

ОНТОЛОГИЧНИЯТ ИЗБОР НА ФИЛОСОФА

Проф. д-р Иван Камбуров

Софийски университет „Св. Климент Охридски“

Резюме. В текста се разкриват подходите на философа като мислител да бъде в битието. Представят се две възможни парадигми за постигане на абсолютното като форма на философстване. Едната е свързана с школно-академичния историко-философски подход, а другата – с метафизичния опит като постъпка. Утвърждава се тезата, че метафизичната цел е постижима единствено като индивидуален практически опит на трансценденция посредством постъпката на мислителя, осмислена като прецедент. Аргументира се разбирането, че именно в метафизическия акт мислителят опредметява философската мъдрост, а не просто любовта към философията.

Ключови думи: Абсолютът; парадигми на философстване; академична философия; метафизика; метафизичен опит; трансценденция; постъпка; прецедент; философска мъдрост

20. Де е мъдрецът? де е книжовникът? де е разисквачът на тоя век?

Не обезуми ли Бог мъдростта на тоя свят?

21. Понеже светът със своята мъдрост не позна Бога в премъдростта Божия, Бог благоволи да спаси вярващите с безумството на проповедта.

(Кор.1,20 – 21, Първо послание на Свети апостол Павла до коринтяни)

Различни са начините за постигане на абсолютното. Философията ни демонстрира един от възможните начини. Историята на философията показва вариантите за съществуването на този начин. Освен това историята на философията ни демонстрира и различните жанрове на философстване. В случая под „жанр“ не би следвало да се имат предвид такива опозиции като материализъм – идеализъм; рационализъм – емпиризъм; метафизика – постмодернизъм; дискурс – интуиция. Всички тези „опозиции“ във философията са само „обертонове“, обозначаващи различни идеологии на човешкото съзнание. В случая те са само идеологии на съзнанието, а не визират самия опит на философстването; не визират битието на философстващия в самата философия.

Подобна постановка на въпроса задава два възможни подхода за интерпретация на философията, или две парадигми на философстване.

От една страна, би могло философията да се разглежда като едно просто описание, поредица от осъществили се в историята мнения, възгледи, концепции, опредметили се в дадени системи или направления; и второ – философията като личностен, екзистенциален (не екзистенциалистки) опит.

Първата парадигма на философстване се осъществява като практика по събиране и описание на станалото, т.е. като една доксография на известния опит. Условно бихме могли да я наречем парадигмата на „школната“ философия – оперираща с вече известни знания. В този тип мислене философът или философстващият прави някакви абстрактни „извадки“ от вече известното знание и ни демонстрира по особен начин изкуството да преразказва, да препрочита, да пише учебници и да строи някакви системи, след което съвършено съзнателно транслира този „продукт“ – опредметил се вече в самия него, на слушателите, на обучаемите, в публичното културно пространство. В последното е напълно възможно събраният вече материал да се преразказва, да се превежда на „други езици“ и да се транслира отново и отново. В резултат на което се раждат „езиковите бариери“ за разбирането-транслирането на вече осъществилото се знание.

Това е така, защото самата терминология и езиковата казуистика приемат в различните естествени езици нерядко непреводими, необясними, а с това и причудливи форми. Именно на тази основа в пространството на философията се поражда феноменът за многообразието, за специфичността – поражда се феноменът за „националната философия“. Тя може да бъде най-различна в този аспект – индийска, китайска, руска, английска, френска, немска; поражда се феноменът „Запад – Изток“ като философски проблем.

По този начин философстващият се въвлича в потока на нормативното знание, което по силата на чисто традиционалисткия подход се транслира от поколение на поколение. В този тип мислене основните критерии, по които се развива философията – философстването, са пълнотата и обемът от знания; информираността (колкото повече човек е информиран исторически, т.е. осведомен за исторически пребиваващото философско знание, толкова е по-висока степента на гаранцията за владеещ философското); „изобилие“ от специални термини (колкото по-често се използват специализирани термини, непонятни за околните, толкова повече се екстраполира предпоставката за специалните способности-знания на преподаващия ги) и последното – това е наукообразността, нещо, което едва ли някой би оспорил.

Изводът от изброените дотук критерии би бил парадоксален, а в същото време и съвършено логичен, ако го приложим по отношение на осъществилите се вече в историята на философията философеми с техните водещи представители. От това ще следва, че Буда е бил по-неинформиран, съответно по-малко философ спрямо Хайдегер или че Платон би бил наивен и по-малко информиран от Кант, или пък Лао-Дзъ – спрямо Декарт...

Подобна типологизация ни открива представата за движението на онова, което се нарича философия, от нейното ставане, от наивното, „детското“ философстване на древните индийци, китайци и гърци към много по-съвършената, а с това и по-информирана, наукообразна и т.н. немска класическа философия. Именно на тази основа се образуват и съществуват такива тенденции във философията като линията на Платон и линията на Демокрит, материализъм и идеализъм и пр., изкуствено обособили се модели на философстване.

В тази първа парадигма философията се превръща не в нещо друго, а в съвкупност от знания, събрани в дадена историческа цялост, в която тя е класифицирана, подредена, маркирана с „клеямото“: умен – глупав; по-високо – по-ниско стоящ; наш – чужд; по-метафизичен – неметафизичен и т.н. философски дискурс.

По същество, се образува някаква съвкупност от преподнасяно в публичното пространство квазинаучно знание, т.е. нещо, което изисква имена, дати, определени понятия, терминология, образи на философи, в резултат на което философията не е нищо друго освен едно историческо, динамично движение. Като всяко движение, то има своите последователи, основатели, епигони и идеолози.

На философите не им остава нищо друго, освен да бъдат различавани един от друг по това кой какво нещо ново и различно от вече известното е заявил, кой какво „по-умно“ от друг философ е изразил текстово; кой е първи, а следователно и исторически кой е втори в онтологията, епистемологията, етиката, естетиката и т.н.

Очевидно е, че подобна парадигма предполага-задава жанрово разсъждения от типа: „Платон е писал нещо, което Аристотел критикува; Декарт е осмислил нещо друго, което след това Кант е преосмислил; Хегел е систематизирал нещо друго, а Хайдегер концептуално е формулирал нещо съвършено различно“. Напълно основателно в този ред на логически изказ е да предположим, че следващият държащ на себе си и претендиращ за статута философ следва да отговори на въпроса: „А какво ново във философията аз съм казал?“.

Всичко това затваря кръга на философстване в границите на предметното-определяващо се знание, а заедно с това вече причислено към света на осъществилото се, съществуващо профанно битие. Едва ли следващите този парадигмален подход според нас би трябвало да се себеобозначават като философи, а съответно и създаденото от тях – като философия.

Защо? Защото това не е нищо друго освен една школна, философообразна идеология, която има за цел да популяризира, да „приобщи“ към културното пространство определен тип представи, които чрез формата на обучение или „любопитство към знанието“ да станат основа за определен тип осмисляне и посока на възпроизвеждане след това.

Можем да обобщим, че в такъв тип философстване отсъства живият акт – пиететът на авторското мислене, тъй като живият акт на мисленето не е подвластен на идеологемии и не може да бъде „канонизиран“ във формата на популярни лекционни курсове. В този контекст заедно и независимо от първата парадигма съществува и втора – това е философията на прецедентите. По-точно, това не е философия, разбираана в границите на дискурса, а представлява примери на философстване от конкретни философи.

Този опит можем да проявим посредством опита на античното гръцко философстване. Ако се вгледаме внимателно в развитието на понятието за философия, ще открием, че съществува фундаментална разлика между първоначалния смисъл на понятието философия в представите на античния грък и това, което под философия се разбира в наши дни. За древния гръцки мислител философията е преди всичко начин на живот, самият философски дискурс води своето начало от екзистенциалния избор, от някаква онтологична предразположеност към избор, който човек прави. Именно този избор променя коренно живота на мислителя. След като веднъж този избор е направен, той и предопределя вектора на неговата мисъл и доминиращ дискурс.

В този контекст не бива да подменяме философията като „любов към мъдростта“ със самата „софия“ – мъдростта, тъй като „любовта към мъдростта“ е „само редица от предварителни упражнения“ (П. Адо), подготвящи ни за втората парадигма на битийно философиране – „мъдростта“. И тази парадигма е да живеем през философията! В този контекст устременият към мъдростта и достигналият мъдростта мислител са идейно близки, но не са тъждествени (Hadot 2002, 16 – 20).

Какво означава да живеем през философията? Това е фундаментален въпрос за всеки един мислител, определящ себе си като философ, доколкото философията е преди всичко опит като постъпки. В този смисъл, можем да твърдим, че всеки, който е успял да превърне философията в неотменима и най-съществена част от своята екзистенция, е в правото си да се определя като философ.

Античните гръцки мислители представят своите речи, диалози, разсъждения и трактати като „духовни упражнения“ (античният мислител не информира, а формира, възпитава), като философски зов, покана за размисъл, подбуда към философия, но не като създаване на завършени теории, а като преобразуване на цялата екзистенция в процеса на размисъл.

В своята същност духовните упражнения на античните мислители са волева личностна практика, която има за цел да преобразува индивидуума, и това е практика на „самотрансформиране“. Античните духовни упражнения се структурират по следния начин: физиологически (начин на хранене – пр. както в Питагорейския съюз; дискурсивни – диалог и размишление, и интуитивни – съзерцание. Като пример можем да посочим Сократовото (или Пла-

тоновото) определение на философията като „упражнения в умиране“. Да се упражняваш в умиране, означава да се упражняваш да живееш в действителността, реално, т.е. да надраснеш себе си като нещо частно и привързано към профанното, да се извисиш и да „видиш битието отгоре“, да достигнеш до „универсална перспектива“ за битието. Да се осмисли разликата между „упражнения в умиране“ и „влизане в епицентъра на смъртта“, предполага да се постигне знание за „пропастта“, която отделя „постепенността на умирането“ (движението на умиране) от менталната трансформация на носителя на философията. Да философстваш, означава да излезеш извън границите на субектността, да осъществиш преход от индивидуалното към универсалното и архетипичното (Hadot 1995, 107 – 112).

Античните мислители предметят този преход към мъдростта именно като постъпка и именно постъпката се разпознава като античен принцип на мъдростта. Постъпката е онтологичен феномен, най-висша степен на определеност на битието. Постъпката като феномен е свързана с особеностите на човека като личност, с вътрешната ценностна система. Какво означава човекът само по себе си, какво е добродетелност, какво е истина? Как да се постигне това? Въпрос, поставен в Античността по времето на Сократ и Платон. Отговорите на тези въпроси се отнасят към човешкото съзнание, човешката душа, постъпките на човека, неговото съществуване. Така например не само Сократ и Платон, но и други антични мислители постъпват в съответствие със своя мироглед, убеждение, разсъждения и ирония. Според Сократ постъпката на човек се определя от неговото разбиране за справедливост, благо и произтичащи от тези понятия цели. Нравствената цялост на човека той отнася към знанието.

Докато според Аристотел постъпките на човека трябва са в зависимост от регулатори, които обществото задава. Защо? Защото според него хората, които се занимават с практическа дейност, изследват не вечното, а вещта в нейното отношение към нещо времево. Вниманието на Аристотел е насочено към осмисляне на обществените отношения и назначението на гражданина на полиса, към регулиране на техните взаимоотношения и постъпки за постигане на етическия идеал, а не към всеобщото. От своя страна, античните кинизи правят опит да обосноват духовната свобода като асоциално състояние. Те приемат, че приобщаването към културните ценности, зависимостта от социалните отношения, традиционният морал са „дим“, който трябва да се „развее“, да се изчисти. Тази позиция според тях намира реализация в две направления – до отказ от социална адаптация и в заемане на нравствена позиция, която в постъпките се изразява през идеята за „гражданин на света“. Човек не трябва да бъде свързан с нищо, да бъде свободен и по този начин да не бъде уязвен в своите постъпки. С това се визира и тяхното разбиране за щастие като дълбоко вътрешно достойн-

ство на човека, което и определя неговите постъпки. Техният житейски принцип се свежда до действия, при които на съдбата се противопоставя мъжество, на закона – природата на човека, а на страстите – разумът. Този тип морал се различава от този на тълпата и се приема за опредметяване на нравствената автономия на човека, при която духовната свобода е определяща. В този контекст извършаваните от човек постъпки-предизвикателства не са адекватни на обществения морал. (Пр. притчата за срещата между Диоген и Ал. Македонски, на която царят казал – „Аз съм великият цар Александър, а Аз, му отговорил Диоген – съм кучето Диоген“, притча, завършила с избора на Диоген – „Би ли се отместил, защото ми закриваш слънцето“) (Diogenes Laertius 2002, VI, 2.58, 32).

Подходът на киниците оказва съдържателно въздействие на стоицизма. Особено това се проектира в разбиранията на Сенека, който съчетава в своята философия стоицизма, платонизма, епикурейството и питагорейството. Според него нравствената норма отговаря на обективната истина и се основава на учението за природата, а в основата на природата е „логосът“ – разумът, който е във всичко съществуващо. Човек да живее и постъпва според природата, означава да живее през разума, а нравствената цел е чрез усъвършенстване на тази природа да се достигне до добродетелността, която е съвършено знание, мъдрост.

Истинният живот за мъдреца означава да живее през добродетелта, която е единственото истинно благо, и всяка негова постъпка е насочена към това благо. Всяка една постъпка е насочена към самоусъвършенстване на човека. Освен тези постъпки човек извършва и постъпки, свързани с неговото ежедневие, профанно битие. Постъпките в областта на политиката се определят като постъпки, свързани с дълга на човека. Можем да направим извод, че същността на този тип философстване, на тази втора парадигма да се изразяваме като философи, е „Да живеем през философията“

Но коя е причината, поради която тази автентична парадигма на античния дух да се подложи на съмнение и да прекрати своето развитие? Това е изведенният от Аристотел и доведен до формално-логическо съвършенство принцип на разделяне на същност и битие, откривайки по такъв начин пространство, в което „метафизиката говори за битието“, а не тя да е самото битие. Метафизиката се превръща в чисто мислене, в мъдрост, която съществува сама за себе си, самолюбуйки се на самата себе си. А дали това е възможно? Възможно ли е изобщо да се мисли истинното битие? В случая битието се отъждествява с мисъл и метафизичното трансцендиране се превръща в чисто мислено трансцендиране, а не трансцендиране на човека с неговото цялостно същество.

Какъв е практическият резултат от опредметената в история на философията рефлексия върху тезата на Аристотел? В резултат мисълта се отделя от постъпката, отделя се мъдростта от практиката.

В резултат на това мъдростта започва своя „победен“ западноевропейски „рационалистичен саморефлексивен поход“ на себелюбуване, а практиката се предоставя на ситуативния морален прерогатив, който от античния дух и обожествяване на разума в Новото време се опредметява в нищетата на разсъдъчните социални форми на съвремието. В резултат на това социалният идеал за хармония, възвестен в парадигмата на разума за „Равенство, братство и свобода“, остава един идеален, рационалистичен, мисловен проект, който може да има опредметяване единствено в практика, разбирана само като метафизическа постъпка – постъпка, която спрямо рационалистичното игрово самолюбуване на логоса би било прецедент, т.е. нещо прагматически, разсъдъчно нецелесъобразно. Това е крайният резултат от Аристотеловия проект от разделянето на същност и битие, което може да се адресира като претенция към Аристотел, и заедно с това и неговият онтологичен „грех“ спрямо Платон.

Метафизическата практика, постъпка не се нуждае от логосно верифициране и установяване на истинност, тя е отвъд рационалните възможности и средства на разума. С това заявяваме, че в тази профанна форма на битийност на нашия ежедневен разум поставянето на въпроса за истинност е безпредметно. Въпросът е в това, че метафизичният акт не се нуждае от осмисляне, тъй като разумът няма средства да реализира този акт. Какво означава: „Да си, да бъдеш“?! – състояние, което изисква, предполага време, в което „да си“, а метафизичният акт е отвъд времето, метафизичното „време“ не само не може да бъде осмислено, но никога не може да бъде помислено.

С мисловното си топологизиране ние се „откриваме“ за мислените по-тайности на битието и в тази трансценденция ние се разпознаваме като „захвърлени“ в „тук битието“, търсейки неговата истинност. Този акт (постъпка, прецедент) не предполага присъствие, наличие и т.н., който налага ограничение, т.е. не свобода... в този акт човекът е свободен, защото той не е този субект, този човек, който в профанното битие е не-свободен. Тъй като нашето, профанно, рационализирано битие предполага не метафизична свобода, то в метафизиката, или онова, което наричаме не-битие, е възможността за свобода и истинност, в която вещите не се различават, както при излизането от тъмната пещера човек е заслепен от светлината и не различава нищо.

Същността на тази парадигма се заключава не в това, че отделният мислител, разбираан като специфичен, конкретен „Аз“, изразява нещо ново, а във факта, че той, като „Аз“, изобщо се опитва да осъществи акт на философстване примерно чрез акта на говоренето. Възможността на „Аза“ да изразява себе си в словото, но не като смисъл (който ние в нашите игрови интерпретации постоянно търсим), а като акт на мисленето, предполага разбирането, че транслирането на този акт в културното пространство, а съответно – и него-

вият превод на възможните езици, не само е нещо несъвършено, а в повечето от случаите – и просто невъзможно. Това предполага, че в тази парадигма знанието, владенето на текстовете или знанието на езици не прави философията факт в същото това културно пространство. Неслучайно на примера на велики мислители от миналото – философи, можем да заключим, че философът израства в онтологичната „мъка“ на търсене, на преживявана екзистенциална (не екзистенциалистка) тревога, преживявана не емоционално, а с цялото същество.

Това онтологично търсене няма за свой корелат познавателното действие и съвършено логично не се свежда и не може да бъде сведено до просто интелектуално усилие (независимо че то е придружено от него), което не предполага познаване на нещо ново, не предполага откриване на закони за природата и обществото и по същество – не е получаване на знание в общоизвестния логико-дискурсивен смисъл. Този екзистенциален акт, който преживява философът, предполага цялостно, а с това и пълно саморазкриване на „Аза“, на неговата индивидуация и в този контекст философията има смисъл единствено и само като човешка постъпка, като акт чрез постъпка.

В този строго специфичен за всеки един от философите вътрешен опит (на питане) са възможни и различни жанрове на философстване. Само в този контекст философията би могла да има исторически (пространствено-времеви) измерения в света на осъщественото вече културно пространство. Философията има смисъл в тази втора своя парадигма единствено като „грижа“ на човека – индивидуума, за самия него, разбиран чисто онтологично като опит да бъде в битието.

Разглеждането на философията като личен опит задава ограничението за нея, че тя е исторически невъзможна, т.е. че философията няма история. Това предполага, че не би трябвало като подобен тип осъществяване философията да има основатели и продължители, тъй като „пътят“ на философията това е пътят на precedentите, които едва ли биха могли да бъдат нещо друго освен варианти на единен акт на философстване, като акт на мисленето, предметен в акта на постъпката. Прецедентът не е нищо друго освен „преместване“, трансцендиране в битието, т.е. преминаване, онтологично преминаване през целия комуникативен (социализиращ и култивиращ индивидуума) слой „тук и сега“.

По този начин човекът би могъл да достигне до своите екзистенциални основи, лишавайки се съзнателно от всички онези елементи, които социализиращата го културна профанация детерминира по определен начин и модел задължително. Това е *par-excellence* философия, а не лекция за Буда, Конфуций, Аристотел, Кант или Хайдегер; това не е разказ на известен професор за известно нещо или разказ за нещо неизвестно на публиката, а с това и интересно за нея.

Прецедентът, разбиран като нещо фундаментално, а с това и нещо пределно, винаги е нещо просто, просто до баналност и това трябва да се възприема свършено нормално, защото философията в тази парадигма живее не в новото знание – знание дискурсивно, а в акта на осъществяването. Защото осъществяването на такъв екзистенциален философски акт и неговото опредметяване – речево, словесно, е преди всичко личностно усилие на мислителя, на неговото „Аз“ свършено съзнателно да премине през комуникативните „повърхностни“ структури, да премине през целия многообразен спектър на вече „пребиваващите“ в него мислителни и дейностни образувания, за да достигне до началото – до екзистенциалните основи. По същество, този процес на трансцендиране е преминаване от емпирическото „Аз“, което съществува в профанното битие съвместно с останалите вещи от този свят, в който то самото е само вещ, към екзистенциалния „Аз“, т.е. към съществуване в пространството на културата изобщо.

Защо? Защото в това движение философът или осъществяващият акта преодолява съзнателно като избор, при това свободен избор ограничеността на своето житейско, социално, национално, политическо-идеологическо обременено „Аз“ и неговия цялостен профанен (разсъдъчен) опит. На практика се постига онова, за което не просто и само са говорили, а са осъществили в своите постъпки действително великите философи – достигане до чистото мислене, до онова, което е „със“-а на съзнанието, в което отсъства психологическата реалност, а с това и до пълнотата на битието, т.е. до тъждеството със света, разбиран поне в Античността като космос. Подобно разбиране ни предпоставя пространство на мислене и философстване, в което прави всички осъществяващи го равни помежду им, тъй като в него се снемат пространствено-времените (историософски) граници между Буда и Хайдегер, Лао-Дзъ и Хегел, Сократ и Кант и т.н. В този тип битийност се снемат национални, идеологически, исторически и др. различия. Остават само лицата, остават лицата на конкретните мислители, остават „Името“ на философа и неговата постъпка като философски акт, остава мисълта като полет: „Роденият да пълзи, да лети не може, а роденият да лети, няма да пожелае да пълзи“.

В битието на тази парадигма всеки един от философите е равен на всеки в кръга на това битие. Всеки от тях има свой собствен глас и като такава, философията е всемирна и достъпна за всеки един от нас, но тя не е популярна. Не е популярна, защото много са малко хората, които искат и могат да се разделят съзнателно със социализиращите ги, а с това и правещи ги комуникативни детерминанти. По тази причина истинските философи никога не са били толерирани от съществуващите идеологически-исторически зададени системи. Защо? Защото философът в своя екзистенциален акт е неподвластен и по силата на своето знание за това не може да бъде подвластен

на никакви социални идеологеми. В този смисъл, философите неслучайно са били преследвани и както историята „осведомява“, нерядко неприемани от съответното общество.

Може да приемем, че всички стоим в кръг и това е кръгът на мисленето и битието, в което единственото свободно желание на истинския, съпреживяващ битието философ, е да остане в него. По същество и на практика това не е никак просто и никак лесно. Защото се изисква действително смелост – не гражданска, а екзистенциална, за да се достигне до пределите на този свят, за да се застане накрая на този тип профанно битие, при което човек винаги е застрашен от възможността да изпадне в пропастта на нищото. Разбира се, човек не може да „скочи“, да „излезе“ извън света, но той може да постави себе си на края на този „свят“, на ръба на „бездната“. Тази дейност има своите метафизични основания и е обяснима, защото, ако човек, мислещият и посветен в мъдростта човек желае да намери основанията на своето битие – основания, които не зависят от пространствено-времевите изменения в съответното общество, култура, социална структура и разбира се, извън неговите природни дадености, то той трябва да се трансцендира, да се трансформира, преминавайки извън границите на всяка култура, идеология и т.н. Защо? Защото „личността“, човекът като индивидуация е трансцендентен по отношение на културата, социума и в това е неговият универсализъм, спрямо който философията е преди всичко антропология. Личността у човека, сама по себе си, е прецедент, защото той – човекът, „влиза“ в това пространствено-времево измерение, „излизайки извън себе си“, излизайки извън своя универсализъм.

Подобно преминаване към екзистенциалните основи може да има различни измерения. Те могат да бъдат онтологични, в които чрез словото, през действието и мисленето се преминава към постъпката. Преминава се от „Аза“, разбран като вещь наравно с всички останали вещи в този видим свят, към „Аза“ като съществуващ. Преминаването може да има и историко-културен характер, осъществяването на който е по посока на връщане към постигнатия мит като цялост. Третият, възможно най-трудният вариант, това е мисловният подход, в който се осъществява преминаване от първоначалното, дискурсивно различаване между Логос и Ейдос, към феномена на личността – собствено, към екзистенциалната индивидуация. В границите на подобно различаване може да бъде очертан и тезаурусът на езиковата индивидуация (личност): това е Име, Образ, Понятие, Символ, Феномен. В границите на този кръг на осъществяване на индивидуацията се снемат различията между понятие и образ, между име и символ, за да се прояви синкретичността на снетото във феномена на човека като културно същество (не в смисъл на социализиран човек). Но ако човек се осъществява в превърнати, отчуждени на неговата изначална културна същност форми – нещо, което е неразделна част от съществуването

му в това профанно битие, то феноменът за човека се разпада, разпилява се на отделни малки парченца като от счупен стъклен предмет. В резултат на което вместо името на човека остава неговият прякор, вместо понятието – термин, вместо неговия образ остава точка и вместо символа остава пепел.

В този топос на мисловна дейност по пътя към мъдростта на философстващия човек му предстои избор – да осъществи акт не просто на своята съпричастност в една или друга степен към един от двата възможни онтологични варианти на своето съществуване. Предстои му и според силите си да направи избора факт – да принадлежи собствено към философията или да остане в лоното на школната философия, разбираана като постоянно транслираща се в света на профанното, а с това и профанизираща се според социализиращите я параметри.

В проблематичността на този избор (в случая проблемът за избора няма никакво отношение към проблема за свободата, тъй като свободата, като феномен, се проявява там, където вече отсъства всякакъв избор) философът остава самотен в света на дихотомичното мислене, обемащо визиите: светът и Аз; обект и субект; свой и чужд, т.е. в света на това, което никога не може да бъде прието като *par-excellence* философия. Съвременният човек, още повече философът трябва да избира в този „доведен до абсурд“ свят, да избира в ситуация, в която господства „ужасът“ за философската мъдрост – конкретността. Човешкото съществуване (битие) в профанния свят е подвластно на „конкретността“, на това, което е вече установено, разбираемо „тук и сега“. И в този контекст за търсещите мъдростта ще отбележим, че „мъдростта“ не е извън нас, мъдростта е в нас, мъдростта е всеки един от нас, мъдростта сме самите ние и единствено от нас зависи дали ще постигнем абсолютните основания на това, към което човек винаги се е стремил, дистанцирайки се от своята ограниченост.

ЛИТЕРАТУРА

- ЛАЕРЦИЙ, Д. 2002. *Антична философия. Животът на философите*. София: Планета 3.
HADOT, P. 1995. *Qu'est-ce que la philosophie antique?*. Paris: Gallimard.
HADOT, P. 2002. *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris: Preface d'Arnold I. Davidson.

REFERENCES

- LAERTIUS, D. 2002. *Antichna filosofia*. Sofia: Planeta 3.
HADOT, P. 1995. *Qu'est-ce que la philosophie antique?*. Paris: Gallimard.
HADOT, P. 2002. *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris: Preface d'Arnold I. Davidson.

THE ONTOLOGICAL CHOICE OF THE PHILOSOPHER

Abstract. The text reveals the approaches of the philosopher as a thinker to be in the being. Two possible paradigms for achieving the absolute as a form of philosophizing are presented. One is related to the school-academic historical-philosophical approach, and the other is related to metaphysical experience as an act. The thesis is asserted that the metaphysical goal is achievable only as an individual practical experience of transcendence through the action of the thinker conceived as a precedent. The understanding is argued that it is in the metaphysical act that the thinker objectifies philosophical wisdom, not just the love of philosophy.

Keywords: The Absolute; paradigms of philosophizing; academic philosophy; metaphysics; metaphysical experience; transcendence; act; precedent; philosophical wisdom

✉ **Prof. Dr. Ivan Kamburov**

Philosophical Faculty

Sofia University

15, Tsar Osvoboditel Blvd.

1504 Sofia, Bulgaria

E-mail: iikamburov@phls.uni-sofia.bg