от мен „времеви паноптизъм на биографичните машини”. (Казано афористично: даване на предимство на училището пред затвора – предимство, поставящо, вслушвайки се в идеологията на Просвещението, „в кулата на паноптикума” учителя, а не надзирателя; и дори не – както всъщност мисли Фуко, открил в паноптикума „обобщената технология на властта” в дисциплинарните институции, – „когото и да било”).

4. Оттук, преминавайки към собствената проблематика на некласическата рационалост – по-скоро очертана, отколкото обсъдена в детайли от Мамардашвили – *поставих два акцента, които държа да разгранича:* а) неговите собствени философски открития; б) онова, което можем да открием чрез него, инсценирайки критически диалози върху проблемите на хуманитаристиката с европейски философи на ХХ век. *Инсценирах такива диалози* с археологията на знанието на Фуко и методологията на науката на Кун и преди всичко *дадох методологически шанс да се избегне напрежението между критиката на модерността на Фуко и заслужения Хабермасов упрек към тази критика в „криптонормативизъм”*. Съвсем обобщено *решението ми*, вдъхновено от Мамардашвили, звучи така: нито пред Кант е стоял, нито

пред нас стои въпросът за философски избор между „критическата онтология на настоящето и нас самите” и „аналитиката на истината”; обаче в Кантовия класически рационализъм проблемите на критическата онтология на настоящето се поставят в лоното на аналитиката на истината, а при некласическия е обратното. С това *доказах* продуктивността на мисленето на европейската философия и хуманитаристика от миналия век чрез некласическия рационализъм на Мамардашвили (принос, на който поставя акцент Мотрошилова), предлагайки – така да се каже – една **майевтика на несъстоялото се**.

5. Връщайки се към собствените философски открития на Мамардашвили, държа да заявя отново, че аз ги открих в детайли благодарение на това, че ги мислех заедно (ср. т. 1), в техните взаимни импликации: **мислех Мамардашвили чрез самия него, чрез неговите собствени философски символи, „орега орегана”** (така че да извлека от неговия некласически рационализъм следствия, които самият той не може – напр. за функциите на сингуларните точки при функционирането на символите като „произвеждащи произведения”, като „ноогенни машини”; или за разграничението на феномена като такъв от „превърнатата феноменалност” (при която наистина е възможно т.нар. от Мамардашвили, още при анализа на съзнанието при Маркс, това дълбоко нехусерлово „излизане зад феномените”). Според мен това се дължи на факта, че той – макар и навсякъде да се отгласква от хуманитаристиката на ХХ век – остава философ „до мозъка на костите си” и, общо взето, не се връща (в противоположност напр. на Бурдийо) чрез откритията си към нея. Може би тук бих могъл и афористично *да обобщя упрека си* към Мамардашвили като некласически рационалист: **той е производител на философски произвеждащи произведения, който не е особено заинтересован от това какво ще се произвежда с тях**.

6. Обсъждайки некласическите онтологически принципи на Мамардашвили (напр. на непълнотата и на прекъснатостта на битието), *открих проблем*, който сякаш не е бил забелязан и не е тревожел мислителя: сами по себе си тези некласически принципи не само не дават методологически шанс за „разширено обективно знание и описание” на „системите, съдържащи съзнание”, **но и хвърлят сянка на съмнение върху класическия рационализъм като рационализъм**. Всъщност дълбочината на този проблем е:

какви са идеализиращите предположения на неklasическия рационализъм, които – въпреки тези неklasически онтологически принципи – са условия за възможност на класическия рационализъм като такъв. Тук, тръгвайки от критиката на Калиниченко срещу Риклин (Калиниченко твърди, че Мамардашвили никога не се отказва от т.нар. „рефлексивна процедура”, а само от това как я мислят класическите рационалисти), *стигнах да следното решение*: за неklasическия рационализъм е задължително **идеализиращото предположение за непрекъснатост на полето на трансценденталната рефлексия, прозрачно за лъча на наблюдение на „трансценденталния наблюдател”** (самата тя неklasична, непостулираща пункт, в който съзнание и самосъзнание съвпадат).

7. Оттук вече беше възможно да *реша един проблем, който поставих още през 80-те години на миналия век* под влияние на Кун – проблема за несъизмеримостта между логическите парадигми (който още тогава обозначих като проблем за неklasическия трансцендентализъм). Съвсем накратко *решението* се състои в това, че **на трансценденталния субект не се вменяват конститутивни функции, а тъкмо обратното – той бива мислен като практически конституиран**; а самата „трансцендентална конституция” се мисли като (както казва Финк след Кант) „трансцендентална привидност”, която феноменологията на Хусерл – също както и Кантовият трансцендентализъм – „неотстранимо носи в себе си”. С това само неklasическият рационалист **заменя трансценденталната феноменология с една по-скромна феноменология на трансценденталното.**

ДЕКЛАРАЦИЯ ЗА ОРИГИНАЛНОСТ НА РЕЗУЛТАТИ И ПРИНОСИ

от ас. Деян Стилиянов Деянов
към катедра „Социология и науки за човека”
на Философско-исторически факултет

Във връзка с провеждането на процедура за придобиване на образователната и научна степен „доктор” в Пловдивския университет ”Паисий Хилендарски” и защита на представения от мен дисертационен труд, декларирам:

Резултатите и приносите на проведеното дисертационно изследване, представени в дисертационния ми труд на тема „Класическа и некласическа рационалност (Мераб Мамардашвили и европейската хуманитаристика на XX век)”, са оригинални и не са заимствани от изследвания и публикации, в които нямам участия.

ДЕКЛАРАТОР :

ас. Деян Стилиянов Деянов

10.07.2015 г.

гр. Пловдив