

# ПРЕХОДЪТ КАТО ГАРАНТ ЗА ЕПИСТЕМНА ВСЕОБЩНОСТ – КОНЦЕПЦИЯТА ЗА ТРАНСВЕРСАЛНИЯ РАЗУМ НА ВОЛФГАНГ ВЕЛШ

СМИЛЕН МАРКОВ

В монографията си „Съвременната критика на разума и концепта за трансверсалния разум“ Волфганг Велш (род. 1946 г., професор по философия в университета в Йена) проследява историята на просвещенското схващане за разума<sup>1</sup>. От позициите на една от своите тесни специализации – епистемологията – Велш прави критически преглед на дебатите, гравитиращи около постулата, според който разумът е „последният пробен камък на истината“. Най-мощната програмна задача на Просвещението – освобождаването на човека от принудата на жизнените обстоятелства – произтича според Велш от безкритична убеденост, че отделното следва да се определя като частен случай на общото. В това той съзира склонност на модерността да абсолютизира. Велш разглежда компетенциите на разума да обосновава критерии за валидност от перспектива, позволяваща му да отгъждестви тези компетенции със способността за откриване на структурни и аналогични взаимовръзки между конфликтующи парадигми. Така се настоява за скъсване дори с онези опори – антропологически, културни, исторически и логически (законът за непротиворечието) –, които в европейската философска традиция неизменно са удържали статуса на една възможна наука за първите начала и причини<sup>2</sup>.

Целта на настоящия текст не е да защити позицията на Велш, а да я реферира, демонстрирайки, че тя не е основана на тривиални положения. Ще бъде показано, че моделът на трансверсалния разум стъпва върху цялостна рецепция на следпросвещенската философия и на нейните позовавания на предмодерни традиции, при значително стесняване на философските проблематики и даваните отговори.

## Критиката към Просвещението

---

<sup>1</sup> WELSCH, Wolfgang. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Kritik. Suhrkamp. Frankfurt am Main 1996. 983S., 81.

<sup>2</sup> Срвн. Аристотел, Мет. (А 2 (982 b 2-4)). Традицията на подобна слаба метафизика е свързана с коментарната традиция на Аристотел и намира по-нататъшна обосновка във философския проект на Тома от Аквино. Вж: А. Шпеер, Метафизичното мислене – крехката конвергенция. Изток-Запад. С., 2011, с. 38-44.

Велш разобличава дейността на разума като уравниваща: познанието се разгръща посредством количествено определени парадигми и аксиоматично-дедуктивни логически структури. Претенциите на просвещенския разум елиминират отделното и специфичното – не само на нивото на аналитичните процедури, но и по отношение на субектната идентичност. Просветеният разум е тотализиращ и авторитарен, понеже инкорпорира и упражнява когнитивна принуда.

Тези тенденции са, според Велш, вярно забелязани от страна на критиката на разума, която се разгръща главно като отхвърляне на картезианската мисловна програма. Проблемните елементи са плод на базовата онто-гносеологическа антиномия у Декарт: учението за двете субстанции *res cogitas* и *res exstensa*<sup>3</sup>. Понеже е самостоятелна, мислещата субстанция е сама на себе си абсолютен законодател, тя е абсолютно суверенна.

Като исторически подстъп към своята собствена критика на разума, както и към изграждане на позитивен модел, Велш ползва тезите на Хоркхаймер и Адорно<sup>4</sup>. Той подчертава, че извършената от тези двама автори критическа реконструкция на диалектиката на Просвещението не е антипросвещенска, а цели да обоснове едно “позитивно разбиране” за тази епоха<sup>5</sup>. Велш споделя програмната цел на Хоркхаймер и Адорно, но се опитва да коригира тяхната методология. Той например не е склонен да вижда в модерното мислене радикално отрицание на митологичния светоглед<sup>6</sup>.

В „Диалектика на Просвещението” метафора на сблъсъка между мит и рацию е срещата на Одисей със сирените според предадената от Омир версия на този митологичен сюжет. Първото възражение срещу интерпретацията на двамата автори е, че Одисей в действителност не предпочита еднозначно разсъдителността на разума пред омаята на мита. Героят все пак се вслушва в песента на сирените, знаейки рисковете. С други думи неговата когнитивна нагласа не фаворизира тоталността на разумните изисквания; постъпката на Одисей следва да бъде схващана като метафора на допуснатото многообразие. На второ място Велш не е съгласен въпросната антиномия да се отъждествява с целевия хоризонт на Просвещението. Онова, което Адорно и Хоркхаймер разглеждат като алегория на диалектиката на Просвещението, е за Велш само предпоставка, благодарение на която тази диалектика се разгръща.

<sup>3</sup> WELSCH, Op. cit., 767.

<sup>4</sup> Хоркхаймер, Макс. Адорно, Теодор. Диалектика на Просвещението. Гал-Ико. С., 1999. Вж. главата „Одисей или Мит и Просвещение”, с. 65-105.

<sup>5</sup> WELSCH, Op. cit., 84.

<sup>6</sup> WELSCH, Op. cit., 94.

Знаейки слабостта на разума, Одисей не се решава да изслуша песента на сирените, без преди това да е взел предпазителни мерки. Завързан от своите приятели, той все пак ѝ се наслаждава. Велш построява аналогия между Омировия герой и една ментална нагласа, която изключва абсолютизиране на крайните алтернативи. Стратегията на Одисей е парадигмална за просветения разум, не понеже героят предпочита една алтернатива пред друга, а защото съумява да намери изход от предвидимата диалектика на едно просвещенски култивирано мислене: той се възползва от предимствата както на митологичната стихия, така и на рационалността. Велш чете епизода с Одисей и сирените като предупреждение, че най-дълбинната и най-опасна заплаха за разума е претенцията за едно всеобхватно знание. Въоръжен с аксиоматично-теорематичното, обосновано съгласно картезианската програма знание, разумът не е достатъчно мощен, за да се противопостави срещу магията на мита; разчитайки единствено на себе си, той не е способен да гарантира истинско освобождение, т.е. да реализира просвещенския идеал.

Тълкуването на Одисеевия мит като алегория на един плурализиращ, миметично-конструктивистки модел на разума мотивира опита на Велш да коригира и допълни тотализиращата диалектика на познанието, разчитаща на количествени характеристики и дедуктивни процедури.

### Типове рационалност и дискурси

*Рационалността* е за Велш общото поле, в което се утвърждават частни дискурсивни конструкции; често те са несъвместими помежду си, издигат абсолютни претенции и могат да конфликтват. Авторът следва Кантовото различаване на три типа рационалност: 1) когнитивна; 2) морално-практическа и 3) естетическа. Става дума за обособени типове, обединяващи множества от генеалогично сродни частни дискурси.

*Разумът* е метанивото, състоящо се от логическите **преходи** между отделните дискурси. Под „преходи” тук се имат предвид общи предпоставки, общи позовавания, общи модели на аргументация, аналогии и др. Полето на разума няма статут на теоретична наука, а е изцяло ориентирано към практиката; то утвърждава модели на отношение между отделните парадигми с оглед на конкретна ситуация<sup>7</sup>. Разумът е дискурсивен и се разграничава от

<sup>7</sup> WELSCH. Op. cit., 448.

конотациите на понятието „интелект”, обозначаващо недискурсивна познавателна инстанция. Недискурсивните аспекти на човешко познание са ирелевантни за модела на Велш.

### Моделите на Лиотар и Хабермас и изходната постановка на Велш

Важен момент в историческия контекст, от който се оттласква моделът на Велш, са концепциите на Жан-Франсоа Лиотар и Юрген Хабермас за взаимоотношението между различните форми на рационалност. Лиотар се опитва да формулира критерий за сговаряне на **хиперавтономни** и **хетерогенни** дискурси. Тяхното множество изглежда като архипелаг. Понеже са монадични, разумът не е способен да прокара дискурсивни мостове, които да ги свързват. Разстоянията между тях могат да се преодолеят единствено на метадискурсивно или метаезиково ниво<sup>8</sup>. Моделът на Хабермас, от своя страна, е секторен<sup>9</sup>. За него различните типове дискурси се подреждат в **едно единно поле на рационалност**. Хабермас допуска, че тези дискурси не са безкрайно много, че се доближават структурно, закономерно и необходимо.

Колкото и да са различни, и двата обяснителни модела разглеждат частните парадигми като несъвместими и разделени. И в двата случая се търси метапарадигмална трансцендентна структура на сговаряне. Велш на свой ред ратува за принципно нов тип рамкиране на парадигмите в дадена област на рационалността<sup>10</sup>. Неговият иманентен критерий стъпва върху взаимовръзките, указвани от самите парадигми. Така се получава срез от преходи, чието изучаване и последяване той нарича вътрешно плурализиране<sup>11</sup>.

Велш е убеден, че на Хабермас не е чуждо разбирането за взаимно позоваване на различните форми на аргументация<sup>12</sup>. Авторът твърди обаче, че неговият проект отива една стъпка по-напред: той не просто изучава

<sup>8</sup> WELSCH. Op. cit., 329-353. Вж. главата „Легитимация чрез паралогия” в: Жан-Франсоа Лиотар. Постмодернатата ситуация, прев. Тони Николов, електронно издателство “Литературен клуб” (<http://www.litclub.com/library/kritika/lyotard/postmoderne/index.htm> - 21.06.2012).

<sup>9</sup> WELSCH. Op. cit., 100-141. Срвн. главата „Трансцендиращата сила на дискурса” в: Йотов, Стилян. Хабермас и претенциите на автономията. АГАТА-А, С. 2006.

<sup>10</sup> WELSCH. Op. cit., 448.

<sup>11</sup> Ibid.

<sup>12</sup> WELSCH. Op. cit., 455.

методически връзки и взаимни влияния, а издига като нормативно свързането на тези преходи в единна мрежа, пресичаща границите между парадигмите и различните типове рационалност. При това взаимното рефериране на дискурсите е колкото аксиома, толкова и непрекъснато потвърждаван факт. Като особено инструктивно в това отношение Велш приема позоваването вътре в рамките на едно поле на рационалност на критерии за валидност, свойствени за други полета. Така например в домена на практическата философия се срещат позовавания от областта на естетиката или на теоретическата рационалност, и обратно. Тук той се позовава на наблюденията на Велмер, според когото съдържателните междудискурсивни връзки не са задължително подчинени на една единствена цел<sup>13</sup>. Плурализацията не означава непременно сближаване на целевите хоризонти, припокриване на предметите или дефиниране на обект на една метанаука.

Велш настоява, че от Аристотел насам в епистемологията интуитивно се допуска, че цялото на множество частни дискурси може да бъде обхванато само от гледище на една надредно дискурсивно равнище. Тази мисловна нагласа е образцово отразена в гореспомената Декартова антиномия. На фона на това разделение, представено като порок на модерността, авторът разобличава тотализиращите претенции на разума. Той дава препоръки за преодоляване на разделението, без обаче да обявява тази „модерна обсеция“ за анахронизъм, а – опирайки се на нея. Набелязва се път за ситуативно адекватна и практически ефективна реализация на формулирания от Адорно идеал за *Велико примиряване между човек и природа, между изкуство и жизнен свят*<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> Велш се позовава на: Wellner, Albrecht. Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno. Frankfurt a.M. 1985, 108-109.

<sup>14</sup> WELSCH. Op. cit., 456, 502, 519. Срвн: “Ние никога вече няма да сме способни да отговорим с „да” или „не” на въпроси за принадлежността”. Относно естетическата концепция “L’art pour l’art” Велш се позовава на: Gehlen, Arnold. Zeit-Bilder. Zur Soziologie und Ästhetik der modernen Malerei, Frankfurt a. M. 1965, insbes. 220ff, и MARQUARD, Odo. Kunst als Kompensation ihres Endes, In: Aesthetica und Anaesthetica. Philosophische Überlegungen. Paderborn 1989, 113-21.

Авторът счита, че силен аргумент за връзката между естетически идеал и разбиране за реалността може да се изведе въз основа на трудовете на Рорти, Файерабенд и Витгенщайн.

Според Томас Кун научните революции настъпват след периоди на еволюционно развитие, както се случва и в историята на изкуството. Самият Кун признава, че своето разбиране

## Принципите на разума

**Можествеността** е главният принцип на защитаваания от Велш модел на разума. Става дума за съхраняване не само на констелацията от парадигми, но и на методическите принципи, обуславящи разделението.

Докато множествеността е аксиома на трансверсалния разум, негова цел е **примиряване на хоризонтите на валидност** на разнородните парадигми (неизискващо обаче заличаване на несводимостта). Пределната непроницаемост между естетически, когнитивен и морално-практически тип рационалност е компрометирана не поради външни обстоятелства, а съобразно спецификата на всяко конкретно построение. Съществуват базови структури, свойствени за поне два или дори за трите типа рационалност<sup>15</sup>. Откриващите се взаимовръзки не са пропуски или недоглеждания, а конститутивни за разума структури. И в същото време те не са от такъв характер, че да валоризират някой от трите типа. Установените “фамилни сходства” (Лудвиг Витгенщайн) между полетата на рационалност са екземплярни, но Велш отказва да ги разглежда като нормативен модел за прокарване на междудискурсивни връзки. Той цели да покаже, че базовият фундамент на въпросните модели е един **множествен разум**, според горната дефиниция.

Следващото принципно изискване е, че се преодоляват граници

---

са научните революции той е изградил въз основа на мащабен исторически преглед на литературата, музиката, строителното изкуство и много други човешки дейности. Взаимовръзките обаче не се отнасят единствено до диахронното развитие на рационалността в дадена област. Мари Хесе и Джеймс Макалистър показват, че новите парадигми в науката боравят с метафорични реконструкции на природни феномени или дори биват провокирани от смяната на естетическия канон.

В тази връзка Велш говори за „протоестетика” на познанието. Той твърди, че тази теза само преповтаря наблюдението на Аристотел, че естетиката е морално конотирана, а съзарцанието е най-високата форма на само на познанието, но и на щастливия живот (Никомахова етика, X).

Вътрешната взаимовръзка между моралност и естетика е коментирана, припомня Велш, и от Фуко, според когото щастливият живот е постижим не единствено чрез съблюдаване на морални правила, но и чрез усвояване на собствен лик. Иде реч за своеобразна стилизация на собствената природа, на субективните потребности и очаквания. Фуко счита, че този процес има своя първообраз в изкуството, в начина, по който артистът борави със своя материал. Платоновата *полития* е едновременно политически и етически концепт.

<sup>15</sup> WELSCH, Wolfgang. Op. cit., 527.

между **хетерогенни парадигми**. Взаимоотношението между отделните парадигми не се съобразява с особеностите само на един от трите типа рационалност. Не съществува обаче и предпоставена конвенция за разпределяне на областите на валидност, на компетентностите, както за и поделяне на властовите претенции. Обратно, имат се предвид ситуации на конкурентно съжителство, на конфликт и непреодолимо противоречие.

**Формалният подход**, защитаван от Велш изключва влияние на екстрапарадигмални институционални форми. Авторът ратува за **конститутивна деконтекстуализация**: институционалният и историческият контекст не е от значение.

### Понятието “парадигма”

Понятието “парадигма” Велш схваща според терминологията на Томас Кун: “цялата констелация от мнения, стойности, методи и т.н., които се споделят от членовете на дадена общност”<sup>16</sup>. Велш обаче поставя следния акцент: така дефинираните различни парадигми са не диахронно, а едновременно налични. При това той има предвид парадигми, които не са близки, а се изключват взаимно<sup>17</sup>. Редукция или заместване на парадигмите са *a priori* изключени<sup>18</sup>.

### Синтез и цялостност

Разполагането на хетерогенни елементи в някаква цялост с рационално проследима структура Велш нарича **синтез**. Синтезът въвежда елемент на произвол, понеже така конституираната цялост спонтанно произвежда една структура, която не е била имана предвид, когато се е извършвала самата процедура на синтеза. “Предимството” на това построение е, че то толерира претенциите за тоталност на всяка отделна парадигма и тъкмо чрез тях прокарва взаимовръзки. Абсолютизирането на множествеността тушира

<sup>16</sup> WELSCH, Wolfgang. Op. cit., 544. В случая Велш цитира по: Kuhn, Thomas. Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen, a.a.O., S.186 (на бълг.: Кун, Томас. Структурата на научните революции. Петър Берон, С., 1996).

<sup>17</sup> WELSCH, Wolfgang. Op. cit., 549.

<sup>18</sup> WELSCH, Wolfgang. Op. cit., 556.

претенциите на разума да бъде архитект на цялото.

Принципът на множественост не отрича разбирането за цялостност на класическите епистемни метадискурси, а го трансформира. Понеже идеята за универсален човешки познавателен хоризонт е под подозрение за догматически монизъм, разумът поема в друга посока: той **оглежда** цялото в неговата пълнота, **преглежда го**, опознавайки структурата му, и се **вглежда** в него, като позиционира отделното в цялото<sup>1</sup>. Мисълта осцилира между отделните парадигми посредством преходите, трасирани от формалните взаимовръзки от типа, описан по-горе. Граничността на метафизичното мислене, която изисква по-силна (Платон, Дионисий Ареопагит, Бонавентура) или по-крехка (Аристотел, Тома от Аквино) конвергенция между разум и универсалност, се префункционализира и се превръща в постижима и лесно преодолима граница.

Велш настойчиво се разграничава от Аристотеловата линия, която свързва слабостта на човешката способност за дискурсивно мислене, видяна като зависимост от обстоятелствата, с *conditio humana* – един хоризонт на човешкото съществуване в света, от който могат да бъдат изведени определени етически и теологически импликации<sup>19</sup>. В “новата ситуация” границите на човешкото, като архитектурни принцип на една наука за мъдростта, са невалидни. Сега абсолютистките претенции на специалните познавателни схеми дирят валидност, позовавайки се на един универсален, макар и недефиниран познавателен хоризонт. Ето защо авторът е убеден, че вече няма как да се приложи епистемен структурен момент, който да изхожда от цялото.

Велш пропуска една съществена особеност на Аристотеловата гносеология. Постигането на границата-начало на познавателния процес при Аристотел има двояк смисъл. В началото се тръгва от някакво основно положение, основано на сетивния опит, което се схваща като причина, а на финала на мисловния ход това основание бива постигано отново, но вече в качеството му на епистемен принцип<sup>20</sup>. В този смисъл тук не става въпрос за

<sup>19</sup> WELSCH, Wolfgang. Op. cit., 613.

<sup>20</sup> Met. A 2 (983 a 12-20).



овладяване на някаква “божествена перспектива”, от която да бъдат отправяни тотализиращи претенции, а за едно безкрайно доближаване към винаги вече наличните условия за разбиране. Както пише Андреас Шпеер, изяснявайки Аристотеловата епистемология: “Колкото повече напредва обаче анализът, толкова по-ясно се разбира, че още откривателският контекст предполага някакъв контекст на обосноваването; двата контекста се кръстосват в обратна перспектива: търсенето на условията, при които можем да знаем нещо, ни кара именно да установяваме, че това, което ни се показва като първо, не е първото в реда на обосноваването, а се проявява винаги и само под гранично-стойностните условия на съответния принцип, без обаче този принцип да може да се познава по такъв начин, че тези два реда да съвпадат “за нас” и за “самите себе си” ”<sup>21</sup>.

Посоката, в която тръгва Велш, игнорира разграничението между първото в реда на обосноваването и първото основание на познанието, характерно за Аристотел. Авторът взема за отправен пункт Кантовото разбиране за съдържанието на дейността на разума: “Разумът никога не се отнася към даден предмет, а единствено към разсъдъка”<sup>22</sup>. Операционният потенциал на разума са не самите предмети на рационалността, а вложените в нея структури<sup>23</sup>. Разумът има своите собствени въпроси, цели и начини на действие. Той е **логическо** и **формално** умение. Не притежава собствено съдържание, но и не просто се отнася към предметите на разсъдъка. Той само заема позиция спрямо различни групи изказвания и модули на познавателна претенция. В този смисъл той е чист, но защото е незасегнат от емпирията в един кантиански смисъл, а защото е свободен от съдържание и формални структури. В същото време разумът е компетентен да отсъжда в рамките конкретните типове рационалност, както и да преценява затворените в своя собствен хоризонт парадигми.

С оглед на необходимостта от разумно постигане на цялата констелация на парадигмите, както и при липсата на критерии за обосновка на

<sup>21</sup> Шпеер, Андреас. *Метафизичното мислене – крехка конвергенция*. Изток-Запад, С. 2011, с. 38.

<sup>22</sup> WELSCH, Wolfgang. Op. cit., 624.

<sup>23</sup> WELSCH, Wolfgang. Op. cit., 631.

единен нормативен хоризонт, Велш пледира за диалектическо съ-полагане на различията между парадигмите, като по този начин се конструира “образ на цялото”<sup>24</sup>. Съгласно неговото изискване едността на цялото не бива да функционира като елиминативна универсалия.

Наченки на подобна структура авторът открива в Платоновата диалектическа онтология. В диалога *Софист* Платон се разграничава от зададения от Хераклит култ към единното във философията<sup>25</sup>. Отварянето към множествеността при Платон обаче е онтологически фундирано тъкмо върху единното. А в случая от елиминативна универсалия то е превърнато в граница, която прави възможни и проследими битийните колебания. Единното произвежда множествеността, а не я елиминира.

В този контекст Велш критикува териториалните модели за описание на множествеността, разработени в модерната критическа теория, които притежават мрежова или ризомна структура. Според него тези проекти отразяват архитектурния интерес на разума, който подтиква към производство на такава система, която да съответства на неговата структура. Те изхождат от генеалогията като критерий за близост, докато според Велш тъкмо тя изостря конфликтите. Генеалогичната връзка потвърждава общите критерии за сигурност на дадено семейство дискурси, но игнорира обосновката на парадигмите в други полета на рационалността. Подобно мислене се основава на безкритично приемане на Кантовите предпоставки. Според Велш такъв модел е неприемлив, понеже не позволява изход от догматическия систематизъм<sup>26</sup>.

### Справедливост и истина

Признаването на парадигмите изисква проследяване на тяхната вътрешна логика. Тъкмо вътрешната последователност е гарант за истинност в слаб смисъл – като условие за кохерентност според закона за непротиворечието и с оглед на генеалогията на предпоставките. Първите предпоставки на всяка

<sup>24</sup> WELSCH, Wolfgang. Op. cit., 659.

<sup>25</sup> WELSCH, Wolfgang. Op. cit., 642. Cf. *Sophist*, 259 c-d.

<sup>26</sup> WELSCH, Wolfgang. Op. cit., 648.

парадигма обаче не се потвърждават посредством самоочевидни за разума принципи. Изключва се също така обосновка на тези критерии посредством обяснителни модели, стоящи извън сферата на дискурсивната рационалност – реторически, меморативни и исторически. Деконструкцията на самоочевидното за разума и взаимната непреводимост на дискурсите прави невъзможно приемането на изходните парадигми като истинни по същество.

Набелязаната структурна кохерентност води до ранжиране на парадигмите според броя на установените взаимовръзки. Тази процедура е изключваща, но не е тотализираща, понеже издържалите „теста“ парадигми са несъвместими една с друга. Критериите за признаване не се извеждат от някакво общо нормативно изискване, свойствено за цялата констелация. Напротив те отразяват фрагментирането на полето на рационалността. Тази особеност на изработения от него критерий за признаване Велш нарича **справедливост**. Всяка от парадигмите, които се окажат най-прозрачни с оглед на структурна кохерентност с други парадигми, среща най-силните противници, класирани според същия критерий. След като бъде призната според това правило, дадена парадигма получава статут, който я имунизира срещу претенции за изключване, доминиране или тотализиране.

### Трансверсалността

Велш дефинира трансверсалността като **преход**. Разумът преходява там, където не съществува континуитет. Да се извършват преходи, вместо да се синтезира, е специално умение. Хабитусът на трансверсалния разум не може да се достигне с помощта на теоретична конструкция, той резултира от самия предмет, от заниманието с многообразието. Трансверсалният разум е миметичен – една формална реконструкция на многообразието на парадигми<sup>27</sup>.

<sup>27</sup> Велш забелязва, че Аристотел не само диференцира категориите, но и използва транскатегориални понятия, като „самостоятелно“-„несамостоятелно“, „подвижно-неподвижно“, „сила-енергия“, които указват преходи между отделните категории, например между категориите „място“ и „време“, от една страна, и категорията „количество“, от друга (*Categoriae*, 6b, 1-5). Аристотел набелязва взаимовръзки и между „състояние“ и „свойство“. Такива са налице и между отделните дисциплини – например между етиката и политиката (WELSCH, Wolfgang., 766). Ярък пример за доразвиване на тази тенденция в Аристотеловата

Трансверсалният разум реализира интраментален преход.

### Плурализиране на субекта

Трансверсалността не е просто способност за действие, а е конститутивен принцип на субектна идентичност. Примерите от ранното Ново време за двойствените образи на сфинкса и кентавъра и за позитивното схващане за хамелеона показват, че смяната на маските не застрашава идентичността на техния носител<sup>28</sup>. Едва в късната модерност субектът се превръща в изобилие от “качества без човек”<sup>29</sup>.

Доколкото този фрагментиран модерен субект е заставен да действа, Велш се опитва да набележи стратегия за неговото съхраняване с оглед на тази необходимост. Според вече очертаната стратегия за боравене с абсолютистките претенции на парадигмите в полето на рационалността тук идеята за едно ядро на субектна идентичност не се игнорира, а се плурализира. Действащият субект непрекъснато прави преглед на различните фрагменти на своята идентичност, на различните си аз-проекти. Тези фрагменти сами по себе си не са сходни; въпреки това не се прави опит различieto на идентификационните конструкти да се снесе, като се изнамерят онтогносеологически гаранتي на идентичността. Във всеки конкретен случай идентичността се изгражда с помощта на преходите, трасирани от взаимовръзките между отделните проекти. Това миметично идентифициране на определени аз-концепти е ситуативно и не е изключващо, доколкото

---

онтология е налице във философската традиция на Византия. За автори като Максим Исповедник, Йоан Дамаскин и Теодор Абу Кура енергията е не просто проявление на битийната самостоятелност на същността, но е и гарант за импрегниране на една същност със свойства на друга такава. В същото време ипостасата е основа на схождането между енергийния и категориалния ред на същностна експликация и предикация (Вж. например: Марков, Смилен. Логико-философски критерии в христологията според трактата *Против Севир* на Теодор Абу Кура, в: *Архив за средновековна философия и култура* (18) 2012).

<sup>28</sup> Тук се критикува субстанциалното разбиране за субектна идентичност, което е типично както за модерността, така и за водещи посоки на западната средновековна философия. Велш твърди, че европейската култура е основана на оптимистично разбиране за стабилността собствената идентичност в противовес на една готовност за вариране.

<sup>29</sup> Парафразираща заглавието на романа на Робърт Музил “Човекът без качества”.

маргиналните концепти са точно толкова важни, колкото и доминиращите.

**Приложни полета на модела на трансверсалния разум:**

**1) универсалната валидност на концепцията за човешки права и европоцентризмът**

Велш подчертава, че, като правна форма, човешките права възникват първо в Европа. Материалните права, свързани с този правен институт обаче, не важат *eo ipso*, а се извеждат от идеята за човешки права, която с необходимост е универсална. С помощта на анализ на разума, съответстващ на гореописания трансверсален модел, е възможно да се валидира универсалността на тази идея. Това може да стане на базата на една когнитивна структура, изградена от структурните преходи между тази доктрина и други дискурси от различните типове рационалност, като се преминат границите на различни култури. Така ще се очертае критерий за валидност, който не е под подозрение за европоцентризмът. По този начин тъкмо особеното, европейското в този концепт ще се окаже предпоставка за неговата универсалност и всеобщност.

В този контекст дори едно пълно отхвърляне на идеята за човешки права, основано на очевидностите на дадена култура, би било включване в общото поле на аргументация. Мотивировката на отхвърлянето би следвало да бъде извършена според критериите на множествеността. Така основанията на тази маргинална позиция вече не биха били затворени само в конкретен културен ареал, а биха били универсално валидни. Гарантира се и се признава участието дори на тези маргинални култури в дебатите за човешките права; легитимира се компетентността им да издигат валидни аргументи. Това е алтернатива на пълната изолация.

Следва да се посочи, че подобен подход е приложим, само ако отхвърлянето на човешките права има характер на маргинална позиция. Ако то стане водеща парадигма, плурализирането на концепта според критериите на трансверсалния разум не би допринесло за удържане на общо поле на аргументация. Очевидно в случая се имплицира точно определен идейно-исторически контекст.

## 2) сблъсъкът между рационалистичното и анималистичното виждане за човека

В рамките на съвременната антропология биват развивани различни модели на човешката природа. Всички те се основават на традиционното двойствено определение, включващо анимализъм и рационалност, като последната бива смятана за *differentia specifica*. Обичайно между двете се имплицира йерархия, според която интелектуалният компонент стои по-високо и изразява императив за самоусъвършенстване. Велш не се вглежда в различията между класическите метафизични модели, обосноваващи единството на тяло и душа, но настоява на това, че във всички тях телесността и рационалността принадлежат към различни редове, като рационалността по правило трансцендира телесното.

Необходимо е да се отбележи, че това твърдение не е коректно исторически. В своя анализ Велш напълно игнорира всички позиции, които подсигуряват някакъв преход между телесно и душевно, като например Аристотеловото схващане за форма и материя или холистичните модели в християнската философия. Византийската антропология например, която без съмнение принадлежи към класическите метафизически модели, изхожда от антропологичен холизъм, акцентирайки върху иманентното съществуване на разумната душа и тялото в рамките на единната човешка ипостас<sup>30</sup>. Авторът обаче подбира само такива модели от историята на философията, които се опират на онтологическа разнопорядковост на двата реда в традицията на Платон.

Стесняването на историческата перспектива е функция на полемичния патос на Велш. Той оборва господстващия в съвременните антропологически възгледи позитивистки редуционизъм, като изтъква, че според редица автори менталността притежава способност за самоусъвършенстване и развитие на нови характеристики, и то според

<sup>30</sup> Вж. например: Каприев, Георги. Максим Изповедник. Въведение в мисловната му система. Изток-Запад, С., 2011, с. 177-89; Марков, Смилен. Насладата като природно действие и ипостасно отнасяне при Немезий от Емеса и преп. Йоан Дамаскин, в: *Архив за средновековна философия и култура* 14 (2008), с. 116-35.

закономерности, напълно несводими към материалните зависимости. Възможността за системно самоусъвършенстване на човешкото мислене показва, че то не е просто епифеномен, а е самостоятелна онтологична инстанция.

Велш подчертава, че неговата, а и на философията въобще, задача не е да реши този спор. Антиномията на тези две тенденции в съвременната антропология не може да се обгледа с традиционни средства. Решението, което той препоръчва, е плурализиране на възгледа за човешка природа. На човешката природа трябва да бъдат приписани различни измерения – химични, биотични и културни. Концепцията за самоусъвършенстването (емергентност) би могла пряко да обхване някои от тези аспекти, а други да бъдат реконструирани по аналогия. Така би се получила една констелация, която би била множествено свързана в мрежа с други концепции за човешката природа. Така, вместо да се валидира преход между две онтологични нива, се взема предвид преходът между различни парадигми на човешкото. Всяка отделна концепция може да намери емпирични потвърждения за себе си, например в рамките на еволюционната теория; но тя не е в състояние да разреши така поставения теоретичен проблем. Велш е убеден обаче, че неговата решение може да се ползва „като предпазно средство“, както срещу дуализма, така и срещу редуccionизма.

### **3) плурализъм в планирането на градското пространство**

Следващото поле на приложение, набелязано от Велш, е планирането на градското пространство. Авторът посочва четири различни версии за това как може да изглежда един град: индустриално селище, транспортен център, жилищна зона или исторически град. Разбира се, градът може да се развие само с един профил. Това обаче е не винаги достатъчно обосновано. Наложително е да се оставят „отворени“ повече от една възможности, тъй като защото не е приложим всеобщ антропологичен критерий за нормативно валидиране на някакъв конкретен градски облик. Изборът на даден вариант, предопределящ бъдещото развитие на града, се осъществява в определен контекст, който няма как да е достатъчно всеобхватен. Едностранчивостта би била равностепенна на революция в градското пространство, а това е необосновано. Самата

трансформация, от своя страна, изисква наличие на пункт на устойчивост, а той в тази ситуация няма как да се дефинира монистично.

В конкретна ситуация може да се аргументира за всяка от четирите опции, но съществуват обективни предпоставки като водеща и централна да бъде избрана само една от тях. Велш обръща внимание не само на това, че определени дадености еднозначно предопределят доминация на една от опциите. Чрез подобно фаворизиране градът придобива определен облик, който се оказва конститутивен за градската идентичност.

И понеже съществуват както вътрешни, така и външни предпоставки за хетерогенност, е необходимо конкретният модел на развитие да съхрани сектори, които са структурно хетерогенни. Конкретният облик, констелацията на тези сектори може да се получи чрез очертаване на структурните преходи между всяка от четирите системи. Така в конкретния случай няма да се прилага абстрактна типология, а ще се действа според критерий, основаван на допирните точки между отделните системи. Така например историческият град трябва да притежава и транспортни, и жилищни системи, които да го обслужват, както и индустриален сектор, който да осигури алтернативна заетост. За да бъде историческият център освободен от транспортно натоварване, е необходимо развитие на определен тип транспортни връзки, осигуряващи щадяща достъпност до стария град. Изтласкването на индустрията в периферията, от своя страна, дава възможност за развитие на специфични дейности, за каквито не би имало място в централната градска част. Ако все пак дадена индустрия остане в центъра, тя би продължила традиционните за града производства и занаяти. По този начин би се осъществил преход между централната и маргиналните парадигми.

Велш има предвид не само множество от концепти за градско планиране, а вътрешно плурализиране на концепциите. Това би довело до техен обективен коректив. По този начин биха се избегнали фалшификации, произтичащи от вътрешните критерии на всяка от парадигмите. Например желанието за утвърждаване на даден сегмент от градското пространство като знак за определена епоха може да включва събаряне на сгради, които не са от този период. Този проблем стои остро в онези части на града, в които съществуват артефакти



на маргинални етнорелигиозни общности: например синагога от Новото време в старинна част с готически облик. Друг пример за фалшификация е инсценирането на несъществуващи исторически обекти: дострояване, анахронични описания и пътеводители и др. Правилността тук е с оглед на целостта от всички конкуриращи се парадигми.

### Оценка

Моделът на Велш остава в хоризонта на модерността, макар и да го критикува. Той съхранява тоталността на разумното, но отхвърля високата претенция на Нововременната философия за строга аксиоматика на знанието. В същото време той отхвърля всеки опит за търсене на конвергентна точка на рационалността в рамките на един динамичен познавателен модел. Вместо това Велш пледира за ситуативно решение, при което се използват формални критерии за йерархизация на несъвместими модели. Това усилие съдържа имплицитно признание за структурната неотменимост на проблема за маргиналността в европейската мисъл. Реконструирането на формалните и структурните взаимовръзки по начина, описан от Велш, дава шанс в една или друга ситуация маргиналната позиция да излезе като водеща. В същото време самото провеждане на процедурата дава легитимен статут на маргиналната позиция, без да я прави водеща. Тъкмо поради това Велш настоява, че моделът му отразява структурен произвол, а не някаква епистемна норма.

От примерите, които авторът дава, става ясно, че основната задача на неговата система е корективна: да гарантира статут на позиция, която не е популярна. Тъкмо поради отсъствието на трансцендентни критерии обаче предлаганите решения не са трайни. Без съмнение моделът е в състояние да притиводейства срещу определени тотализиращи дискурсивни практики, каквато е абсолютизирането на европоцентричното схващане за човешките права или редуцирането на възгледа за човека до позитивстки модели. Но той не предоставя критерии за методологично отхвърляне на културния абсолютизъм или на редуционизма. Изхождайки от структурните връзки и позовавания, той е в състояние да придаде легитимност на етически неприемливи идеи, като например расизма. В същото време, отхвърляйки

наличието на стабилни граници на антропологията, моделът прави възможно избуяването на една мисловна нагласа, отхвърляща взаимовръзката между фундаментите на знанието и човешката ситуация в света. Налице е дехуманизиране на мисленето и дискредитиране на философстването, разбираемо като познавателно търсене.

С това е свързан и един съществен епистемен недостатък на модела. Концентрацията единствено върху методологията на рационалността и отричането на антропологичния контекст предполага, че позовавания на исторически опит, факти на откровението или недискурсивни мисловни практики са ирелевантни. В същото време едни от най-значимите конфликти в съвременността са тъкмо междурелигиозните сблъсъци, а религиите се основават тъкмо на исторически събития или, по-общо, на недискурсивен опит. Не само диалогът между религиите, но и тяхното множество не могат да бъдат обосновани чрез разглеждания модел.

По отношение на определени сфери на практическата дейност на разума, като например планирането на градското пространство, вътрешното плурализиране на парадигмите може да бъде ефективно. Съществува съответствие между плуралистичната концепция за развитието на града, според критериите на Велш, от една страна, и постмодерния исторически контекст, или дори, фундаменталните антропологически основания на урбанизма, от друга. Основната причина за това е, че произволният синкретизъм е свойствен за развитието на градското пространство в следмодерната епоха. По правило при управлението на това пространство не се прибегва до метафизически основания. Наред с това, в случая алтернативите са ограничени брой и имат предвидими последици. Всички тези аргументи за приложимост обаче следват от исторически предпоставки и обстоятелства, намиращи се извън сферата на рационалната дискурсивност според разбирането на Велш. Това означава, че приложимостта на модела в този случай е по-скоро случайна, отколкото структурно закономерна.