

ГОДИШНИК  
НА СОФИЙСКИЯ УНИВЕРСИТЕТ  
„СВ. КЛИМЕНТ ОХРИДСКИ“

*Философски факултет*

*Философия*

ANNUAL  
OF SOFIA UNIVERSITY  
“ST. KLIMENT OHRIDSKI”

*Faculty of Philosophy*

*Philosophy*



ТОМ/VOLUME 1

УНИВЕРСИТЕТСКО ИЗДАТЕЛСТВО „СВ. КЛИМЕНТ ОХРИДСКИ“  
ST. KLIMENT OHRIDSKI UNIVERSITY PRESS

Г О Д И Ш Н И К  
НА СОФИЙСКИЯ УНИВЕРСИТЕТ  
„СВ. КЛИМЕНТ ОХРИДСКИ“

*Философски факултет*

*Философия*

---

A N N U A L  
OF SOFIA UNIVERSITY  
“ST. KLIMENT OHRIDSKI”

*Faculty of Philosophy*

*Philosophy*

Том/Volume 1

УНИВЕРСИТЕТСКО ИЗДАТЕЛСТВО „СВ. КЛИМЕНТ ОХРИДСКИ“

ST. KLIMENT OHRIDSKI UNIVERSITY PRESS

СОФИЯ • 2024 • SOFIA

РЕДАКЦИОННА КОЛЕГИЯ

гл. ас. д-р Алекс Костова, гл. ас. д-р Борис Пантев, гл. ас. д-р Ивайло Добрев  
гл. ас. д-р Лидия Кондова, гл. ас. д-р Мадлен Ангелова-Елчинова, доц. д-р Огнян Касабов

ОТГОВОРЕН РЕДАКТОР

гл. ас. д-р Мадлен Ангелова-Елчинова

EDITORIAL BOARD

Aleks Kostova, Boris Pantev, Ivaylo Dobrev, Lidia Kondova, Madelaine Angelova-Elchinova,  
Ognian Kassabova

EDITOR-IN-CHIEF

Madelaine Angelova-Elchinova

© Софийски университет „Св. Климент Охридски“

Философски факултет

2025

ISSN 0324-072X

## СЪДЪРЖАНИЕ

Предисловие .....	5
<b>ФИЛОСОФСКИ ПРЕВОДИ</b>	
<i>Мартин Хайдегер</i> . Въпросът за техниката .....	9
<b>ФИЛОСОФСКИ ИЗСЛЕДВАНИЯ</b>	
<i>Стилиян Йотов</i> . Младият Лайбниц и номинализъмът на Томас Хобс .....	35
<i>Десислава Дамянова</i> . Власт и съпротива в генеалогичния проект на Мишел Фуко .....	61
<i>Веселин Дафов</i> . Танцуването като осубектиране на време и пространство .....	91
<i>Никола Гинев</i> . Идеални и обществени аспекти на моментите на „Чистото понятие“ във философските учения на Хегел и на Адорно .....	106
<i>Dimitar Elchinov</i> . Operations and verification .....	121
<i>Георги Герджиков</i> . От (само)изолация до умопомрачение. Разделенията в модерната епоха и конспиративното мислене в края на първата четвърт от ХХІ век .....	131
<b>СТУДЕНТСКИ ДЕБЮТИ</b>	
<i>Румен Гатев</i> . Падането на Рим под меча на Аларих в преходността на хегеловото понятие .....	167
<i>Ралица Стоянова</i> . Човекът между страха и страстта във философията на Сьорен Киркегор .....	186
<b>2024 ГОДИНА ЗА СПЕЦИАЛНОСТ ФИЛОСОФИЯ</b>	
Придобити докторски степени .....	202
Заети академични длъжности .....	202
Реализирани проекти .....	202
Сборници .....	203
Списания .....	203
Монографии .....	204
Събития .....	204
Специализации и обмени .....	204

## CONTENTS

Foreword.....	5
---------------	---

### PHILOSOPHICAL TRANSLATIONS

<i>Martin Heidegger</i> , Die Frage nach der Technik .....	9
--	---

### PHILOSOPHICAL INQUIRIES

<i>Stiliyan Yotov</i> , The Young Leibniz and the Nominalism of Thomas Hobbes .....	35
---	----

<i>Desislava Damyanova</i> , Power and Resistance in Michel Foucault's Genealogical Project .....	61
--	----

<i>Veselin Dafov</i> , Dancing as Subjectizing of Time and Space.....	91
---	----

<i>Nikola Ginev</i> , Ideal and Social Aspects of the Moments of “Pure Concept” in the Philosophical Doctrines of Hegel and Adorno.....	106
--	-----

<i>Dimitar Elchinov</i> , Operations and Verification.....	121
--	-----

<i>George Gherjikov</i> , From (Self-)Isolation to Derangement. 21st Century Conspiratorial Thinking as a Symptom of Modernity’s Fundamental Divisions .....	131
---	-----

### STUDENT DEBUTS

<i>Rumen Gatev</i> , The Fall of Rome under Alaric’s Sword in the Transience of the Hegelian Concept.....	167
--	-----

<i>Ralitsa Stoyanova</i> , Human Existence between Fear and Passion in Søren Kierkegaard’s Philosophy.....	186
---	-----

### 2024 FOR SOFIA UNIVERSITY’S PHILOSOPHY PROGRAM

Doctoral Degrees .....	202
------------------------	-----

Academic Positions.....	202
-------------------------	-----

Projects.....	202
---------------	-----

Edited Volumes .....	203
----------------------	-----

Journals .....	203
----------------	-----

Monographs .....	204
------------------	-----

Events.....	204
-------------	-----

Specializations and Exchanges .....	204
-------------------------------------	-----

## ПРЕДИСЛОВИЕ

Възобновяването на традиция е не просто акт на продължение на вече установеното, а на критично преосмисляне и разкриване на нови възможности, на съграждане на онова, което би могло да бъде. Настоящото първо издание на *Годишника на специалност Философия* след прекъсването му през 2002 г. е именно такова начинание – съграждането на една традиция, която все още предстои. Затова и, образно казано, *Годишникът* не се стреми да *отговаря* на предварителните очаквания към себе си, а да оперира като поле от *въпроси*.

От коя и към коя общност е насочен *Годишникът*? Авторите, чиито текстове публикуваме, са както утвърдени академични фигури, така и млади изследователи в началото на своя път: те са част както от преподавателската, докторантска и студентска общност, така и от общността на алумните, завършили специалност *Философия* към *Философския факултет* на Софийския университет „Св. Климент Охридски“, но реализирали се в чужбина или в други сфери. Публикувайки техните изследвания, ние се стремим да достигнем не само до академичната общност, но и до по-широк кръг от съмишленици, които се интересуват от ключови тенденции на философстването в съвременieto, както и от работата на водещи хуманитаристи в страната.

Настоящият брой е структуриран в четири основни рубрики: *Философски преводи*, *Философски изследвания*, *Студентски дебюти* и *Отчет катедри*. Съдържанието на отделните текстове е представено от придружаващите ги абстракти, синтезиращи основните им тези. Специално бихме искали да акцентираме върху рубриката *Философски преводи*, и в частност, върху публикувания за пръв път на български език знаков текст на Мартин Хайдегер „Въпросът за техниката“, преведен от Константин Янакиев. Не само рецепцията на философски традиции, но и конституирането на такива в българската философия, е възможно именно благодарение на преводаческите усилия на колегията. Затова и рубриката *Философски преводи* е важен елемент от нашата мисия.

Що се отнася до бъдещите броеве на *Годишника*, освен вече опериращите рубрики, редакционната колегия би искала специално да насърчи смели и полемични изследвания, провокиращи дискусии в общността. Особено приветстваме също така критични рецензии на философски трудове. С това очакваме *Годишникът* не просто да събира в едно тематична група текстове, а да добие съществуване като жизнена, диалогична и динамична платформа за философстване.

*От редакторите*



# ФИЛОСОФСКИ ПРЕВОДИ



---

## ВЪПРОСЪТ ЗА ТЕХНИКАТА

МАРТИН ХАЙДЕГЕР  
(Прев. Константин Янакиев)

*Беседа, изнесена на 18 ноември 1953 г. в Мюнхенския технически университет в поредицата „Изкуствата в техническата ера“, организирана от Баварската академия на изящните изкуства. Текстът е разширен вариант на по-ранна беседа от 1949 г. Отпечатан е за първи път в годишника на Академията през 1954 г., а на следващата година – в сборника съчинения на Хайдегер *Vorträge und Aufsätze*.*

*Настоящият превод е направен по изданието Heidegger, M. (2000). *Gesamtausgabe, Bd. 7: Vorträge und Aufsätze*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, S. 7–36. Той възникна преди петнадесетина години като четиво за курса по философия на техниката в магистърската програма „Философия“ на СУ „Св. Климент Охридски“. Веднъж попаднал в ръцете на студентите в електронен вид, за радост на преводача, той започна да се разпространява апокрифно. Случвало се е да ми искат разрешение да го ползват или цитират. Благодаря както на тези, които бяха така внимателни да искат разрешение, така и на другите, които просто са го разпространявали. Благодаря и на Огнян Касабов, по чиято инициатива и под чиято редакция този превод се появи на хартия тук, в Годишника на специалност „Философия“ в Софийския университет.*

*От преводача – Константин Янакиев.*

По-долу ще *пита*ме относно техниката. Това питане допринася да се измени някакъв път. Затова е препоръчително преди всичко да държим под внимание пътя, а не да тъпчем на място, хващайки се за отделни твърдения и етикети. Този път е път на мисленето. Всички мисловни пътища водят по нео-

бикновен начин, повече или по-малко забележимо, през езика. Ние питаме за *техниката* и искаме с това да подготвим едно свободно отношение към нея. То ще е свободно, ако отваря нашето битие за същността на техниката. Ако откликнем на тази същност, ще бъдем в състояние да изпитаме техническото в присъщите му граници.

Техниката не е същото нещо като същността на техниката. Когато търсим същността на дървото, трябва да си дадем сметка, че това, което прониква и владее всяко дърво в това му качество, самото не е дърво, което може да се срещне сред другите дървета.

Така и същността на техниката не е ни най-малко нещо техническо. Затова никога няма да схванем отношението си към същността на техниката, докато представяме и упражняваме само техническото, докато се примиряваме с него или бягаме от него. Навсякъде ще останем приковани към техниката, независимо дали пламенно я утвърждаваме или отричаме. По най-лошия начин обаче ще сме изложени на произвола на техниката, ако я разглеждаме като нещо неутрално; защото тази представа, на която с особена готовност се покланят днес, ще ни направи съвършено слепи за същността на техниката.

За същността на едно нещо отколе се смята това, *какво* е това нещо. Ние питаме за техниката, когато питаме какво е тя. Всеки знае двете твърдения, които дават отговор на нашия въпрос. Едното гласи: „Техниката е средство за определени цели.“ Другото гласи: „Техниката е дейност на човека.“ Двете определения на техниката са свързани помежду си. Защото да си поставяш цели, да осигуряваш и използваш средствата за тях, е човешка дейност. Към това, какво е техниката, принадлежи изготвянето и използването на оръдия, апарати и машини, а също и самото това изготвено и използвано, към него принадлежат потребностите и целите, на които те служат. Цялото, образувано от тези съоръжения, е техниката. Тя самата е съоръжение, казано на латински, *instrumentum*.

Затова общоприетата представа за техниката, според която тя е средство и човешка дейност, може да се нарече инструментално и антропологично определение на техниката.

Кой би оспорил, че тази представа е правилна? Тя очевидно се ръководи от това, което имаме пред очи, когато говорим за техника. Инструменталното определение на техниката дори е до такава степен зловещо [*unheimlich*] правилно, че важи и за модерната техника, за която иначе с известно основание се твърди, че в сравнение с по-старата занаятчийска техника, е нещо съвършено различно и затова ново. И електроцентралата със своите турбини и генератори е изготвено от хора средство за някаква поставена от хората цел. Също и реактивният самолет, също и високочестотният предавател са средства за някакви цели. Естествено, радарната станция не е толкова проста колкото ветропоказателя. Естествено, изготвянето на високочестотен предавател изисква взаимното съгласуване между различни операции на техническото,

индустриално производство. Естествено, една дъскорезница в някаква глуха шварцвалдска долина е примитивно средство в сравнение с електростанцията, през която преминава Рейн.

Но си остава вярно: и модерната техника е средство за определени цели. Затова инструменталната представа за техниката определя всяко усилие човекът да се постави в правилното отношение към техниката. Всичко се заключава в това, с техниката като средство да се борави по надлежния начин. Иска се, както е казано, „духът да вземе техниката в свои ръце“. Иска се тя да бъде овладяна. Този стремеж към овладяване става толкова по-наложителен, колкото повече техниката заплашва да се изплъзне от господството на човека.

Ако приемем обаче, че техниката не е просто средство, как стоят нещата с волята да бъде овладяна? Само че нали казахме, че инструменталното определение на техниката е правилно. Безспорно. Щом нещо е правилно, то всеки път прави за това, което е налице, някаква съответстваща на него констатация. За да е правилна тази констатация обаче, не е нужно ни най-малко да разкрива наличното в неговата същност. Само там, където настъпва [*geschieht*] такова разкриване, се случва истинното като събитие [*ereignet sich*]<sup>1</sup>. Затова просто правилното все още не е истинното. Едва последното ни поставя в свободно отношение към това, което ни засяга откъм самата си същност. Значи правилното инструментално определение на техниката все още не ни показва нейната същност. За да стигнем до нея или поне в нейна близост, трябва да потърсим, през правилното и отвъд него, истинното. Трябва да попитаме: какво е самото инструментално? Къде е мястото на такива неща като цел и средство? Средство е това, чрез което нещо бива предизвикано и с това постигнато. Това, което води до някакво въздействие, се нарича „причина“. Но причина не е само онова, посредством което бива предизвикано нещо друго. Също и целта, според която се определя видът на средствата, се приема за причина. Там, където се преследват цели, където се използват средства, където царува инструменталното, там господства причинността, каузалността.

От векове философията учи, че има четири причини: 1. *causa materialis*, материала, веществото, от което, например, се изготвя сребърен потир; 2. *causa formalis*, формата, облика, които приема този материал; 3. *causa finalis*, целта, например, жертвоприношението, от което се определят формата и ма-

---

<sup>1</sup> В съвременния български философски и публицистичен език е модерна една злоупотреба с хубавия възвратен и непреходен глагол „случвам се“, която в по-лошите си случаи дори го изопачава до невъзвратен и преходен. Въпреки нея избрахме да уважим предхождащото я преводаческо решение на Д. Денков и Хр. Тодоров да предадат близко свързаните Хайдегерови думи *geschehen* и *ereignen sich* като цяло със „случвам се“. Вж. Хайдегер, М. (1999). *Началото на художествената творба, в Същности*. София: Галико, с. 135–139, 144–145, 157 (както и с. 164, бел. 10) и срв. съотв. с Heidegger, M. (1977). *Der Ursprung des Kunstwerkes*, in *Gesamtausgabe*, Bd. 5: *Holzwege*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, S. 37–43, 48–49, 62 (бел. ред).

терията на искания потир; 4. *causa efficiens*, чието действие води до ефекта, готовата действителна чаша – т.е. майстора. Какво е техниката, представена като средство, се разкрива, ако проследим инструменталното до четирите форми на каузалността.

Но какво, ако това, което е каузалността, на свой ред е обгърнато в мрак? Вярно, от векове се правим, че учението за четирите причини е паднало от небето като истина, по-ясна от бял ден. А може би е време да запитаме: защо има точно четири причини? Какво означава по отношение на тези четири на истина „причина“? Кое прави характера им на причинност толкова единен, че да образуват едно цяло?

Докато не се впуснем в тези въпроси, каузалността, и с нея инструменталното, а с него и общоприетото определение на техниката, ще си останат неясни и безпочвени.

Отдавна е обичайно причината да се представя като въздействащото. Тук да действаш, означава да постигаш резултати, ефекти. *Causa efficiens*, една от четирите причини, е определяща за всяка причинност. Това стига дотам, че *causa finalis*, целевата причина, изобщо вече не се причислява към каузалността. *Causa, casus* идват от глагола *cadere* – падам – и означават онова, което води до резултата, че нещо се пада, получава се така и така. Учението за четирите причини идва от Аристотел. Но в областта на гръцкото мислене и за него всичко, което следващите векове търсят у гърците под името и представата за „каузалност“, просто няма нищо общо с въздействие и предизвикване. Това, което ние наричаме „причина“, а римляните *causa*, при гърците се казва *αἴτιον*, това, което има вина [*verschuldet*] за нещо друго. Четирите причини са свързаните помежду си начини на провиняване [*Verschulden*]. Един пример може да изясни това.

Среброто е това, от което е изготвен сребърният потир. В качеството си на тази материя (*ὄλη*) то споделя вината за потира. Той дължи [*schuldet*] на среброто това, от което се състои. Но жертвеното пособие е задължено [*verschuldet*] не само на среброто. Като потир предметът, задължен на среброто, се явява в облика на потир, а не в този на гривна или пръстен. Така жертвеното пособие същевременно е задължено на облика (*εἶδος*) „потир“. Среброто, в което е выпльтен обликът на потира, обликът, в който се явява сребърното – и двете по свой начин са виновни за жертвения съд.

Но виновно за него си остава преди всичко нещо трето. То е онова, което предварително залага границите на потира в областта на свещеното и жертвата. С това той бива отграничен като жертвено пособие. Отграничаващото поставя предели на вещта. С това определяне вещта не свършва; тя започва от него като това, което ще бъде след изготвянето си. Определящото, придаващото завършеност в този смисъл се нарича на гръцки *τέλος*, което прекалено често се превежда като „цел“ и „предназначение“ и така се изопачава. *Τέλος-*

ът е виновен за онова, за което е съ-виновен жертвеният съд като вещество и като облик.

Накрая нещо четвърто споделя вината за наличието и готовността на завършеното жертвено пособие: майсторът-ковач; но по никакъв начин не и с това, че въздействайки, предизвиква завършения жертвен потир като ефект на някакво правене, не като *causa efficiens*.

Учението на Аристотел нито познава така назованата причина, нито използва някакво съответно гръцко название.

Майсторът обмисля и събира в едно споменатите три вида провиняване. Обмисляне на гръцки е *λέγειν, λόγος*. Той почива на *ἀποφαίνεσθαι*, извеждането наяве. Майсторът споделя вината като онова, из което получават и запазват произхода си възникването на потира и неговото почиване на самия себе си. Трите споменати вида провиняване дължат на обмислянето на ковача това, че и как излизат наяве и влизат в игра в извеждането на жертвения потир.

Така в наличното и готово за служба жертвено пособие властват четири вида провиняване. Те се различават помежду си и все пак образуват едно цяло. Какво ги обединява предварително? В какво се разиграва съвместната игра на четирите вида провиняване? Откъде произхожда единството на четирите причини? Какво в крайна сметка означава за гръцкото мислене това провиняване?

Ние, днешните хора, сме склонни много лесно да схващаме провиняването или в морален смисъл като простъпка, или пък като някакъв вид въздействие. И в двата случая си затваряме пътя към изначалния смисъл на това, което по-късно бива наречено „каузалност“. Докато не се отвори този път, няма да видим какво собствено е инструменталното, което почива на каузалното.

За да се предпазим от споменатите изопачения на провиняването, нека изясним неговите четири вида от гледна точка на това, за което имат вина. Според примера те са виновни за наличието и готовността на сребърния потир като жертвен съд. Наличие и готовност (*ὑποκείσθαι*) характеризират присъствието на присъстващото. Четирите вида провиняване карат нещо да се прояви. На тях то дължи присъствието си. Те го пускат на воля в това присъствие, т. е. извеждат го в завършен вид на бял свят. В смисъла на това извеждане провиняването е по-вод [*Ver-an-lassen*]. С поглед към гръцкия опит, изразен в това извеждане, в *αἰτία*, сега ще придадем на думата „по-вод“ по-широк смисъл, така че тя ще означава същността на мислената по гръцки каузалност. В противоположност на това в привичния си и по-тесен смисъл думата „повод“ означава само подтик и даване на ход и с това се има предвид един вид допълнителна причина в каузалността като цяло.

А къде, в какво се играе съвместната игра на четирите по-вода? Те извеждат все още неприсъстващото в присъствието. Така че в тяхното единство

властва едно извеждане, което води присъстващото до поява. Какво е това извеждане, ни казва Платон в едно изречение от „Пир“ (205b): *ἡ γὰρ τοι ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ ὄν ἰόντι ὄρωσθαι αἰτία πᾶσά ἐστι ποίησις*.

„Всеки по-вод за това нещо неприсъстващо да премине и настъпи в присъствието, е *ποίησις*, про-из-веждане“<sup>2</sup>.

Всичко се заключава в това да мислим про-из-веждането в целия му обхват и същевременно в смисъла на гърците. Про-из-веждане, *ποίησις*, е не само занаятчийското изготвяне, не само художествено-поетическото извеждане най-е и открояване в образ. Самата *φύσις*, самопораждането, е про-из-веждане, е *ποίησις*. *Φύσις* дори е *ποίησις* в най-висш смисъл. Защото присъстващото *φύσει* [по природа] носи пробива на про-из-веждането в себе си (*ἐν ἑαυτῷ*), например разпукването на пъпката в цвят. Напротив, занаятчийското и художествено про-из-ведение, например сребърният потир, не носи пробива на про-из-веждането в самото себе си, той е в друго (*ἐν ἄλλῳ*), в занаятчията и художника.

Така формите на по-вода, четирите причини се разиграват в про-из-веждането. Чрез него излиза най-е и природно израсналото, и занаятчийски изготвеното, и художествено изваяното.

Но как протича про-из-веждането, било в природата, било в занаятите или в изкуството? Какво е про-из-веждането, в което се разиграват четирите по-вода? По-водът засяга присъствието на това, което в конкретния случай се появява в про-из-веждането. Про-из-веждането извежда от скритостта в нескритостта. Про-из-веждането се случва, само доколкото нещо скрито излиза в нескритост. Това излизане почива и трепти в онова, което наричаме „разкриване“. Гърците имат за това думата *ἀλήθεια*. Римляните я превеждат с *veritas*. Ние казваме „истина“ и обикновено я разбираме като правилна представа.

И къде се залутахме? Питахме за техниката, а стигнахме до *ἀλήθεια*, разкриването. Каква връзка има същността на техниката с разкриването? Отговор: дълбока. Защото в разкриването се корени онова про-из-веждане. То обаче събира в себе си четирите по-вода – каузалността – и властва в тях. В тяхната сфера е мястото на целта и средството, на инструменталното. А то се смята за основна черта на техниката. Ако стъпка по стъпка задаваме въпроси в какво всъщност се състои представената като средство техника, ще стигнем до разкриването. В него почива възможността на всяко произвеждащо изготвяне.

Техниката, значи, не е просто средство. Техниката е начин на разкриване. Ако вземем под внимание това, пред нас се разтваря съвсем различна област за същността на техниката. Това е областта на разкриването, т.е. на истината.

---

<sup>2</sup> Срв. Платон (1982). *Диалози*, т. 2. София: Наука и изкуство, стр. 463 (205b-c, бел. ред).

Тази гледна точка ни озадачава. Така и трябва да бъде. И е нужно това нейно въздействие да бъде възможно най-трайно и да ни притеснява толкова силно, че най-после да приемем сериозно простия въпрос, какво все пак се казва с думата „техника“. Думата произлиза от старогръцки. *Τεχνικόν* означава това, което принадлежи към *τέχνη*. По отношение на смисъла на тази дума трябва да имаме предвид две неща. Най-напред, *τέχνη* не е само название за работата и уменията на занаятчията, а също за високото майсторство и изящните изкуства. *Τέχνη* е свързана с про-из-веждането, с *ποίησις*, тя е нещо поетично.

Другото, което трябва да се помни във връзка с думата *τέχνη*, е още по-значимо. Думата *τέχνη* от дълбока древност до Платон върви ръка за ръка с думата *ἐπιστήμη*. И двете думи означават познание в най-широк смисъл. Те означават да разбираш от нещо, да си знаеш работата. Познанието е разкриване. Аристотел отделя специално внимание („Никомахова етика“, VI, гл. 3 и 4) на разграничението между *ἐπιστήμη* и *τέχνη*, и то с оглед на това какво и как разкриват<sup>3</sup>. *Τέχνη* е начин на *ἀληθεύειν*. То разкрива това, което не про-из-вежда само себе си и още не е налице и затова може да изглежда и да се получи веднъж така, веднъж иначе. Който строи къща или кораб или изковава жертвен потир, разкрива подлежащото на про-из-веждане съгласно четирите вида по-вод. Това разкриване събира предварително облика и материята на къщата и кораба в завършения образ на готовата вещь и с оглед на този образ определя начина на изготвяне. Така решаващото в *τέχνη* не се заключава в правенето и боравенето, а в споменатото разкриване. Като такава, а не като изготвяне, *τέχνη* е про-из-веждане.

Така, като отбелязахме какво се изразява с думата *τέχνη* и как гърците определят назованото с нея, това ни доведе до същите взаимни връзки, които ни се представиха, когато следвахме въпроса, какво е в действителност инструменталното като такава.

Техника е начин на разкриване. Същността на техниката битува в областта, където се случват разкриване и нескритост, където настъпва *ἀλήθεια*, истина.

Срещу този начин да се определи същностната област на техниката може да се възрази, че той наистина важи за гръцкото мислене и съответства, в най-добрия случай, на занаятчийската техника, но не подхожда обаче за модерната моторна техника. А тъкмо тя и единствено тя е обезпокоителното, което ни подтиква да питаме за техниката. Казват, че модерната техника е несравнимо различна от всички предишни, защото се основава на точната естествена наука на Новото време. Впрочем става все по-ясно, че важи и обратното: физиката на Новото време като експериментална наука зависи от тех-

---

<sup>3</sup> Аристотел. (1993). *Никомахова етика*, прев. Т. Ангелова. София: Гал-Ико, с. 132–134 (бел. ред).

ническата апаратура и от напредъка на нейното конструиране. Констатацията за тази двустранна връзка между техниката и физиката е правилна. Но тя си остава чисто историческа констатация на факти и не казва нищо за това, в което се корени тази връзка. Решаващият въпрос си остава все пак: каква е същността на модерната техника, че е могло да ѝ хрумне да използва точната естествена наука?

Какво е модерната техника? Тя също е разкриване. Едва когато спрем поглед на тази основна черта, ще ни се покаже новото в характера на модерната техника.

Онова разкриване, което господства над модерната техника, не се разгръща обаче в едно про-из-веждане в смисъл на *ποίησις*. Разкриването, което властва в модерната техника, е едно провокиране, което отправя на природата претенцията да доставя енергия, която *като такава* да може да бъде добивана и акумулирана. Но не се ли отнася това и за старата вятърна мелница? Не. Нейните крила наистина се въртят от вятъра, но остават непосредствено поверени на повеея му. И вятърната мелница не извлича енергията на въздушното течение, за да я акумулира.

Напротив, един участък земя бива провокиран да дава добив от въглища или руди. Сега земята се разкрива като каменовъглено месторождение, недрата – като рудно находище. Иначе се проявява нивата, която по-рано е гледал селянинът, като „гледам“ означава колкото „обработвам“, толкова и „грижа се“. Селската работа не провокира земята. Засявайки зърното, тя поверява посевите на силите на растежа и бди над покълването им. Междувременно и култивирането на земята е било въввлечено в съвсем различен вид обработване, което *поставя* [*stellt*] природата на разположение. Това поставяне е провокиране. Сега земеделието е моторизирана индустрия на изхранването. Въздухът се поставя на разположение за извличане на азот, земята – за добив на руди, рудата за получаване, например, на уран, а той – за производство на атомна енергия, която може да бъде освободена за разрушителни или мирни цели.

Поставянето, което провокира природата да дава енергия, е извличане [*Fördern*] в двойк смисъл. То извлича, т.е. добива и също поставя в наличност. Това извличане обаче от самото начало си остава ориентирано към добиването/съдействането [*Fördern*] на нещо друго, т.е. към това то да бъде подтикнато към възможно най-пълно оползотворяване при минимални разходи. Въглищата, добити в каменовъгления басейн, не са предоставени, просто за да бъдат въобще и как да е в наличност. Те се складират, т.е. поставят се на разположение, за да доставят акумулираната в тях слънчева топлина. Тя бива провокирана да нагрива парни котли, които доставят пара под налягане за задвижващите механизми на някоя фабрика.

Водната електроцентраля е поставена в руслото на река Рейн. Тя застава реката да предостави хидравличното си налягане на турбините, чието въртене

се предава на генераторите, произвеждащи ток за доставка по електропроводните мрежи. В сферата на тези взаимно свързани процеси за доставка на електроенергия също и Рейн се представя като нещо поставено на разположение. Водната електростанция не е изградена на Рейн както старият дървен мост, който от столетия свързва бряг с бряг. По-скоро реката е вградена в електростанцията. Сега това, което тя е, като движение на водни маси, се определя от същността на електростанцията. Реката е източник за доставяне на хидравлично налягане. За да си дадем макар и само далечна сметка за чудовищното, което властва тук, нека да обърнем внимание на противоположността, която звучи в името „Рейн“, използвано в два различни случая: за водните маси, които задвижват *електроцентралата*, и в едно *произведение на изкуството* – „Рейн“, едноименния химн на Хьолдерлин<sup>4</sup>. Но Рейн, може да възрази някой, си остава забележителност на ландшафта. Така да бъде, но как? Единствено като туристически обект, предоставен за посещения от някоя туристическа компания, която е уредила там своята екскурзионна индустрия.

Разкриването, което господства в цялата модерна техника, има характера на поставянето в смисъл на провокиране. Провокирането се извършва чрез това, че скритата в природата енергия бива извлечена, извлеченото се преобразува, преобразуваното се акумулира, акумулираното се преразпределя, а разпределеното наново се включва в цикъла. Извличането, преобразуването, акумулирането, разпределянето и включването наново в цикъла са форми на разкриването. Последното обаче не просто следва своя ход. И също така не замира в неопределеност. Разкриването разкрива на самото себе си собствените си сложно свързани [*verzahnten*] един с друг пътища с това, че осъществява техния контрол. Контролът, от своя страна, навсякъде бива сигурно обезпечен. Контролът и сигурността дори стават основните черти на провокиращото разкриване.

И сега, какъв вид нескритост е присъща на това, което се осъществява чрез провокиращото поставяне? Навсякъде то е доставено, за да стои на разположение така, че да позволява предоставянето си за по-нататъшно поставяне на разположение. Така доставеното има свой специфичен статус. Ще го наречем наличен състав [*Bestand*]. Тук тази дума иска да каже повече от „запас“ [*Vorrat*]. Сега думата „състав“ придобива ранга на категория. Тя обозначава, ни повече, ни по-малко, начина, по който присъства всичко, което има отношение към провокиращото разкриване. Това, което е налице в смисъл на наличен състав, вече не стои насреща ни като предмет.

Но един пътнически самолет, който стои на пистата, е предмет. Вярно. Можем да представим машината по такъв начин. Но тогава тя се скрива в

---

4 Химнът на Хьолдерлин „Рейн“, заедно с други негови поетически произведения, е наличен онлайн в превод на български език от К. Бенчев на страниците на електронно списание *Кръстопът*: <<https://crosspoint.mediabg.eu/?p=18769>> (бел. ред.).

това, което и както е. Тя стои разкрита на пистата само като наличен състав, доколкото е предоставена за обезпечаване на възможностите за транспорт. За тази цел тя самата трябва с цялата си конструкция, с всяка своя съставна част да бъде в състояние на момента да предостави услугите си, т.е. да бъде готова за полет. (Тук би било уместно да се разгледа Хегеловото определение на машината като самостоятелно оръдие. Ако погледнем това откъм оръдието на занаятчията, неговата характеристика е правилна. Само че тъкмо така машината не се мисли чрез същността на техниката, към която тя принадлежи. Погледнато откъм състава, машината е изцяло несамостоятелна; защото тя придобива статуса си единствено от предоставянето на нещо подлежащо на доставка.)

Това, че сега, когато се опитваме да покажем модерната техника като провокиращо разкриване, ни се натрапват думите „поставям“, „(пре)доставям“, „състав“ и се трупат по еднообразен и затова тягостен начин, идва от самата тема на разговора.

Кой извършва провокиращото поставяне, чрез което се разкрива като състав това, което наричат действително? Очевидно човекът. Доколко той е способен на такова разкриване? Човекът може наистина да представи, оформи и изпълни това или онова по един или друг начин. Само че с нескритостта, в която се показва или изплъзва съответната действителност, човекът не разполага. Това, че от Платон насам действителното се показва в светлината на идеи, не е дело на Платон. Мислителят само е отвърнал на това, което го е призовало.

Това доставящо разкриване може да се извърши, само доколкото човекът от своя страна е провокиран да провокира природата към отдаване на нейните енергии. Ако човекът е провокиран, заставен да прави това, тогава не принадлежи ли и той, по-изначално от природата, към състава? Разпространени изрази като „човешки материал“, „личен състав“<sup>5</sup> говорят в полза на това. Лесничият, който измерва отсечените трупи в гората и привидно по същия начин като дядо си обикаля същите горски пътеки, днес е поставен на разположение от дървообработващата индустрия, независимо дали знае това, или не. Той е мобилизиран като предпоставка за доставянето на целулоза, което на свой ред е провокирано от търсенето на хартия за вестниците и илюстрираните списания. Те пък поставят общественото мнение в положение да поглъща отпечатаните материали, за да може всеки момент да бъде ориентирано в желаната посока. Но тъкмо защото човекът бива провокиран по по-изначален начин от природните енергии, а именно, провокиран да доставя, той никога няма да се превърне в прост състав. Поддържайки действието на техниката, човекът участва в един начин на разкриване. Само че самата нескритост, в

---

<sup>5</sup> В оригинала: *Krankenmaterial einer Klinik* – пациентски материал на една клиника (бел. прев.).

рамките на която се разгръща доставянето, никога не е дело на човека, също като областта, която той всеки път вече прекосява, щом се отнася като субект към някакъв обект.

Къде и как се случва разкриването, ако не е просто дело на човека? Няма нужда да търсим надалеч. Нужно е само непредубедено да възприемем това, на което човек винаги вече е откликнал и което при това го е обзело [*in Anspruch genommen hat*] толкова решително, че той във всеки конкретен случай може да бъде човек само като отзовал се на този призив. Където и да отвори очите, ушите и сърцето си човекът, където и да се разкрие свободно в размисли и стремежи, във ваене и майсторене, в молба и благодарност, навсякъде той вече се оказва доведен в нескритото. Неговата нескритост вече се е случила [*ereignet*], винаги щом човекът бъде извикан в отредените му начини на разкриване. Когато човекът по своя си начин разкрива присъстващото наред нескритостта, тогава той само откликва на зова [*Zuspruch*] на нескритостта, дори там, където влиза в противоречие [*widerspricht*] с него. Значи, когато човекът в своите дирения и проучвания преследва природата като област на представеното в неговите идеи, той вече е призован от някакъв начин на разкриване, който го провокира да се залови с природата като с предмет на изследването си, докато и предметът не изчезне в безпредметното на състава.

Така че модерната техника, в качеството си на това доставящо разкриване, не е просто човешка дейност. Затова трябва да вземем и онова провокиране, което поставя човека в необходимост да доставя действителността във формата на състав така, както то се показва. Това провокиране съсредоточава човека в доставянето. Това съсредоточаващо нещо концентрира човека върху доставянето на действителното като състав.

Това, което изначално събира в едно и прониква местата около едно селище наричаме „покрайнина“<sup>6</sup>.

Ние наричаме „познание“ онова изначално събиращо, което се разгръща в отделните знания<sup>7</sup>.

А онзи провокиращ призив, който създава единството на човека така, че той да доставя разкриващото се като състав, сега ще наречем *по-становка* [*Ge-stell*].

Осмеляваме се да използваме тази дума в напълно необичаен досега смисъл.

В обичайния смисъл думата „постановка“ означава представяне на сценично произведение. Може да се говори също за постановка на гласа при певците<sup>8</sup>. И също толкова зловеща като скелет ни изглежда сега наложената ни

<sup>6</sup> В оригинала примерът е с *Berge* – възвишения – и *Gebirg* – планина (бел. прев).

<sup>7</sup> В оригинала примерът е с *jemandem ist so und so zumute* – на душата му е така и така – и *Gemüt* – съзнание, ум (бел. прев.).

<sup>8</sup> Примерите в оригинала: *Gestell* в смисъл на стелаж и на скелет (бел. прев.).

употреба на думата *Gestell*, да не говорим за произвола да се злоупотребява по такъв начин с думи от естествено формирания се език. Можем ли да си представим по-голяма ексцентричност? Без съмнение не. Само че тази ексцентричност е стар обичай на мисленето. И при това мислителите го следват точно там, където се налага да се мисли най-висшето. Ние, късно родените, вече не сме в състояние да оценим какво означава смелостта на Платон да използва думата *εἶδος* за това, което същностно постоянства [*west*] във всичко и всеки. Защото *εἶδος* означава във всекидневния език външния вид, който една видима вещь предлага на зрението като сетиво. Платон обаче налага на тази дума напълно необичайната роля на название за онова, което точно никога не може да се възприеме със сетивото на зрението. Но и тази ексцентричност не му стига. Защото *ιδέα* обозначава не само несетивния вид на сетивно видимото. Изглед, *ιδέα* означава и е също това, което съставлява същността във всяко нещо, достъпно за слуха, осезанието, усещането, във всяко някак си достъпно нещо. В сравнение с това, което Платон налага на езика и мисленето в този и други случаи, употребата на думата „постановка“, на която се осмелихме като название за същността на модерната техника е почти безобидна. Впрочем, изискването думата „постановка“ да се използва по този начин, си остава прекалено и подвеждащо.

По-становка означава обединяващото на това поставяне, което поставя човека в положение, т.е. провокира го, да разкрива действителното като състав по начина на доставянето. По-становка означава начина на разкриване, който властва в същността на модерната техника и който самият не е нищо техническо. Към техническото, напротив, принадлежат всякакви механизми, конструкции и структури. Те обаче попадат в областта на техническата дейност, която винаги само отвръща на провокацията на по-становката, но никога не я изчерпва нея самата, даже и не я поражда.

С думата „поставям“ в названието по-становка се има предвид не само провокирането. Тази дума трябва същевременно да запази отзвук от друго едно „поставяне“, от което тя произлиза, а именно, от онова излагане и представяне, което в смисъла на *ποίησις* извежда присъстващото на бял свят. Това произвеждащо създаване, например поставянето на статуя в околностите на храма, и провокиращото доставяне, за което размишлявахме току-що, наистина се различават из основи и все пак в същността си са родствени. И двете са начини на разкриването, на *ἀλήθεια*. В по-становката се случва нескритостта, съгласно която работата на модерната техника разкрива действителното като състав. Затова тя не е нито само човешка дейност, нито чисто и просто средство в рамките на такава дейност. Чисто инструменталното, чисто антропологическото определение на техниката се оказва принципно несъстоятелно; и то, също така, в случай, че все пак бъде признато за незадоволително, вече не може да бъде допълнено от някакво метафизично или религиозно пояснение, подпъхнато под него.

Вярно си остава във всеки случай, че човекът на техническата ера е провокиран към разкриване по един особено забележителен начин. Той засяга най-напред природата като главното хранилище на енергийни запаси. В съответствие с това доставящото поведение на човека се проявява най-напред във възхода на модерната естествена наука. Нейният начин на представяне преследва и улавя природата като поддаваща се на пресмятане система от сили. Физиката на Новото време не е експериментална физика затова, че залага експерименти за извличане тайните на природата. Обратното: тъй като физиката, и то още като чиста теория, поставя природата в положение да се представи като подлежаща на предварително пресмятане система от сили, затова и бива поставен експериментът, т.е. за да се установи дали и как дава отчет така поставената природа.

Но нали математическата естествена наука е възникнала почти две столетия преди модерната техника? Как може модерната техника да я е поставила в своя служба още тогава? Фактите говорят противното. Модерната техника е била пусната в действие, едва когато е могла да се опре на точната естествена наука. От историографска гледна точка това си остава правилно. Ако мислим исторично, то не е истинно.

Нововремската физикалистка теория за природата е проправила пътя не първо на техниката, а на същността на модерната техника. Защото провокиращото събиране в доставящото разкриване властва още във физиката. Но в нея то все още не се проявява в истинския си вид. Модерната физика е неизвестно откъде взелият се предвестник на по-становката. Същността на модерната техника дълго време остава скрита също още и там, където вече се изобретяват двигатели, разпространява се електротехниката и е поставено начало на атомната техника.

Всичко същностно [*Wesende*], не само същността на модерната техника, навсякъде се запазва скрито възможно най-дълго. И все пак, що се отнася до неговото владичество, то си остава предшестващо всичко: най-ранното. Това са знаели още гръцките мислители, когато са казали: Онова, което е по начало, ни се открива на нас, хората, едва по-късно. На човека изначално ранното му се открива едва накрая. Затова в областта на мисленето едно усилие изначално мисленето да се промисли още по-изначално не е някакво нелепо желание да се възстанови миналото, а трезва готовност да застанеш в почуда в ранината на грядущото.

За историческото летоброене началото на модерната естествена наука се разполага в XVII в. В противоположност на това моторната техника се развива едва през втората половина на XVIII в. Само че модерната техника, която е нещо по-късно за историческите констатации, е исторично предшестващото, що се отнася до властващата в нея същност.

Ако модерната физика във все по-голяма степен трябва да се примирява с това, че областта на представите ѝ си остава недостъпна за нагледа, този отказ

не е продиктуван от някаква комисия от изследователи. Той е провокиран от властването на по-становката, която изисква природата да бъде състав и предмет на доставки. Затова физиката, колкото и да се е отдръпнала от доскоро единствено меродавния, обърнат само към предметите начин на представяне, не може никога да се откаже от едно: природата трябва да отговаря по един или друг начин, който дава твърдо установени данни за пресмятането, и да остава на разположение като система от информации. Тогава тази система се определя от още едно преображение на каузалността. Сега тя не проявява нито характера на произвеждащото подтикване, нито този на *causa efficiens* или дори *causa formalis*. Както изглежда, каузалността се свива до провокирано даване на отчет за едновременни или последователни състояния, които трябва да бъдат осигурени. С това може да се свърже все по-голямото отдалечаване от нагледа, което ярко е описано в лекцията на Хайзенберг (W. Heisenberg, „Das Naturbild in der heutigen Physik“, in: *Die Künste im technischen Zeitalter*, München 1954, S. 43 ff.).

Понеже същността на модерната техника се корени в по-становката, затова тази техника неминуемо прилага точната естествена наука. Така възниква измамната привидност, че модерната техника е приложна естествена наука. Тази привидност може да се задържи дотогава, докато не сме поставили под въпрос достатъчно задълбочено както същностния произход на модерната наука, така и, още повече, същността на модерната техника.

Ние питаме за техниката, за да извадим на бял свят отношението ни към нейната същност. Същността на модерната техника се показва в това, което наричаме по-становка. Само че да се посочи това, по никакъв начин още не е отговорът на въпроса за техниката, ако да отговориш означава да отговаряш на същността на това, за което се пита.

Къде ще се окажем, ако се задълбочим една стъпка по-нататък в това, какво е самата по-становка като такава? Тя не е нищо техническо, нищо от рода на машините. Тя е начинът, по който действителното се разкрива като състав. Да попитаме отново: дали това разкриване става някъде извън всякаква човешка дейност? Не. Но то също така става не само в човека и не по определящ начин *чрез* него.

По-становката е сбиращото на това поставяне, което поставя човека в положение да разкрива действителността по начина на доставянето като състав. Като провокирания по този начин човекът стои в същностната сфера на по-становката. Той по никакъв начин не може да встъпи в отношение с нея едва като някакъв допълнителен момент. Затова въпросът, как трябва да влезем в отношение със същността на техниката, в тази форма винаги е закъснял. Но никога не е късно за въпроса, дали истински [*eigens*] ще осъзнаем себе си като онези, чието действие и бездействие навсякъде, понякога открито, понякога скрито, е провокирано от по-становката. Никога няма да е твърде късно

преди всичко за въпроса, дали и как ще се впуснем истински [*eigens*] в това, в което пребивава [*west*] самата по-становка.

Същността на модерната техника изпраща човека по пътя на онова разкриване, чрез което действителното навсякъде, повече или по-малко забележимо, става състав. На немски това събиращо изпращане [*Schicken*], което в самото начало поставя човека на някакъв път на разкриването, се нарича *Geschick* [съдба]. Оттук се определя същността на всяка история [*Geschichte*]. Тя нито е само предмет на историческата наука, нито е само осъществяване на човешко действие. Последното става исторично [*geschichtlich*] едва като изпратено от съдба [*geschicklich*] („За същността на истината“, 1930; в първото издание, отпечатано през 1943 г., S. 16 f.)<sup>9</sup>. И едва съдбата, която ни е изпратена в определяващото представяне, прави историчното достъпно като предмет за историографията като наука, и едва вследствие на това става възможно обичайното отъждествяване на историчното [*Geschichtlichen*] с историческото [*Historischen*].

Като провокиране към доставяне по-становката ни изпраща в определен начин на разкриване. Като всеки начин на разкриване по-становката е отредена от съдбата. Съдба, в споменатия смисъл, е също и про-из-веждането, *ποίησις*.

Винаги върви нескритостта на това, което е, по някакъв път на разкриването. Винаги овладян е човекът от съдбата на разкриването. Но тя никога не е наложена ни отвън принуда. Защото човекът е свободен едва доколкото принадлежи [*gehört*] към сферата на съдбата и така става вслушващ се [*Hörer*], но не и послушен [*Höriger*].

Същността на свободата *изначално* не произтича от волята, нито дори от каузалността на човешкото желание.

Свободата владее освободеното, т.е. разкритото – то е като окъпана от светлина пролука между дърветата [*das Gelichtete*]. Настъпването на разкриването, т.е. на истината, е това, с което най-близко и съкровено се родее свободата. Всяко разкриване е на мястото си в някаква скритост и скътаност. Но скрито е и винаги се крие освобождаващото, тайната. Всяко разкриване идва от това разкрито, освободено пространство, отива в него и води нататък. Свободата на този простор не е нито необвързан с нищо произвол, нито просто подчинение на закони. Свободата е осветяващо-скриващото, в чиято пролука се развява онова було, което крие същностното на всяка истина и което кара булото да се явява като скриващо. Свободата е сферата на съдбата, изпращаща някакво разкриване по един или друг път.

Същността на модерната техника почива на по-становката. Тя пък принадлежи към съдбовността на разкриването. С тези думи се казва нещо раз-

---

<sup>9</sup> Вж. Хайдегер (1999), с. 42–44 (бел. ред.).

лично от по-често срещаните приказки, че техниката е участта на нашата епоха, при което под участ се разбира някакъв неотвратим, неизбежен процес.

Ако обаче мислим същността на техниката, по-становката ще бъде за нас съдбовно разкриване. Така вече пребиваваме в простора на съдбата, който по някакъв начин не ни затваря в някаква неумолима принуда сляпо да упражняваме технически дейности или, което си остава същото, безпомощно да се бунтуваме срещу техниката и да я проклинаме като дело на дявола. Напротив: ако се отворим истински за *същността* на техниката, ненадейно ще се окажем в обсега на един освобождаващ призив.

Същността на техниката почива на по-становката. Властта на по-становката идва от съдбата. Тъй като тя всеки път изпраща човека по някакъв път на разкриването, човекът, който значи е на път, постоянно се движи по ръба на възможността да преследва и върши само разкритото в доставянето и оттук да взема всяко свое мерило. С това се затваря другата възможност: човек по-скоро, повече и по-изначално да се оставя на същността на нескритото и нескритостта, за да изпита нужната принадлежност към разкриването като своя същност.

Попаднал между тези възможности, човекът е в опасност, изпратена от съдбата. Съдбата на разкриването като такава и във всеки от модусите си, затова по необходимост, е *опасност*.

По какъвто и начин да властва съдбата на разкриването, нескритостта, в която всичко, което е, се показва по съответния начин, крие опасността човек да се припознае в нескритото и да го изгълкува погрешно. Така там, където всичко присъстващо се представя във взаимната причинно-следствена връзка, дори Бог може да изгуби в представите ни всякаква святост и възвишеност, тайнственото на своята отдалеченост. В светлината на каузалността Бог може да бъде сведен до някаква причина, *causa efficiens*. Тогава дори в теологията той става Бог на философите, т.е. на тези, които определят нескритото и скритото съгласно каузалността на правенето, без при това изобщо да помислят за същностния произход на тази каузалност.

Подобно на това, нескритостта, съгласно която природата се представя като изчислима система от сили, може наистина да позволи правилни констатации, но тъкмо поради тези успехи да си остане опасността при цялата тази правилност правилност да ни се изплъзне истинното.

В себе си съдбата на разкриването не е каква да е съдба. Тя *опасността*.

Ако при все това съдбата владее по начина на по-становката, то това е върховната опасност. Тя ни се показва в два аспекта. Щом нескритото вече престане да засяга човека като предмет, а става за него изключително състав и щом наред безпредметното човекът стане само този, за когото бива доставян съставът, тогава той върви по самия ръб на пропадането, т.е. на перспективата сам да бъде разглеждан само като състав. При това тъкмо намиращият

се в такава опасност човек се пъчи в позата на господар на Земята. Така се шири илюзията, че всичко, което можем да срещнем, е творение на човека. Тази илюзия води до една последна измамна привидност. Изглежда, като че ли човекът навсякъде вече среща само себе си. Хайзенберг с пълно право посочва, че действителността неминуемо се представя на днешния човек така (пак там, S. 60 ff.). *А в действителност точно днес човекът никъде не среща самия себе си, т.е. своята същност.* Човекът толкова категорично е изпаднал в подчинение на провокацията на по-становката, че не я възприема като призив, че не вижда самия себе си като призован от и в по-становката и с това по всякакъв начин пропуска да чуе доколко по своята същност ек-зистира в кръга на един зов. И затова той *никога не може* да срещне само самия себе си.

Само че по-становката застрашава не само човека в отношението му към самия него и към всичко, което е. Като съдба тя го изпраща в разкриването по начина на доставянето. Там, където господства, тя прогонва всяка друга възможност за разкриване. Преди всичко по-становката скрива онова разкриване, което кара присъстващото да про-из-лезе в смисъла на *ποίησις*. Сравнено с него, провокиращото поставяне тласка към противоположното отношение към това, което е. Там, където владее по-становката, контролът и обезпечаването слагат печат върху всяко разкриване. Те не дават да излезе наяве дори собствената им основна черта, а именно това разкриване като такова.

Така провокиращата по-становка скрива не само един предишен начин на разкриване, про-из-веждането, тя скрива разкриването като такова и с него онова, в което се случва нескритост, т.е. истина.

По-становката поставя преграда за сиянието и владичеството на истината. Така съдбата, изпратена ни в доставянето, е най-крайната опасност. Опасното не е техниката. Не съществува демонизъм на техниката, съществува обаче тайната на нейната същност. Същността на техниката като съдба на разкриването, това е опасността. Думата „по-становка“ [*Ge-stell*] в новото си значение, може би, ни е станала по-разбираема сега, когато мислим по-становката в смисъл на съдба [*Geschick*] и опасност [*Gefahr*].

Заплахата за човека не идва едва от евентуалното смъртоносно действие на техническите съоръжения и апарати. Истинската заплаха е постигнала човека още в самата му същност. Господството на по-становката заплашва с възможността на човека да му бъде отказано завръщането в едно по-изначално разкриване и с него опитът за призива на една по-изначална истина.

Така там, където господства по-становката, е налице *опасност* в най-висш смисъл.

„Но дето е опасността, расте  
спасението също“<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> Вж. Хьолдерлин, Фр. (1966). *Патмос*, в *Лирика*, прев. А. Далчев и Ч. Шишманов. София: Народна култура, 1966, с. 89 (бел. ред.).

Да обмислим внимателно думите на Хьолдерлин. Какво означава „спасявам“? Обикновено под това разбираме просто нещо, заплашено от гибел, да се улови в последния момент, за да се осигури съществуването му, както досега. Но „спасявам“ значи нещо повече. „Спасявам“ ще рече да въведа нещо в неговата същност, за да може тя едва по този начин да се прозяви в истинския си блясък. Ако същността на техниката, по-становката, е най-крайната опасност и ако същевременно думите на Хьолдерлин казват истината, тогава господството на по-становката не може да се изчерпи с това само да закрива сиянието на всяко разкриване, блясъка на всяка истина. Тогава, напротив, тъкмо същността на техниката трябва да таи в себе си растежа на спасителното. Но тогава не би ли могъл един достатъчно задълбочен поглед навътре в това, което е по-становката като съдба на разкриването, да накара да заблести зараждащото се спасение?

Как така там, където има опасност, расте също и спасението? Там, където нещо расте, там то се вкоренява, там се развива. И двете стават скришом и тихо, всяко с времето си. Но според думите на поета тъкмо това не можем да очакваме – където има опасност, да се сдобием със спасението непосредствено и без подготовка. Затова сега първо трябва да размислим доколко в това, което представлява крайна опасност, – доколко във властта на по-становката – спасителното се корени дори най-дълбоко и оттам покълва. За да обмислим това, е необходимо в една последна крачка от пътя ни с още по-ясен поглед да се вгледаме в опасността. В съответствие с това трябва още веднъж да попитаме за техниката. Защото, както беше казано, в нейната същност се корени и покълва спасението.

Как обаче да съзрем спасителното в същността на техниката, докато не сме взели под внимание в какъв, собствено, смисъл на „същност“ по-становката е същността на техниката?

Досега разбрахме думата „същност“ в обичайния смисъл. В школския език на философията „същност“ означава това, *какво* е едно нещо, на латински – *quid*. *Quidditas*, каквината, дава отговор на въпроса за същността. Това, което е присъщо, например на всички видове дървета – на дъба, бука, брезата, елата, – е все същата дървесност. Под нея като всеобщ род, „универсалното“, попадат действителните и възможните дървета. И сега, дали същността на техниката, по-становката, е общият род за всичко техническо? Ако това беше вярно, тогава, например, парната турбина, радиопредавателят, циклотронът щяха да бъдат някакви видове по-становка. Но с думата „по-становка“ сега се има предвид не някакъв прибор или някакъв вид апаратура. Още по-малко се има предвид общото понятие за такива състави. Машините и апаратите са единични случаи и видове на по-становката не повече от човека зад командния пулт и инженера в конструкторското бюро. Наистина всички те по свой начин имат своето място в по-становката – като съставна част, като налич-

ност, като личен състав – но тя по никакъв начин не е същност на техниката в смисъл на логически род. По-становката е някакъв съдбовен начин на разкриване, а именно, провокиращото разкриване. Такъв съдбовен начин е също произвеждащото разкриване, *ποίησις*. Но тези начини не са видове от един порядък, попадащи под понятието за разкриване. Разкриването е онази съдба, която ненадейно и необяснимо за всяко мислене се разпределя било в произвеждащото, било в провокиращото разкриване и става дял и участ на човека. Провокиращото разкриване води съдбовния си произход от произвеждащото. Но същевременно по-становката препречва [*verstellt das Ge-stell*] по съдбовен начин пътя на *ποίησις*.

Така по-становката като съдба на разкриването наистина е същността на техниката, но в никакъв случай не и същност в смисъл на род и *essentia*. Ако вземем предвид това, ще ни се открие нещо поразително: техниката е тази, която изисква от нас да мислим в друг смисъл това, което обикновено се разбира под „същност“ [*Wesen*]. Но в какъв?

Още като казваме „домакинство“ [*Hauswesen*], „държавност“ [*Staatswesen*], ние имаме предвид не някакъв род като всеобщо, а начина, по който домът и държавата изпълняват предназначението си, управляват се, развиват се и западат. Това е начинът, по който те битуват [*wesen*]. Й. П. Хелбел използва старата дума „*die Weserei*“ в едно стихотворение, „Призрак на Кандерерщрасе“, особено любимо на Гьоте<sup>11</sup>. Тя означава кметството в смисъл, че там е съсредоточен животът на общината, там съществуването [*Dasein*] на селото е пуснато в действие, т.е. битува. Едва от глагола *wesen* произлиза съществителното *Wesen*. *Wesen* като глагол е същото като *währen* – трая; не само според значението, а също и като звучене. Още Сократ и Платон мислят същността на нещо като битуващото в смисъла на траещото. Само че те мислят траещото като вечно устояващото (*ἀεί ὄν*). А вечно устояващото те намират в това, което остава, каквото и да се случи. Това оставащо, на свой ред, те откриват в изгледа (*εἶδος, ἰδέα*), например в идеята „къща“.

В нея се показва онова, което е всяко нещо от този род. Отделните къщи, действителни и възможни, напротив, са изменчиви и преходни възплъщения на „идеята“ и затова принадлежат към нетрайното.

Но по никакъв начин не може някога да се докаже, че траещото трябва да се основава единствено и само на това, което Платон мисли като *ιδέα*, Аристотел като *τὸ τί ἦν εἶναι* (това, което даденото нещо винаги вече е било), което метафизиката в различните си тълкувания мисли като *essentia*.

Всичко същностно-битуващо [*Wesende*] трае. Но дали траещото е само оставащото? Дали същността на техниката трае в смисъла на вечното запаз-

---

<sup>11</sup> На български език имаме сборката Хелбел, Фр. (2003). *Вълшебен образ: лирика*, съст. и прев. Кр. Станишев. София: Агрипина, където обаче въпросното стихотворение не е включено (*бел. ред.*).

ване на една идея, която витае над всичко техническо? Оттук може да възникне илюзията, че с понятието „техника“ се има предвид някаква митична абстракция. Как същностно битува техниката, може да се види само от онова запазване, в което се случва [*ereignet sich*] постановката като съдба на разкриването. На едно място („Родства по избор“, Втора част, десета глава, в новелата „Странните съседски деца“) Гьоте използва вместо „*fortwähren*“ тайнствената дума „*fortgewähren*“<sup>12</sup>. Неговото ухо чува „*währen*“ [трая] и „*gewähren*“ [предоставям, давам] в неизказано съзвучие. Ако обмислим обаче по-внимателно отколкото досега какво трае истински и, може би, какво единствено трае [*währt*], можем да кажем: *Само полученото благоволение [das Gewährte] трае. Това, което изначално предоставя траене из недрата на ранината, е благоволяващото [das Gewährende].*

Като същностното на техниката по-становката е траещото. Може ли дори нейната власт да се нарече „благоволение“? Дори самият въпрос изглежда очевидно недоразумение. Защото нали по-становката според всичко, което казахме, е съдба, която събира в провокиращото разкриване. Провокирането е всичко друго, само не и благоволение. Така изглежда, докато не вземем под внимание, че също и провокирането към доставяне на действителното във вид на състав все още си остава изпращане на човека по някакъв път на разкриването. Като такава съдба същностното на техниката вдвоява човека в нещо, което той сам по себе си не би могъл нито да измисли, нито да направи; защото няма такова нещо – човек, който единствено чрез самия себе си е човек.

Само че, щом тази съдба, по-становката, е най-голямата опасност не само за човешката същност, а и за разкриването като такова, тогава може ли това изпращане все още да се нарича „благоволение“? Може, и то най-вече тогава, когато в тази съдба трябва да израсне спасението. Всяка съдба на някакво разкриване се случва [*ereignet sich*] чрез благоволенieto и като такова. Защото едва то предоставя на човека онзи дял от разкриването, който е потребен на разкриването като събитие [*Ereignis*]. Бидейки потребен за това, човекът е приобщен към събитието на истината. Благоволенieto, което изпраща съдбовно по един или друг начин в разкриването, в това си качество е спасяващото. Защото то дава на човека да вникне в най-високото достойнство на своята същност и да се сдобие отново с него. Въпросното достойнство се заключава

---

<sup>12</sup> Романът на Гьоте има два превода на български език. В тях въпросното място звучи така: „И двете страни оставили нещата да си вървят [*fortgewähren*], радвали се, че са заедно, и искали да се насладят на хубавия сезон също като на някаква пролет пред бъдещия им по-сериозен живот“, прев. Б. Парашкевов, в Гьоте, Й.В. (1980). *Избрани творби*, т. 4, София: Народна култура, с. 366. „И двете страни оставили нещата на самотек [*fortgewähren*]; радвали са, че са заедно, и искали да се насладят на пролетната прелюдия към бъдещия по-сериозен живот“, прев. Л. Костова, в Гьоте, Й.В. (2018). *Родства по избор*. София: Автограф, с. 199 (бел. ред.).

в това да пазим нескритостта – и заедно с това предшестващата я скритост – на всяко същество и всяка същност на тази Земя. Точно в по-становката, която заплашва да повлече човека в доставянето като уж единствен начин на разкриване и така тласка човека към опасността да пожертва свободната си същност, точно в тази крайна опасност излиза на бял свят съкровената, неразрушима принадлежност на човека към благоволяващото, в случай, че и ние, от своя страна, започнем да обръщаме внимание на същността на техниката.

Така точно това, което най-малко предполагахме, същностното на техниката, крие в себе си възможността за зараждането на спасението.

Така че всичко се заключава в това, да отворим мисълта си за това зараждане и признателно да го пазим. Как става това? Преди всичко друго, като забележим същностното в техниката, вместо само да се вторачваме в техническото. Докато представяме техниката като инструмент, оставаме в плен на волята да я овладеем. Твърде заети, ние подминаваме същността на техниката.

А при това, ако запитаем как инструменталното битува като вид каузалност, тогава ще схванем тази същност като съдба на едно разкриване.

Ако вземем накрая под внимание, че същностно битуващото [*das Wesende des Wesens*] се случва [*ereignet sich*] в благоволенieto, за което човекът е потребен заради дела си в разкриването, то ще стане ясно:

Същността на техниката е двузначна в един висш смисъл. Такава двузначност сочи към тайната на всяко разкриване, т.е. на истината.

От една страна, по-становката ни провокира към неистовството на доставянето, което препречва всеки поглед към събитието на разкриването и така застрашава из основи отнасянето ни към същността на истината.

От друга страна, самата по-становка се случва в благоволенieto, благодарение на което човекът, засега неусетно, но в бъдеще, може би, по-мъдро, участва в опазването на същността на истината. Така се появява зараждащото се спасение.

Неудържимостта на доставянето и съдържаността на спасението се разминават като пътищата на две звезди в движението им по небето. Но в това тяхно разминаване се крие тяхната близост.

Ако надникнем в двузначната същност на техниката, ще видим констелацията, звездния ход на тайната.

Въпросът за техниката е въпросът за констелацията, в която се случват разкриване и скриване, в която се случва същностното на истината.

Но какво ще ни помогне надникването в констелацията на истината? Ние поглеждаме опасността и виждаме растежа на спасителното.

С това все още не сме спасени. Но вследствие на него сме призвани да се надяваме от растящата светлина на спасителното. Как може да стане това? Тук и сега и в дребните неща, като се грижим за спасението в неговия растеж. В това се включва във всеки момент да държим под око крайната опасност.

Същностното на техниката заплашва разкриването, заплашва с възможността всяко разкриване да се разтвори в доставянето и всичко да се представя само в нескритостта на състава. Човешкото действие не може никога да се изправи непосредствено пред тази опасност. Не е по силите на човека сам да прогони опасността. Но по силите на човека е да осъзнае, че всичко спасително има по-висша, но сродна същност с тази на застрашеното. Тогава ще може ли благоволенieto на едно по-изначално разкриване да донесе един първи проблясък на спасението наред опасността, която в техническата епоха по-скоро се крие, отколкото се показва?

Някога не само техниката е носела името *τέχνη*. Някога *τέχνη* се е наричало също и онова разкриване, което извежда истината в блясъка на привидността.

Някога *τέχνη* се е наричало също произвеждането на истинното като красиво. *Τέχνη* се е наричала също *ποίησις* на изящните изкуства.

В първите стъпки от съдбата на Европа изкуствата в Гърция се издигнали до най-висшите висини на предоставеното им като благоволение разкриване. Те накарали да засияе присъствието на боговете, беседата между божествената и човешката съдба. И изкуството се наричало само *τέχνη*. Това било едно единствено, многообразно разкриване. То е било смирено, *πρόμος*, т.е. послушно на владичеството и опазването на истината.

Изкуствата не са произлизали от артистичното. Произведенията на изкуството не са били предмет на естетическа наслада. Изкуството не е било сектор на културата.

Какво е било изкуството? Може би само за кратко, но велико време? Защо е носело скромното название *τέχνη*? Защото е било извеждане от скритост и създаване – про-из-веждане и затова е принадлежало към *ποίησις*. Това название е получило накрая онова разкриване, което прониква и владее всички изящни изкуства, поезията.

Същият този поет, от когото взехме думите:

„Но дете е опасността, расте  
спасението също.“

ни казва:

„...поетично обитава таз земя човекът“<sup>13</sup>.

Поетичното довежда истинното до блясъка на това, което Платон във „Федър“ нарича *τὸ ἐκφανέστατον*, най-ясно проблясващото<sup>14</sup>. Поетичното прониква всяко изкуство, всяко разкриване на същностното в красотата.

<sup>13</sup> Вж. Хьолдерлин (1966). *В прелестната синева*, с. 93 (бел. ред.).

<sup>14</sup> Вж. Платон (1982), с. 521 (250d); в българския превод красотата е наречена „пределно видима“ (бел. ред.).

Дали изящните изкуства ще бъдат призовани в поетичното разкриване? Дали разкриването ще им предяви едно по-изначално изискване, така че те, от своя страна, истински да поемат грижа за растежа на спасителното, отново да отворят очите ни за благоволението и да пробуждат доверието ни в него?

Дали на изкуството ще бъде оказано благоволението да осъществи тази най-висша възможност на своята същност наред най-голямата опасност, това никой не може да знае. Но пък можем да бъдем поразени. От какво? От другата възможност – неистовството на техниката да се настани навсякъде, така че един ден през всичко техническо същността на техниката да заживее в събитието на истината.

Тъй като същността на техниката не е нищо техническо, затова същностното осмисляне на техниката и решаващото уреждане на сметките ни с нея трябва да стане в една област, която, от една страна, е сродна на същността на техниката, а, от друга страна, се различава от нея из основи.

Такава област е изкуството. Наистина, само ако художественото осмисляне, от своя страна, не се затвори за констелацията на истината, за която *пита*ме.

Значи, питайки, ние даваме свидетелство за една беда, която се състои в това, че сред цялата тази техника още не сме разбрали същността на техниката, че при толкова много естетика не пазим същността на изкуството. Но колкото по-питащо е мисленето ни за същността на техниката, толкова по-тайнствена става същността на изкуството.

Колкото повече се доближаваме до опасността, толкова по-силно започват да греят пътищата към спасението, толкова по-питащи ставаме. Защото питането е смиренето на мисленето.



# ФИЛОСОФСКИ ИЗСЛЕДВАНИЯ



---

## МЛАДИЯТ ЛАЙБНИЦ И НОМИНАЛИЗМЪТ НА ТОМАС ХОБС

СТИЛИЯН ЙОТОВ

**Резюме:** В младостта си Лайбниц критикува крайния номинализъм на Томас Хобс, но самият заема позицията на един умерен номинализъм. Статията се опитва да обясни тази двойна нагласа на базата на общи предпоставки във философията на двамата мислители относно редукиониткия подход към съществуващото, ролята на езика, на дефинициите и на стремежа за обновление на силогистиката в логиката със средства от математиката. На този фон схващанията на Хобс са реконструирани като комплексна форма на номинализъм, при който формите на каузалност и на движение са достатъчни условия за идентичност, а тези на младия Лайбниц – като възможни структурни инвариантности, чийто статус се доближава до този на аналитичните истини.

**Ключови думи:** номинализъм (видове номинализъм), дефиниции (номинални и реални), аксиоми, имена, комбинаторика на силогизмите и на пропозициите, първични понятия, структурни аналогии

THE YOUNG LEIBNIZ AND THE NOMINALISM OF THOMAS HOBBS

STILIYAN YOTOV

**Abstract:** In his youth, Leibniz criticized the extreme nominalism of Thomas Hobbes, but he himself took the position of a moderate nominalism. The article attempts to explain this dual attitude on the basis of common premises in the philosophies of the two thinkers regarding the reductionist approach to the existing, the role of language, definitions and the aspiration to renew the syllogistic in logic by means of mathematics. Against this background, Hobbes's views are reconstructed as a complex form of nominalism, in which the forms of causality and motion are sufficient conditions for identity, and those of the young Leibniz – as possible structural invariants, the status of which approaches that of analytic truths.

**Keywords:** nominalism (types of nominalism), definitions (nominal and real), axioms, names, combinatorics of syllogisms and propositions, primary concepts, structural analogies.

През 1670 г. 24-и годишният Лайбниц издава труда на ренесансовия мислител Марий Низолий (1498–1576) и го снабдява със собствен предговор. На централно място в него се спира по-подробно върху „номинализма“, защото самият Низолий се е обявил за номиналист. Според Лайбниц някога привържениците на това течение са били малцина, скромна „секта“, но Уилям Окам му е вдъхнал нов живот и то придобило размах. Така в съвремението на Лайбниц номинализмът се оказал преобладаваща позиция. Нейният общ принцип е, че съществуват само единични субстанции, а всичко друго са „голи имена“; затова номиналистите отричат „реалността на абстрактното и на универсалиите“ (Лейбниц, 1984, с. 89)<sup>1</sup>. Сред тях, обобщава Лайбниц, изпъква Томас Хобс, чийто радикализъм кара смелостта на Окам да бледнее, схващанията му да изглеждат умерени и компромисни. „Нашият съвременник Томас Хобс, да си кажем истината, ми се струва даже свръхноминалист (*plusquam nominalist*)“ (Лейбниц, 1984, с. 90). Три са моментите на неговата изключителност: той свежда универсалиите до имена, утвърждава, че истината за нещата намира израз в имената, и – най-важното – тя, истината зависи от човешкия произвол.

Не само в този предговор отношението на Лайбниц към Хобс чертае вододел на приемане и отхвърляне, но подобна тревожност откриваме и в писма от следващите години. Нещо повече, опасенията от крайните изводи на Хобс се съхраняват до края на живота на Лайбниц. За това свидетелстват *Нови-те опити* (1704), където учението на Хобс е представено да утвърждава тезата, че „истината зависи от волята на хората“ (Лайбниц, 1974, с. 504). Разбира се, и до предговора към Низолий Лайбниц отправя забележки към Хобс: във връзка с обяснението му на движението, заради отявления му материализъм и отричане на свободата на волята, относно принципи положения в политическата му философия, изложена в *Левуатан* (1651). Същевременно младият Лайбниц цени високо оригиналността на Хобс и прави безуспешни опити да влезе в кореспонденция с него, при това както през въпросната 1670 г., така и по-късно, през 1674 г., когато е в Париж.

От дистанцията на времето, както и от една добре промислена позиция рязката квалификация от страна на Лайбниц може да се тълкува като предупреждение за надвиснала заплаха. Неотдавна се появи монография, представяща в сходна атмосфера на застрашеност отношението на Чарлс С. Пърс към номинализма (Forster, 2011), както и сборник, в който средновековният номинализъм е многолика форма на демонично изкушение (Klima & Hall, 2011). Същевременно възкресяването на творчеството на Низолий, впрочем изданието от 1670 г. се изчерпва и преиздава, е оправдано от Лайбниц поради факта, че номинализмът е обладал духа на съвременната му философия и

---

<sup>1</sup> Относно цитирането на съчиненията на Лайбниц вж. библиографията.

затова Низолей е не само ренесансов, но и модерен автор. На този фон тъкмо крайната позиция на Хобс – свръхноминализъмът – е онова, което заслужава отхвърляне. А може ли да очакваме нещо друго, щом всяка истина е въпрос на произвол и конвенция? Колкото повече търсим отговори в текстовете на двамата автори, толкова повече откриваме и нещо друго. От една страна, Лайбниц за известно време изобщо не е така остър спрямо Хобс, напротив, позовава се на него за собствените си решения; което е дало повод да се говори и за Лайбницов номинализъм. От друга страна, тази част от теорията на Хобс, изложена в *За тялото* (1655), рядко се радва на системно изследване и най-често е само повод за прибързани констатации и квалификации, които само внимателен и донякъде добронамерен прочит може да разсее.

Тук искам да се спра на спора между двамата относно номинализма. И ще тръгна от една силно опростена представа. Още от Аристотел знаем, че да са валидни, научните изводи трябва да са прецизни както при определянето на предпоставките – *дефинициите*, така и на правилата, с които се осъществяват *доказателствата*. Едва ли има някой, изучавал философия на новото време, който да пропусне, че епохалният обрат в него включва недоверие и отхвърляне на Аристотеловата силогистика. В тази връзка можем само да напомним за обновлението на индукцията при Бейкън, за интерпретацията на съжденията и умозаключенията при Хобс като форми на събиране и изваждане, но и за изкуството на комбинаториката, на което е посветена втората дисертация на Лайбниц (1666)<sup>2</sup>. Не по-слаби са недоверието и атаката срещу традиционното схващане за дефинициите; тук си струва да напомним за метода на интуицията, предложен от Декарт. При цялата критика обаче, тези два компонента – на дефинициите и на общите формални правила – се запазват, макар и променени. Още една бърза аналогия, този път с *Етиката* на Спиноза. Изложението в тази книга определено изтъква предпочитания към Евклид за сметка на Аристотел, но тъкмо поради това в нея така ясно изпъкват в началото на всеки кръг от размишленията *дефинициите* и *аксиомите*, които правят възможно придвижването на доказателствата през низ от теореми.

## I. СПОДЕЛЕНАТА НАГЛАСА КЪМ АКСИОМИТЕ И ИМЕНАТА

Прегледът на текста на първа част от *За тялото* „Изчисление или логика“ показва, че Хобс използва, дава дефиниции (в превода „определения“) в началото на всяка глава, съответно за философията, за знаците и за имената, за пропозициите (т.е. изреченията), за силогизма и за метода. На едно второ равнище заявява, какво не са дефинициите: както „род“ и „вид“ нямат връзка с метафизиката на нещата, така „дефинициите“ не се отнасят до тяхната при-

---

<sup>2</sup> Смята се, че думата „комбинаторика“ дължим на Лайбниц и че той я е употребил за пръв път именно в дисертацията си.

рода; всички те „не са имена на неща, а само думи и наименования“ (Хобс, 1980, с. 59, вж. също Хобс, 1980, с. 89). На трето място обаче той не подминава въпроса със статуса и ролята на дефинициите в цялата система на познанието.

Естествено, не само с оглед критиката на Хобс, но и във връзка със собствената си философия Лайбниц ще положи неимоверни усилия за да предложи добре обоснована теория на дефинициите. Благодарение на нея би трябвало да се преодолее онзи релативизъм, който му се привижда в номинализма, особено във версията на Хобс, където семантиката се ръководи изцяло от принципите на конвенционализма и произвола.

Но преди да разгледаме този централен проблем, нека видим какво е отношението на двамата към аксиомите, другите помощни средства в доказването. Хобс недвусмислено заявява, че признава „първоначални изречения“, в които „предикатът обяснява с много имена субекта“ и така го „изразява по-обширно“. По-важното е, че валидността и на тези първоначални изречения е „произволно постановена“ и затова те „не подлежат на доказване“. На този фон всякакви други кандидати за първоначални изречения – и тук са посочени *аксиоми* и *общи понятия* (*communes notions*) – не могат да са принципи, понеже могат да се докажат. Други пък са неясни, трети са само *постулати* и нямат място в науката и доказването, а в изкуството и конструирането (Хобс, 1980, с. 71). От което излиза, че редица общи формални положения, които играят роля в геометрията на Евклид или в зрялата философия на Спиноза, нямат място при Хобс. Той разчита само на дефинициите – те са единствените принципи – и сякаш очаква те да се организират помежду си без други помощни средства. В главата за грешките (гл. V) Хобс обръща внимание на „свързаните дефиниции“ (*continuas definitiones*), които могат да се разлагат дотам, че истинността им да зависи от самите дефиниции (Хобс, 1980, с. 90). Донякъде парадоксално, но Лайбниц също не прибегва до аксиоми, и той е склонен да ги свежда до единствените базисни елементи – дефинициите. Те са единственото средство (*unus locus est*) за доказване (Leibniz, 1960, р. 58). На практика в дисертацията си от 1666 г. *Изкуството на комбинаториката* Лайбниц използва аксиоми (впрочем и един постулат) в доказателството си за съществуването на Бог, но това доказателство предхожда изложението на самата дисертация и на практика не е част от нея (Leibniz, 1989, р. 73–74)<sup>3</sup>. Оттам насетне имаме единствено „дефиниции“, „проблеми“ (или задачи), техните „приложения“ (*usus*) и на ключови места – „теореме“<sup>4</sup>. Така че е на-

---

<sup>3</sup> Самото доказателство е по формата си геометрично, а по смисъла си – чрез основание върху движението.

<sup>4</sup> „*Метафизиката*, т.е. първата философия е *система от теореми*, а теоремата от своя страна е пропозиция, която е вярна дори когато нищо не съществува, т.е. чисто хипотетична пропозиция или такава, която може да се сведе до хипотетична пропозиция. По този начин Оноре Фабри дефинира първата философия..., а Томас Хобс разделя *За тялото* на

лице един понятиен минимализъм, споделян и от двамата мислители. Разбира се, мотивите в негова полза са сякаш различни. За Хобс аксиомите имат друг епистемен статус, различен от този на базисните изречения, затова са излишни. За Лайбниц те, аксиомите са сводими към дефинициите, затова не са нещо самостоятелно<sup>5</sup>. Следователно ако има решаваща разлика, тя ще зависи от схващането и начина на изпробване и приемане на първоначалните изречения – дефинициите. Но за това – след малко.

Не по-малко общо между Хобс и Лайбниц е и схващането им за ролята на езика, за знаците, с които се отнасяме към нещата. В изходния момент на тяхната употреба те са произволни, не се подчиняват на някакво подобие с нещата, нито пък в отношението им към тях има някаква необходимост. Още при работата си върху първата дисертация Лайбниц цитира одобрително Хобс, според когото думите са белязки (*nota*) в подкрепа на паметта или знаци (*signa*) за нуждите на познанието, при това без да пропусне, че и в двата случая те са произволно избрани (А: VI, i, p. 25). Малко по-късно настоява да следваме модела на граматиката, а не на логиката в опитите си да определим техните функции. Онова, което раздалечава двамата, е – *в своята зряла форма* – тезата на Лайбниц за два вида дефиниции – номинални и реални, такива, в които имаме чисто семантични критерии и други, в които критериите са епистемни.

## II. ХОБС ЗА ДЕФИНИЦИИТЕ

Реалните дефиниции, за които пледира Лайбниц, *показват възможността за съществуването* на онова, за което се отнасят. За разлика от тях с номиналните се изисква и очаква някакво разпознаване и признаване на смисъл, безотносително към възможността за съществуване. Всяка реална дефиниция се нуждае от предварително осмисляне и преценка на съдържанието ѝ с оглед модалността на възможното. Ако дефинициите са изцяло произволни, както пише при Хобс, може да се окаже, че те съдържат противоречие и това ще опорочи цялата верига от последвали разсъждения. Това косвено е удар отново срещу системата от аксиоми, на която разчита традиционната геометрия, защото при нея по принцип дефинициите са изцяло номинални. Впрочем, всяко по-задълбочено проследяване на пътя, по който Лайбниц стига до идеята за реалните дефиниции, показва, че възможността, за която става дума,

---

две части – Първа философия, която е абстрахирана от съществуването и Физика, която се занимава с причините на нещата в света“ (Бележки към Даниел Щал; А: VI, I, p. 22).

<sup>5</sup> През 1671 г. (в *Доказателство на първите пропозиции*) Лайбниц смята, че Хобс е направил опит да докаже аксиомата на Евклид „цялото е по-голямо от частите си“ (Хобс, 1980, с. 25) и предлага собствено доказателство; А: VI, II, p. 480, 482–183). Превод на английски в (Dascal, 1987). Убедението, че аксиомите подлежат на доказване, ще се запази през целия творчески път на Лайбниц.

може да се установява както априорно – с изследване на чисто логическата съвместимост на нейните компоненти, така и апостериорно – чрез актуално възприемане на онова, което се дефинира, т.е. на възможността му тук и сега.

На това място, дори да се приеме за отклонение, изкушението ме кара да обърна внимание на някои от най-ярките примери, с които Лайбниц онагледява идеята за „сбъркани“, невъзможни дефиниции. Да вземем идеята за най-бързото нещо, или за най-голямото, както впрочем настоява Анселм в прочутото си доказателство, също и тази за сумата на всички числа. Фактът, че винаги можем да мислим нещо по-бързо, нещо по-голямо, за Лайбниц е достатъчен за да видим в самата идея за предел на бързината, на големината или на тоталната сума някакво противоречие. Такова обаче липсва в идеята за прав, за правилно, защото сравнителните им степени се отнасят на практика за нещо нетолкова криво, за нещо недотам неправилно, а превъзходните – за превъзходство при конкретно сравнение между краен брой елементи (Лайбниц, 2009, с. 492).

Това е написано от Лайбниц през 1686 г., а 20 години по-рано, в дисертацията му не става дума за реални дефиниции. Той все още не се е посветил на концептуално изследване на възможностите, за да обособи реалните от чисто номиналните. Но все пак разминаването му с Хобс по въпроса с дефинициите е налице. На какви основания? И дали Лайбницовото представянето на Хобс е коректно?

Внимателният прочит на „Изчисление или логика“, поместено от Хобс в началото на *За тялото*, не дава безспорни доказателства, че в текста е застъпена изцяло конвенционалистка теза. На места тя изглежда концептуалистка (Hübner, 1977). Ще рече, че Хобс все пак си служи с някаква форма на общи, ако не идеи, то поне имена, че дори „абстракцията“ няма само ролята, която експлицитно ѝ е отредил: да разглеждаме едно нещо без друго нещо – съгласно бележката на самия Лайбниц (A: VI, ii, p. 464<sup>6</sup>). Защото самостоятелно *разглеждане* не значи самостоятелно *съществуване*. От собственото му изложение недвусмислено излиза, че общите имена (*nomen commune*) все пак заслужават признание. Но те винаги се отнасят до конкретни и единични предмети и при употребата им въображението се прехвърля постоянно „от представата ту за едно, ту за друго нещо“ (Хобс, 1980, с. 59). По този начин те *функционират без да е налице общо* както в света, така и в съзнанието. Съгласно някои съвременни опити за класифициране на номинализма, тук става дума за „наподобителен номинализъм“ (*resemblance nominalism*) (Rodriguez-Pereyra, 2002)<sup>7</sup>. Разбира се, че при него субективният момент е твърде силен,

---

<sup>6</sup> Позоваването на Лайбниц върху Хобс относно абстрахирането „в добрия смисъл“ (Хобс, 1980, с. 69) е ръкописна вметка в собствен екземпляр на книгата и се отнася към текста на самия Низолий.

<sup>7</sup> Наподобителният номинализъм има предимство пред номинализма на класовете

но за Хобс това не е единствената степен на уточняване на споделения смисъл. Нещо повече, тази форма на номинализма е валидна само по отношение на имената сами по себе си.

Вече в състава на изреченията думите могат да функционират във връзки помежду си, благодарение на което да схващаме *в единство различни аспекти* на предмета, за който се отнасят. Тази връзка в началото се определя от „угодата“ за хората (Хобс, 1980, с. 71), т.е. от привычката, но постепенно употребата ѝ се подчинява на разума. Забележителното е, че това прогресивно развитие се дължи на абстракцията<sup>8</sup>. Своеобразието на Хобс е, че свързва абстракцията с препратка към причината за конкретното име като съществуваща в предполагаемото нещо (*quod in re supposita nominis concreti causam denotat*) (Хобс, 1980, с. 67)<sup>9</sup>. Съгласно собствения му пример името „тяло“ се дължи на пространствеността или на движението, разбираани като причини; при това причини като за обективния му характер и така и на субективните ни представи за него. На това равнище номинализмът на Хобс започва да изглежда „каузален“ (*causal nominalism*) (Whittle, 2009)<sup>10</sup>. От което следва, че всяко друго разбиране на абстрахирането е форма на злоупотреба (Хобс, 1980, с. 69) или на грешки (Хобс, 1980, с. 88). Затова пък обратното, изтъкването на каузалността изобщо позволява да осъзнаем нейните разновидности и ролята ѝ за включването на изречения в силогизми – преминаване от „ходене на един крак“ в пристъпяне на два, както образно се изразява Хобс (Хобс, 1980, с. 76). Благодарение на каузалиния акцент в този модерен номинализъм изпъква и отлика спрямо класическата версията на Уилям от Окам. Ако някога концептуалстката доктрина (схващането на общото) е представяна като вътрешно ментален процес във „високото“ измерение на интуицията, сега тя е изцяло в рамките на въображението и е сенсуалистка по своя характер. Освен това което е и по-важно, абстрахирането на каузалност не значи схващане на същност,

---

(class nominalism), тъй като предлага критерии за отличаването на „естествените“ класове от произволните.

<sup>8</sup> Колко внимателно Хобс се отнася към темата за абстракцията може да се види по факта, че в главата за имената оповестява разликата „конкретни – абстрактни“ имена, но я обвързва с пропозицията, т.е. с разглеждане в следващата глава (Хобс, 1980, с. 61), където пък съответно напомня, че по-рано вече е станало дума за въпросната разлика (Хобс, 1980, с. 67).

<sup>9</sup> В края на секцията Хобс свързва причините с акциденции, които (а) не трябва да се схващат като противоположни на необходимостта, (б) не съвпадат с нещата, но (в) не са и техни части, а (г) само ги съпровождат (*comitantur*) и (д) – с изключение на пространствеността – могат да изчезнат или да бъдат разрушени, но (е) не могат да се отделят [буков. абстрахират] от нещата. В гл. VIII акциденциите са начините на *въздействие* и на *схващане* на едно тяло.

<sup>10</sup> Ако приемем, че тава въпрос (само) за предполагаемата причина, тогава бихме имали версия на „приоритетен номинализъм“.

познание на природата на нещата, а приемане на някое свойство за – в известна степен достатъчен – обяснителен принцип. При Декарт протяжността е атрибут – неотнимаемо свойство на всяко тяло, при Хобс протяжността е малко или повече *тривиално* свойство, с което можем да си обясним всяко тяло. В първия случай смисълът ѝ се схваща интензионално, във втория – екстензионално, т.е. на базата на избор и на решение за кои предмети се отнася, за кои – не. От избора ни зависи дали я схващаме субективно или обективно, като само във втория случай тя е съпроводена с големина, величина, т.е. позволява и измерване.

На едно трето, финално равнище учението на Хобс за дефинициите е разгърнато в пространната и не особено ясна глава VI – „За метода“, където става дума и за самата *дефиниция на дефиницията*. Тъй както по-рано въпросът за общите имена ни довежда до темата за абстракцията, а тя от своя страна до причината, тук повдигането на въпроса за универсалността на самите причини изисква, на първо място, прилагане на изцяло аналитичен метод. Благодарение на което тези причини се разкриват като „очевидни“, „познати по природа, така че изобщо за тяхното познание не ни е необходим никакъв метод“ както и, че „тяхната единствена и всеобща причина е движението“ (Хобс, 1980, с. 96). Резултатът е само по себе си е парадоксален. До този момент в изложението Хобс навсякъде, където е споменал нещо за „движение“, го е отнасял към отделно свойство, без да му приписва някаква водеща роля, и чак тук, където обсъжда метода, т.е. занимава се не с обектно, а с мета-знание, изведнъж движението се оказва ключово, онова предусловие, което познаваме и без да имаме метод, защото лежи в основата на всяко едно познание относно природата на нещата. Движението е онази причина на причините, която в херменевтиката се има предвид с израза *immer schon* (всеки път вече). Затова и съгласно „дефиницията на дефиницията“ предикатът разчленява субекта, ако и докъдето е възможно, или само го изяснява, когато е невъзможно (Хобс, 1980, с. 106). Впрочем, именно това разбиране на Хобс за дефинициите като експлициране (обяснение) на имена – не на пропозиции или на реални неща – Лайбниц ще използва сам в бележките си към текста на Низолий (А: VI, II, 454, 456).

Но ако имаме предвид ролята на движението според Хобс, бихме могли да характеризираме това равнище на номинализма му като „кинетичен“, дори като „кинематичен“<sup>11</sup>. Моделите, образците на движение, присъщи на тела-

---

<sup>11</sup> Забележително е, че още в най-първата глава на трактата Хобс дава следния пример: „достатъчно е да се доближим до някое тяло, за да възприемем неговото движение и ход, и ние го различаваме от дърво, колона и някакви други неподвижни тела... движението е неговото свойство... и чрез него то се отличава от другите тела“ (Хобс, 1980, с. 48). „Движението“ превръща приоритета на (предполагамата) „причина“ в „определящо основание“ (Кант).

та, са характерните свойства, които изместват всяка роля, приписвана някога на универсалиите, на субстанциалните или на акциденталните форми. Тези модели не просто заместват видовете, а и съхраняват основната линия на разсъждение на Хобс – конвенционализма, т.е. че обемът им е въпрос на избор, а не на схваната същност. Същевременно формата на всяко конкретно движение позволява да се фиксира до степен на уникално своеобразие<sup>12</sup>.

Изводът, който се налага, е, че при Томас Хобс най-малкото имаме работа с номинализъм на няколко равнища (*multilevel nominalism*). Значи ли, че този последователно проведен изначален конвенционализъм води до произвол на истината? Не е задължително, защото, първо, в него са възможни и са налице принципи, с които да не приемаме противоречиви дефиниции, и, второ, от него се извеждат критерии, с които можем да преценяваме, дали групи предмети са включени в даден клас или не са. По първия въпрос Хобс недвусмислено заявява, че противоречивите имена – положителните и отрицателните – не могат да се отнасят към едно и също нещо (Хобс, 1980, с. 58), по втория, след „дефиниране на дефинициите“ той предлага система от 7 критерия за тяхното качество и безспорност (Хобс, 1980, с. 106–108).

Бих предложил още едно обяснение. Равнището на наподобителния номинализъм би могло да се окаже не просто начално, а преходно. В него ни се разкрива наивна картина за общото, в която ни се привиждат прилики. На едно по-задълбочено равнище, в което си даваме сметка за въздействието на причини, приликата престава да играе определяща роля и нищо чудно да се окаже мнима. Между отделните неща, които (ни се струва, че) си приличат има връзка не чрез общи *конституиращи ги свойства*, а само чрез *отношения*, в чиято сърцевина лежат причини. В последното измерение формализмът на причините взаимоотношения ни се разкриват като модели на движение, свойствено за определени групи тела.

Естествено, че Лайбниц никога не се е вживявал в ролята на историк на философията, за да изследва в детайли нечие творчество. Затова не е ли прибързана присъдата му спрямо Хобс? Особено ако се вземе предвид факта, че както в дисертацията от 1666 г., така и в предговора от 1670 г. Лайбниц не изпитва никакво доверие към учение за идеите; самият термин „идея“ е употребен спорадично и неангажиращо. На този етап идеите му изглеждат

---

<sup>12</sup> В секция 6 от гл. XX на *За тялото* (липсваща в изданията на български, руски и немски – поне в ГДР), посветена на аналитичната геометрия Хобс интерпретира резултата от аналитичния метод като дефиниция, чиято форма е някакво равенство, а съдържанието – квантифицирано движение, невъзможен предмет или комбинация от трансформации, в които се съхраняват базисни геометрични елементи – права или крива, повърхнинна или обемност. Разлагането на тези елементи без остатък в знаците на алгебрата или в числата на аритметиката означава за Хобс пренебрегване на движението, което определя и базисното му несъгласие с радикализирането на аналитичната геометрия.

прекалено субективни и все още не се разглеждат като елементи на Божието мислене, както ще стане по време на престоя му в Париж.

### III. РЕДУКЦИОНИСТКАТА НАГЛАСА НА ЛАЙБНИЦ

Още във въведението към дисертацията си от 1666 г. – *Cum Deo!* (С Бог), след като вече е предложил упоменатото по-горе доказателство за съществуването му, Лайбниц изтъква, че метафизиката се занимава както с бивашото, така и с неговите афекции (т.е. състояния или свойства), тези свойства обаче – качество, количество и отношение – не са биващо (Leibniz, 1960, р. 29–30). Още с тази теза той дава заявка за редукционистка онтология, която силно напомня на идеята за Хобс, че всичко, с което си имаме работа, са тела. Нещо повече, разликата между биващо и свойство (*ente & affectio*) е онагледена още в първото изречение с аналогия с естествени тела и техните свойства. По-важно е да се отбележи друго. Предпочитанието на Лайбниц да говори за свойствата или състоянията чрез термина „афекции“, както и да добави в негова подкрепа като синоним „модус“ (във второто изречение), изтъкват силната зависимост, но и неотделимост на тези свойства от биващите неща. Друга словоупотреба, например на акциденция, би могла да наведе към хипотеза за свойства, които да се отделят и да съществуват независимо от своя носител<sup>13</sup>. Така Лайбниц недвусмислено заявява, че метафизиката има по-широк обхват от онтологията, защото в онтологията имаме работа само с биващо и с неговите прояви, състояния. Тези състояния, афекциите се разкриват в три форми – като качества, количества и отношения, които Лайбниц е извел сбито и със завидна последователност една от друга. Това, определено, препраща към дълговечната традиция за диференциране на Аристотеловите категории, 9 от които противостоят на субстанцията, а 6 от тях уточняват по двойки количеството, качеството и отношението (Hansen, 2012: 106, 108). Нещо, което ще продължи да привлича интересите на Кант и Хегел. Защото категориите престават да са една до друга, а се оказват в структурирана и йерархизирана система, в която най-важното – самостоятелността на съществуването – е степенувана на отделните равнища. На този фон *отношението (relatio)* изпъква специално, единствено за него Лайбниц предлага негови вътрешни диференциации, подвидове, и го използва за преход към следващите по-абстрактни изходни понятия – едно (*unum*), единство (*unitas*), число (*numerus*) и т. н. След

---

<sup>13</sup> Впрочем думата „акциденция“ е употребена в текста на цялата дисертация единствено във връзка с използването ѝ при Хобс и на едно място в „Изводите“ (кориолоарии) – като синоним на творение, които Лайбниц подготвя за нуждите на публичната защита и във връзка с възможността да получи университетско преподавателско място. Лайбниц определено се захваща по-сериозно с проблема за акциденциите в собствената си теория на много по-късен етап, особено през 1688–89. Вж. (Mugnai, 2005).

множество разсъждения, на прага пред най-важните изводи, се стига до обобщението: „всичко се извежда от метафизическата наука за отношението между биващо и биващо (*entis ad ens*), така че от родовете отношения могат да се изведат топоси (*loci*), а от теоремите относно единичностите – общи теореми“ (§85, А: VI, I, р. 199)<sup>14</sup>. Така е през 1666 г. Четири години по-късно, в своя *Предговор към Низолий* Лайбниц пише: „Конкретните вещи (*res*) са действително вещи, абстрактните по същество не са вещи, а модуси на вещите; модусите пък в обичайния случай не са нищо друго освен отношения на веща към разума (*relations rei ad intellectum*), т.е. способност да се явява (*apparendi facultates*) (Лейбниц, 1984, с. 76). Отношенията са не само различни от биващото, защото са модуси, но като модуси се разкриват едва на интелекта. В случая няма значение дали той е човешки или божествен. Важното е, че производният им статус съдържа в себе си потенциала те да се умножават взаимно и това би довело не само до „безкрайност, но и до противоречие“. С други думи, подобно натрупване на абстрактни имена няма да доведе до никъде и затова Лайбниц предупреждава, на всяка цена в изследванията си да останем близо до вещите, да се стремим да използваме колкото се може по-конкретни имена. И за пример дава не кой да е друг, а Хобс и неговото прочуто удвояване на топлината като удвояване на тела, а не на свойства (X: I, iii, 4/ 68).

В изследователската литература върху Лайбниц дълго време доминира тезата на Бертран Ръсел, че Лайбниц бил обезсмислил спецификата на отношенията, свеждайки ги до резултат от работа на ума, което на практика довело до „отрицание на отношенията“. Постепенно обаче тази картина се променя, най-вече под влияние на изследванията на Масимо Мугнаи (Mugnai, 1978; Mugnai, 1990; Mugnai, 1992; Mugnai, 2012)<sup>15</sup>. Впрочем достатъчно е само да хвърлим поглед към опорни места в *Нови опити* на самия Лайбниц, за схващанем последователността на схващанията му през целия творчески път и да приемем новаторството на интерпретацията на Мугнаи:

– „Това делене на обектите на нашата мисъл на субстанции, модуси и отношения е съвсем приемливо за мене. Аз мисля, че свойствата са само модификации на субстанциите, а разумът прибавя към това отношенията“ (Лайбниц, 1974, с. 147).

– „Отношенията и порядките са подобни в известна степен на логическите образувания, макар че тяхната основа е в нещата, понеже може да се каже, че реалността им, както реалността на вечните истини и на възможностите, произлиза от висшия разум“ (Лайбниц, 1974, с. 266–267).

– „*Отношенията* също като *истините* обладават реалност, зависеща от

---

<sup>14</sup> В следващото изречение Лайбниц посочва значението на учението за всеобщото проникване (*immediatione*) на Йохан Х. Бистерфелд (1605–1655).

<sup>15</sup> За връзката между ученията за хармонията и за отношенията вж. (Antognazza, 2001).

духа, но не от човешкия дух, понеже съществува само един върховен разсъдък, който ги определя всичките по всяко време“ (Лайбниц, 1974, с. 312).

Ясно е, че в отношенията се вплитат момент на продуктивна субективност и на нещо по-фундаментално и обективно. Което е по-важно тук, е, че обективният момент – опората в някакво свойство – позволява то да се схваща строго индивидуално, а субективният – изграждането на самото отношение – и като нещо общо. В онтологичен план *външното* отношение на субстанцииите една към друга (все пак) влияе върху *вътрешното* отношение на всяка от субстанцииите и нейните свойства<sup>16</sup>.

От по-задълбочено разясняване на Лайбницовата теория на отношенията тук няма нужда. Достатъчно е за да се види, че още в дисертацията му или само няколко години по-късно е застъпена позиция, в която отношенията са двойно обусловени в онтологичен план, но въпреки това играят важна роля в познавателния процес. В сравнение с нея при Хобс, поне в първа книга от *За тялото*, не откриваме нищо повече за отношенията, освен че са синоним на сравнението и са изброени в таблицата с видовете имена (гл. II). Затова независимо от споделената и от двамата редукционистка онтологическа нагласа, Лайбниц – поради допуснатата роля на отношенията – разполага с *по-разнообразен понятиен инструментариум*, с чиято помощ върху „отношение“ стъпват първоначално по-абстрактните по своята същност „едно“, „единство“, „число“, които вече изброих, а по-късно самото отношение „цяло и част“, чиято динамика се разгръща под формата на „вариации“. Фактически (или такова е поне впечатлението) отношението „цяло-част“ изпъква като някаква обща, универсална същност на отношенията изобщо. Едва тогава – на фона на изброените изходни понятия и на този първи резултат за същността на отношенията – дисертантът предлага серия от дефиниции, които разграфяват подвидове, определят производни форми на самата вариация (Leibniz, 1989, р. 77–78). Сред тях изпъква водещата роля на комплексията (*complexiones*), т.е. на онези цялости, чиито части са на свой ред отново цялости. По този начин онтологическият минимализъм се сдобива със завидна функционална диференцираност. По-късно Лайбниц сам ще признае, че тогава е имал слаби познания по математика, но очевидно дори употребата на „комбинаторика“ (*combinatoria*) в заглавието на дисертацията издига претенция, различна от тази на „изчислението“ (*computatio*), което Хобс предлага в първата част на *За тялото*<sup>17</sup>. Така че и без да е стигнал до идеята си за реални и номинални

---

<sup>16</sup> Зрелото определение на Лайбниц (навярно) от 1687 г. гласи: „*Отношението* е акциденция, която се проявява в много субекти и е резултат не от някаква промяна в субектите, а произлиза от тях; тя е мислимостта на нещата заедно, когато мислим за тях едновременно“ (*Relatio est accidens quod est in pluribus subjectis estque resultans tantum seu nulla mutatione facta aliis supervenit si plura simul cogitentur, est concogitabilitas*) (A: VI, iv, p. 866).

<sup>17</sup> 30 години след защитата на дисертацията си Лайбниц споделя, че за съжаление

дефиниции, Лайбниц вече има предвид с дефинициите едно *по-изчерпателно* отношение към модалността на възможното. Ако си представим Хобс и Лайбниц като химици, Лайбниц определено напомня Менделеев, който успява да създаде и разграфи таблицата на елементите без да познава всички от тях, докато за Хобс дадените са достатъчни, за да търси нещо като общия им знаменател.

#### IV. ЛАЙБНИЦ ЗА КОМБИНАТОРИКАТА НА СИЛОГИЗМИТЕ

Цялата останала част от дисертацията е посветена на 12 проблема, възникващи на основата на тези дефиниции, и най-вече на приложенията от „решенията“ на проблемите (задачите). Сред тях се открояват първите два – откритието на комплексите или при зададени числа и тяхната степен, или единствено при задаването на числа. Компактният вид на таблиците на възможните комбинации рязко контрастира с обема на *приложенията*, които на всичко отгоре при първите два проблема са разгледани в единство (поради което имат обща номерация<sup>18</sup>), наброяват 11 страници и заемат повече от 1/3 от цялата дисертация. Впрочем, преди да мине конкретно към приложенията на първите два проблема Лайбниц прави заявката, че с помощта на комплексите се надява да даде решение на въпроса с видовете и родовете, както и с вътрешните им разделения (§10–11/ Leibniz, 1989, p. 80–81). Това намерение определено е крачка също в полза на номинализма.

В структурно отношение основните моменти в изложението на приложенията на първите два проблема в дисертацията на Лайбниц *Комбинаторното изкуство* са огледално обърнат образ на това в частта *Изчисление или логика* от книгата на Хобс *За тялото*. В началото става дума за интерпретация на силогизмите, а едва след това (от §55) – на съжденията и чак накрая (в §88) – на „първичните“ изрази, както и (след § 89) – на „универсалното писмо“. От пръв поглед се вижда, че така се реализира последователно изцяло аналитичен подход. С последователната си декомпозиция на езика Лайбниц се надява да декомпозира света на мисленето и света на съществуващото. Същевременно, като се има предвид акцентът му върху „цялото и частите“ като модел за отнасяне към всяко нещо, за него е важно в самото начало да разполагаме с цялото поле, с мрежата от всички възможности, а не избирателно да предпочетем сектор с ограничени проявления и евентуално да го разширяваме върху останалите. Разбира се, онтологическият еквивалент на тази представа за със-

---

по онова време не е познавал опитите на Джордж Делгамо (1616–1687) и на Джон Уилкинс (1614–1672) за създаване на изкуствен език (Писмо до Томас Бърнет, 24 авг. 1697; GP III, p. 216.)

<sup>18</sup> Посочвам тази номерация чрез знак за параграф.

тавността на всяко нещо предстои тепърва да се открива и разгръща, но още тук можем да видим значението ѝ като метод.

Забележително е също, че при първите 4 приложения става дума за полетата на правото, биологията, аритметиката и музиката, а при петото – за теорията на Хобс. В сравнение с предните образци тя изпъква с философския си подход. И точно на това място Лайбниц както открива близост между двата проекта, така и недвусмислено заявява, че в теорията на Хобс е възможно *комбиниране единствено на хомогенни термини* (§16/ Leibniz, 1989, p. 81). Следователно от полето на възможностите Хобс предпочита само едни, онези, при които имената се схващат като имена на тела и благодарение на което всички имена могат да се предицират реципрочно помежду си (*male invicem praedicari*). Сега става ясно, защо по-рано Лайбниц говори за „биващо“ и използва израза „тела“ само за илюстрация. Телата стесняват перспективата на погледа върху нещо конкретно, тяхната възможност зависи на практика от тяхната действителност.

Фактически отношението на Лайбниц към Хобс се оказва пречупено през друг изследователски подход, този на Йоханес Хоспинианус фон Щайн (1715–75), в който възможните категорични силогизми са много повече, отколкото си е представял Аристотел, а самият Лайбниц дава собствена систематизация във връзка с качеството и количеството, както и обобщение на броя на валидните. Така мрежата на силогизмите, която Лайбниц открива при Хобс (в гл.V), се състои от 10, докато собствената му – от 88 модела. Ето как от самото начало хомогенизирането при Хобс – отношението към всяко битие като към тяло и употребата на всеки израз като име – се оказва с по-слаб обяснителен потенциал от комбинаторния подход на младия Лайбниц.

Но може би най-решителното нововъведение е идеята за „справянето“ с разликата между единичните и универсални изречения в силогистиката (§24/ Leibniz, 1960, p. 39). По този въпрос Лайбниц се доверява на своя съвременник Йоханес Рауе (1610–1679) и предлага възможност за трансформиране на сингуларното изречение „Сократ е син на Софрониск“ в „Който винаги е Сократ, е син на Софрониск“, а от там във: „Всеки, който е Сократ, е син на Софрониск“. Така производното изречение се оказва универсално. Също както е възможно да тръгнем от универсалното „Всеки син на Софрониск е Сократ“ и при условие, че Сократ няма братя, да стигнем до единичното – „Синът на Софрониск е Сократ“. Ето как с помощта на логиката Лайбниц открива начин, по който общото и единичното да си взаимодействат на равнището на изреченията<sup>19</sup>, без това да става чрез въображението, с което прилагаме различни имена към едно тяло заради различни основания, както е при Хобс (Хобс, 1980, с. 81). Същевременно във връзка с т. нар. фигури на

---

<sup>19</sup> По сходен начин и индиферентните изречения могат да се трансформират в партикуларни.

силогизма – вариантите, в които средният термин може да заема различна позиция, различно място в реда – Лайбниц отново се позова на Хобс. Така и двамата се изправят пред проблема, дали някои фигури, които се получават чрез разместване или обръщане на термините, не са напълно равносилни. И докато за Хобс „спорът между логиците относно четвъртата фигура не е нищо друго освен проста словесна борба“ (Хобс, 1980, с. 83–84), то за Лайбниц „тя е също толкова ценна, колкото и първата“, но само ако я интерпретираме не като „предициране“ (*predicationis*), а като „субективизиране“ (*subjectionis*) (§25/ Leibniz, 1960, р. 41). При Хобс впрочем самото предициране в хода на силогизма извежда единствено резултата, че „тези три имена са имена на едно и също нещо“. Така и по този въпрос комбинаториката признава валидността на повече възможности, а не само смислени тавтологии и словесна препирня.

Никъде в текста на Лайбниц не мога да открия експлицитно обяснение, защо първоначално се разглежда комбинаториката на силогизмите и след това – комбинаториката на самите изречения. Едно от обясненията би могло да е разбирането му за езика. Подобно на Кант или Фреге за Лайбниц водещата семантична единица е изречението. Докато при класическите английски емпирици, но преди това в схоластиката, а по-късно при Мил, анализът тръгва от думите. В друг аспект обяснението засяга самото схващане за метода на анализа. Не само Хобс, но и други предпоставят простото, но сякаш и остават при него, тъй като сложното им изглежда сглобено от прости и склонно всеки миг да се разпадне обратно в прости неща. За разлика от тях Лайбниц чак до края на живота си ще продължи да настоява, че има просто, защото сложното е налице; поради което тръгва от сложното и стига до просто, което на свой ред се оказва сложно. Накрая ключовият термин в комбинаториката – комплексията (*complexion*) – е единство на части, които на свой ред също са единства.

И все пак, какво постига Лайбниц в собствената си реконструкция на силогистиката? От една страна, не стига до извода на Хобс: „силогизмът е събиране на три имена“ (Хобс, 1980, с. 79). От друга, релативира полярността между общи и единични изречения, като показва, че във всяка сингуларност има – от логическа гледна точка – момент на универсалност. Което е проявление на духа на номинализма, тъй като именно там общо и единично са близки и донякъде еднородни.

## V. ЛАЙБНИЦ ЗА КОМБИНАТОРИКАТА НА ПРОПОЗИЦИИТЕ, ЗА ПЪРВИЧНИТЕ ПОНЯТИЯ И ЗА УНИВЕРСАЛНОТО ПИСМО

През дисертацията минава още една разделителна линия, оповестена от Лайбниц в §10: за него комбинаториката на съжденията е *аналитична*, т.е. доказателствена (*demonstrativa*) а тази на разделенията (*doctrina divisionum*) и на пропозициите (*doctrina propositionum*) – *откривателска* (*inventiva*); и тъкмо

за нея става дума и в подзаглавието на дисертацията. Което е в синхрон с нагласата на водещите умове на ранната модерност да преценяват дедуктивната логика на Аристотел за твърде тясна. И така комбинаториката на силогизмите се оказва тема на шесто приложение, за което вече стана дума, а на комбинаториката на пропозициите е посветено десето, където изрично се напомня, че е време да се мине към „другата част“ от логика на откривателството (§55/Sch: 48). Което напомня, че малко преди нея следва да се обърне внимание и на разделенията, на видовите различия – *speciebus divisionum*. С тях Лайбниц се занимава в девето приложение<sup>20</sup>. На това място отново изпъква спецификата на номиналистката нагласа на младия Лайбниц. С примери от политическата наука той лесно показва, че в опитите си да класифицираме понятията във видове и родове, нещата не са така, както науката е свикнала да прави с помощта на Порфирий. От една страна, понеже духът ни е силно продуктивен благодарение на абстракцията, ние лесно можем да открием „рода“ на нещата, които са ни дадени, „понятието, което е общо за тях и само за тях“. След което напомня, както в случая с отношенията, че ако не човек, то Бог или ангелите биха открили това общо, което е „основание за абстракцията“ (§53/A: VI, i, p. 192). От друга страна обаче, в хода на разделянето – чрез изграждане на таблици на различията – са произлезли множество под-видове (*generum subalternorum*) и това разнообразие се дължи на индивидуалното решение на автора, който е предложил схемата на отличителните белези. Успокоителното в случая е, както смята Лайбниц, че независимо от многообразието всички стигат до едни и същи най-ниски видове (*infimas species*) (§54/A: VI, i, p. 192). В двата параграфа има всичко на всичко четири изречения. Но те позволяват да се види както, че *полюсите* на разделението са „гарантирани“ – от Бог (във връзка с истинското основание за абстракцията) и от споделените нагласи на хората (относно първичните видове), така и, че цялата произволност по обем и брой на *междинните* (родови) нива съвсем не е решаваща. Това отдавна е навело изследователите на Лайбниц към заключение, че в приложение 9 той взривява самата идея на Порфирий за стълбица в преходите от вид към род. На практика системата от различия може да постигне същото, каквото предлага йерархията, и комбинаториката е опит за по-доброто ѝ управление. Вместо да се търси спецификата, същността на висшестоящия род, на равнището, в измерението на самия вид се изследва съвкупността от неговите възможни индивиди. И това е поредният жест в полза на номинализма – системата от различия прави ненужно заниманието с родове, те се оказват взаимнозаменяеми понятия, родовете не са нищо повече от валенции на свързване, подобни в химията от по-късни времена. Впрочем версията за комбинаторно изкуство, която създава Лайбниц, има предимства и пред онази, която е наследена от

---

<sup>20</sup> В седмо приложение темата е учението на Й. Кеплер за хармонията, а в осмо – основни понятия в правото.

Раймонд Лулий (1232–1315)<sup>21</sup>. Тук обаче, във връзка с темата за номинализма предимствата ѝ не са от особено значение.

Важното е, че във връзка с пропозициите Лайбниц може да постави и въпроса за предикаментите (т.е. категориите), при това независимо от предикабилните – йерархичното класифициране на предметите във видове и родове<sup>22</sup>. Което той експлицитно и прави в програма, изложена в §§64–71. Тук подходът първоначално е аналитичен: „1. Всеки дори само като възможен даден израз да се разложи на своите формални части, или да се предложи негова дефиниция; тези части да се разложат наново на части или да се предложи дефиниция на изразите на дефиницията, докато се стигне до най-простите части или до недефинируеми изрази. Понеже ‘не е нужно да се търси дефиниция на всяко нещо’ [Аристотел]; и онези последни изрази се схващат не чрез дефиниция, а чрез аналогия<sup>23</sup>. 2. Всички установени първични изрази следва да се поместят в един единствен клас и да се отбележат с определени знаци; ней-подходящо би било да се номерират. 3. Сред първичните знаци следва да се включат не само вещите (*res*), но също модусите (*modi*), както и взаимоотношенията (*respectus*)“<sup>24</sup> (§§64–66/ Leibniz, 1960, p. 49). Цитатът, струва ми се, онагледява много от темите, които разгледах до тук във връзка с дефинициите и във връзка с отношенията. Нови моменти, определено, са ролята на знаците и на класовете. Последното косвено потвърждава изводите, направени във връзка с приложение 9.

Останалите пунктове от програмата – от 4-ти до 9-ти (§§67–71/ Leibniz, 1960, p. 49–51) – са посветени на производните изрази и на техните комбинации, на създаването на по-високи класове и на обобщението, че по този начин бихме могли да намерим „всички субекти и предикати“. Тук подходът определено е синтетичен. А в прилагането му Лайбниц с нескрита гордост смята, че е изработил формули за логическо откриване на всички предикати при зададен субект и на всички възможни субекти за даден предикат. Редица наблюдатели са посочили, че примерите и интерпретациите на Лайбниц

---

<sup>21</sup> В действителност много неща ми липсват в термините на Лулий, понеже целият му метод е насочен повече към изкуството на импровизираното разсъждение, отколкото към стремежа за пълно познание на същинските неща... Той определя броя на термините произволно, във всеки клас поставя по девет. Защо към абсолютните предикати включва..., а пропуска...? И към релационните предикати би трябвало да се добавят много повече... и т.н. (§ 60, A VI, I, p. 193)

<sup>22</sup> В контраст с разбирането на Лайбниц Хобс не признава каквато и да е роля на предикаментите: „признавам, че още не съм забелязал голямо приложение на тези категории във философията“ (Хобс, 1980, с. 65).

<sup>23</sup> Ще напомня още веднъж, че и Хобс заявява „дефиницията на може да бъде друго освен обяснението на това име“ (Хобс, 1980, с. 106).

<sup>24</sup> По-късно ще уточни предимството на математическите изрази във връзка с простите термини (§87).

свидетелстват, че за него водеща представа в обясненото за връзката между субекта и предиката в една пропозиция са умножението и делението, а не събирането и изваждането, както е при Хобс<sup>25</sup>. В един по-матафизически аспект това е така, защото за Хобс нещо единично постоянно се отнася към друго единично (затова в теорията му няма място за конотация и всички семантични връзки са денотативни), докато за Лайбниц единичното е винаги във връзка с нещо цяло<sup>26</sup>.

Въпреки различията, теориите и двамата, на Хобс и на Лайбниц биха могли да се окажат конвенционалистки в ключов момент – анализът стига до предел, а първите дефиниции се правят по избор или по аналогия. Само че, след като е очертал комбинаториката на пропозициите изобщо, Лайбниц се насочва към теоремите, които „притежават вечна истина и се определят не от решението на Бог, а от неговата същност“ (§83/ Leibniz, 1960, p. 57). На техния фон повдига въпроса за „сингуларните изречения“, след което показва, че истината им е въпрос на индукция, валидността им зависи от вероятност, и самото им доказване е въпрос на дефиниция. Този безспорно не особено удовлетворителен резултат от гладната точка на комбинаториката престава да изглежда смущаващ едва тогава, когато веднага след него (в §85) Лайбниц въвежда темата с всеобщото проникване като метафизическа основа за отношенията, спомената по-горе. Ето как тезата за разделението между волята и същността на Бог, както и предпоставянето на универсална хармония в света дават опора на двата вида истини, на общите теореми и на случайните положения. По този начин комбинаториката се свързва и дори преминава в идеята за някаква нова, бих казал привилегирована топка. А в преходния за дисертацията §87 Лайбниц посочва, че тъкмо затова е предпочел като начало математиката, а не от по-конкретни прости термини (*terms simpliciter*). Благодарение на тези абстрактни изрази ние можем все пак да постигнем и установим

---

<sup>25</sup> Вж. идеята за „умствено умножение“ в (Rossi, 2006: 177–178).

<sup>26</sup> Естествено, поради това в първия случай (при Хобс) се стига до принципа „субектът се съдържа в предиката“ (Хобс, 1980, с. 70), защото предикатът представлява сбор или остатък от обемите на имена. Тук подходът е екстензионален – предикатът задава отношение на включване между класове. Докато при интензионалния подход предикатът задава отношение на включване на понятия. Затова в другия случай (при Лайбниц) – на малко по-късен етап от разглеждания тук – от едната страна, ще кристализира принципът „предикатът се съдържа в субекта“, защото навсякъде смисълът на субекта е съвкупност от възможни комбинации на предиката, а, от другата страна, ще се очертае принципът за „тъждеството на неразличимостите“, защото навсякъде смисълът на предиката е комбинация от съставки, които се отнасят само до един субект, макар да се привиджа в повече. Впрочем преди *Предговора към Низолий* (1670) Лайбниц се връща към идеите на Йоханес Рауе (в *Защита на Троицата въз основата на нови открития в логиката*, 1668–69) и предлага свое оригинално схващане за копулата, различно от това на Хобс, но в самия преговор става дума единствено за Хобс, а никъде за Рауе, поради което не му обръщам внимание тук.

нещо безспорно и универсално – *правилата на граматиката* – „да разберем спрежението на думите и другите неща, нужни за пълнотата на речта“ (*quibus casus vocabulorum aliaque ad sermonem complendum necessaria intelliguntur*) (Leibniz, 1966, p. 6). Така формалните правила на езика се оказват с ранг на валидност, присъща на истините, следващи или директно от Божията същност или от хармонията в света, зад която пък – това предстои тепърва да се осъзнае от Лайбниц – се крие Божият избор на най-добрата възможност.

По-горе (бел 6) вече посочих, че Лайбниц вижда метафизиката на Хобс изградена върху теореми. Което контрастира с нагласата на самия Хобс, за когото те са изкуство за построение в геометрията или за нейното логицизиране (Хобс, 1980, с. 49 и Хобс, 1980, с. 111), или в по-общ план са спекулации (умозрения) (Хобс, 1980, с. 105). Следователно схващането на Лайбниц за теоремите е различно от това на Хобс. За него те са кондиционали! И именно поради това изразяват *хипотетична истина*, която е валидна независимо от всяко съществуване. Това различие между двамата мислители начертава и граница в приемането на номинализма от всеки един от тях. Ето и пример за това. На едно място Хобс говори за необходимо истински изречения и като илюстрация за тях посочва „Човекът е живо същество“, а като обяснение – „за чийто субект не можем да си представим или въобразим при каквито и да е обстоятелства друго нещо освен това, името на което е и предикат“ (Хобс, 1980, с. 71–72). Ако обаче проследим бележките на Лайбниц върху съчинението на Низолий, ще открием, че същото изречение е представено като кондиционал – ако нещо е човек, той по необходимост е живо същество (A: VI, ii, p. 448, 451, 453–454, 472). В този случай необходимостта има логическа стойност, а не е предел на способността за въображение, както смята Хобс. И това изглежда, както в дисертацията, така и при четенето на Низолий, повратна точка в отношението на Лайбниц към номинализма. Теоремите, тъкмо защото са хипотетични, съдържат истина с универсален статус<sup>27</sup>.

Вече в самия край на 10 приложение Лайбниц предлага списък на първичните понятия (елементи) – 27 а брой, и на произтичащите от тях, организирани съответно в 24 класове, с които би трябвало да си служи всяко познание (§88/ Leibniz, 1960, p. 58). Отдавана са направени добри реконструкции на достигнатия резултат, в които се показва, че макар да е използвана за образец, самата математика не лежи в основата на тези понятия, както и че достъпът до тях наистина е по пътя на аналогията, а не чрез дефиниции, за което настоява Лайбниц (Schepers, 1966). Отделен е въпросът, доколко този младежки проект удовлетворява и в бъдеще своя създател. Но той не се отказва от идеята за

---

<sup>27</sup> Прочутото възражение на Нютон срещу „хипотезите“ е насочено както *срещу тяхната условност* (каквато е налице в последната 4 част от *За тялото* на Хобс, посветена на физиката), така и *срещу тяхната независимост от реалността на съществуващото* (каквато би могла да се предполага у всеки рационалист).

такъв списък на първичните понятия до края на живота си. Както и от идеята за универсално писмо (*scriptura universalis*), онова, „което ще е понятно на всеки читател, все едно какъв език владее“ на която е посветено 11 приложение. Двете идеи не получават задоволително решение при всичките опити на Лайбниц, а днес знаем, че те водят до парадокси относно пълнотата на базисните елементи на всяка теория и до непреодолимост на многозначността в естествените езици. При все това обаче както младежката дисертация, така и цялото творчество на Лайбниц защитават принципа за хомо- или изоморфизъм между познание и реалност, който позволява и справяне с последиците от крайния номинализъм на Хобс. Изобщо акцентът върху предикаментите (§ 64–71) и признаването на вечни истини и на хармонично единство сред теоремите (§ 83–84), но най-вече учението за първичните понятия (§ 88) и за универсалното писмо (§ 89–90) са ключови моменти в диренията на Лайбниц, които нямат аналог в учението на Хобс. И за това трябва да си даваме сметка.

Ако приемем, че и за Хобс, и за Лайбниц част от истините са резултат от комбинаторика, а комбинаториката изследва потенциала и валидността на възможното, само Лайбниц се вълнува от степента на максималното му изчерпване, в която възможното преминава в действителното.

## VI. ЛАЙБНИЦ ЗА СТРУКТУРНИТЕ АНАЛОГИИ И ЗА СПЕЦИФИКАТА НА СОБСТВЕНИЯ МУ НОМИНАЛИЗЪМ

Обективният момент на отношенията и универсализмът на връзката „части и цяло“ в самите отношения позволяват на Лайбниц да мисли, да търси и да се надява да открие стабилни структури в света на предметите и в света на познанието. Те ще са сигурни и безспорни, тъкмо защото са формални, и няма да зависят пряко от своите елементи, които поради това пък биха могли да са и произволни. Отношенията, макар да зависят от съотносимите и да са вторични спрямо тях, не могат да бъдат създадени, за разлика дори от субстанцииите, които зависят и от избора на Бог. По този начин конвенционализмът би трябвало да има само ограничен периметър на валидност, а истините няма да са изцяло зависими от него, защото някои дефиниции биха могли да са следствие от правилна аналогия с универсалната система от отношения, в тях нещата, за които се отнасят, няма да са подвластни изцяло от имената. Дефинициите ще продължат да са достатъчни за познанието, стига да дават израз на структура, която е изоморфна със структурата на нещата, за които се отнасят.

На този фон нека потърсим отново обяснение, на какви основания Лайбниц предлага алтернатива спрямо крайния номинализъм на Хобс в предговора си към Низолий от 1670 г. В началото на разглеждането си посочих мястото, където е дадена характеристика на свръхноминализма. Интересното е, че до

края на предговора има само още два абзаца, като последният представлява обичайно заключение, а предпоследният е особено дълъг – цели 5 стр. Там Лайбниц дава своите контрааргументи, без да прави какъвто и да било намек за реални дефиниции. Сред тях, струва ми се, изпъква изречението: „Аз, на-против, смятам, че в книгите на Аристотел и, нещо повече, при самия Низолий се срещат нееднократно точни и съвършени доказателства“ (Лейбниц, 1984, с. 91). Ако номиналистите твърдят, че правят доказателства и претендират за тяхната истинност, няма как да се придържат и към тезата за произволния характер на истината. Противното би било най-малкото перформативно противоречие, както казва Карл-Ото Апел. На това място искам да потърся помощ от Марсело Даскал, който напомни за видовете дефиниции, разграничени някога от Кларънс Ървинг Люис (1946), а именно: експликативни (въз основа на връзката „значение-значение“), интерпретативни или речникови (чрез връзката „символ-значение“) и символни (посредством връзката „символ-символ“). Последните, смята Даскал, са „синтактически“ по своята същност и именно те са алтернативата, която е предложил Лайбниц, а по-късно я е разширил и като модел за „семантични“ дефиниции и така постепенно е стигнал до идеята за „реални дефиниции“ (Dascal, 1987)<sup>28</sup>. Тази интерпретация, очертаваща възможността за чисто формални, синтактични дефиниции, която не е трудно да открием и в дисертацията за комбинаторното изкуство, позволява да се направи заключението, че в този пункт се крие общата слабост на номиналистите, които, без да познават този вид дефиниции, си служат с тях. Защото именно те са положения, с които не само могат да бъдат убедени другите, но и които не се поддават на никакъв произвол. Благодарение на тях истините в математиката изглеждат безспорни и по техния образец би трябвало да се ориентира и моделът за универсална наука, за която мечтае Лайбниц, но и Хобс.

А в преговора към Низолий се съдържа и конкретна алтернатива за нов тип дефиниции. Според Лайбниц Низолий (а това се отнася и за Хобс) допуска универсалии единствено в смисъла на съвкупност на отделни вещи, взети заедно. Това заключение почива на предпоставката, че цялото се мисли или като непрекъснато или като дискретно (Лейбниц, 1984, с. 92). Според Лайбниц обаче има и друга възможност. Затова в предговора възкликва емоционално „*At probat Nizolius*“ (Грещиш, Низолий), освен съвкупната има и друга дискретна цялост – дистрибутивната (Лейбниц, 1984, с. 92). Нейната най-добра илюстрация е в бележките: Животното е или човек, или звяр. Ние сме в състояние да мислим хетерогенни множества (А: VI, ii, р. 453–454). Всичко това дава основание да предположим, че Лайбниц издига тезата за *дизюнктивни дефиниции*. И те са напълно в съответствие с разбирането му за разли-

---

<sup>28</sup> В по-общ план относно дефинициите, в това число и при Лайбниц, вж. (Dubislav, 1931).

чието, интерпретирано в противоположност Порфирий в девето приложение на дисертацията от 1666 г.<sup>29</sup>

Проблемът е, че признаването на този род формални истини – при теоремите с тяхната хипотетичност и при дизюнктивните дефиниции – не е решаващ или отличителен белег за един възглед, за да е той в полза на реализма или на номинализма. Ако за крайния номинализъм „истината“ е не само конвенционална, но и без стойност, едва ли някой би го взел насериозно<sup>30</sup>. Затова номинализмът е по същество компромисен. И дори Лайбниц (много по-късно, в далечната 1688 г.) е склонен да вижда в себе си „номиналист с уговорки“ (*nominalist saltem per provisionem*) (Leibniz, 2016, p. 129). Само че това определяне може да се чете двойно – че въпреки всичко не е номиналист и че все пак е номиналист. Първият прочит, както видяхме, излиза най-вече на решителни места в Дисертацията и в Предговора. Вторият повелява някои от схващанията на номиналистите да се следват на сериозно. Което повдига въпросите: Що за номиналист би могъл да е Лайбниц? (Rauzy, 2004) и: Кои неща биха могли в редуccionистката му онтология да са опора за някакви номиналистски решения?

Определено всяка симпатия на Лайбниц към номинализма може да е само в полза на т. нар. наподобителен номинализъм. Но дали той и Хобс имат сходно разбиране за същността и ролята на подобие?

Общ отговор и на трите въпроса бих потърсил а помощта на идея, заимствана от Мишел Фуко. Според него в епохата на ренесанса са използвани поне четири схващания за *подобие* (Фуко, 1992, с. 55–66)<sup>31</sup>. Въоръжен с нея, откривам нещо не особено трудно, опити за обсъждане на темата и при Хобс, и при Лайбниц. Във връзка с ролята на въображението вече стана дума за подобие при Хобс, което удържа различieto и не преминава в обща представа, поради което намира някакъв израз единствено в конвенционалния смисъл на думите. Не само Декарт, но и Лайбниц не разчитат на въображението. Особено за Лайбниц подобие може да се разглежда и с помощта на по-рационални интелектуални способности, такива които структурират и класифицират опита.

---

<sup>29</sup> Като се има предвид, че теоремите са хипотетични съждения, а тук се откарва възможност за дизюнктивни, близостта на Лайбниц с Кантовото подразделяне на съжденията за отношения (категорични, хипотетични, дизюнктивни) е направо поразителна.

<sup>30</sup> На едно място в бележките си към Низолий Лайбниц посочва, че „слоновете ще продължат да са животни“ дори ако измрат до крак (A: VI, ii, p. 448). Истината на изказването ще е валидна без каквато и да било съответствие с нещо конкретно съществуващо, за каквото настояват номиналистите, но това не ще да свидетелства и за някакъв онтологически статус на универсалната му същност, а само защото разкрива модалността му на възможност, защото структурата му ще се определя от хипотетичния кондционал „ако, то“.

<sup>31</sup> Заглавието на Нелсън Гудмън “Седем структури на подобие“ (1972) е подвеждащо, тъй като той критикува обяснителната сила на подобие.

Също така лесно може да се проследи, че при Лайбниц общата представа за отношението между прости и съставни знаци, които дават израз на понятия, създават взаимовръзки в пропозициите, а те от своя страна се подразделят най-вече във видове: на еквивалентност, на включване на детерминираност, но и на подобие. Херберт Бергер<sup>32</sup> убедително показва, че и в този случай става дума за съзнателно разграничаване на поне два типа подобие – в по-широк и в по-тесен смисъл. Вглеждането в оригиналите текстове открива внимателна и диференцирана употреба на термините, но и във връзка с конкретен проблем. Така например в спора си с Лок, а Лайбниц познава текста на *Opumite* в превод на френски, той обсъжда проблема с подобие на най-вече през израза *ressemblance* (II, 8/ Лайбниц, 1974, с. 125–131) и заедно с това подчертава, че става дума за разбиране в по-всекидневен смисъл, но заедно с това запазва специално място и за думата *similitude* (III, 1 и 3/ Лайбниц, 1974, с. 325–331, 334–356)<sup>33</sup>. За разлика от това, още докато е в Париж и обогатява значително математическите си познания, Лайбниц предлага (през 1676 г.) дефиниция само и целенасочено за *similitudo* (A: VI, iii, p. 503)<sup>34</sup>, в последствие, вече в ХанOVER, ще прецизира все повече и повече самата дефиниция, както и ще разкрива степените, свързани с употребата на изразите: *similia*, *congrua*, *coincidentia* (1680 г.). При тях със сигурност определящото е *намалващата степен на неразличаване*. Първата степен на подобие (*similia*) се отнася само до разлика в *размера*, големината, при положение, че частите са еднакви; във втория случай, при сходяването (*congrua*) е заличена и тази разлика, но е налице разлика по *местоположение*, накрая, при съвпадението (*coincidentia*) всяка разлика само се привижда на мнението, нейната валидност е в измерението на перспективността на *гладната точка* (A: VI, iv, p. 406).

На практика при Лайбниц подобие е силно, поместено в горния регистър, доближаващо се до еднаквото, тъждественото. За разлика от това при Хобс подобие е слабо, поместено в ниския регистър, където само отделни моменти или елементи си приличат. Не случайно при англичанина става дума за работа на въображението, а при немца е водещо схващането с помощта на геометричния ум. Така в крайна сметка дори на английски думите *resemblance* и *similarity* биха могли да се окажат не само синоними, а видови понятия<sup>35</sup>.

<sup>32</sup> Ключова ми изглежда следната работа (Breger, 1992). В нея са посочени предходни наблюдения, касаещи аналогията или подобие.

<sup>33</sup> В превода на български и в двата случая стои „сходство“.

<sup>34</sup> „И така, в две подобни количества, т.е. различаващи се само по своята величина, а не по рода на величината, ако те се разглеждат сами по себе си без другите, отношението ще е количеството на едното, определено чрез отнасяне към другото“ *Itaque in duabus quantitatibus similibus, id est sola magnitudine, non vero modis magnitudinis differentibus; si scilicet [ipsae] in se sine aliis s considerentur; ratio est quantitas unius determinata per relationem ad aliud*“. Използвал съм превода (Ягодински, 1931: 81–83).

<sup>35</sup> При Бъркли ще изпъкне проблемът с *likeness principle* и връзката му с *resemblance*.

Такива, които се подчиняват на различна „по своята посока“ логика. В единия случай става дума за различия, които все пак си приличат, във втория – за прилики, които въпреки това остават различни.

Благодарение на Хавиер Ечевериа днес разполагаме с прегледно издание на Лайбницовия проект *Геометрична характеристика* (1677–1679). В него на много места се казва, че два обекта са подобни, първо, ако имат еднаква форма и, второ, ако могат да бъдат различени единствено ако присъстват заедно, т.е. ако са копрезентни, или ако разполагаме с измерващ инструмент, с който да ги сравним (Leibniz, 1995, p. 56, 88, 182, 280). При самостоятелното им разглеждане те ще ни изглеждат еднакви, защото частите им ще се подчиняват на една и съща пропорция. Ето кое ме кара да нарека номинализма на Лайбниц *изоморфен*. Изоморфизмът, за който стана дума по-горе, се отнася до предпоставката за съответствие между свят и познание. В света на познанието обаче е налице и *изкушение от хомоморфизъм*, пълно съвпадение, чиято валидност надскача регистрите на изоморфизма, не само тези на аутоморфизма на мериологията. Поради което „класове“ или „суми“ от свойства, както и „причинни“ характеристики не могат да са определящи за същността му. За разлика от това при Хобс, както по-късно и при Лок, приликата по принцип не се отнася за форми или структури, а за свойства. При тези философи отделно разглежданият предмет напомня за друг, без да навява усещане за еднаквост, между двата винаги остава преобладаващо разминаване; най-много епиморфизъм<sup>36</sup>.

Двата подхода към приликата (сходството) разграничават моделите на номинализма и обясняват най-вече въпроса за устойчивото. А как стои въпросът за измененията в двата лагера?

В гл. „За тялото и акциденциите“ от кн. II на *За тялото* Хобс изрично посочва, че „телата са тела и не възникват, а акциденциите възникват, но не са тела“, отношението помежду им не е като част и цяло и, че „една акциденция се явява на бял свят, а друга изчезва“ (Хобс, 1980, с. 132). За Лайбниц измененията определено не са свързани с поява и изчезване, а по-скоро с преконфигуриране. Петнайсет години след като е осъдил крайния номинализъм на Хобс и определя своя, Лайбниц пише: „не е необходимо да питаме дали има нещо реално, което изчезва и се ражда, което съответства на дадено изменение, нито дали има различни реалности в една субстанция, които са основата за различни предикати. Ако някой постави тези въпроси ще е много трудно да им се отговори. Достатъчно е да разглеждаме само субстанциите като

---

Вж. (Ryan, 2006). Отношението на Лайбниц по този въпрос – подобие между възбуждане и усещане – може да се види в *Добавката към Новата система на природата и обичуването между субстанциите* (1694) Вж. (Woolhouse & Francks, 1997: 140).

<sup>36</sup> „isos“ = равен; „homos“ = един и същ; „auto“ = самостоятелен; „eri“ = приблизително, в добавка.

неща (*res*), и да изказваме истини само за тях“ (Leibniz, 2016, p. 129–130). За Лайбниц свойствата имат много по-феноменологически статус отколкото за Хобс. Затова измененията им са изцяло иманентни за субстанциите. Тяхната условност би трябвало да се привижда и в донякъде загадъчния израз, с който Лайбниц характеризира собствената си позиция – „номиналист с уговорки“. В негова полза са налице основания, но те не са безспорни. Не са безспорни, защото много истини са универсални. Същевременно разликите във всяка прилика и признаването на изменения са моменти, които не могат да се пренебрегнат и постоянно ще подхранват интереса към индивидуалното. Затова в известен смисъл валидността на Лайбницовия номинализъм е прагматистка. Тъй като само конкретните неща са реални, абстракциите не са реални, те са само *compendia logiendi*. Но въпреки това имат валидност и разкриват истини, които са универсални. Следователно както Хобс, така и Лайбниц са концептуалисти, но при първия концептуализмът има своята опора в есперантото на каузалността, която е малко или повече опитна и случайна, а при втория – в структури, които се удържат от иманентни зависимости.

#### БИБЛИОГРАФИЯ:

- [A]= Leibniz, G. W. (1923–). *Sämtliche Schriften und Briefe*. Akademie der Wissenschaften.  
 [GP]= Leibniz, G. W. (1875–1890). *Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz* (C. I. Gerhardt, ed.). Weidman.
- Лайбниц, Г. В. (1974). *Нови опити върху човешкия разум* (прев. Тома Томов). Наука и изкуство.
- Лайбниц, Г. В. (2009). Разсъждение за метафизиката (прев. А. Лозев). Във В. Канавров, Г. Донев (съст.) *Трансцендентални езици на метафизиката* (с. 492–533). УИ на ЮЗУ.
- Лейбниц, Г. В. (1913). *Сочинения Лейбница. Елементы сокровенной философии о совокупности вещей*. Типография Имперского университета
- Лейбниц, Г. В. (1984). Предисловие к изданию сочинения Мария Низолия. В Г. В. Лейбниц. *Сочинения*, т. 3 (с. 54–96). Мысль.
- Хобс, Т. (1980). *За тялото* (прев. М. Марков) Наука и изкуство.
- Leibniz, G.W. (1995). *La caractéristique géométrique*. Vrin.
- Leibniz, G.W. (2016). On the reality of accidental properties (1688). *Philosophical Inquiries*, 4(2), 128–130.

По време на работата ми върху текста дисертацията на Лайбниц *De Arte Combinatoria* ми беше достъпна в цялост единствено на латински и на испански, затова тук са използвани следните частични преводи:

- Leibniz, G. W. (1989). *Leibniz: Philosophical Papers and Letters* (L. Loemker, ed.). Kluwer.
- Leibniz, G. W. (1996). *Leibniz: Logical Papers: A Selection* (G. Parkinson, ed.). Oxford University Press.
- Leibniz, G. W. (1960). *Leibniz: Fragmente zur Logik* (F. Schmidt, ed.). Akademie Verlag.

- Фуко, М. (1992). *Думите и нещата* (прев. Веселин Цветков). Наука и изкуство.
- Antognazza, M. R. (2001). *Debilissimae Entitates? Bisterfeld and Leibniz's Ontology of Relations*. *The Leibniz Review*, 11, 1–22.
- Breger, H. (1990). *Der Ähnlichkeitsbegriff bei Leibniz*. In A. Heinekamp, W. Lenzen & M. Schneider (Eds.), *Mathesis ratiōnis. Festschrift für Heinrich Schepers* (pp. 223–232). Nodus Publikationen.
- Dascal, M. (1980). *Leibniz's early views on definition*. In: A. Heinekamp & M. Pfeil (Eds.), *Theoria cum Praxis — Akten des III. Internationalen Leibnizkongresses* (pp. 33–50), Band II. Franz Steiner Verlag.
- Dascal, M. (1987). *Leibniz, Language, Signs and Thoughts*. John Benjamins PC.
- Dubislav, W. (1931). *Die Definition*. Felix Meiner.
- Forster, P. (2011). *Peirce and the threat of nominalism*. Cambridge University Press.
- Hansen, H. (2012) *John Pagus on Aristotle's Categories. A Study and Edition of the Rationes super Praedicamenta*. Leuven University Press.
- Hübner, W. (1977). *Ist Thomas Hobbes Ultranominalist gewesen?* *Studia Leibnitiana*, 9(1), 77–100.
- Klima, G., Hall, A. W. (2011). *The Demonic Temptations of Medieval Nominalism*. Cambridge Scholars Publishing.
- Mugnai, M. (1978). *Bemerkungen zu Leibniz' Theorie der Relationen*. *Studia Leibnitiana*, 10(1), 2–21.
- Mugnai, M. (1990). *A systematical Approach to Leibniz's Theory of Relations and Relational Sentences*. *Topoi*, 9, 61–81.
- Mugnai, M. (1992). *Leibniz' theory of relations*. Steiner.
- Mugnai, M. (2005). *Leibniz on Substance and Changing Properties*. *Dialectica*, 59(4), 503–511.
- Mugnai, M. (2012). *Leibniz's Ontology of Relations: A Last Word?* *Oxford Studies in Early Modern Philosophy*, 4, 171–208.
- R. S. Woolhouse, Francks R. (1997). *Leibniz's 'New System' and Associated Contemporary Texts*. Clarendon Press.
- Rauzy, Jean-Baptiste (2004). *An Attempt To Evaluate The Nominalism Of Early Leibniz*. *Metaphysica*, 5(1), 43–58.
- Rodriguez-Pereyra, G. (2002). *Resemblance Nominalism. A solution to the problem of universals*. Clarendon Press.
- Rossi, P. (2006). *Logic and the Art of Memory. The Quest for the Universal Language*. Chicago University Press.
- Ryan, T. (2006). *A new account of Berkeley's likeness principle*. *British Journal for the History of Philosophy*, 14(4), 561–580.
- Schepers, H. (1966). *Leibniz' Arbeiten zu einer Reformation der Kategorien*. *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 20(3/4), 539–567.
- Whittle, A. (2009). *Causal Nominalism*. In T. Handfield (Ed.), *Dispositions and Causes*. Oxford University Press.

ГОДИШНИК НА СОФИЙСКИЯ УНИВЕРСИТЕТ „СВ. КЛИМЕНТ ОХРИДСКИ“  
ФИЛОСОФСКИ ФАКУЛТЕТИ

Том 1

ANNUAL OF SOFIA UNIVERSITY “ST. KLIMENT OHRIDSKI”  
FACULTY OF PHILOSOPHY

Volume 1

---

## ВЛАСТ И СЪПРОТИВА В ГЕНЕАЛОГИЧНИЯ ПРОЕКТ НА МИШЕЛ ФУКО

ДЕСИСЛАВА ДАМЯНОВА

*„Човешката история е дългата последователност от синоними на  
една и съща дума. Да ѝ се противоречи е дълг.“*

*Рьоне Шар*

**Резюме:** Според Мишел Фуко властта ни определя в два различни смисъла: 1) като условие за възможност на субектността и 2) като практика, технология или продуктивна сила, която субектът владее и прилага. Следователно субектността нито е изцяло детерминирана от властта, нито напълно я конституира чрез волеви процеси и преобразователни движения. Съпротивата в и чрез дискурса се натъква на вечния стремеж на властта да се маскира в приемливи за субекта форми посредством играта на представите и желанията. Това репродуцира властовия инструментариум като все по-прецизна „машина“, в чийто механизъм упражняването на властовите практики постоянно се усъвършенства. В този смисъл ще разбираме съпротивата като възможност на субектите да се ангажират в актове на отрефлектиране, проблематизиране и оспорване, използвайки собствения си дискурс и противопоставяйки се на официалните и установени форми на знание и власт.

**Ключови думи:** власт, съпротива, Фуко, политическа философия

POWER AND RESISTANCE IN MICHEL FOUCAULT'S  
GENEALOGICAL PROJECT

DESI SLAVA DAMYANOVA

**Abstract:** According to Michel Foucault, power defines us in two different senses: 1) as a precondition of the possibility of subjectivity and 2) as a practice, technology or productive power that the subject possesses and exercises. Therefore, subjectivity is neither fully determined

by power, nor fully constitutes it by volitional processes and transformative movements. Resistance through discourse encounters the constant striving of power to disguise itself in forms acceptable to the subject through the play of tablatures and desires. This interplay reproduces the instrumentality of power as an increasingly precise “machine” in the mechanism of which the exercise of power practices is constantly refined. In this sense, we will understand resistance as an opportunity for subjects to engage in acts of reflection, problematization and contestation, using their own discourse and opposing official and established forms of knowledge and power.

**Keywords:** power, resistance, Foucault, political philosophy

**Въведение:** Мишел Фуко предлага радикално преосмисляне на властта като система, която пронизва всички аспекти на обществото и се упражнява чрез различни форми на знание, дискурс и дисциплина. Неговият анализ разкрива сложните начини, по които властта определя социалните отношения и идентичности – тя „произвежда действителност“, т.е. обектни области чрез „ритуали на истина“. (Фуко 1998: с. 203) Субектът и познанието за него са свързани с това производство. Фуко вижда властта не като централизирана и еднопосочна, а като мрежа от взаимовръзки, която прониква във всички слоеве на социума. Т.е. властта е вездесъща и се проявява на различни нива във всички социални взаимодействия. За Фуко знанието е винаги преплетено с властта, защото то не само описва реалността, но и я формира и контролира. Това означава, че производството на знание е форма на упражняване на власт. Чрез „археологията на знанието“ могат да се извлекат правилата за изработването на дискурсите и тактическите им употреби в полето на властовите отношения, както и тяхното усъвършенстване, съпротивително преобръщане, трансформация или изместване от други дискурсивни образувания. За да проследи етапите и да разкрие ефектите на дискурсивното производство, той се заема с аналитика на дисциплинарите технологии и генеалогично изследване на властта. Фуко анализира „микрофизиката на властта“, с което акцентира върху невидимите с просто око техники и стратегии, чрез които властта и съпротивата работят на микрониво в ежедневието. Това включва малките, често незабележими взаимодействия, в които властовите отношения се възпроизвеждат и оспорват<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> От „Археология на знанието“ (1969 г.) до курса в Бъркли „Дискурс и истина“ (1983 г.) и придобилите самостоятелно значение текстове като „Що е Просвещение?“ (1983/4 г.), към които може да се отнесе понятието „критическа онтология на нас самите“, е изминат дълъг път. А що се отнася до т.нар. „онтология на настоящето“/актуалността/ модерността/самите нас, те се откриват в „Управяването на себе си и другите“ (1982/3 г.) и „Смелостта за истината“ (1983/4 г.). След излизането на първия том от „История на сексуалността“ (Волята за знание – 1976 г.), настъпва сериозен обрат в мисленето на Фуко, от който насетне проблематиката на субекта ще се мисли в контекста на естетиката на съществуването и практиките на себе си, от една страна, а от друга – в рамките на управляемостта и управляването на себе си. Фуко експлицитно заявява, че в работите си от този

Според Мишел Фуко властта „не е институция и не е структура, не е някакво могъщество, с което някои са били надарени: власт е името, което се дава на една сложна стратегическа ситуация в дадено общество“ (Фуко 1993: с. 127). Технологията на властта представлява схемата на нейното обективизиране и показва обхвата и интензитета на силовата намеса в една проблемна ситуация, а властовите техники биват адаптирани към практическото познание на този модел. Историческият анализ на властовите технологии не ги разглежда като „ригидни и неподвижни структури“, а ги следва в тяхната постоянна подвижност, защото те не престават да се видоизменят под въздействието на изключително многобройни фактори. Като цяло методологията на Фуко е насочена към изследване на властовите технологии и техники чрез „деинституционализиране“ на властовите отношения. Така е възможно да се избегне редуцианизмът, според който дадена властова технология се появява, защото се оказва полезна за функциите, с които е натоварена една институция. Спецификата на технологиите е такава, че те могат да надхвърлят институционалната функционалност, а реформирането или заличаването на някоя институция не означава, че властта, която я е поддържала, е изчезнала. Напротив, тъкмо стратегическото съотношение на сили инициира институционалната реформа – това е тезата, която Фуко прилага при забележителните си аналитики на затвора, клиниката и лудницата<sup>2</sup>. Микроаналитиките могат да се разглеждат като „теоретико-методологически наблюдения относно аналитиката на властта като проследяване на ситуации и процеси на стратегическо/тактическо изобретяване, употреба, оспорване, усъвършенстване, превод, пренос, трансформация, комбиниране на техники и технологии за упражняване на власт и за управляване.“ (Христов 2013: 76 – 77)

Във всяка точка на едно социално тяло и на всяка субективизирана телесност протичат и се конституират властови отношения. Във възхитителните си „микрофизически“ анализи в „Надзор и наказание“ и Мишел Фуко разкрива същественото преобразуване на властта в края на XVIII в., когато тя

---

период се ангажира не толкова с аналитика на истината, колкото с онтология на настоящето или на актуалността. Но когато се занимава с онтологията на настоящето, той работи вече в полето на анализа на „управляемостта“, а не на това на дисциплинарите практики, биовластта и дискурсивното производство, които са обект на настоящото изследване.

<sup>2</sup> Понятията „аналитика“ и „микроаналитика“ са характерни за периода на изследване на дисциплинарите технологии, чиято кулминация се явява книгата „Надзор и наказание“ (1975 г.), с подзаглавие „Раждането на затвора“. Клиниките и лудниците са институции, които Фуко изследва в ‘археологическия’ си период – „История на лудостта в класическата епоха“ (1961 г.) и „Раждането на клиниката“ (1963 г.). Към психиатрията и психиатричната болница той ще се върне отново в курсовете „Психиатричната власт“ (1973–1974 г.) и „Аномалните“ (1974–75 г.). Преминаването към генеалогичното изследване не заличава постигнатото от археологическия анализ, а го подема и доразвива в нови ракурси.

става иманентна на своя „обект“. Той отхвърля обективирането на субекта<sup>3</sup> в образа на потиснатия от властта и се насочва към вписаната в конкретни взаимовръзки диспозиция, която носи в себе си и възможностите за съпротива. Това критическо преосмисляне води до парадоксалното в известен смисъл разглеждане на властта и субективността като двете страни на една и съща монета. Динамиката на този процес изковава един напрегнат модел на властовите механизми, който е анонимен, но не обезличава, а задава уникалната позиция и начини на действие на всеки индивид (т.е. субективира го). В лекциите, изнесени в Колеж дьо Франс през през 1974 – 1975 г. („Анормалните“), 1975 – 1976 г. („Трябва да защитаваме обществото“), 1979 – 1980 г. („За управляването на живите“), през 1982 – 1983 г. („Управляването на себе си и другите“), както и през 1983 – 1984 („Смелостта за истината. Управляването на себе си и другите II“), Фуко противопоставя античния модус на субективиране, като изграждане на себе си и полагане на грижа за себе си, придаване на форма на собственото съществуване – т.е. упражняване на свободата, и един модус на субективиране, който води към отказ от себе си чрез прилагането на определено познание и едно постоянно задължение да се подчиняваш. (Фуко, 2021: с. 496) Но класическата постановка, че сме свободни, доколкото не сме подвластни, не издържа – всъщност субектът може да бъде ръководен само ако в поведението му има елемент на свободна инициатива. Т.е. свободата се превръща в необходим елемент на властта.

Преди да можем да кажем, че дискурсът участва в/конституира стратегическия диспозитив на властовите отношения, ще трябва най-напред да анализираме взаимовръзката между дискурс и власт. Сама по себе си властта не е „всемогща“ и „всезнаеща“, тя действа чрез дискурса, макар да не е негов източник или смисъл. Производството на стратегии включва триадата: системи от знание – властови институции – модели за структуриране на обществото. Този, който има власт, притежава правото да определя истината, или по думи-

---

<sup>3</sup> Subjectum – основа, подложеност, или онова, на което се приписва признак в пропозицията: граматически подлог и логически субект (лат. превод на Аристотеловото понятие *hupokeimenon* – подлежащото, субстратът, който остава неизменен в процеса на промяната като сблъсък на опозиции). Според Дж. Бътлър субективизирането в един съвременен прочит представлява възел от „съвпадащи недискурсивни изисквания“ и „кръстопът на културни и политически дискурсивни сили“, които не могат да бъдат разбрани само през понятието „субект“. Не може да се каже, че субектът първо е формиран, а после се обръща и внезапно започва да „преформатира“ себе си. Няма субект преди неговото конструиране, нито субектът е определен от тези конструирания; субективацията протича като точката (pexus-ът) на културен сблъсък, където изискването за преозначаване или повторение на самите условия, които съставляват „аз“ и „ние“, не може да бъде директно отхвърлено, нито пък може да бъде спазвано в стриктно подчинение. „Това е пространството на тази амбивалентност, което отваря възможността за преработване на самите условия, чрез които субективацията протича – и не успява да протече.“ (Butler, 1993: p. 124)

те на Фуко, издига т.нар. „претенция за истинност“. В модерните общества експертите са тези, които обясняват кое е правилно, кое е нормално, кое е печелившо, т.е. специализираното знание е начин за контролиране на поведението чрез индуциране на поредица от субективни решения (информиран избор/съгласие). Фуко разглежда властта и като познавателна констелация – властовите реалии създават епистемните формации<sup>4</sup>.

Той разглежда дискурса като модуса (вербален или текстуален), по който норми, истина и идеи се формират, поддържат и разпространяват в социалните системи. Дискурсите се основават на взаимодействието на определени знания и практики, и играят важна роля в (само)идентификацията и субективизирането (формирането на субектността като интериоризиране на „външноположени“ закони). Използването на термините „дискурс“ и „диспозитив“<sup>5</sup> в рамките на този подход позволява да се свържат в едно цяло епистемологичните планове за разбиране на света (дискурси-знание), анализът на дейността в различни социални контексти и условия (дискурси-практики и дискурси-властови отношения), както и нормативното организиране чрез кодификация (дискурси-правила). Ето защо при Фуко дискурсът и властта са свързани, даже тясно преплетени едно с друго понятия – условно казано, с първото се занимава предимно археологията на знанието, а с второто – генеалогията. Археологическото поле от значения, артикулирано в съответствие с историческото *априори*, отстъпва място в генеалогичната история на малки техники на отчитане, регистрация, организиране на полета за сравнение, категоризиране на факти в колони и т.н., т.е. генеалогичното раждане на индивида ще бъде определено от маргиналността на дисциплинарния механизъм като нов тип власт над тялото.

В своите работи от 1974 г. насетне, Фуко изследва тактическите връзки между отделните властови технологии, съпротивлението, на което те се натъкват, както и техните последващи трансформации. В последната лекция от курса „Трябва да защитаваме обществото“, той показва, че обективирането на тези процеси започва през XVII в. чрез внедряването на техники за повсеместно наблюдение и изобретяването на статистиката. Различните механизми и техники на властта са конститутивни за процесите на производство, но не в смисъла на база и надстройка: „властовите отношения са дълбоко преплетени в и с икономическите отношения... в действителност образуват винаги нещо като

---

<sup>4</sup> Последните могат се схващат като големи знаниеви модели, защото интегрират всички отношения, които съществуват в дадена епоха между различни области на знанието.

<sup>5</sup> Според Фуко основата на диспозитива е ‘стратегическият императив’, който запазва своята идентичност в рамките на всяка конкретна култура, въпреки възможните игри, промени на позициите и изменения във функциите, които могат да се случат в процеса на неговото реализиране.

сноп или верига с икономическите отношения“ (Фуко 2003: 30–31). Технически рационализираните тактики биват съпроводжани от множество по-фини и всеобхватни техники, доколкото властовите отношения са „коекстензивни на социалното тяло“ и следователно се произвеждат „във всяко отношение на една точка към някоя друга“ (Фуко 1993: с. 127). В предстоящия анализ ще центрираме теоретично съвкупността от тактики, стратегии, техники и технологии върху проблемите за упражняване на властта и поддържане на определени властови констелации във времето.

## СЪПРОТИВАТА КАТО ПРОТИВОПОСТАВЯНЕ НА ДОМИНИРАЩИТЕ ДИСКУРСИ

Фуко многократно подчертава, че съпротивата е неразделна част от властта. Там, където има власт, има и оспорване, несъгласие, т.е. съпротивата не е външна на властта, а ѝ е вътрешноприсъща. Властта предизвиква съпротивителни реакции, които могат да я променят или да я преоформят. Съпротивата често се проявява чрез дискурса. Това означава, че съпротивителните движения и критично мислещите индивиди създават нови начини на говорене и мислене, които оспорват доминиращите дискурси и предлагат различни перспективи и модели за разбиране на света. Така те разкриват скритите властови механизми и предлагат алтернативни подстъпи към истината. Трябва да отбележим, че Фуко вижда властта не толкова като репресивна, колкото като продуктивна – тя не само потиска, но и създава знание, идентичности и социални реалности. Съпротивата също е съзидателна, тъй като води до нови форми на осъзнаване, начини на съществуване и реализиране на свободата. Следвайки тези предпоставки, ще анализираме различните технологии и измерения на властта, като суверенитет, наблюдение, дисциплина, дискурс и диспозитив, биовласт. Съпротивата срещу властовите механизми може да включва отказ от подчинение, изобретяване на нови социални практики и създаване на контра-дискурси. Следователно дискурсивната съпротива разкрива начините, по които знанието е създадено и използвано за поддържане на властови структури, и то чрез такова критическо движение и проблематизиране, че да доведе до реконституиране на социалната тъкан.

Във „Волята за знание“ Фуко обръща внимание на властта, която се упражнява чрез дискурсите – системи от знание, които определят какво е значимо и валидно в дадена епоха. Според него дискурсите формират нашето разбиране за света и играят ключова роля в поддържането на властовите структури. Възниква резонното питане какво би представлявала съпротивата срещу тотализиращия дискурс, хетерономията, дисциплинарната власт и биовластта. Тук само ще щриховаме какво може да се очаква от една феноменология на репрезентациите на властта (история, памет, производство и възпро-

изводство на различни типове субективност – т.нар. (само)идентификации). Има процедури за контрол и производство на дискурс, които се стремят да овладеят партикуларността на събитието и случайността. В резултат се „изковават идентичности“ чрез институционално преповтаряне, постулиране на символни маркери и включване в ежедневните практики – по такъв начин тяхната валидност, като и тази на дискурса, изглежда саморазбираща се и неотменима. Налага се доктринална хегемония и се постановява „естествена необходимост“ на религиозни, юридически, и научни истини, чрез самия акт на тяхното преповтаряне и възпроизводство.

Дискурсът като специфичен социален феномен се явява носител и проводник на неоспорими смисли; на ценности, идеи, интерпретации, вкл. на паметови реконструкции в полето на общностната идентичност. Така той е източник не само на различни ментални и виртуални образувания („ансамбли“ в терминологията на Фуко), но и на модификации на историческия наратив в зависимост от доминиращите в дадена епоха епистеми. Дискурсивната съпротива, като постоянен процес на разплитане бримките на властта (дори като освобождаване от въобразен захват и „самонадяната“ примка), Фуко би нарекъл упражняване на безкрайното дело на свободата. Този проблем винаги е бил „нещо в повече“ по отношение на философията, привеждана в съответствие с научния модел, затова историята на философията от фукоянски тип е призвана да приеме за ръководна нишка формите на живот, а не историята на доктрините, изкуствата на съществуване, наместо удостоверяването на валидност и начините на биване свободен<sup>6</sup>, като контрапункт на суверенитета в смисъла на върховенство и владееене.

Така се разкрива ‘онтологическото съучастничество’ между биографично изковаване на идентичност<sup>7</sup> и социални диспозиции, което разкрива процесите на реконтекстуализиране и вписване на унаследеното в субекта, и прави видим начина, по който става това ‘напасване’. Чрез системата на контрол съставителите на кодекси и поддръжниците на нормативизирането си присвояват разпореждането с дискурса и едновременно с това участват в неговото разпространение (т.е. те се поставят „над“ него и същевременно стават „част“ от него). Така субектът е принуден да се формира, но в рамките на практики, които повече или по-малко са вече налични<sup>8</sup>. И все пак е възмож-

---

<sup>6</sup> Упражняване на свободата като независимост, спонтанна игрова себетрансформация с етически залог в противовес на „игрите на властта“ и тяхната политическа миза (в *паресиастичния* модус едното не е противопоставено на другото, в случая „противовес“ има смисъла на взаимно уравновесяване). (Фуко, 2021: 334)

<sup>7</sup> Фуко говори за *etho-poiesis* – индивидуалната практика на формиране на етос, или конституирането на индивида като морален субект на своето поведение. (Фуко, 2021: 112)

<sup>8</sup> Като казване-на-истината за себе си, т.е. автентичните дискурси, на които субектът се позовава (и които призовава) относно себе си (напр. в полето на сексуалността, наказателните практики или индивидуалната /психо/терапия). Вж. Фуко, 2021: 25–26

но „пре-формиране“, като непокорство спрямо принципите, според които е оформена субективността, т. е. онази практика на рефлексивно възсъздаване, чрез която се самоопределяме ежедневно, като ден след ден отмахване по един слой от булото на подчинението.

Философският начин на живеене като практиката, чрез която се поставят граници на „абсолютния авторитет“, зависи от и същевременно съгражда хоризонта на знание, в рамките на който субектът оперира. Според Фуко истината (като *веридикция*) принадлежи на тези, които са овластени по силата на своята мъдрост, пророческа дарба, преподавателски талант, или етос на *паресиаст*<sup>9</sup>. Без да се обективира в изрично формулиран кодекс на регламентация, диспозитивът на властта (или по-скоро на различните власти, втъкани в обща плетеница), се намира фактически във всички практики, характерни за дадено общество, действайки като основен регулатор на последните, доколкото не им позволява да излязат извън рамката, зададена от съществуващия комплекс сила-знание. Неговата сегментираност и фрагментарност показва, че това е палитра, в която нюансите се преливат, макар че ще се опитаме да ги разгърнем като ветрило – всеки слой се нуждае от преосмисляне, реконтекстуализиране, нови и нови осветлявания, които да ни направят малко по-свободни.

Фуко преразглежда цялата парадигма на Модерността с всички заложен в нея апории, макар да си остава свързан с нея – съпротивата свидетелства за нетърпимост и в същото време за невъзможност да се скъса с привързаността към непрестанно „съблазняващите“ постановки на късномодерните времена. Съвременното общество, самообявило се за епоха на новостите, еманципацията и прогреса, неспирно се сравнява с предхождащото го предмодерно или традиционно общество. Това е така защото дискурсът на промяната предполага съпоставяне, при което се удържа и сходството, и различието. Сравнителният анализ на мисловните системи поставя под прецизната оптика на изследователя множество формации, с техните специфични структури и закони, определящи включването и изключването на определени индивиди или групи в тях. Свободата като дискурсивна съпротива се съотнася с понятието власт, но не в смисъла на Хегеловото „присвояване на чужда воля“, а като матрица на мрежово сплетени диспозиции и пирамидални пластове, на които според Фуко сме длъжни да противостоим. Ще резюмираме ключовите властови механизми, техники и технологии, и съответните режими на съпротива, които са взаимосвързани във фукоянските анализи.

---

<sup>9</sup> В контекста на Фуко паресията може да се нарече откровено-говорене, безстрашна реч, дръзко изричане на някаква истина.

## ВЛАСТТА КАТО ТЕХНОЛОГИЯ НА УПРАВЛЯВАНЕТО

Фуко анализира различните механизми на властта не само като „позитивни техники“ на подчинение, които се прилагат в локални топоси и ситуации (училище, интернат, армия и др.), а и като силови съотношения, които се вписват в по-глобални технологии на упражняване на власт. Преди да се насочим към конкретните измерения на властовите диспозитиви<sup>10</sup>, ще изведем на преден план няколко важни момента от Фукоянската концепция за властта. Най-важна във връзка със зададената тема, е полемичната употреба на властовите техники, като специфични способности за канализирането и укрепването на разностранни властови отношения. За тях Фуко казва, че не съдържат в себе си правилата на собствената си употреба, което прави упражняването на власт чрез тези техники по презумпция тактическо, доколкото то е вписано в една стратегическа ситуация. Всяко властово отношение може да бъде оспорвано и преобръщано тъкмо през техниките, чрез които е конституирано и поддържано. Тяхната употреба е „непрестанен опит за упражняване на власт и поддържане на ситуация на подчинение; опит който винаги е изложен на риска от неуспех, въпреки степента на съвършенство на инструментите, които мобилизира“. (Христов 2013: с.61) Т.е. приложението на властовите механизми е неизбежно включено в и белязано от ситуацията на сблъсък и борба. Следователно, съпротивата е възможна тъкмо защото агонистичните по своя характер техники действат вътре в самите властови отношения. Тя може да приеме различни форми, които да съответстват на конкретната конфигурация на сили, в която се упражнява властта. Всяка властова констелация се свързва с базисна нестабилност, постоянно напрежение със съответните точки на съпротива, което предоставя възможности за преобръщане на позициите, от които се упражнява и се понася власт (Фуко 1993: с. 125–139; Фуко 1998: с. 31–32).

---

<sup>10</sup> Диспозитивът, както и понятието „социален норматив“ се срещат у Ж. Кангийем – първото в есето „Машината и организмът“ от 1952 г., второто – в „Нормално и патологично“ от 1966 г. Той означава порядък, подредба като „разположение“, както и структура, механизъм. В този смисъл диспозитивът е термин от философската концепция на Фуко, фиксиращ система от стратегически ориентири за целепологането, имплицитно зададени от комплекса „власт-знание“, характерен за дадено общество, и действа като матрица за конфигуриране на практиките, култивирани от този социум. Делъоз доразвива тезата на Фуко за дисциплинарния диспозитив, като изяснява понятието по следния начин: той е съставен от различни по своето естество линии; криви на видимост и криви на изказване – „машини, които карат да виждаш и да говориш“. Всеки диспозитив има свой собствен режим на светлина и съдържа някакви силови линии. Властта е вътрешно измерение на диспозитива, променящо се заедно с него. Преплетени като снопове със собствени лъчения, знанието, властта и субективността могат да се разгледат през призмата на диспозитива (Делъоз, 1997: с. 115–120).

На второ място трябва да отбележим, че властовите техники са иманентно свързани не само със силовото поле, в което се разгръщат, но и с разнородните „обекти“, върху които се упражняват. При дисциплинарните механизми това е тялото, което обаче, тъкмо доколкото е в позицията на „обект и мишена на власт“, става нейна „трансмисия“ и „опорна точка“ (властта „преминава през телата“, според прословутия израз на Фуко от едноименния текст, вж. Фуко 1997а). Ако си послужим с усмирителната риза като метафора на впримченото тяло, съпротивата ще е възможна като „разшиване“ на тъканта по шевовете, или разплитане на бримките на властта, по същия начин, по който са били заплетени. И последно засега, следва да отчетем, че иманентната обвързаност на полето на властта с неговите техники и обекти е корелативна на едно конститутивно знание, което се изработва, за да задейства целия стратегически ансамбъл, както и съответстващите му съпротивителни механизми. В „Надзор и наказание“ Фуко илюстрира блестящо как през XVII и XVIII в. тялото едновременно „се превръща в мишена на власт“ и „става обект на нови форми на знание“ (Фуко 1998: с. 163), т.е. трудно може да се направи разграничение между властови и знаниеви режими. Това са двете страни на една и съща монета: тъканта на дискурса ги вплита в един и същ процес, където властовите технологии разчитат на познавателни процедури (напр. ролята на хуманитарните науки и „хуманизма“ върху наказателното правосъдие), а прилагането на знанието е подчинено на владееенето на определен ценз. Към момента можем да обобщим, че „анатомополитиката“<sup>11</sup> при Фуко се образува от преплитането на власт и знание в обективизирането и овладяването на тялото; а технологията на управлението влияе върху развитието на конкретни техники за дискурсивен контрол. Заради полемичния характер на тези техники, самите конфигурации от власт и знание съдържат в себе си възможността за постоянно съпротивление, оборване и преобръщане.

**1) Суверенитет.** Класическото разбиране за властта като *potestas* (сила, потенция, но и отговорност) предполага доминиране, субект-обектна асиметрия, граница на нечия свобода. Суверенитетът препраща към две взаимосвързани значения: а) самовластие, самоопределяне, независимост; б) господство, власт и подчинение, т.е. като режим *Левиатанът* поглъща суверенността като свобода. Съществуването на този режим на господство е обвър-

---

<sup>11</sup> „Политическата технология на тялото“, като форма на дисциплинарната власт в „Надзор и наказание“ обозначава системата от принципи на обективизиране и свързаните с тях правила за владееене на тялото. Тя се вписва в рационалната рамка на една „политическа икономия“, която при Фуко е модел на калкулиране относно политическата цена при упражняването на власт в дадена конюнктура. Мобилизирането на свързаните с нея дисциплинарни техники може да има едновременно анатомополитически и биополитически ефекти.

зано с обществата с върховна власт, с „обществата на суверенитета“, в които на преден план излизат титлите, йерархията и пирамидалните зависимости. Проблемът за властта обаче не се свежда само до въпроса за сувереността, като подчинение на подвластните спрямо властващия и до своеобразието на властовите съотношения. Фуко акцентира върху продуктивните аспекти във властовите отношения, като преминава отвъд трактовката на Хобс за „война на всеки срещу всеки“ и отрицателната дефиниция „свободата значи липса на съпротива.“ (Хобс, 2017: с. 185) Той преразглежда тази формулировка, като вплита свободата и съпротивата в механиката на властта. Актуализира и Веберовото определение за властта като **форма на господство, която доминираните възприемат за законна, независимо дали тя е справедлива**. Легитимност в смисъла на традиционен, бюрократичен или харизматичен правов ред, на който поданиците приемат да се подчиняват, тъй като го разглеждат като нещо приемливо или поне поносимо (т.е. не си струва да бъде предизвикван).

„Суверен“ произлиза от френското *souverain*, което на свой ред идва от прилагателното *superanus*, носещо в себе си представката за превъзходство и върховенство<sup>12</sup>. Суверенността предполага един вид конститутивен излишък: властта може да бъде легитимирана посредством принцип, който остава отвъд или пред закона, но същевременно прави възможна всяка законност (Фуко 2003: 57–58). Тя се основава на самата себе си и извлича своите инструменти от себе си под формата на закон, а целта на упражняването на властта е нейното безкрайно самовъзпроизвеждане<sup>13</sup>. Суверенната власт не се стреми към минимизиране на разходите и максимизиране на ефектите си, тя съществува, доколкото се представя като всесилна власт и в този смисъл доколкото се изразходва; така че тя „става толкова по-силна, колкото повече се изразходва“ (Фуко, 2003: с. 52) А щом функционира преди всичко чрез изразходването на средства, тя сама подкопава себе си.

За разлика от суверенитета с неговата йерархизирана структура, властта на надзора на дисциплините не се притежава като „вещ“, не се прехвърля като собственост, а функционира като машина. „И макар че пирамидалната й организация предполага „глава“ (сходство на суверенната и дисциплинарната власт), всъщност апаратът като цяло е този, който произвежда „власт“ и разпределя индивидите в това непрекъснато и постоянно поле.“ (Фуко 1998:

---

<sup>12</sup> То не съществува в класическия латински език, но през късното Средновековие се употребява като синоним на *superus* и *superbus* и може да бъде преведено като над-стоящ. Суверенитетът като трансценденция обвързва монарха (абсолютен владетел) с Бога (върховното, всемогъщо Битие) – гарантът на властта. “*Omnis potestas a Deo est*” (Всяка власт е от Бога) – ап. Павел (Първо послание към коринтяните, 12)

<sup>13</sup> Фуко ще въведе като неин контрапункт понятието „биовласт“, където властта се възпроизвежда не чрез съхраняване, а чрез последователни преобразувания.

с.185 – 186) Сходството между суверенитета и дисциплинарната власт, която предстои да изложим по-подробно след малко, е, че и двата типа власти се изразходват, поддържат или самоподкопават чрез собствените си механизми – дисциплинарният режим „заменя бляскавите проявления“ на кралския двор и придворните с „непрекъснатата игра на пресметнатите погледи“ на анонимните наблюдатели: (пак там: с. 186)<sup>14</sup>. Така се организира една множествена и автоматична власт, като мрежа от отношения, които са насочени отгоре надолу (при суверенитета) или отдолу нагоре и дори отстрани (при дисциплинарното), тази мрежа пропива социума отвсякъде с прояви на власт, които се опират една на друга: покорни, които трябва отново и отново да бъдат покорявани, или надзиратели, които са постоянно надзирани.

Разривът при раждането на биополитиката е налице – „управляването на себе си“ има за крайна цел да се противопоставя на повелята на суверена. Тази цел ще се постигне чрез постоянно усъвършенстване и ускоряване на процесите, които самоуправлението ръководи. Тъй като управлява случайни събития, биовластта се стреми по-скоро да регулира, отколкото да се разпорежда или да надзирава – неин основен принцип е подсигурирането и подобряването на живота на населението (Фуко, 2003: с. 287). Суверенът се стреми да разделя и изключва (врагове от лоялни поданици), докато биовластта не прокаква граници, а въвежда норми. След това измерва отклоненията от тези норми, разпределението на човешките групи спрямо тях, пресичането им с други норми и разпределения. Трябва да имаме предвид, че когато управляемостта разчупва модела на суверенитета, това не означава пълно освобождаване от суверенната власт. На практика диспозитивите на пастирската власт, дисциплинарната власт, биовластта се преплитат с механизмите на суверенната власт и ги трансформират отвътре<sup>15</sup>. Целта на модерната власт е да прикрива и легитимира сгъстяването на мрежите на дисциплинарна власт и биовласт<sup>16</sup>,

---

<sup>14</sup> „Физиката на властта“ показва, че техниките на надзор контролират дори онези, които са овластени да контролират – власт, която се самоподдържа чрез собствените си механизми на взаимно „надзираване“. (Фуко 1998: с. 186).

<sup>15</sup> „Съвсем не става дума за заместване на обществото на суверенността от обществото на дисциплината, а после обществото на дисциплината от обществото, да кажем, на управляването. Фактически имаме един триъгълник: суверенност-дисциплина-управляване, чиято главна мишена е населението и чиито основни механизми са диспозитивите на сигурност...Тъкмо тези движения, струва ми се: управляване, население, политическа икономия, изграждат от XVIII век насам здрава верига, която и днес все още не се е разпаднала.“ (Фуко, 1997: с. 67–68)

<sup>16</sup> „...определени икономически процеси, различни механизми, които някак си оставали извън контрол, изисквали...преминаване от разпокъсана, глобална власт, към непрекъснатата, атомизирана, индивидуализираща власт: да може да бъде контролиран всеки...индивид сам по себе си, с неговото тяло и действия, вместо глобалните и масови видове контрол.“ (Фуко, 1997а: с. 8)

и да превърне наследената от Просвещението критика на суверенитета в механизъм за разчистване на всички препятствия пред непрестанното усилване и усъвършенстване на управляемостта.

## 2) Дисциплинарна власт

В „Надзор и наказание“ Фуко описва преминаването от наказателна към дисциплинарна власт през класическата епоха. Това показва не само промени в правната система от XVIII-XIX век, но също така и новия режим за производство на истина. В тази книга проектът на Фуко е да анализира „наказателните методи... като техники, които притежават своя специфика в по-общото поле на властовите способности“ (Фуко 1998: с. 28). Задача, която той си поставя, е да опише модерните наказателни техники, като се тръгне от процедурите по покоряване, нормализиране и дресировка на индивидуалното човешко тяло и инвестиране в него през призмата на т. нар. „политическа анатомия“<sup>17</sup>. Дисциплинарната власт включва съвкупност от дисциплинарни техники, чиято тактическа цел е да разпредели едно множество от тела в дадено пространство, да ги накара да функционират по конкретен начин, спрямо точно определен предмет и т.н. Тялото не е някаква първична даденост или неразчленимо цяло, а „множество от материални елементи“ и разгръщащата се в едно властово отношение работа на определена дисциплинарна техника върху конкретно тяло конституира самото му телесно присъствие. (Христов 2013: с. 62 – 63)

В „дисциплинарното общество“ властта не е централизирана и се разгръща като мрежово наслагване на различни властови отношения, дисциплинарни технологии и практики в различни институции: научните организации, университетите, армията, медиите. Фуко показва как дисциплинарни практики, като наблюдение и нормализиране на поведението, са станали основен начин за упражняване на власт в модерните общества. Дисциплинарни похвати се прилагат в армията, в работилници, манастири и пр. много отдавна, но след XVII в. дисциплините се превръщат в обобщени формули на господството<sup>18</sup>. Това е политическа анатомия, която е и механика на властта: „Дисциплината е политическата анатомия на детайла“ (пак там: с. 149). Прилага се принципът на затварянето, на елементарното локализиране (разграфяване), „правилото за функционалното поместване“; но единицата на дисциплината не е територията, нито мястото, а рангът<sup>19</sup>. Т.е. политическата анатомия раз-

---

<sup>17</sup> „Ще се занимаваме с „политическото тяло“ като съвкупност от материални елементи и техники, които служат за оръжия, за релета, за канали на общуване и за опорни точки на отношения на власт и знание, които обграждат човешките тела и ги подчиняват, като ги превръщат в обекти на знание.“ (пак там: с. 33)

<sup>18</sup> „Тези методи, които позволяват наблюдаването на действията на тялото в детайли, които осигуряват постоянното подчинение на неговите сили и им налагат едно отношение на покорност-полезност, могат да бъдат наречени „дисциплини“. (Фуко, 1998: с. 147).

<sup>19</sup> „Дисциплината е изкуство на ранга и техника на преобразуване на подредбите.

крива генеалогичната конфигурация „Власт – Знание – Тяло“, в която дисциплинарните практики осъществяват политически захват над тялото.

Дисциплинарният диспозитив функционира непрестанно, като постоянна „наказуемост, която пронизва всяка точка и всеки миг от дисциплинарните институции, сравнява, диференцира, йерархизира, хомогенизира“ и дори в стремежа към нормализиране заплашва с пълно изключване. Юридико-антропологическата основа на модерната наказателна практика прави нещо, което Фуко нарича „преобръщане на политическата ос на индивидуализирането“ (Фуко 1998: с.201). Ако при суверенната власт най-голямата степен на индивидуализиране се проявява във върховната власт и в привилегиите на висшите кръгове<sup>20</sup>, при дисциплинарния режим индивидуализацията е „низходяща“ – колкото по-анонимна и функционална става властта, онези, над които се упражнява, стават силно индивидуализирани (посредством нормата и досието), и то по-скоро чрез „отклонения“, отколкото чрез „подвизи“ (пак там: с.202). „Това не е триумфиращата власт, която въз основа на собствената си прекомерност може да се опре на своята свръхмощ; *това* е скромна, подозрителна *власт*, чийто модус на действие е една пресметлива, но постоянна икономия.“ (пак там: с.179) Т.е. имаме нови техники за конституиране на субектите като „корелативни елементи на една власт и едно знание“ – историко-ритуалните механизми за формирането им отстъпват пред научно-дисциплинарните (пак там).

Следователно дисциплинарните практики като съвкупност от болнични, училищни и военни правила се прехвърлят от регистъра на „анатомо-метафизиката“ (от Декартов тип) към регистъра на техно-политиката<sup>21</sup>. Това тя постига с помощта на четири основни техники: композира картини, предписва „маневри“, налага упражнения и накрая, за да осигури съчетаването на силите, осигурява „тактики“. Това предполага функционална редукция на тялото, но и поместване на това тяло-сегмент в едно множество, с което то се свързва. От всеки момент на живота на телата могат да бъдат извлечени сили, само трябва да знаем как да ги диференцираме и да ги съчетаваме с други сили – „Това старателно премерено комбиниране на силите изисква прецизна система от команди“ (пак там: с.175) „Докато юристите и философите търсят в договора примитивния модел на строежа или реконструкцията на

---

Тя индивидуализира телата посредством едно локализиране, което не ги закрепостява, а ги разпределя и ги придвижва в една мрежа от отношения.“ (пак там: с.155)

<sup>20</sup> „Паметниците...осигуряващи живот след смъртта, блясъкът и прекомерността на пиленето, многобройните отношения на васалство и съюзенство – всичко това са средства за „възходяща“ индивидуализация.“ (Фуко 1998: с. 201)

<sup>21</sup> „...дисциплината фабрикува от телата, които контролира...индивидуалност, която има четири характеристики: тя е клетъчна (в резултат на пространственото разпределение), органична (благодарение на кодирането на дейностите), *тя* е генетична (заради натрупването на времето) и комбинаторна (*заради* съчетаването на силите).“ (пак там: с.176)

общественото тяло, военните, а заедно с тях и техниците на дисциплината, създават процедури за оказване на индивидуална и колективна принуда върху телата.“ (пак там: с.178)

Фуко описва публичното изтезание като политическа технология, която има тялото за прицелна точка на наказателната власт. Той разглежда изтезанието като резултат на санкциониращо производство, подчинено на правила („юридически кодекс на болката“), което се основава на едно „количествено изкуство на страданието“. Типът телесно посегателство (степената на страданието) се съпоставя с тежестта на извършеното престъпление, с личността на наказвания и общественото положение на потърпевшия. Всички тези елементи умножават санкциите и се комбинират по различен начин в зависимост от типа престъпление и съдопроизводство: нещо като микрофизика на наказателния курс<sup>22</sup>. Престъпването на заповедите за лишението от свобода по необходимост, неизбежно довежда до санкция. Това е наказателна власт, за която „неподчинението е акт на враждебност, начало на бунт; власт, която не е длъжна да обяснява защо прилага законите си, а трябва да посочва враговете си и да показва развихрената сила, която ги заплашва; власт, която поради липса на непрекъснат надзор се стреми да поддържа своето въздействие посредством блясъка на отделните си проявления“ (Фуко 1998: 60). Въпреки че властта на надзорника, съдията и надзирателя, лекаря, административното лице, възпитателя и т.н. е навсякъде, Фуко подчертава, че тя винаги е придружена от възможности за активно противостояне<sup>23</sup>.

Самият обект на дисциплинарна принуда се трансформира и търси възможности за съпротива паралелно с въздействието на техническите способности върху него, като със самото това съдейства за тяхното изместване и усъвършенстване. Развитието на дисциплинарните механизми и на техниките за обективизиране на живото през XVIII в. повлича със себе си и едно преобразу-

---

<sup>22</sup> Наблюдава се реципрочна конституиране и развитие на властови техники и властови обекти – нещо като игра, която води до изобретяването на престъпния индивид и дисциплинарните техники за неговото наказване и „поправяне“. Не развитието на наказателните техники е довело до по-прецизно обективизиране и следователно до поява на престъпника, нито за усъвършенстване на техническата намеса вследствие на научното рационализиране на престъпността; а за едновременна поява на техники и обекти, които се следват едни други като „технологичен ансамбъл, който формира и откроява обекта, към когото прилага инструментите си“ (Фуко 1998: с. 269).

<sup>23</sup> С едно изключение. М. Канушев (Канушев 2014) изследва възникването и разпространението на т.нар. „наказателен лагер“, в който телата, лишени от юридическия си, морален и персонален статус, са превърнати в „абсолютно убиваеми“ (живи мъртъвци). В това се състои и фундаменталната разлика и „оголеност“ на лагерното тяло – в наказателната колония, каторгата или при депортирането, при изтезавачото или изправителното наказание се цели покоряването, дресировката на човешките същества, докато в лагерите – пълното им унищожаване.

ване на тялото от механичен сбор от елементи, който трябва да бъде оркестриран (моделът на XVII в.), в „естествено тяло“, в което „се проявяват природни изисквания и функционални ограничения“ (Фуко 1998: 165). Това тяло трябва да бъде дресирано според неговата специфична органика. Дисциплинарните техники използват различни елементи („технически релета“) от едно властово поле като опорни точки за произвеждане на властови ефекти<sup>24</sup>. Чрез тези „предавки“ съпротивителните сили са в кръгова зависимост с въздействието на властта, което ги предизвиква и което те на свой ред донякъде парадоксално подсилват. През XVIII в. властовите техники са преплетени с процедурите на знанието: „...разпределение и анализ, контрол и познаваемост – взаимно се подкрепят.“ (пак там: с.158) Процедурите за дисциплинарно разпределение включват времева обработка на действието, съотнасяне на тялото с жеста, изчерпателно използване – „Като се превръща в прицелна точка на нови механизми на власт, тялото става обект на нови форми на знание.“ (пак там: с.164)

**3) Биовласт.** Биополитиката е властова технология за управляване на елементи от биологичното и социалното съществуване на населението; биополитическите техники могат да бъдат диференцирани според областите, в които се прилагат, но те постоянно се видоизменят и комуникират помежду си и с други типове властови техники. Биополитическите техники са свързани не само с обектите, към които се прилагат, но и са преплетени със знаниевите процедури по тяхното обективизиране, което указва на взаимното обособяване и поддържане между техники и обекти на властта. Фуко разглежда понятията „биовласт“ и „биополитика“ в смисъла на управление на себе си и на другите, когато си упълномощен (пълнолетен) и разполагаш с правомощия (правомерен)<sup>25</sup>. Във „Волята за знание“ той определя биополитиката като единия от двата полюса на модерната власт върху живота; другият полюс е „анатомополитиката“ на човешкото тяло (или т. нар. дисциплинарна власт). Биополити-

---

<sup>24</sup> Такава е описваната от Фуко функция на модерното семейство, което през XIX в. се превръща едновременно в реле за техниките на сексуалност, за психиатричните техники, за техниките на филантропичен надзор върху свободното време на фабричните работници, за биополитическите техники за контрол върху здравето на населението на един град или на една страна. (Христов 2013: с. 65)

<sup>25</sup> Възможностите за злоупотреба с тази *facultas*, когато има извънредно положение са разгледани от Дж. Агамбен. Извънредното положение е нещо като пролука между властта като могъщество и упражняването ѝ като способност. Потенциалността (потентност, може: *Möglichkeit*) в този случай е в полето на модалната онтология, където дадено събитие/действие може да се случи, но и да не се случи (волята на носителя на върховната власт /от най-висш ранг: *optimus status*/, която решава относно извънредните мерки и по силата на която може да се възцари пълен произвол). „Навсякъде около нас обаче, и дори вътре в нас, съществуват сили, които упражняват натиск върху потенциалността да възпре сама себе си. Върху тези сили се основава властта: тя е изолирането на потенциалността от нейната актуалност и организирането ѝ.“ (Агамбен, 2020: с. 78)

ката се развива успоредно с анатомополитиката от XVIII в. насетне и представлява „поревица интервенции и регулиращи форми на контрол“, насочени към „тялото-вид“, към „тялото като проникнато от механиката на живота и служещо за опора на биологични процеси“ (Фуко 1993: с. 187).

През класическата епоха тялото става прицелна точка на властта, но режимът на биовластта се формира през втората половина на XVIII в. със зараждането на институциите на статистиката и полицията. Анатомополитическите дисциплини и биополитическите регулации на населението са описани от Фуко като две отделни „семейства от властови технологии“ (Фуко 1997а: с. 10). Какви са измеренията на биополитическото обективизиране-влаетеене? Биополитиките са „техники, които притежават общото свойство, че обективират индивидите в мащаб, различен от юридическия и следователно ги конституират като биологични същества“ (Христов 2013: с. 69). Т.е. биополитиката се фокусира не върху територия или индивидуално тяло, а върху човека като живо същество, като биологичен вид<sup>26</sup>. Нейната цел е управлението на серии от относително непредвидими събития, които могат да бъдат наблюдавани единствено на нивото на населението – раждаемост, смъртност, продължителност на живота, здраве, миграция, образование, среда и качество на живот, и т.н. (Фуко, 2003: с. 274–277). Тъй като управлява случайни събития, биовластта се стреми по-скоро да регулира, отколкото да надзирава или да се разпорежда, при това по начин, който разширява производителните сили и подобрява разпределението им.

Концепцията за биовластта, като власт, която се упражнява върху самата телесност-*жизненост* (едновременно на масата от хора и на статистическата преживяемост), представлява фундаментална теоретическа преоценка на традиционното разбиране за властта. Посредством биополитиката модерната държава управлява не толкова с употребата на сила, колкото чрез използване на знания и прилагане на науките за човека. „Микрофизиката“ илюстрира как властовите отношения могат да проникват материално в самите дълбини на телата, без да е нужно да бъдат препредавани от представите на субектите. Ако властта достига телесното, то не е защото предварително съществува мрежа на биовластта, която да го впримчва, по-скоро от дисциплинарния диспозитив се ражда „сексуалността“ като исторически и културен феномен, вътре в който ние едновременно разпознаваме и губим себе си<sup>27</sup>. Според Делюз

---

<sup>26</sup> При съпоставка между дисциплинарната власт и биовластта, трябва да отбележим, че и в двата случая става въпрос за технологии на тялото, но при първата тялото е индивидуализирано като организъм, надарен със способности, а при втората телата са повторно ситуирани в цялостните биологични процеси.

<sup>27</sup> Фуко смята, че опозицията „пол-сексуалност“ се свързва с власт в смисъла на закон и забрана. В крайна сметка именно кодифицираното чрез семейния кодекс удоволствие е полето за разгръщане на целия диспозитив на сексуалността на Запад.

от това следва, че е неизвестно какво може човекът като живо същество, като съвкупност от „сили, които се съпротивляват“. Биополитиката е общата стратегия, чрез която се реализира крайната цел на тези силови отношения.

Животът не е това, което властта потиска, а това, за което тя се грижи, бди и актуализира, за да го превърне в свой покорен инструмент. От средата на ХХ в. здравето и околната среда станаха основни, защитавани заради самите тях ценности; в политическия дебат въпросите на био- и екологията са все по-важни. В това силово поле субектите заемат основополагащо и двусмислено място: приложна точка и източник, място за осъществяване на властта и причина за нейната мощ. Така се радикализира понятието „биовласт“, тази централност на живота за властта и нейното собствено центриране около психофизическото просперирание. Тук е мястото на темата за отклонението от нормата за емоционално, душевно и телесно благосъстояние – девиантното поведение като рушащо императивите на здравословната регулация (профилактиката и медицинската пропедевтика).

В едноименното произведение (всъщност цикъл лекции, изнесени в Колеж дьо Франс през 1974–75 г.), Фуко разкрива и елементите, които формират „анормалните“. Това е юридическо понятие, което включва както законите на обществото, така и законите на природата. Човекът-чудовище съчетава невъзможното и забраненото; подлежащият на поправка индивид е фигурата на възможната нормализация, а онанистът е дребният нарушител, който „взривява“ семейната икономия. Вторият персонаж е по-късен в сравнение с този на чудовището и е свързан с техниките за дисциплинарна дресировка и присъщите им изисквания. Третият тип „аномалия“ се появява във връзка с новите отношения между сексуалност и семейна организация. Трите изброени фигури не могат да се определят в точния смисъл на престъпника, нарушителя и безотговорния – всяка от тях се вписва в самостоятелни системи на кодификация и контрол.

В ранния период вниманието на Фуко се насочва към медицината като „политическа технология“ на здравето – в различни свои изследвания той показва, че в болничната институция се пресичат както техники от дисциплинарен, така и от биополитически тип. Той говори за лечебниците като за носители на функцията „произвеждане на истината“ за болестта. Медицинската власт намира своите граници и оправдания в привилегиите на познанието. Властовите отношения са конститутивното *a priori* за психиатричната практика, в която е представено нагледно абсолютното право на Разума – тук нормата на „нелудостта“ взема тотален превес над „лудостта“. В пространството на клиниката за „душевноболни“ позициите на „лудия“ и на „доктора“ са взаимозависими, макар и силно асиметрични. Психиатърът притежава научно знание, следователно, властта, която психиатрията дава на лекаря, трябва да се разглежда като парадигма на свръховластяването. Големите трусове, които

разтърсват лудницата от края на XIX в. нататък, по същество поставят под въпрос първостепенната власт на медика. Фуко изследва начините за освобождение на лудостта от това своеобразно преплитане на власт и знание, каквото представлява дискурсът. Той търси отговор на въпроса дали е възможно произвеждането на истината за психиатричното да става в модуси, които да не са форми на познавателно отношение. Насърчава се критически подход към знанието, който включва преоценка на някои академични дискурси, режими на юрисдикция и медицински практики.

**4) Диспозитив.** Статусът на диспозитива<sup>28</sup> може да се представи като съвкупност от дискурсивни и недискурсивни практики, където дискурсът е средството, което определя и променя структурата на значенията. Всяко ново знание води до обогатяване на властовите ресурси и съответните практики на субекта, който интегрира това знание в себе си. „Така в исторически план се наблюдава едно своеобразно надграждане на един модел върху друг, надграждане произтичащо от и формиращо се чрез субекта и най-вече чрез измененията във всекидневното му поведение“ (Стоицов, 2012: с. 187), които ‘повелята на времето’ е продуцирала. Това наслагване скрива онези елементи на властовите практики, които иначе субектът би поставил под въпрос, т.е. диспозитивът като регулатив не само нормира, но и придава приемливост на властовите механизми и техники, представяйки ги за единствените публично релевантни такива.

Диспозицията е склонност или предразположеност на субекта да извършва действия или да претърпява промяна, но в нашия случай я разглеждаме като разпръснати ‘властови атоми’ в тъканта на социума, които преформатират телата в управляеми и наблюдаеми. Т.е. начинът, по който социалният ред се запечатва в телата като „каптира, канализира, усилва или спъва психичните процеси според това дали има хомология, тавтологично допълване и усилване или, напротив, противоречия, напрежение“ (Бурдийо, 2008: с. 117) Всичко това е в пряка връзка с функционирането на диспозитива в конкретни културни, икономически и политически сфери, което се определя от параметри като: а) стратегическия му характер; б) векторната му посока на действие; в) силовия му характер. Тези три аспекта имат и съответните психо-социални конотации.

При Фуко властта се реализира, интензифицира и разпределя посредством различни видове телесни практики – сексуалност, медицинализация, дис-

---

<sup>28</sup> Диспозитивът е „първо, определен ансамбъл – радикално хетерогенен – включващ дискурси, интуиции, архитектурни планове, регулаторни решения, закони, административни мерки, научни твърдения, философски, но също и морални и филантропични положения – следователно: казаното, както и неказаното, са елементите на диспозитивното.“ (Фуко, 1996б: с. 368; *Dits et écrits*, t.III, p.299) Самият диспозитив е мрежата, която може да се установи между тези елементи.

циплиниране и т.н. Как се упражнява властта, докъде се простира нейният захват? Тялото, наречено „машина за контрол“, е средоточието на властта (Фуко 1998: с. 182). Благодарение на тази машина субектът на първо място се наблюдава и обективира, а после – ре/конструира, доизмайсторява, пресътворява, възсъздава. Властта се опитва да моделира тялото, което е „средище на сили“. (пак там: с. 163). Този опит е насочен към извайване на модел от неговата телесност, който да бъде покорен и полезен. На Фуко принадлежи идеята, че удоволствието не се намира в опозиция спрямо контролиращата и репресивна власт, а напротив – то се произвежда в рамките на властовите конфигурации, които го използват за практически цели. От фукоянските анализи става видно как експертите, прилагайки класификацията на заболяванията, „таксономията“ на бедните или типологията на сексуалната девиация, определят и създават отделни популации или групи. А посредством набора от статистически данни се произвеждат норми, по които индивидите могат бъдат оценявани и класифицирани.

Тук е мястото на въпроса колко гъвкави са границите на институционална овластеност да се налагаш над/разпореждаш с по силата на своята разположеност – напр. ирелевантна директива, „спусната отгоре“. Страхът на овластените от проявите на съпротива, проблематизиращи едни или други властови практики, водят до преформулиране, реформиране и подмяна на упражняваните от тях способности с други, по-релевантни такива. Затова дискурсивната съпротива предполага неklasическо разглеждане на механизмите на административно-политическата система. В биополитически аспект контролът се разраства до глобално управление на потоците от население, а микрофизиката на властта се отнася до начина, по който властта се упражнява на локално ниво, чрез ежедневни практики и взаимодействия. Човешкото тяло е потопено в едно политическо поле, което е исторически променливо, а властовите отношения осъществяват специфичен захват върху субекта. Различни сили го превъзпитават, принуждават го към покорство, вплитат го в производствени отношения (изграждат и вграждат неговите способности в мрежата на полезността), експериментират с неговите желания и представи. В този смисъл съпротивата произтича както от наглед малките жестове на несъгласие, преобръщане и отказ, така и от всекидневните борби, индивидуалните битки и колективните актове срещу властовите констелации. Освен дискурсивна, чрез политически активизъм или публични протести, съпротивата може да бъде и мълчалива, като например чрез стратегии за просвещенско подронване на тоталитарни режими или упражняване на „силата на ненасилието“ (напр. гладна стачка), което бавно ерозира репресивните структури.

Трябва да се има предвид, че системата от детерминиращи връзки, в които е потопен диспозитивът, може да се разглежда и от гледна точка на неговата амбивалентност: от една страна, той възпроизвежда в своя императив кон-

фигурацията на упражняването на властта в даден социум, от друга страна, самият той на свой ред действа като дълбока матрица за конфигуриране на властови отношения. Всъщност властта е съвкупност от взаимодействия – повече или по-малко организирани, повече или по-малко пирамидални, повече или по-малко съгласувани отношения, чиито силов характер изобщо не предполага фокусиране в определено време и на определено място върху конкретен субект на властта<sup>29</sup>. По подобен начин познавателните начинания (вкл. и дискурсивната съпротива) се определят от диспозитивния изоморфизъм между конфигурациите на силата и когнитивните полета на съответната култура: „знанието е преплетено с власт... то е само тънка маска, хвърлена върху структурите на господството“ (Фуко, 1996б: с. 321). Това резонира с анализа на социокултурните и по-специално когнитивните аспекти на феномена на властта в „Диалектика на Просвещението“ от Хоркхаймер и Адорно, на която няма да се спираме в детайли.

**5) Паноптикумът.** Същността на диспозитива не може да бъде разбрана само през ситуативно множествените превъплъщения на ансамбъла „знание – власт“ и изчерпателно сведена до тях. Делюз и Гатари наричат абстрактните машини от типа на паноптикума, които артикулират както дискурсивните форми, така и механизмите на формирането им, „диаграми“. Защото абстрактната формула на паноптизма вече е не ‘да виждаш, без да бъдеш виждан’, а да наложиш определено поведение на дадено човешко множество. Това множество трябва да бъде редуцирано и затворено в ограничено пространство, т.е. налагането на поведенческите норми се постига чрез „композиране на хронотопа“: пространствено разпределение, времево сериализиране и т.н. Списъкът е безкраен, но винаги предполага някаква неформена и неорганизирана материя, и неформализирани, разнопосочни функции, като двете променливи са неразривно свързани (Делюз, Гатари, 2009: с. 197 – 198).

В тоталитарните общества най-отчетливо се наблюдава преминаване от дисциплинарното към публичното и частното (доколкото има такова), и обратно. Пример за това е т.нар. „паноптична власт“ – днес тя може да бъде илюстрирана с виртуалната диктатура на китайската социална кредитна система. Фуко насочва вниманието ни върху измеренията на паноптичната програма, защото тя представлява онази обща технология на властта, която

---

<sup>29</sup> „Второ, това, което бих искал да подчертая в понятието диспозитив, е именно естеството на връзката между тези разнородни явления. По този начин даден дискурс може да се появи или като програма на определена институция, или, напротив, като елемент, който позволява да се оправдае и прикрие практика, която сама по себе си остава негласна, или накрая да функционира като преосмисляне на тази практика, давайки ѝ достъп до ново поле на рационалност. Под диспозитив, на трето място, имам предвид някакъв вид – да кажем – формация, чиято най-важна функция в даден исторически момент се оказва: да отговори на някаква неотложност. Следователно диспозитивът има предимно стратегическа функция.“ (Фуко, 1996б: с. 368)

осъществява надзора и контрола над всяка видима телесност. „Това е общата матрица, чрез която властовите отношения се актуализират, деформират, разпадат, съединяват, като по този начин образуват постоянни „завихряния“ около измеренията на субекта – тяло и душа. Така Фуко акцентира върху паноптикума като дисциплинарно пространство, преформулирайки основния въпрос: за да се установи какво е публично допустимо, трябва да се изучи, онова което е недопустимо в публичното пространство.“ (Стоицов, 2012: с. 203)

Според Фуко „паноптикумът на Бентъм“ е не само идеалният затвор, а и моделът на всепроникващата власт, която функционира автоматично, независимо дали присъствието на надзорника е актуално или въображаемо. Именно безсилието на властта води до непропорционално разрастване на властовите отношения, т.е. ‘вездесъщността’ на тоталитарната машина. Ако разширим класификацията на Фуко, този тип власт е с открито репресивен характер: контролира действията на поданиците си, като наказва „провиненията“ им със смърт – освен с „монопол върху правото на живот“, тя бива налагана посредством изолаторите, като лудници, интернати, затвори, концлагери, фабрики за „трудова превъзпитание“ и др. Но освен авторитарната власт, съществуват и микровласти, чиято цел е да „форматират“ инициативите на индивидите така, че да се извлече максималната полза. Властта не е просто противопоставяне на силите, а съизмерване на разнопосочни вектори – нестабилно равновесие между действеност (актив) и подложеност на действие (пасив), като тази корелация може да се проявява ситуативно и с обратен знак.

Фуко нарича паноптикума програма-утопия, вид чиста форма, изработена в края на XVIII в., която представлява нещо като „митологичен мотив“ за един нов тип властова система. Бентъм не просто е измислил програма, а е направил едно технологично изобретение, което особено днес, е използвано повсеместно за превенция на „отклонението“ и разкъсването на тъканта на порядъка<sup>30</sup>. Този потенциален разлом подлежи на непрестанно замаскиране – при преминаването от дисциплинарни пространства в публичната сфера, допустимостта е обект на предпазно (възбранително) предоговаряне, което да предотврати на всяка цена разкъсването на институционалните ядра. Ако това все пак е на път да се случи, веднага започва реализацията на нови и непознати до този момент диспозитивни конфигурации, като например китайската концепция за т.нар. „мека сила“<sup>31</sup>. Чрез меката сила умелата

---

<sup>30</sup> Авторитаризмът произвежда една постоянна забрана да се осъществява тълкувателната процедура, която бих нарекла „херменевтична операция на символите“, (ако си послужим малко по-свободно с терминологията на Рикъор), защото тя би оголила конфликта между интерпретациите и официалния дискурс.

<sup>31</sup> Американският политолог Джоузеф Ний дефинира понятието „мека сила“ като форма на наднационална власт, която се основава на идеите и постиженията на дадена

пропаганда спира да изглежда като пропаганда, без всъщност да престава да бъде такава. Като цяло, в тоталитарното общество има доминиращи дискурси, които определят какво е истина и какво е приемливо. Ангажираното противостоене на този диктат включва разголване и критика на доминиращите дискурси, като се откриват техните скрити властови механизми и се отварят „прозорци“ за проясняване, дори когато алтернативните гледни точки са забранени. На вътрედиспозитивните елементи на паноптичната власт, които се разгръщат едновременно като непрозрачност и пълна пропускливост на властовите механизми в обществените отношения, противостоят въ-образяването, трансгресирането и жестовите на ексцесивната свобода (напр. момчето пред танка на площад Тиенанмън през 1989 г.).

„Вербалните ритуали, „дискурсивните общества“, доктриналните групи и образованието са свързани в голяма констелация, която подрежда и разпределя както правото на говорене, така и самото говорене.“<sup>32</sup> Доктрините противостоят на „дискурсивните общества“, защото издигат претенцията за универсализиране на говоренето – неговата повсеместна валидност се постига в модуса на безвъпросното (диктата). Невъзможното изискване да се говори в един-единствен дискурс, който напълно затъмнява другите, е възплетено по формално-политически, а нерядко репресивно-монополизиращ начин в тоталитарните общества. Затова дискурсивната съпротива чрез изкуството, като „множествени практики на виждането“ и „многоезичие“, може да се сравни с калейдоскоп (контрапункт на паноптичната *camera obscura*, която про-извежда идеологии), чрез който създаваме „послеобрази“ и алтернативни светове.

**7) Микрофизика на властта.** Както видяхме от анализа на „Надзор и наказание“, Фуко въвежда концепцията за „микрофизика на властта“ като съвкупност от стратегически позиции на микроравнището на социалните взаимодействия. Това означава, че властта не се упражнява само от големи институции или държавни структури, но и в малките, ежедневни взаимодействия между индивидите. Той разглежда как властовите динамики работят на микроскопско ниво, включително в семействата, училищата и болниците. Политическата власт създава законите, докато микровластта задава нормите, т.е. във фукояански смисъл тя не е репресивна като първата. Парадигмалната

---

страна-хегемон в различни области (медали от спортни и образователни олимпиади, културно влияние – износ на филми, сериали, литература, езикови институти от типа на Гьоте, Сервантес, Конфуций и т.н.). Тя се прилага от политически и дипломатически фигури (а също и културни мрежи за асиметричен обмен), в международните отношения с цел постигане на дадени стратегически намерения. По този начин влиятелната страна осъществява своите цели не чрез принуда или поощрения (т.е. не по методите на твърдата /военна/ или икономическата сила, а чрез убеждаване и атрактивност – най-вече културна и ценностна) (Lee, Melissen, 2011: p. 11).

<sup>32</sup> Иванов, Ст. За порядъка на дискурса – <https://siv.sofiascape.com/?p=1904>

структура на микровластта като дисциплинарна власт не само ограничава независимостта, но и съгражда мрежа от релации (микроотношения), която преоформя субекта, като постоянно преминава чрез пулсации „отгоре надолу“ и „напред-назад“, без да е стриктно йерархизирана. Микровластта на социалната дисциплина – силовото поле на постоянно конфигуриращи се отношения, се разполага като подложка на общата юридическа форма, която е гарант на егалитарните клаузи и теоретичната концепция за еднакви *права*. Тя се разгръща посредством незначителни, всекидневни, физически механизми, които са принципно неегалитарни и асиметрични системи на тази микровласт. (Фуко, 1998: с. 230) В основата на процеса е механизмът на нормализация на социалното тяло, а микровластта на нормата се структурира като вторичен порядък.

Властта във фукоянски смисъл може да се разглежда като децентрализация на политико-правните институции и на първо място на такава институция като държавата, поради факта, че самата държава възниква в резултат на съвместни действия или в резултат на функционирането на много механизми и прицелни точки, които формират „микрофизиката на властта“. Точковата локализация и модалността на генеалогично реконструираната власт прониква в самата сърцевина на обществото – теза, заиграваща се с на марксизма, според който властта, възплътена в държавния апарат, се смята за подчинена на начина на производството като „база“ (основа). По този начин пирамидалният характер на властта, характерен за икономическия детерминизъм, отстъпва място на огнища на нестабилност и безкрайни сблъсъци между исторически конфликтни сили, т.е. при Фуко имаме уникалност и неподражаемост на историческото събитие като определен динамичен показател. Генеалогичното описание, децентрализиращо властта и визуализиращо „реалната“ историческа телесност, не само описва структурните компоненти на опитоменото тяло, но и анализира на ниво микрофизика специфичния механизъм на дисциплинарната власт. Както видяхме, естеството на властта в генеалогичния проект на М. Фуко се разглежда като използване на прости инструменти: йерархичен надзор, нормализиращи санкции и тяхното съчетаване в конкретна процедура като например изпита.

Фуко анализира понятието ‘микрофизика на властта’ чрез динамични показатели, чрез взаимодействащи си в историята сили на господство и подчинение, като ‘фина’ власт над активното тяло. Процесът на нормализиране на разнородните механизми на микрофизическо ниво трябва да се разбира като положителна технология на интервенци – нещо, което функционира като принцип на квалификация и корекция. Властта на нормализацията се корени в дисциплинарната техника, която въвежда тези нови механизми на нормализиращото наказание. Дисциплина и норма не са тъждествени – дисциплината не е непременно нормативна, докато нормата стандартизира. Дисциплината

активира властовите отношения не отгоре, а в самата тъкан на множеството: реалните и осезаеми форми на системната ѝ микровласт конституират подлежащия слой на формалните и юридическите принуди, които вече като следствие подчиняват силите и телата. (Фуко, 1998: с. 231) Тяхната носеща рамка е паноптиката (която може да бъде наречена и „абстрактна машина“), като невидимото догматично начало на обществения ред. С други думи, ако следваме Делъоз и Гатари, ролята на тази „абстрактна машина“ всъщност се състои в това, да подпомага функционирането на диспозитива.

Във връзка казаното по-горе, бе необходимо да анализираме диспозитива на различните типове власт през призмата на това, как са се структурирали самите властови институции по отношение на всеобщата видимост (наблюдаемост), наказателния процес и изобщо на санкцията. Усещането, че си постоянно „под прицела“ на надзорната машина, променя радикално самовъзприятието на субекта. Търсенето на препоръки, сведения, отзиви за някого<sup>33</sup>, интензифицира нуждата от вписване чрез преформатиране на себе си или на собствени атрибути, характеристики или действия, като част от веригата на съответствията (да „отговаряш на изискванията“). Акумулират се дисциплиниращи практики като отчетност, измеримост на резултати, казуистични позовавания и постоянно реконституиране на собствения образ (имидж) в стремежа да се покрият дори неприемливите показатели за ефективност и правомерност. Става въпрос за развилото се в съдебно-наказателните прецеденти ново познание за това, кое е приемливо и кое – недопустимо, и интериоризирането му чрез феномена на *съвестта*, около който започват да се концентрират санкционните механизми. Така вътрешният коректив се превръща в обект на въздействие от страна на процедурите по регламентация и нормативизация – актът на обезценяващото (даже дехуманизиращо) сплитане на лична отговорност и колективна вина е основен инструмент в процеса на *дисквалифицирането и деиндивидуализирането* на субекта.

## КРИТИКА И ТЕХНИКИ НА СЪПРОТИВА.

Дори критиката може да се разглежда като механизъм за разширяване на границите на властта и парадоксално би могла да доведе до поредица от нови подчинявания. „Критиката“, пише Фуко, „ще бъде изкуството на свободно избрано несслужене (неподчинение), на промислено непокорство“ (Фуко, 1994: 76). И въпросът не е към какво е насочено неподчинението, защото питането за основанията на легитимността не ни придвижва достатъчно напред в посоката на нашето търсене. Още по-малко е от значение кому отказваме

---

<sup>33</sup> Напр. при постъпване на работа, когато се изисква освен свидетелство за съдимост, също и медицинско свидетелство, а в определени случаи и психиатрична експертиза, както и цялостен здравен статус.

да служим – отговор като другият, чийто авторитет отказваме да признаем, ни отдалечава от ръководната нишка на запитването: „какво, предвид дадено състояние на нещата, мога да не/бъда и да не/права?“. Както видяхме, да си подвластен (субективиран) не означава просто да ти бъде наложена определена конститутивна рамка, но и да ти бъдат предоставени условията за възможност на биването свободен (като граница, отвъд която съществуването „така и така“ може просто *да не бъде*). Етическият залог е отношението между границите на онтологичното и на епистемното поле, връзката между онова, което бих мог(ъ)л/а да стана, и онова, което рискувам, когато узнавам в дълбочина и предизвиквам определена подредба. Това е философският начин на живот, който предлага перспектива, чрез която субектът постоянно из-питва границите на установеното и предписаното, като критическо отстояние спрямо „политиките на истината“.

Критиката препраща към идеята не просто да изразиш несъгласие с това или онова управленско изискване, а да питаш за реда, в който това изискване става възможно<sup>34</sup>. Това значи не просто да се разпознаят начините, по които принудителните режими на знанието действат при самото формиране на субекти, а да бъде поставено под въпрос собственото ни конституиране като такива, каквито сме. Следователно трябва да гледаме на всеки критически проект и акт на съпротива, както и на техните последствия, като на открити за постоянно, несекващо проблематизиране без окончателен изход. Това означава, че „последната инстанция“, откъм която веднъж завинаги да заключим за дадена практика, че е наистина еманципираща, или всъщност укрепва подчинеността, като допринася за по-рафинирани форми на контрол, е фикция. И тъй като няма трансформация на социални структури, от която напълно да отсъстват отношения на субординация (властта в стратегически смисъл като сила, принуда, упражнявана не само над другия, а и над себе си), отговорът на въпроса какъв вид, в крайна сметка, ще придобият тези промени, трябва да оставим на това, което Фуко нарича „безкрайното дело на свободата“. (Фуко 1997б: 71).

*Активизъм и социални движения.* Социалните движения често използват дискурсивна съпротива, за да оспорват съществуващите обществени и политически структури. Например, феминистките и антиколониалните политики предлагат нови дискурси за равенство и справедливост, които се противопос-

---

<sup>34</sup> „Субектът се появява в отношение към вече установен порядък на истина, но може да заеме и гледна точка спрямо този установен порядък, който ретроспективно отлага собствената си онтологична основа.(...) „Критическата практика не блика от вродената душевна свобода, а се формира в изпитанието на конкретен обмен между набора от правила или предписания (който вече са налице) и стилизацията на действия (който разтеглят и преформулират тези зададени правила и предписания).“ Бътлър Дж. Що е критика? Опит върху концепцията на Фуко за добродетелта – [https://transversal.at/transversal/0806/butler/bg#\\_ednref9](https://transversal.at/transversal/0806/butler/bg#_ednref9)

тавят на доминиращите патриархални и колониални дискурси. Къде по-организирано, като креативен пърформънс или фокусирана към прицелни групи дискурсивна практика, къде чисто ситуативно като флаш-моб или друга форма на спонтанен протест, за ефективността на даденото противостояне може да се отсъди от дистанцията на времето. Така или иначе дискурсивната съпротива предполага ревизия и преосмисляне на историческите събития и процеси, за да се разкрият маргинализирани или потиснати истини. Това може да включва създаването на нови термини, концепции и наративи, които предизвикват съществуващите парадигми.

Дори съжденията и преценките относно това, случила ли се е промяната и дали е към по-добро, ще трябва да останат неизменно открити за оспорване. Колективните и индивидуални битки за еманципация генерират концептуални и нормативни ресурси, които дори субекти, които, образно казано „не са имани предвид“ в конкретното съпротивително движение, могат да използват в своите опити за критическа съпротива. Т.е. конфигурира се пространство на непрекъсната деконструкция, поставяне под въпрос или цялостно преразглеждане на подчинените форми на идентичност, признаване и привързаност. В тази плетеница от трансформации не можем да преценим на момента дали съпротивата е действително подривна или несъзнателно преповтаря нечия подчиненост, но това не означава, че трябва да откажем да се съпротивяваме.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Мишел Фуко предлага нови начини за разбиране на властовите отношения и свободата, които са различни от традиционните концепции. Той разглежда властта и съпротивата като неразривно свързани и взаимозависими: връзката между тях е динамична и двупосочна. От една страна, властта непрекъснато се стреми да контролира и дисциплинира, докато от друга страна, съпротивата постоянно се опитва да оспори и подкопае тези усилия. Тази постоянна игра между надмощие, управляване, формиране от една страна, и освобождаване под формата на битка за истината, протест и трансформиране, от друга, оформя силовото поле на социалните отношения и културните практики и в крайна сметка определя условията на нашето съществуване. Дискурсивната съпротива е динамичен процес на оборване и критически проект на отрефлектиране на доминиращите дискурси, който включва както разпознаване на техники и технологии, които структурират тъканта на социума, така и създаване на нови форми на знание и истина. Това е ключова преобразователна практика, а също и работещ инструмент за „дисекция“ на многопосочната фукоанска теория за властта и начина, по който тя се упражнява и оспорва.

Дискурсивната съпротива, както вече видяхме, се отнася до начините, по които индивидите и групите се противопоставят на установените дискурси

и властови структури, като същевременно създават нови форми на знание и истина. Съпротивата предполага реконцептуализация на властта чрез активно противостояне, чиято нестабилност се основава на двойствения характер на оспорването. Властта сама по себе си е зависима от онези, които актуализират нейните възможности, като я упражняват, подчинявайки се на нейната принуда, или поставяйки я под въпрос. В този смисъл дори на протеста може да се гледа като на „утвърждаване в отхвърлянето“, или вземане на надмощие чрез отрицание, т.е. вътрєвластови модус на оборване. Според Фуко властови отношения са възможни само между свободни субекти – парадоксално или не, властта подхранва свободата на субектите, която от своя страна обуславя нейното осъществяване. Опитвайки се да премине отвъд класическата „негативна“ трактовка на властта, философът изследва „положителните“ аспекти на властовите отношения. Целта е да преосмислим категориите и ценностите, въз основа на които живеем, което ако не ни освободи, поне ще ни позволи да видим основанията, т.е. да осъзнаем какво сме загубили и с какво сме се сдобили, като сме станали такива, каквито сме.

Фуко не разглежда властта като притежание на определени индивиди или институции, а като мрежа от отношения, които проникват всички нива на обществото. Той предлага многопластова и нюансирана перспектива към властта и съпротивата, която подчертава тяхната взаимозависимост и всеобхватност. Властта не е просто доминантна, репресивна, агонистична, а е също и продуктивна, съзидателна, формираща. Съпротивата е неизменна част от властовите отношения – двете заедно моделират социалната реалност, като създават нови практики и дискурси на истината. Да владееш не се отнася само до принуда, но също така включва имплицитни форми на контрол, дисциплина и нормализиране, които проникват във всички аспекти на обществото. В класическата епоха властта работи чрез създаване на системи за наблюдение, регулиране и класификация, които карат субектите да се подчиняват на определени норми и очаквания. Съпротивата, от друга страна, може да приеме различни изяви, включително индивидуално неподчинение, колективни действия и критика на самите структури на властта. За Фуко съпротивата не е просто противопоставяне на властта, но и критически проект за разширяване на автономията, опит за преформулиране на отношенията между власт и знание, които бележат нашето съществуване, като изкуство на практикуване на свободата.

#### БИБЛИОГРАФИЯ

- Butler, J. (1993). *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of „Sex“*. New York & London: Routledge.
- Lee, S. J., & Melissen, J. (2011). *Public Diplomacy and Soft Power in East Asia*. New York: Palgrave Macmillan.

- Агамбен, Дж. (2020). *Идеята за проза*. София: Критика и хуманизъм.
- Бурдийо, П. (2008). Противоречията на наследството. *Социологически проблеми*, 1–2, 111–119.
- Бътлър, Дж. (2024). Що е критика? Опит върху концепцията на Фуко за добродетелта. [https://transversal.at/transversal/0806/butler/bg#\\_ednref9](https://transversal.at/transversal/0806/butler/bg#_ednref9) (25.07.2024)
- Вебер, М. (2001). *Основни социологически понятия. Генезис на западния рационализъм*. София: Критика и Хуманизъм.
- Дельоз, Ж. (2004) Постскриптум върху обществата на контрола, в Л. Деянова, *Социологията като шанс*. София: Изток-запад.
- Дельоз, Ж. (1997). Стратегиите на нестратифицираното: мисленето на външното (власт). М. Фуко, *Власт*. София: Критика и хуманизъм.
- Дельоз, Ж., & Гатари, Ф. (2009). *Хиляда плоскости. Капитализъм и шизофрения – 2*. София: Критика и хуманизъм.
- Иванов, Ст. (2024). За порядъка на дискурса. Retrieved from <https://siv.sofiascape.com/?p=1904> (7.02.2024)
- Кангилем, Ж. (1995). *Нормално и патологично*. София: УИ „Св. Климент Охридски“.
- Канушев, М. (2014). Тялото на лагериста: живот по границите на смъртта. *Социологически проблеми*, 3–4, 145–166.
- Стоицов, Хр. (2012). Изгезание – изповед – психоанализа: ре/актуализации на диспозитива власт. *Philosophia*, 2, 184–204.
- Фуко, М. (2000). „*Аномалните*“. Цикъл лекции в Колеж дьо Франс 1974–1975. София: Лик.
- Фуко, М. (1996). *Археология на знанието*. София: Наука и изкуство.
- Фуко, М. (1997). Властовите отношения минават през телата. В М. Фуко, *Власт*. София: Критика и хуманизъм.
- Фуко, М. (1993). *История на сексуалността, т. 1: Волята за знание*. Плевен: ЕА.
- Фуко, М. (1996). *Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет*. Москва: Касталь.
- Фуко, М. (1992). *Генеалогия на модерността*. София: УИ „Св. Климент Охридски“.
- Фуко, М. (1992). *Думите и нещата. Археология на хуманитарните науки*. София: Наука и изкуство.
- Фуко, М. (1996). *История на лудостта в класическата епоха*. Плевен: ЕА.
- Фуко, М. (1998). *Надзор и наказание. Раждането на затвора*. София: УИ „Св. Климент Охридски“.
- Фуко, М. (1997а). Примките на властта. Превод: А. Колева. *Социологически проблеми*, 1, 3–16.
- Фуко, М. (2021). *Смелостта за истината. Управляването на себе си и другите II. Курс лекции в Колеж дьо Франс 1983–1984*. София: Критика и хуманизъм.
- Фуко, М. (2003). „*Трябва да защитаваме обществото*“: Цикъл от лекции в Колеж дьо Франс, 1975–1976. София: Лик.
- Фуко, М. (1994). Що е критика? (Критика и Aufklärung). Превод: А. Колева. *Социологически проблеми*, 1, 73–85.

- Фуко, М. (1997б). Що е просвещение? In *Просвещение и критика*. София: Критика и хуманизъм.
- Хобс, Т. (2017). *Левиатан*. София: Лист.
- Христов, М. (2013). Биополитиката като техника и технология. *Годишник на СУ „Св. Климент Охридски“*, Книга Социология, 104, 58–78.
- Хоркхаймер, М., & Адорно, Т. (1999). *Диалектика на просвещението*. София: Гал-Ико.

---

## ТАНЦУВАНЕТО КАТО ОСУБЕКТИРАНЕ НА ВРЕМЕ И ПРОСТРАНСТВО<sup>1</sup>

ВЕСЕЛИН ДАФОВ

**Резюме:** Представят се резултатите на субектно-онтологичното проектиране на време и пространство и конкретните форми на създаване на време из „кога-тото“ и пространство из „къде-тото“. Специално внимание (от аритметична, геометрична, музикална, физична и т.н. гледни точки) се обръща на водещите феномени на субектното време: тон, трайност, такт, ритъм, метрум, в прехождането им към разумната настроеност, към настроението, към темпо-то. А също и за субектното пространство: строй, път, кръстопът, околоръст (двор, ограда), композиция, град (градски дух, градско настроение). Всичко това се отнася към танцуването като сътворяване на субектно време и субектно пространство, в което се постига единството на тон, трайност, такт, ритъм, метрум, темпо от една страна и строеж (стойка, строй), линия (път), пресечени линии (кръстопът), кръг (околоръст, двор, ограда), композиция, град (градски дух, градско настроение). Това единство се изразява в едно играене с, едно отиване отвъд действието със: стойка, позиция, линейно движение на крайник, стъпка, завъртане, композиция, градеж на танцова двойка (хор или трупа). Като за тази игра се полага именно собствената човешка органика (не просто тялото) в земни условия.

**Ключови думи:** онтология, танц, творчество, време, пространство, проектност

---

<sup>1</sup> Този текст се основава на доклад „Танц и създаване на време и пространство – опространствояване на такт и ритъм“ изнесен на конференция (25 ноември 2022 година, Нова конферентна зала на Ректората на Университета) „Ритъмът на свещеното – херменевтика и феноменология на танца“, бидейки втората интердисциплинарна научна конференция от поредицата **СКРИТОТО И ОТКРИТОТО**. За организирането и провеждането на конференция благодаря на Катедра „История и теория на културата“ към Философския факултет на Софийския университет, а специални благодарности изказвам на главните организатори и академични ръководители: д-р Калинка Янкова, д-р Дилияна Филипова, д-р Кристина Кирилова и проф. дфн Владимир Градев.

VESELIN DAFOV

**Abstract:** Some results of the subject-ontological projectizing of time and space and the specific forms of creating *Time* out of the “*when*” and *Space* out of the “*where*” are presented. It is a stress put (from arithmetic, geometric, musical, physical, etc. points of view) on to both: the leading phenomena of subjectitive time: tone, duration, tact, rhythm, meter, in their transition to tune (spirit, attitude), to mood, to tempo; and to subjectitive Space: structure, path (road), crossroads, perimeter (courtyard, fence), composition, city (urban spirit, urban mood). All this refers to dancing as the creation of subjectitive time and subjectitive space, in which the unity of tone, duration, beat, rhythm, meter, tempo on the one hand and stand (stance, pose), line (path), crossed lines are achieved (crossroads), circle (encirclement, yard, fence), composition, city (city spirit, city mood). This unity is expressed, generally said by a play with, by going beyond acting with: standing right (stance, pose), placing (position), linear movement of a limb (pendulum, swinging), step, turning (a)round, composition, construction of a dance couple (choir or troupe). As for all this, it is precisely the human organics (even not the body) in earthly conditions that are used.

**Keywords:** ontology, dance, creation, time, space, projectness

#### A. ОНТОЛОГИЧНИТЕ ЛИНИИ НА ТАНЦА

Важното за мен като онтолог е да удържа две линии в този текст<sup>2</sup>. Първата е да зачета темата за „скритото и откритото“ като заглавие на поредицата от конференции, в която попада и тази, и да успее да покаже как се отнася танцът и танцуването именно към скритото и откритото. А втората е да покаже достойнството на онтологията да изучава реалности, в които херменевтиката и феноменологията сякаш се примиряват с това да играят само обяснителна или в най-добрия случай – разбираща роля – по отношение на изучаваната реалност. Онтологичният ангажимент към реалността тук бива мислен като ангажимент спрямо ставането, създаването, сътворяване и проектирането на самата тази реалност, което в крайна сметка е ангажимент към едно самосъздаване и самосътворяване на самата изучаваща реалността субектност. Когато темата е танца и танцуването, разбира се, тази реалност може да бъде само субектна (т.е. самосъздаващо се битие) и никаква друга.

Относно темата общо за философия на танца има немалко авторитетни публикации и подходи – от културно-исторически (Александрова, 1996; Луканов, 2009; Худеков, 2010) до историята на идеята<sup>3</sup>. Но може да се каже, че

<sup>2</sup> За написването на този текст благодаря на колегата Иван Кирков, който ми оказва безценна помощ по техническото оформление, библиографията и редакцията.

<sup>3</sup> Виж например: Levinson, 1983. Любопитното е началото на статията, където се припомня самоирионичното оплакване на Теофил Готие, че „Французите не са

повечето от тях разглеждат танца като човешко и дори само човешко (за да постигнат отликата от животинското играене) движение на тялото (срв. напр. Copeland, 1983). От гледна точка на конкретността на нагладите, тази предпоставка би могла да се вземе за предимство. Тя позволява да си служим с примери и онагледявания близки до ежедневиия ни и собствен опит с танца (точно това и аз самият ще направя на места по-надолу в текста). Ала точно отгук идва и недостатъкът – ако при философизиране на танца се остане само в този план, то по същество се получава отказ от овладяване на всеобщото в онтология на танца като субектно самосъздаване на всяко едно възможно разумно същество. Свеждането на философския дискурс за танца до игровото движение на човешкото тяло с изразяването на човешки чувства и т.н. води да ограничаване реалността на танца до антропологични философеми и свързаните с тях теми за: човешкото изкуство и естетика (общо)<sup>4</sup>, психическото, индивидуалното човешко съзнание, мислене, комуникацията (Андреева, 2020), езика (Wigman, 1966), тълкуването (Луговая, 2008), човешката телесност и т.н.

Така или иначе философският поглед към танца задължително включва идеята за движението на човешкото тяло, в което движение ще се вложи (изрази, пресъздаде) субективното взето като чувство или настроение. Или още по-субектно казано, ще се изисква мисленето на някаква самонаправа, самосъздаване, при което не просто ще се изразява или влага вече готова субектност, а със самото това ще възникне нова субектност, нова реалност.

Признаването на реалността на движението на собствена за субектна предметност (обектност), в човешката ситуация това съвпада с човешкото тяло, като отиваща отвъд простото физично разбиране за придвижване и движение, не е никак достатъчно в една онтология, която се отнася до ставането на танца. Изисква се да се имат предвид времето и пространството като тези различни битиета, които биват снемани в единството на движението, но не всяко едно движение, а именно това на танца. Направо може да се каже, че когато

---

достатъчно артистични за да се задоволят с пластични форми на поезията, рисуването, музиката и танца, а се нуждаят от конкретно обозначаване, действие и логически изработена история“. Ако това се каже за французите от 18–19 век, то какво остава за другите?.

<sup>4</sup> Многократно в литературата, посветена на философия на танца, се обсъжда въпроса за отсъствието и пренебрегването на танца, танцуването и танцуването от системата изкуството предложена от Хегел в *Естетика*. Иронично е да се каже, но все пак: виж това отсъствие в Хегел (1967, 1968). Евентуално такова място може да се намери вторично, дори третично (след драматичното на операта) в *Системата на отделните изкуства в Трети дял: Романтически изкуства, Втора глава: Музика, 3. Отношение на нмузикалните изразни средства към тяхното съдържание, а. Съпровождателна музика* (Хегел, 1968, 417–435) по специално 434–435 стр., където музиката се показва в отношение в драматичното, взето като *опера* и то предимно в битието на пеене.

става (възниква) танца (танцуващата субектност), с това става танцовото движение, стават ново време и ново пространство, които обаче не са физични или механични, макар и да имат физични и механични индикатори.

В танца и с танца се създават времена и пространства, които са особени именно за танцуващото битие (за танцуващата субектност), и от които временна и пространства собствено се поражда танцувалното движение, танцуването. Но и обратното – предметността на движението (Sheets-Johnstone, 1979)<sup>5</sup>, новите времена и пространства повеждат субектното в неговото самосъздаване и го отнасят до тази субектна самонаправа, в която субектното е в своето собствено достойнство. Именно и затова ще си проличи как думите за време и пространство в танца, постоянно се нуждаят от доизясняване, доколкото се търси отиването отвъд физичното и механичното мислене на движението. Опитите за формално отношение към танцувалното време и пространство могат в най-добрия случай да сведат мисленето да идеята за движението като работа или употреба, но не и като реалността на субектното като самосътворяващо и самосъздаващо се.<sup>6</sup>

## Б. ТАНЦ И СЪЩНОСТ (ДЕЙСТВИТЕЛНОСТ)

И така: за да бъде нещо скрито и открито, изобщо за да може да се говори за скритост и откритост, очевидно това нещо се намира в царството на *същностното*, на това битие, което е за нещо друго; в така да се каже, опосредстваното битие. А не се намира в царството на *наличното битие*, на това битие, което е *в себе си* и при което разбира се не може да има никакви скритости и откритости, защото то просто е *налично и такова, каквото е*.

Ето защо, това което се разполага в *наличното битие*, то няма как да бъде скрито или открито, защото битието в наличността е „това, което е“, нещата са такива, каквито са; там, където са; така, както са; тогава, когато са; и т.н. по всяка от десетте категории на Аристотел (1992) – когатото, къдетото, кактото, каквотото и т.н. Припомням, че всички те, без първата, са представени в езика (в случая при Аристотел, естествено, на тогавашния гръцки език) през субстантивирани въпроси – какво-то, кога-то, къде-то, колко-то, как-то и т.н.. И затова и Аристотел казва, че истината за нещата, казва този, който говори за

---

<sup>5</sup> Тук Максийн Шийтс-Джонстън специално обръща внимание на видимото в танца. Така се поставя въпросът за невидимите измерения на движенията в танца, с което според мен се прави директна препратка към отвъд физични смисъл на движението изобщо и оттам и на време и пространство

<sup>6</sup> Точно и затова и Пол Валери ще използва фигурата на Августин Блажени относно това „Какво е време?“ за да направи аналогично същото и за танца. Всъщност няма нищо чудно в подобно отнасяне на въпроса за времето, но и за пространството, към въпроса за танца. Каквото знаем за времето (и пространството) същото знаем и за танца. Виж повече в: Valery, 1983

нещата такива, каквито те са. Като може да се допълни и с – тогава, когато те са; така, както те са и т.н. според всички категории.

Самият факт, че в темата за танца и танцуването може да се мисли скрито-то и откритото показва, че танцът престава да има своето битие в наличността, в нещата, които са такива каквито са. Танцът преминава в същностното битие<sup>7</sup>, където „нещата“ могат да бъдат не само такива каквито са, но заедно с това и други – хем така, хем онака; хем тъдява, хем онадява; хем такива, хем онакива; хем тогава, хем онагава, и т.н., и все пак – да остават същите.

## В. ТАНЦЪТ И СУБЕКТНОСТТА

И тук си спомням за една ситуация, която имах с едно дете и неговата учителка по танци в детска градина „Звънче“, 2002 година, когато ние вече там имахме философия с деца. Съвсем в началото на една философска сесия с деца, която се проведе след занятие по „латино“ танци, може би вдъхновено от общия добронамерен тон на споделяне, който поддържахме винаги по философия, въпросното дете, току-пред учителката по танци, казва: „Много ми харесва на танци“. В отговор (може би, защото бърза и няма време, или друго) тя просто каза „Много благодаря, много е хубаво това“. По този начин и в този момент за нея разговорът приключи (допускам и се надявам да е имало някакво продължение в някой следващ ден или седмица). За мен, обаче, това беше възможност да се започне философски разговор – а именно такъв, в който се питаме за отиващите отвъд наличното (даденото) човешки пориви и действия, към които впрочем се числи всяка една благодарност или изказване на похвала или радост от битието.

Наченах разговор с питането към детето: „Какво ти харесва в танците, какво те радва?“, а то отговори: „Ами всичко ми харесва, там правя каквото си искам“. След седмица споделих за този разговор с учителката по танци, хем да дам обратна връзка за работата ѝ, която да донесе удовлетворение, хем за да продължим разговора, започнат с детето. Тя, естествено, се зарадва и отбеляза: „Ами така е при танците, затова са важни, защото там децата могат да бъдат себе си, могат да бъдат такива, каквито са си. Могат да изразяват себе си спокойно“.

В този отговор личи една от най-разпространените, а понякога и наистина съвпадаща с реалността и проникновена фигура за осмисляне на танците от гледна точка на човешката самоизява. Специалисти психолози и антрополози биха разпознали различни възможни нагласи в детето, идващи от например: дефицити в средата, в която расте детето, защото не му се дава възможност да е такова, каквото е, и затова чака да дойдат танците за да се изяви; или пък ще се опитат да предложат тълкуване на начина, по който танцува, за да раз-

<sup>7</sup> Повече разяснения за предметностите на същностното виж в: Рачева, 2016.

познат някакви вътрешни състояния; или пък ще предложат феноменология на някои от специфичните действия, през които се реализира танцуването; и т.н. Така се попада в руслото на идеята, изразена с думите: “Каж ми как танцуваш, за да ти кажа какъв си“ или „ Човек е такъв, каквито са му танците“.

Градът, в който съм роден и израснал е град Пловдив. Там съм имал късмета от малък да общувам в многонародностна и многокултурна среда и от малък съм виждал много различни танцувания. И макар и да съм чувал и да ми е минавало през ум, че хората могат да бъдат определяни „какви са“ според това, как танцуват, все пак винаги съм усещал и имал предвид, че всъщност човек, когато танцува, показва какъв иска да бъде. И тук обръщам внимание на думите на детето, цитирани по-горе: „...там правя каквото си искам...“

Фигурата, в която танцуването, и изобщо изкуството, се представят като такава изява на субектното във външното, в която проличава себесността на самата субектност, ми се вижда неудовлетворителна и пропускаща най-важното в човека – достойнството му на създател и творец, неговото създавателско и творческо достойнство. Струва ми се недостатъчно в познанието за човека да се изхожда от това какъв е, от неговата себесност. При него винаги има едно отиване отвъд това, което е вече *такова*, или вече *онакова*. Лесно е да се каже: „ти си такъв...“, например: „Този танцува като военен, от него ще стане чудесен армеец, защото по-стегнато го прави“. А всъщност това танцуване показва човека и като такъв, какъвто иска да бъде. Нещо повече – танцуването, когато премине в своето собствено битие на отиване отвъд и самия човек и неговата личност, може да ни разкрива (ще употребя този глагол, макар и да е не е точен по отношение на личността, защото личностното е много повече от това, което може да бъде разкрито, а е винаги в своето създаване и самосъздаване) и какъв може да бъде, без изобщо да е задължително да иска да бъде такъв. Възможно е да показва какъв може да бъде – може да бъде добър и умен, може да бъде подъл и хитър, може да бъде смел и пламенен, може да бъде мързелив и небрежен. И след всичко това да не следва заключението, че този е такъв или онакъв, или пък, че иска да бъде, такъв или онакъв. А да следва само и единствено – че човек може да бъде това или онова. Нещо повече – дори не става дума за този конкретен танцуващ, че може точно той да бъде такъв или онакъв. Танцуващият ни показва какво може да бъде човек изобщо, танцуващият достига битие на човека, което все още не е, но може да бъде, без непременно точно този танцьор да трябва да изпълни това битие с действителност.

## Г. ТАНЦЪТ И СЪЗДАВАНЕ НА СЪЗДАВАНЕТО – ТВОРЧЕСТВОТО

Нека с тези думи да премина към онтологичното съобразяване, което ми предстои да изложя. Служейки си с термини от същността, ние се намираме в средственото, в опосредстваното битие (което доколкото е именно средстве-

но, винаги е предметно и само предметно) и това, което може да се говори за танца от гледна точка на същността, е всъщност предметно говорене. Това би означавало да сведем танца до движение, до всичко това, което можем да намерим в едно средство, в едно опосредствано битие, т.е. това, което се отнася към нещо друго. В такъв случай ние няма как да получим разлика между това движение, на което бихме му приписали танцуемост, танцуване, изкуство и движението, което се извършва като работа или дори гимнастика. Това са добре известни неща и аз не бих желал да банализирам обсъждането тук. Отдавна се дискутира напрежението между спортното изпълнение и танцуемостта и т.н.<sup>8</sup> Това са ясни и според мен достатъчно добре изяснени противоречия, за които е достатъчно да отбележим, че онтологичното основание за тази неразличимост е същността на танца до същности и отношения (строго погледнато това е тавтологично, щом е отношение, то е същностно).

Онтологичната задача тук е мисленето за реалността на танца да премине в това царство, в което танцът наистина се намира и то не е същностното, защото там оставаме само и единствено в предметното битие, в предметността. Изисква се повече – а именно преминаване в субектното, в това, което се самосъздава и самодосътворява. За да се мисли субектното понятие ние, разбира се, схващаме същностна действителност, ала допускането на редуцирането на субектното до същност води до там, че няма как да различим дали тази субектност е спортна или танцуемост, дали става дума за труд и работа, дали е употреба или приложение. Или тъкмо напротив – става дума наистина имаме за самосъздаване, изкуство, самонаправа, сътворяване, прокетиране.

Предполагам, че е във въпрос за фактът на това, че танцът е изкуство и макар и да може да се превърне в работа и професия, все пак е такава професия, задачата, на която е да изработи условията, в която в крайна сметка да се реализира едно изкуство. Моментът на изкуство може да бъде снет и в ритуала или традицията, но това не отменя битието на изкуството в танца, въпреки, че може да бъде включено и използвано за реализирането на различни общностни действия, самонаправи и създавания.

Интересно е да се отбележи, че в българския език нямаме друг литературен синоним за „танцувам“ освен „играя“<sup>9</sup> (такива на жаргонни изрази, разбира се има). На други езици се появяват и други синоними, като например „стъпвам“<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> Става дума за противоречието между спортна и художествена (ритмична) гимнастика, между танците, спортните танци, аеробика и др.; плуване и синхронно плуване и т.н.

<sup>9</sup> Тук е редно да се отбележи докладът на тема „Танцът – синтез на игрово и сериозно“, заявен и изнесен на споменатата вече конференция от Любослава Христова, докторант, Софийски университет „Св. Климент Охридски“.

<sup>10</sup> Имаше такъв доклад на конференцията: „Танц и преход – феноменология на скритото в стъпките на свещеното“, Калинка Янкова, доктор, Софийски университет „Св.“

Явно в танца, доколкото винаги включва движение и в този смисъл е и винаги действителност, става нещо, което може да ползва всички тези постижения на същностното осмисляне (което, подчертавам и тук, никак не е достатъчно за танца, като реалност отиваща отвъд същността и действителността) през време и пространство. Време и пространство вече са резултат от едно преобразуване на наличното битие в същностно битие – това става през прехода от *кога* и *къде* в съответно *време* и *пространство*. В десетте категории на Аристотел в „Категории“ имаме *когатото* и *къдетото*, при които все още отсъстват време и пространство. Преходът към време и пространство по същество е преход от налично битие към същност, към същностно битие (Дафов, 2012).

Но тези преходи са от една предметност (налично битие, битие в себе си) в друга (същностно, битие за друго) и затова, когато човек работи с тялото си, доколкото остава само в едно предметно преобразуване, то в тази работа той употребява тялото си, с което именно осъществява времеене и пространствене на тялото си. С което казвам, че *време* и *пространство*, макар и вече произходили съответно из *кога* и *къде*, все пак остават в предметното, но като същностно и по-точно осъщественото. Такова овремеяване и опространствояване имаме във всяка една работа или предметна дейност, която човек извършва. Когато става дума просто за работа – време и пространство са в силата и достойнството си.

#### Д. ТАНЦЪТ КАТО О-СУБЕКТИРАНЕ НА *ВРЕМЕ*.

Ако вземем това, че при музиката се срещаме с прехождането на времето от предметно (същностно) в субектно, което започва с прехода от звук в един *тон*, във *времетон*, при което времето получава своето битие в разумното, човешкото субектно, като вече не просто предметно време, а като субектно време – тон; и заедно с това вземем, че при архитектурата пространството от геометрично става човешкото пространство – такова, в което личи самия човек, то при танца, в *изкуството на движението*, именно това единство на време и пространство снети във физио-организмично-телесно движение, преминават в субектното, живото, разумното движение. Като такова то вече не е просто това движение, предмет на физиката – единство на предметните време и пространство, а е телесно-одушевено-движение, взето като игра, като *игрово стъпване*. Това са тези движения, при които ние не вършим работа,

---

Климент Охридски“ , който изслушах с голямо внимание към стъпването като водещия феномен на танцуването. Бързам да уточня, че стъпването в танца става все пак в условия на гравитация, там където могат да се правят стъпки, защото има условия и обстоятелства, при които може да се танцува без да се стъпва и това не би трябвало да изненадва никого (като не говоря за метафоричната употреба на „стъпвам“)

не използваме тялото си просто за да се придвижи или премести, а *сътворяваме*<sup>11</sup> *самото си тяло*, то заживява нов живот, придобива нова субектност – не тази на машината, с помощта на която се придвижваме от едно място на друга, или на инструмента, с който си служим за да достигнем, задържим или хванем нещо, – а тази на създаващото *нови времена* и *нови пространства*. За съжаление доминирането на същностно обусловената реч в езиковите форми, включително и в случая, е толкова силна, че много трудно могат да се покажат с естествени думи, преходите от предметно (макар и същностно) време и пространство в субектни такива. Все пак ще се опитам да го сторя по-долу.

Да започнем с време. Може би най-много за осубектизирането на време ни помага музиката, където изобщо за да се започне различаването на звук от музикален звук – тон, се започва с идеята за времетон. Много набързо ще изброя преходите, които се извършват сетне<sup>12</sup>: от тон във времетраене; от времетраене отиваме в дълготраене и, така да се каже, в безкраен (но и дълговечен) тон; после можем да получим цикличността във времето през такта; от такт към метрум; от метрум получаваме размер; и от размер получаваме ритъма; и накрая имаме едно темпо, настроение, в което именно времето получава своята вечност.

Последното от изброените е и най-важното, най-субектното – именно това прехождане (тук могат да се използват и термини като метафизиране, трансцендентиране, или спекулиране, или проектиране) това отиване отвъд, това мета-осъщноствяването на времето се дава като темпо, в смисъла на настроение. Темпото не може да се опише с никакви термини от предметната наука за движението от физиката, каквито са механиката и динамиката. Не може да се опише дори с термините на музикалната техника и структура, каквито са: ритмики, метрики, метруми, силно и слабо време и т.н., а се описват с думи от сорта на „героически, бавно и спокойно, любовно“ и други подобни.

Що за темпо може да се изрази с „танцувай любовно“ или „свири любовно“, защото един по-механистично настроен музикант или танцьор би попитал: „Ама колко бързо?“. Не е въпросът в бързината, взета като физическа скорост или честота на ударите в такта – макар, че и тя може да е дадена. Тук се иска друго – темпото да е „любовно“. И това е нещо, което не подлежи на скриване или на откриване. Това е въпрос на създаване, на сътворяване. Изисква се създаване на друго битие. Тук вече нищо не се крие, нищо не стои скрито, защото ако то стои скрито, това значи, че някъде е налично и на нас

---

<sup>11</sup> Защото това тяло вече е създадено, и от него ние правим нещо друго, с което създаваме и самите себе си. Именно това създаване на създаването е творчеството. И в този смисъл – сътворяваме тялото си в действителност, а не просто да го използваме или употребяваме. С което създаваме и самата действителност.

<sup>12</sup> Подробно виж в: Дафов, 2018.

ни остава да отидем при него или да го изнамерим, да се придвижим до там, да го открием и покажем, докажем на другите.

А именно бидейки същинско самосъздаване и творчество, темпото е най-трудното за постигане и се явява като най-финото и най- висш израз на завършека, съвършенството на едно танцувално изпълнение. Но тук веднага трябва да се посочи и неточността, която допускаме когато казваме „танцувалното изпълнение“. Неточно е, защото ако то беше *изпълнение* в строгия смисъл на думата, то тогава щеше да бъде такова действие, с което се придържа към някаква вече готова наличност и изпълването на действителността с именно тази наличност, така каквато тя е. Ако пък е осъществяване – тогава сме в действителността не просто на наличното битие, а на привеждането в действителност на същностното, което обаче си остава предметна реалност.

Подобни форми за отбелязване на действителността (изпълнение, концертиране, рецитал), на одействителностяването в изкуството, срещаме в музикалните практики, което личи включително и в наложената терминология. Ала сякаш при танцуването не е съвсем така – например за танцуването е далеч по-неуместно да се говори за изпълнение, отколкото при музикалното (макар и да се среща). Това е така поради изначалната свързаност на танца с общността и с изискването да се танцува винаги с друг. Знам, че има изключения, които обаче попадат повече в една употреба на танцуването в ритуал или друго. Но танцуването винаги е *игра с още някой*<sup>13</sup>.

Бидейки игра с някой друг<sup>14</sup>, танцуването винаги попада в полето на една игрова ситуация, която обаче има вид на *сесия*, доколкото танцовата субектност (двойка, тройка, хор или трупa) се заема с едно личностно общуване през самонаправата на собствените си тела и постигането на форми на субектно време и пространство. Субектното време, което се постига в най-крайния, най-завършения случай е това на темпото, на *настроението*. А субектното

---

<sup>13</sup> В музиката това става първо през играта с предмета, инструмента, от който се извличат звуците. Само в този смисъл музицирането е игра – с един предмет, инструмент. Едва в 20-ти век, през феномена на джазното, където навлизаме в сесията като такъв вид музикални съвместности, които отиват отвъд концертирането, отвъд изпълняването, отвъд пърформънса, отвъд актуализирането на това, което има вече като налично. Сесионалното битие на тази музикална субектност (джаз дори не е жанр в смисъл на вид или стил на свирене, или мелодика) разкрива що за общност се създава. Това е общността на тези, които един на друг помагат на себе си да се представят, да направят от себе си творци.

<sup>14</sup> Тук следва да се отбележи особеното на „соловото танцуване“. Там танцьорът играе със собственото си тяло, играе със самия себе си (с тялото си, с движенията си, с чувствата си), като с някой друг. Така се получава множествяване на себестността, с което се създават и предпоставките за едно личностно израстване, за преминаване на себестното в личностното, в оличностяване. Само тогава това би било танцуване, а не гимнастика или физкултурни упражнения.

пространство, което се постига е това на *изправеното*, на *правото*, на *направлеността*, на *възвисяването*.

## Е. ТАНЦЪТ И ОСУБЕКТИРАНЕ НА ПРОСТРАНСТВО.

Тук е момента накратко да дам и преходите към субектно пространство, които обаче са много по-слабо изучени, за разлика от субектното време, каквото го заварваме в музикалните теории. За пространството ще извършва някои спекулации, със заемки от архитектурата и други изкуства, но и със посочвания от изкуството на геометрията (срв. Евклид, 1950; Евклид, 1972; Euclid, 1956) (взето като все още *τέχνη*, *techne*). Пространството *w* изкуствата първо получава своята субектна определеност в *строя*, *настроеността*, *строежа*. Това се родее с *тон* от музиката (и *точка* в геометрията), доколкото отново тона може да бъде само настроен спрямо собствената си живост, субектност, иначе не би било *тон*, а само един *звук* (ако е същностен) или *шум* (ако е просто налично битие). А с точката се родее именно като това, в което пространството *e*, без *да e* каквото и *да място*<sup>15</sup>.

Първият *строеж*, който човек може да направи е да вложи своето собствено тяло в един *стоеж*, в една изправеност, в една стойка, от която вече може да започне всеки един танц (не пречи стоежът да е „легнал стоеж“, стига да личи изначалната изправеност на човека (обикновено това става през подчертаване на грижата за главата), което би дало разликата между легнал стоеж и рухнало, грохнало на земята вещно тяло, тяло-вещ.

Накратко ще посоча преходите по отношение на ставането на субектното пространство в танца: след строежа, може да се премине към *пътя* – това са *линиите*, които могат да се правят от и към строежа, строя, постройката (стоежа в танцуването), пътят е осубектизираната линия. В геометрията осубектираното на пътя ни се дава със средствеността на *линийката*. (Първи постулат от „Елементи на Евклид гласи: От всяка точка до всяка точка [да може] да се прекара права.)

После се преминава към *кръстопътя*, където пътят престава да бъде само един и вече могат да се правят не просто извивки (които да следват линията на пътя), а да се правят завои, да се постигнат *посоки*, да се завива наляво или надясно (които са винаги свързани с органиката на човешкото тяло, определени най-вече от положението на определени органи – например: сърцето), или да се продължи безкрайно направо. Това положение в геометрията намира израз в идеята на втория постулат – „И всяка ограничена права [да може] да се продължава праволинейно.“

---

<sup>15</sup> „Точка е това, което няма части.“ се посочва като първата дефиниция от „Елементи“ на Евклид.

После се преминава към *околността*, наоколото, окръжното, околоръстното на строежа (стоежа), с което се обособява пространството, което се върти около човека. В геометрията това се прави през установяването на средството на *пергела и окръжността*, както това е дадено в Третия постулат на Евклид – „И от всеки център с всеки разтвор [да може] да се опише кръг.“. Околоръстното бележи границите на градежа, на града. С него се очертава жизненото пространство на съграждането, на строенето (може да бъде просто дворната ограда) – така се създава двор или град.

После идва ред на равенството в отношението между отделните изправености и строежи с идеята всяко едно да гарантира изправеността на другото – в геометрията това личи в идеята за *равенството на правите ъгли* в Четвъртия постулат – „И всички прави ъгли да са равни помежду си.“. Не бива строежа на едното да застрашава другото. Една изправеност не бива да застрашава битието на която и да е друга изправеност.

После се преминава в *композирането* на всички вече налични път (пътеки), кръстовища, завои, огради в отношение помежду им чрез идеята за успоредяване на линиите и тяхната схванато в единството на направлението изобщо. Тази схванатост ни се дава в прочутия Пети постулат на Евклид – този за успоредността.

И накрая имаме изграждането на орнаменти, паметници, обособяване на места, площи, свещени сгради и всичко останало, с което се дава духа на едно пространство, в което се гарантират паралелни различни духовни пространства, които личат едно за друго, и дори не могат едно без друго, макар и да се обособени. Това гарантира вечността на строежа именно през настроението (темпо), което се създава през пространството, което настроение е самото разумно субектно, изявено във външното.

Постигането на такова настроение в изкуствата макар и да е винаги спонтанно, не изключва да се полагат грижи, да се осъществи високо-отговорно мислене, диалектическо мислене, загрижено мислене за израстването и култивиранието на предметената по този начин разумна субектност. Тази грижа е цялостна, макар и да е възможно да се отчитат приоритети.

## Ж. ТАНЦЪТ КАТО ИГРОВА СЕСИЯ. ОТВЪД ВРЕМЕ И ПРОСТРАНСТВО.

Всъщност същински в танцуването като сесионално (Дафов, 2022) става дума за сътворяване на време и на пространство, на само като субектни време и пространство, т.е. като тон-стойка, игра на място в такт, игра наокол (околоръст) в ритъм, композирана игра в изградено пространство и метрум, и т.н. Като казвам сътворяване, а не създаване на време и пространство, имам предвид разликата между създаване и творчество, която може да бъде мислена от

гледна точка на това, че в създаването се оналичностяват реалности, които не са. А през самосъздаването се получават предметности, за които това точно самосъздаване е именно това самосъздаване на тази точно субектност, а не на някоя друга. Както да кажем за едно растение – за да расте самосъздавайки се, то получава специфична синтеза на органичност и именно това може да се брой за създавателство или продуциране.

За разлика от създаването, творчеството се взима като създаване на създаването (Андонов, 1980; Андонов, 1988; Андонов, 2009; Дафов, 2018; Калъчева, 2014). Тук трябва да вземем предвид този момент, спрямо който трябва да се внимава, – защото някой би възразил, че от гледна точка на съзнателността може да се приеме, че когато едно дете танцува без да владее, без да има съзнателност или понятие от това, което прави, то тогава следва, че детето не танцува. Че детето може да затанцува несъзнателно и в този смисъл без да има понятие за танцуването разбира се е вярно. Но това само показва, че то бива повеждано от една вродена идея, от едно общо за разумната субектност постижение, през което може да се постигат субектни форми на време и пространство, които да останат в субективното. Но дори и така – остава неотменим фактът, че когато играе танц, детето винаги владее тялото си и това може да служи за чудесен пример, че през танцуването децата вече са не просто във владенето изобщо, в схващането, в концептирането, в понятността, а в създаването на самите себе си, в създаването на своите собствени времена и пространства.

В горепосоченото създаване и самосъздаване понятизирането, концептирането, схващането (синонимно използване на думите) не са ословесени, което е и предимство и недостатък. Колегите, които развиват терапевтична или подкрепяща личностното развитие практика с деца, разбират това по-добре от мен, и със сигурност могат да се дадат множество примери как именно, с оказването на подкрепа за такова безсловесно концептиране през собствено-то тяло, могат да се развиват детските личности. С подобни методи се способства за преодоляването на най-различни дефицити и да се набавя опитност и умелост, каквито преди това липсват.

И така – как става танцовото време и пространство? Започва със удържането на тялото не просто в едно място, но в една стойка, в изграждането на един стоеж, в построяването, скулптурирането на една фигура, макар и статична. Дори в статичното в танца, стои заключено движението. Този стоеж е отнесен винаги към изправеното, към възвисеното. И това би било вярно дори в условията на нулева гравитация. В такива условия не би имало горе и долу, защото отсъства падането. Но не от условията и обстоятелства се задава високото и възвисеното. То се задава от човека и символа на неговата изправеност – главата. В изправеният за танцуване човек, от началото до края личи именно главата и още по-точно казано – лицето. Всичко което прави танцу-

ващия с тялото си е в името на възвисяването към лецото, към личността. И това задава и отликата на танцовата стойка и стоеж от всички други човешки стойки и стоежи – тези на спортиста, гимнастика, войника и т.н., в които тялото е отнесено към самото себе си – било като маса, било като сила, било като бързина или друго физическо измерение.

Ако вземе за пример танцът капоейра и се чудим дали това е танц или бойно изкуство, то би следвало да внимаваме за отношението на движенията в тази телесна двигателност спрямо лицето – било своето или на другите.

Известно е, че има танци, при които всички участници биха могли да вложат своето тяло и органика с оглед на едно-единствено лице, лицето на групата, на хора, на общността. Би могло и да се изгражда лицето на двойка, но би могло и на отделния човек.

Накрая нека отбележа и някои трудности, свързани с термините и думите. Сякаш е много по-лесно да се говори, когато обсъждаме прехода от *налично* битие в *същностно* битие. Има достатъчно добри и ясни начини да се показва и разкрива въстъпването в действителността – тогава когато става дума за *употреба* или *използване* на тялото и органиката.

Ала трудното идва със словата за субектното време и пространство, които изискват да се мисли самонаправата, самосъздаването, творчеството през субектно време и пространство. И тук вероятно думите, които са родени в света на същностното битие, вече не са достатъчни. Постигането на настроение е една много специална грижа. Тази загриженост показва признаването, че се намираме в субектното, което не може да бъде произведено, не може да бъде правено, то не подлежи на продуциране, а то иска грижа за условията и обстоятелствата, от което само от себе си, спонтанно и т.н. (имат се предвид познатите ни симптоми и знаци на субектното) субектисткото да се родят, да се о-битият. И можем да работим и да се надяваме това да стане, доколкото именно понеже е самосъздаване, то ние нямаме власт на това пораждаване. И най-малкото, когато това самопораждаване стане, то трябва да бъде показвано, да бъде отбелязвано, да бъде чествано. Защото това може да бъде личносто-образуващо постижение, което да остане в биографията на човека и той да се гордее, да се радва, да го помни.

#### БИБЛИОГРАФИЯ

- Александрова, А. 1996. *Биография на танца и балета*. София: Хейзъл. ISBN 954-8283-11-5
- Андонов, А. (1980). *Личност и творческа дейност*. София: Партиздат.
- Андонов, А. (1988). *Диалектичкото мислене – новаторство и творчество*. София: Партиздат.
- Андонов, А. (2009). *Философията и проблемите на духа*. София: УИ „Св. Климент Охридски“.

- Андреева, А., *Комуникативната функция на танца като предмет на философската естетика*, сп. Философски алтернативи 1/2020,
- Аристотел (1992). *Категории*. София: Наука и изкуство.
- Дафов, В. (2012). *Категории и битие*. София: Проектория.
- Дафов, В. (2018). *Ставания и направи*. София: Парадигма.
- Дафов, В. (2022). *Сесионалното битие В: Битие и присъствие*, съст. Макариев, Дафов, София: УИ „Св. Кл. Охридски“, стр.: 302–310.
- Евклид, *Елементи*, т.1. София, Наука и изкуство, 1972
- Калъчева, Цв. (2014). „*Creatio versus Facio. Божественост и небожественост на творчеството В: „Християнство и философия“*“, т.1, съставител и научен редактор Цветина Рачева. София: Парадигма, стр. 55–67.
- Луканов, П. 2009. *История на танца и балета – до края на 19 в.* София: Дефекто. ISBN 9789549234046
- Рачева, Цв (2016), *Към идеята за една онтология на предметността*, София, Парадигма.
- Хегел, Г.В.Х *Естетика*, т.1 1967, т2. 1968, София
- Евклид, *Начала*, книги I–XI. Москва – Ленинград, Государственное издательство технико-теоретической литературы, 1950.
- Луговая, Е. К. 2008. *Философия танца*. Санкт Петербург: СПбГУ.
- Худеков, Сергей Н. *Искусство танца. История-культура-ритуал*, изд. ЭКСМО, Москва, 2010
- Bannerman, Henrietta. 2014. *Is Dance a Language? Movement, Meaning and Communication in Dance Research: The Journal of the Society for Dance Research*, Vol. 32, No. 1 (SUMMER 2014), pp. 65–80
- Bunker, J., Pakes, A., & Rowell, B. (eds.) *Thinking Through Dance: The Philosophy of Dance Performances and Practices*, Dance Books Ltd., 2013
- Copeland, R., Cohen, M. 1983. *What is Dance?* Oxford University Press. Pp.1–2
- Euclid, *The Thirteen Books of Euclid's Elements*, volume I. New York, Dover Publications, 1956;
- Euclid's *Elements* in Greek. The Greek text of J.L. Heiberg (1883–1884), from *Euclidis Elementa*, editit et Latine interpretatus est I.L. Heiberg, Lipsiae, in aedibus B.G. Teubneri, 1883–1884 with an accompanying English translation by Richard Fitzpatrick.
- Levinson, Andre, *The Idea of the Dance: from Aristotle to Mallarme*, in *What is Dance?* 1983, Oxford University Press. Ed. Copeland, R., Cohen, M.; Pp.47–55.
- Sheets-Johnstone, Maxine (1979). *On Movement and Objects in Motion: The Phenomenology of the Visible in Dance*. *The Journal of Aesthetic Education* 13 (2):33
- Valery, Paul. *Philosophy of dance*, in *What is Dance?* 1983, Oxford University Press. Ed. Copeland, R., Cohen, M.; Pp.59
- Wigman, M. 1966. *The Language of Dance*. Macdonald and Evan

ГОДИШНИК НА СОФИЙСКИЯ УНИВЕРСИТЕТ „СВ. КЛИМЕНТ ОХРИДСКИ“  
ФИЛОСОФСКИ ФАКУЛТЕТИ

Том 1

ANNUAL OF SOFIA UNIVERSITY “ST. KLIMENT OHRIDSKI”  
FACULTY OF PHILOSOPHY

Volume 1

---

## ИДЕАЛНИ И ОБЩЕСТВЕНИ АСПЕКТИ НА МОМЕНТИТЕ НА „ЧИСТОТО ПОНЯТИЕ“ ВЪВ ФИЛОСОФСКИТЕ УЧЕНИЯ НА ХЕГЕЛ И НА АДОРНО

НИКОЛА ГИНЕВ

**Резюме:** В настоящия текст са представени и тълкувани основни аспекти на логическото учение на Хегел за моментите на чистото понятие – всеобщност, особеност и единичност; а също и различни аспекти от философските произведения на Адорно, тематизиращи идеалните и социалните проявления на логическите структури, едновременно учредяващи субективния познавателен опит и природоисторическата обективност. Моментите на понятието са динамични форми – те се развиват, работят, произвеждат чрез силата на отрицанието. Текстът изследва въплъщенията на абстрактните категории на чистото понятие в конкретни обществени явления. Философското учение на Хегел и критическата теория на Адорно формират познавателни модели, чрез които се очертават конфигурации и взаимодействия, описващи и тълкуващи взаимоотношенията между господстващата всеобщност и особеността, търсеща пътища за спасение в условията на пронизана от идеологии обществена антагонистична целокупност. Поставен е акцент върху разликите между буржоазните и фрагментарните произведения на изкуството като антагонизъм между конформисткото утвърждаване на наличното обществено състояние и утопичните хоризонти, изразяващи висшето състояние на помирение. Настоящия текст спомага да се отличат своеобразията в стиловете на философстване на Хегел и на Адорно.

**Ключови думи:** чисто понятие, всеобщност, особеност, единичност, Хегел, Адорно

# IDEAL AND SOCIAL ASPECTS OF THE MOMENTS OF „PURE CONCEPT“ IN THE PHILOSOPHICAL DOCTRINES OF HEGEL AND ADORNO

NIKOLA GINEV

**Abstract:** This paper presents and interprets key aspects of Hegel's logical doctrine of the moments of the pure concept – universality, particularity, and singularity – as well as various aspects of Adorno's philosophical works, which thematize the ideal and social manifestations of logical structures that simultaneously constitute subjective cognitive experience and natural-historical objectivity. The moments of the concept are dynamic forms – they evolve, labour, and produce through the power of negation. The text explores the embodiments of the abstract categories of the pure concept in concrete social phenomena. Hegel's philosophical doctrine and Adorno's critical theory shape cognitive models that outline configurations and interactions, describing and interpreting the relationship between the dominant universality and the particularity, which seeks paths to salvation within a socially antagonistic totality permeated by ideology. The differences between bourgeois and fragmentary works of art are emphasized as an antagonism between the conformist affirmation of the existing social condition and the utopian horizons that express the higher state of reconciliation. The present text helps distinguish the peculiarities of Hegel's and Adorno's styles of philosophizing.

**Keywords:** pure concept, universality, particularity, singularity, Hegel, Adorno

В *Науката Логика* всеобщност, особеност и единичност са логически моменти на чистото понятие (Хегел, 1967). Във философското учение на Хегел категориите освен логически са и исторически; те се развиват и разгръщат в природоисторията, в динамичното опосредстване между природа и общество. Адорно подчертава, че за представителите на немския идеализъм (Фихте, Шелинг, Хегел) философията като рационална, логическа наука е тъждествена с реалността (Adorno, 2019) – развитието на духът е самият обществен прогрес. Чистото понятие със своите моменти е иманентно на природните и на обществените явления. Понятието в своята идеална логическа завършеност или цялост е Абсолютното познание или Идеята. В *Науката Логика* чистите моменти на понятието са представени като самодостатъчни, херметични – в целокупността на взаимоотношенията им те са в себе си и за себе си. Те се откриват в хода на света, в природата или в творението, изразено богословски, и в обществото.

Действителността на всеобщността е нейното самодвижение, чрез което тя се саморазличава и самоопосредства. В своето самодвижение всеобщността се самоопределя първоначално като особеност и целокупно като единичност. Трите момента на понятието са в противоречиво единство на тъждественост и нетъждественост и са необходимост за мисленето. В анализа на „чистото понятие“ Хегел изтъква несъвършенството, неистинността на количествено-то измерение „три“ на моментите (Хегел, 1967). Философията отива отвъд догматичното утвърждаване на количествено утвърденото и хипостазирането

му, но рефлектира върху неговата необходимост. Количественото фиксиране на категориите и тяхното изолиране или хипостазиране една спрямо друга е недialeктично и следователно идеологическо. Подобна критика откриваме в обобщението на Хегел: „Всички неща са умозаклучение, едно общо, което чрез особеността е слято с единичността, но разбира се те не са цяло, състоящо се от три изречения (Хегел, 1967, стр. 136)“.

Подобна на изложената по-горе критика на количествените определения е и критиката на понятията едно, единично, единство. Дialeктиката се представя като своеобразна борба, но тя не е единство на противоречията, според Адорно. Ако се достигне до единство, то би било неустойчиво. Адорно подчертава, че дialeктическият процес е начинът, по който антитезата е извлечена от тезата, начинът, по който онова, което ще бъде схванато, е едновременно тъждествено и нетъждествено на себе си (Adorno, 2017). Утвърждаването на едното, единството затваря дialeктиката, превръща я в догма, в идеология. В дialeктическата динамика на „чистото понятие“ в момента единичност триумфира единството на понятието. Това единение е в сферата на спекулативната логика и като такава е самата сила на отрицателността. Едното, единичното е най-конкретното, най-богатото или конкретната всеобщност. Адорно изразява критична позиция, близка до възгледите на Ницше, относно една онтология, която в разкриването на цялата истина, разкрива и ужаса в света (Adorno, 2004, p. 122). В несъвършеното общество моментите на понятието се явяват дисхармонично, въпреки че идеологията оповестява хармония между обществена всеобщност и индивид. Всеобщото деформира особеното до такава степен, че деформацията е става трудно уловима за социалната теория (Adorno, 2019). В обществото единичното е привидно изолирано – подложено е на т. нар. процес на обществено атомизиране. Констелацията в социалната реалност между комуникация, изолация, конформизъм и социален клас е представена във фрагмента от *Дialeктика на Просвещението* „Изоляция чрез комуникация“ (Horkheimer & Adorno, 2002, pp. 183–184).

### **Взаимоотношения между трите момента на чистото понятие: всеобщност, особеност, единичност**

В своето движение всеобщността се проявява като особеност, а единството е снемането на всеобщност и особеност. Всеобщността се изразява, но първото условие на израз е обособяването или възникването на особеността, с което е полага първото определение или първата граница на всеобщността. Особеността е подложена на определено отрицание, за да се получи единичност, която е богатото завръщане във всеобщността. Единичното е единство на всеобщото и особеното, резултат от хода на спекулативното и целокупно снемане в и за себе си на „чистото понятие“ (Хегел, 1967). Взаимоотношенията между трите момента на чистото понятие всеобщност, особеност, единичност – моменти, аспекти – на по-мощно и все по-мощно самоопределение на

всеобщността чрез конкретизация. Всеобщността генерира (създава, произвежда, полага) все по-дълбоки и все по-обхватни определения на богатство от форми и съдържания. Развитието на всеобщността е ставане на единичността чрез особеността, а особеността е произведена от определено отрицание или от отрицание на отрицанието. Философското познание се развива и се разгръща чрез диалектически ход. Но би ли достигнало до своя утвърдителен аспект в разумно-спекулативното? На този въпрос отговорът на Хегел би бил позитивен, а отговорът на Адорно – негативен.

Диалектиката между всеобщо и особено, анализирана от Адорно в неговите естетически произведения, е от централна значимост за произведенията на изкуството (Адорно, 1990); (Адорно, 2002). В религиозната представата също по необходимост се явява особеното. В Идеята особеното е момент на преход или на подстъп към най-богатото и конкретното – синтеза на единичното и всеобщото. Художествените произведения и религиозните представи са особености, изразени в абсолютни интелектуални духовни форми или фигури, които са присъщи на природоисторията, а също са и моментите на абсолютния дух (изкуство, религия, философия). Те са определени от сетивност, чиято висша изява е изкуството, а също и от представата като междинна форма между мислене и въображение, чиято висша изява е религията, и от понятието, чиято висша изява е философията като наука за истината или за мъдростта. Романтизмът одухотворява в екстремна форма произведението на изкуство, а религиозната представа в религията на Откровението, християнското учение за Светата Троица като vyplътена в хода на природоисторията, е определение на абсолютната религия. Във своята висша форма на философия или на наука за истината абсолютният дух сменя в себе си изкуството и религията. Абсолютното познание като резултат от *Феноменологията на духа* е своеобразна подготовка за достигне до Идеята в *Науката Логика*. Идеята е абсолютното тъждество между реалност и понятие; тя е триумфиращото единство на всеобщност и единичност и е проява на истината на особеността.

#### **Отъждествяващото мислене на номинализма**

Адорно подчертава функцията на отъждествяващото мислене да подвежда особеното под всеобщото (Honneth, 1986, стр. 55). „Подвеждането под“ се различава от „истинно тъждество или съответствие с“, според кореспондентната теория за истината. Според Адорно причина за неуспеха на идеализма е поради надценяването на господството на логическото тъждество във философията и в обществото. Хегел твърди следното: „Ако разгледаме мисленето като истински общото на всичко природно, а също и на всичко духовно, то простира над всичко това и е основата на всичко (Хегел, 1997, стр. 136). Във философията на Хегел логиката, vyplътена в понятието като тъждество на субект и обект, е общото или основата на природата и на духа. *Феноменология на духа* представя процеса, протичащ в сферата на вплетеност на природата и

на дух. Хегел твърди, че всеобщността може да бъде схваната само от духа, а сетивното се възприема и от животните – от сетивните, страстните души, според определенията на Аристотел. Само мисленето е способно да създаде логика или наука за мисленето. В основата на философията и науката са понятието и системата. Емпиричният индивид впитва в себе си елементи на природата и на обществото; но само чрез природната си същност не би бил способен да схване логиката. За да се постигне познание природният елемент се потиска и ценностно се въздигат формите на разума. В своята *Естетика* Хегел изразява ценностната позиция, че красивото в изкуството, тъй като е дело на духа или на мисълта, е издигнато над красивото в природата, тъй като същностното основополагане на природата не е от човешкото мислене или дело.

В понятието са вплетени сферите на субективния дух и на обективността. Понятието е живо или жизнено, „работещо“ чрез отрицание на отрицанието, чрез определено отрицание, чрез динамика на опосредстване и снемане на формите. Философията дръзва да погледне отрицателното непосредствено, не отвърща поглед от него и по този начин нараства силата на мисленето (Хегел, 1969, стр. 32)“. Отрицателността се характеризира с патос на изстраждането и на понасянето на напрежението; от друга страна сполуката на синтеза е израз на щастие. В работата на понятието са вплетени щастие и страдание – подчертава Адорно (Adorno, 2017, стр. Лекция №5). Неговото развитие е плодотворност, резултатност в субективното и в обективното. Понятието учредява както философската мисъл, устремена към истината, така и езиковите фигури, чрез които познаваме обекта. Във Предговора на „Феноменология на духа“ долавяме тезата на Хегел, че фигурата на Исус Христос символизира образцовост на работата на понятието с присъщите му страдание, щастие и сериозно отношение към истината (Хегел, 1969, стр. 21). Ако философският метод е път към истината, то естетическият опит е процес на определяне на формите на утопическото щастие.

Как философията удържа истинното или справедливото отношение в съденето на обекта, отвъд идеологическите си нагласи, за да произвежда истинна онтология, за да познае обекта и да го определи според нормативната образцовост, положена от Идеята в конкретните исторически контексти на обществената целокупност? Изискването, което се отправя към философа, е за правилност, но и за изобретателност на тълкуването, което не покрива с лека ръка обекта чрез общо понятие, не залепва „отгоре“ му номиналистически етикет. Адорно тълкува философия на Хегел като опит да се реализира превод на духовния опит чрез понятия (Adorno, 2008). Във философското учение на Хегел понятието има двойствен характер – ту се употребява като номиналистическо, за да се подведат под абстрактния му характер обектите, ту е разпознато като автономна сила, както се утвърждава в платонизма или

в схоластическия реализъм, която прониква в ядрото на цялата реалност и е способно да я схване. В учението на Хегел понятието в своята най-висша спекулативна мощ като Абсолютно познание, Идея и Абсолютен дух е тъждествено на феноменалния свят. Познаваме само конкретните, налични явления на реалността, както установява философското учение на Аристотел; те се явяват на познанието само като особеност или като част, но не и като всеобщност или целокупност. Въпреки това хоризонтът на познавателната утопия или на „абсолютното знание“ е фундаментално обвързан с постигането на цялото знание или на истина чрез спекулация или теория, чрез съзерцание на Идеята. Двигател на познанието е понятието, изграждащо различаващо се богатство и целокупност на философския опит.

Диалектиката е ставане – процес, който не достига до синтез, а е пулсация, живо, динамично отношение на докосване между теза и антитеза, от което просветва искра. Адорно подчертава, че опосредстването се реализира вътре в самите противоречащи си екстремуми, а не в средината между тях. (Adorno, 1993, стр. 8–9)

Център на философията е понятието или разума, а негова противоположност е ирационалното – поле на тълкуване, в което само психологията е способна да постигне научен успех. Философията „не може да се откаже от понятието“ – Адорно анализира ситуацията философията – копнежът ѝ по непонятното я поставя в безизходица, в състояние на раздвоение и на амбивалентност, в позиция „между“, в апория, която регистрира недостижимостта на непонятното, тъй като опитът е учреден само от логически структури, чиято основа е понятието (Adorno, 2008, стр. 94–95). „По-скоро, ако пробив към непонятното съществува като възможност“, – твърди Адорно – „единственият път, водещ до него, е този на критичната себerefлексия на субективната сфера (Adorno, 2008, стр. 73)“. Познавателната утопия е опит за израз на непонятното или на конкретността на единичното чрез понятието. Въпреки че изглежда като неразрешим проблем философските нагласи на Хегел и на Адорно са оптимистични в опита да изразят неизразимото. Философията е представена от Адорно като „истинска сестра на музиката (Adorno, 2004, стр. 109)“, защото те, философия и музика, се опитват да изразят неизразимото.

Философията комбинира противоречиви реалности: от една страна строгите логически изисквания на понятието, което е и стремеж за схващане на обекти, а от друга страна е копнеж по непонятното, по онова, което понятието изключва или не може да схване, и затова прибегва до мимесис или „просто гледане“ на обекта. Философията открива възможности за познание на непонятното и в инстинктивното поведение на миметично отъждествяване. „Утопията на познанието“ – ни казва Адорно гласи следното – „да се отвори непонятното с помощта на понятието, без да се свежда до понятие (Adorno, 2008, р. 66)“.

Нагледът е способен на познавателна нагласа спрямо цялото – твърди Адорно (Adorno, 2017), но философстването по необходимост започва с особеното, с детайла в техните пределни форми. (Adorno, 2008) „В емпиричното се прониква толкова дълбоко, колкото то може да бъде разбрано като екстремно (Бенямин & Адорно, 2014, pp. 187–8)“ – подчертава Бенямин. С подобна познавателна нагласа Адорно цитира Шьонберг в началото на *Философия на новата музика* „Средният път е единственият, който не води за Рим“ (Адорно, 1990, p. 42). Във философското учение на Хегел всеобщността е същностен начален момент на чистото понятие, но все още неразгърнат, неразвит, защото „истината е цялото“ – формула, чийто чист логически израз е Идеята.

### **Недостатъчност на понятийното познание**

В своя анализ на уводната част на *Отрицателна диалектика* Хонет изтъква, че според учението на Адорно понятието е недостатъчно за определяне на обективността (Honneth, 2009, p. 78). Привидност е, че то може да стане цялостно и завършено. Истината за конкретно-историческите обективни процеси и за духовния опит са изплъзващи се и крехки. Хонет подчертава, че за познавателната нагласа, утвърдена от отрицателната диалектика на Адорно, субектът вече не е поставен в центъра на познанието, а е децентриран (Honneth, 2009, pp. 80–82). Познанието и субектът са зависими от обективността на нещото-в-себе си, която е външна, трансцендентна спрямо субекта и въздействаща му по загадъчен начин; това е едно от основните теоретични положения на Кант в *Критика на чистия разум*, което аргументира позицията на Адорно за първенството на обекта спрямо субекта (Adorno, 2001). Субектът в своето критическо себепознание е длъжен да признае своята собствена немощ и подчинеността си на хетерономното, на външната спрямо него обективност. Щом субектът осъзнае високата степен на своята детерминираност, противопоставена на свободата, на спонтанността, изтълкувана в третата антиномия на Кант (Adorno, 2006) и ако познаващия субект е приел тази критическа позиция, той би изоставил привидно постигнатата суверенност на идеала за автономия на съзнанието, на самосъзнанието, на разума и на духа, утвърждаващи постигането на тъждество със себе си, с другото или с обекта.

Философът търси изворите, причините и следите на процесите в ставането на целокупността в нейното многообразие и екстремност. Адорно възразява срещу „първия принцип“, срещу „архе“, срещу сигурността, които строго предопределят философията и я „вкаменияват“ и спрямо тях утвърждава динамичния характер на диалектичката философия: „Защото точно това „да имаш нещо“, да го имаш като нещо фиксирано, дадено и неоспоримо, на което може спокойно да се разчита – тъкмо спрямо това мисълта действително трябва да се съпротивлява (Adorno, 2008, стр. 25)“. Адорно критикува философския подход, който от една категория изгражда дедуктивно система, както е във философското учение на Фихте, основавано върху принципа на

тъждеството: „Аз“ е „Аз“ и „Аз“ е „не-Аз“, и изисква от философията „да търси своето съдържание в неограниченото многообразие на своите обекти (Adorno, 2008, стр. 81)“. Диалектиката е жест на съпротива спрямо нейното „вкаменияване“. Адорно утвърждава героизма на анти-системата, на философската нагласа към динамичното и многообразното, по подобие на свободната атоналност в музиката, за разлика от додекафонията, в която тоновете са затворени в система. Адорно заявява, че „въпросът не е дали някой има някакви фиксирани или всеобщи принципи, а положението, функцията на такива принципи в контекста на една философия (Adorno, 2008, стр. 28)“, а също и в контекста на обществената реалност.

Познавателната нагласа в *Отрицателна диалектика* по отношение на субекта е следната: субектът „става съзнателен за себе си като нещо опосредствано (Honneth, 2009, стр. 81)“; субектът може да опознае себе си много повече чрез външното, а не толкова чрез вътрешното, което привидно утвърждава логическата му самостоятелност; да се познае откъм обективност, която е неопосредствана от понятия (Honneth, 2009, стр. 81). Модели за една обърната към обективността познавателна нагласа откриваме и във *Феноменология на духа*, в която субектът на много места е определен от различни обективности: език, желание, оползотворяване, социален труд.

В *Отрицателна диалектика* Адорно оповестява тезата: „Не е вярно, че обектът е субект..., но е вярно, че субектът е обект (Adorno, 2004, стр. 179)“. За да познае обектът, субектът остава при „чистото наблюдение“, за да може обектът самостоятелно, положен в спекулативната тъждественост със субекта, да „излъчи“ истината (Хегел, 1969, стр. 81). Във „Философия на новата музика“ Адорно представя диалектичния метод като необходимост „да се трансформира силата на общото понятие в самостоятелното развитие на конкретния предмет (Адорно, 1990, стр. 72–73)“; Адорно следва изискването от *Феноменология на духа* диалектичния метод да се съобразява с изискването да не „прибягваме до критерии“ и да не „прибавяме при изследването *нашите* хрумвания и мисли“, защото „като изоставим тези хрумвания и мисли, ние успяваме да разгледаме предмета така, както е той *в себе си* и за самия *себе си* (Хегел, 1969, стр. 81); (Адорно, 1990, стр. 73)“. Обективната реалност в значителна степен е непонятна, нетъждествена с мисленето. Редът на нещата все още не изцяло тъждествен на логическия ред на Идеята. Непонятното или нетъждественото, онова, което се е изплъзнало от мисленето, е цел на мисленето. Понятието – твърди Адорно – е устремено към непонятното (Adorno, 2008).

Адорно оприличава философстването с отгатване на загадки (Adorno, 1977). За това свидетелства акцента върху митичната среща на Едип и Сфинкса във *Философия на новата музика*. (Адорно, 1990, стр. 213). Загадъчността на произведенията на изкуството е тема и на *Естетическа теория*.

Целта на философската интерпретация е снемането на загадката чрез конструиране на езикови констелации (Adorno, 1977, p. 127). Загадката е налична, според Адорно, тъкмо защото е без отговор, препращащ към непроменлив същностен смисъл, положен от интенциите. Загадката, кореспондираща с темата за философското питане и за интерпретацията на произведенията на изкуството, е самата действителност на философията. Философстването обитава конструкции, композиции на загадки и изобретява ключове за разгадаването им. Този подход кореспондира с изискването, представено от Адорно в „Действителността на философията“: философският разум да се откаже от илюзията или привидността, че е способен да схване целокупната реалност, дори и чрез идеалистическото полагане на разума като образцова дейност на духа (Adorno, 1977, стр. 120).

Реалността се разкрива пред съзнанието не като целокупност, а в образи на останки, руини, развалини, късове, фрагменти, детайли (Adorno, 1977). От тях се извлича разнообразен материал за една от централните практики на модернизма – монтажът. Ударение върху чувствителността към преходното, изчезващото и изплъзващото се срещаме във фрагмента на Бенямин „Ангелът на историята“ и в есетата на Лукач от сборника „Душата и формите“. Философстването върху темата дезинтеграция е централно за ранните философски опити на Адорно, за които свидетелства наименованието на ранното му произведение „Логика на разпада“. Със своята всеобхватност номиналистическото понятие привидно се отъждествява с наличното като го подвежда под себе си. То обаче среща съпротива от страна на динамичната структура на констелациите от езикови фигури, които сякаш витаят, кръжат, танцуват около обекта и без претенция, че го схващат цялостно, го осветляват, за да открият различните му аспекти. В „Действителността на философията“ Адорно посочва и практическия аспект на теоретичната дейност на конструиране на констелации: „от конструкцията на конфигурацията на действителността изискване за нейната реална промяна винаги следва незабавно (Adorno, 1977, стр. 129)“. Изискването към философията е да тълкува света, защото той „все още не е в достатъчна степен изтълкуван (Adorno, 2008, стр. 55)“ – по този начин Адорно отговаря на известната позиция на Маркс: „Философията само са тълкувала света по различни начини; нужно е да го променя“. Теоретическата позиция предизвиква практическа нагласа; тълкуването задвижва ход към промяна. Критическата теория акцентира върху самокритиката и призовава към рефлексивно отношение спрямо собствените теоретични позиции, защото е уверена, че всяко решение, всеки ход, всяка позиция до голяма степен са предопределени от обществената антагонистична целокупност, от природоисторията, която е синтез и динамично опосредстване между природните условия, от една страна, и от обществените, политическите, икономическите и културните условия, от друга страна. Опосредстването на природоистори-

ята е предопределено от одействителността на разума и неговата цел е утопията, в която се утвърждава хармонията между разум и свобода. Опосредстването се реализира в самите екстремуми и по този начин противоречието динамично действа или работи. „Негов противоположност е „Хипостазата“, схваната като елиминиране на връзките на жива опосредуваност на съответното социално или мисловно образувание и превръщането му в битие, само по себе си (Зашев, 2021, стр. 115)“ – обобщава Димитър Зашев в своя анализ на *Отрицателна диалектика*. Хипостазираното единично е недialeктично; то е представено като статично или изолирано „състояние“ или „нещо“ в противоположност на динамичното движение или развитие във взаимоотношението между части и цяло. Хипостазираното единично е абстрактно откъснато или изолирано, и следователно според стандартите на диалектиката е неистинно. Единичното е „отпадащото“, „загиващото“ само като изолирано от целокупността, следователно като неистинско и недialeктично т.е. като привидност. Във фрагмента „Изоляция чрез общуване“ в *Диалектика на Просвещението* Хоркхаймер и Адорно разглеждат различни феномени на обществено атомизиране (Horkheimer & Adorno, 2002, стр. 183). Спасеното единично не би изпитвало привидността на изолирането си. Истинното единично, което е синтез на всеобщо и особено, участва в процеса на ставането на духа. Единичността е радикален екстремум на определенията на всеобщността; то е завръщане на всеобщността при себе си, обогатената от своите определения.

Адорно се въздържа от употреба на понятието единично, защото, според *Науката Логика* единичното като определение на определението сменя в себе си всеобщото и особеното (Хегел, 1967). Адорно се противопоставя на единството в диалектиката с аргумента, че синтеза води до застой в диалектиката. Биргит Сандкаулен анализира основанията на Адорно за употреба на двойката понятия всеобщо и особено и пропуска третото – единичното (Sandkaulen, 2006). Във философското учение на Хегел опосредстването става вътре в самите екстремуми, а не в „междината“, в нещо трето или средното между тях; в опозицията между всеобщо и особено такъв трети термин се явява единичното. Адорно оспорва тезата, че опосредстването се извършва в средния термин, който е определен от Киркегор като „битие“ и чиито следствия са „фатални“ за съвременната философия с господстващата в нея фундаментална онтология (Adorno, 1993, стр. 8–9).

Утопията е помирение между всеобщо и особено, но не чрез абстрактно, а чрез конкретно снемане в единичното. Недостижимата цел на диалектиката е помириенето, което е плодотворно следствие от динамичното противоречие на екстремумите. Всеобщото е самото присъствие, което е неузвимо; следователно то е и святото, секуларизирано в логическа форма. То не се нуждае от защита, за разлика от особеното, което се нуждае от опазване, грижа, спасяване. Особеното е заплашено да се изгуби, ако не се смене в конкретна единич-

ност, а в абстрактна всеобщност. В социален план особеното е конкретното и единичното – индивид, „атом“, израз на субективния дух, а всеобщото е обществото, теоретизирано като система – целокупното явяване на обективния дух.

### **Философското спасяване на особеното**

Адорно формулира стратегия за освобождаване или спасяване на особеното чрез философско фокусиране върху него, за да стане то истинско всеобщо, тъй като „абсолютното освобождаване на особеното от всяка всеобщност го прави всеобщо чрез полемичното и фундаменталното отношение спрямо всеобщността (Adorno, 2006, стр. 42) (Адорно, 1990, стр. 104)“. Всеобщността „царува“ и диктува хода на разгръщане или развитие на диалектиката при Хегел, а Адорно очертава възможностите на философията и на автономните произведения на изкуството да спомогнат на особеното да стане истинска всеобщност като същевременно блокира потискащото и деформиращото действие на абстрактната всеобщност – един процес, усилен от обществените обстоятелства. Само тогава особеното ще има възможност да удържи себе си, вместо да се разтвори чрез снемане в субстанцията на всеобщото. За Адорно този процес на издигане на особеното в ранг на всеобщо е възможен само в автономното изкуство, защото изкуството по необходимост съхранява в себе си и се определя от израза на особеното: „Нищо особено в художественото произведение не е легитимно, ако чрез своята особеност не стане и всеобщо. (Адорно, 2002, стр. 262)“. Според Адорно в естетическата сфера се проявява същинското диалектическо взаимодействие между всеобщо и особено: „Взаимодействието на всеобщо и особено, което в художествените произведения се случва безсъзнателно и което естетиката трябва да издигне до съзнание, е истинската принуда за диалектическия възглед за изкуството (Адорно, 2002, стр. 263)“.

### **Фрагментарното произведение на изкуството**

В „Естетическа теория“ Адорно анализира антиномичното отношение на изкуството към утопията – от една страна художествените произведения са устремени към нея, но „за да не се превърне утопията в привидност и утеха, изкуството всъщност не може да бъде утопия (Адорно, 2002, стр. 58)“. Изкуството в себе си носи отрицателния момент, който блокира чрез забрана или чрез въздържание сливане или синтез с утопията. За да удържи хоризонта утопичност – ни казва Адорно – изкуството е длъжно да бъде фрагментарно, следователно отрицателно (Адорно, 1990, стр. 204). Тази отрицателност е същностна за философското учение на Хегел. Частите образуват нова форма не чрез приближаване една към друга, а „чрез прекъсване, отчуждение, рефлексия (Adorno, 1993, р. 4)“. В предговора на *Феноменология на духа* Хегел утвърждава отрицателността и фрагментарността като двигатели на духа: „Духът получава своята истина само като намира самия себе си в абсолют-

ната разпокъсаност. Той е тази мощ не като положителното, което отклонява поглед от отрицателното... напротив той е тази мощ само когато гледа отрицателното в очите, когато остава продължително при него (Хегел, 1969, стр. 32)“. За разлика от утопичното и фрагментарното, буржоазното изкуството стреми към целокупност; то е израз на майсторство и на властна автономия върху всеки момент и не допуска нищо хетерономно да се промъкне в неговата сфера и се отъждества с целокупността на самото общество. Фрагментарността е противопоставена на буржоазния модел за инструментално господство върху природата. Защо е фрагментарен характерът на утопичното изкуство? Фрагментът е изразителен елемент на експресионизма в неговите протоколи на самотата, на отчуждението, на несъзнателното. Фрагментът е жест на незавършеност или на откритост – противопоставен на целокупността на формата на буржоазното изкуство. Фрагментът се противопоставя на рационализиращия, калкулиращ, инструментален, целесъобразен разсъдък, следствие на който е възходът и разширяването на администрирането на света, на принципа на господство. Фрагментът е разпокъсана, откъсната форма, характеризираща се по-скоро като открита към другото, към различното, към алтернативата, към утопията, към надеждата, към неочакваното, към невероятното, към чудото, което е и особеното.

#### **Съпротивата – двигател за развитие на духа**

За духа оставането на едно и също място, застоят, липсата на развитие, е пагубна. Духът търси и открива съпротиви: в произведенията на автономното авангардно изкуство, което е свободно, спонтанно. Адорно легитимира *свободната атоналност*, в която приоритет имат спонтанността, утвърждаването на особени форми и израз на истинските състояния на душата, на жизнеността. В изкуството духът не може да снесе напълно това, което среща. Той среща съпротива от нетъждественото, от непонятното, от „загадката“ или от особеността на обекта, и ако сменя напълно срещнатото, ще започне да витае в себе си, да кръжи в празен ход или в „лоша безкрайност“; ако не срещне съпротива от фрагментарното отрицаващо автономно произведение на изкуството, изразяващо утопията, би застинал в състояние, което Джеймисън определя като „нарцисизъм на духа“, а Адорно диагностицира като „кастрация на духа“. Ролята на фрагмента е да създаде разкъсан свят, който да провокира мощно движение на духа. Утопическото изкуство е познавателно, критично, фрагментарно – ни казва Адорно – то олицетворява отрицателността, чрез която е атакувано нехуманното и ирационално обществено статукво (Адорно, 1990, стр. 204).

Буржоазното произведение на изкуството се стреми да удържи затворена в себе си целокупност, чиято противоположност е фрагментът, изразяващ разкъсаността. Буржоазното произведение на изкуството претендира да представя самата всеобщност като завършена и свършена форма, в която са изпълнени

идеал и виртуозност (добродетел, „арете“, *tour de force*). Буржоазното изкуство имитира спокойното царство на природните закони.

### **Принципът на антагонизма е принцип на особеността**

В „Отрицателна диалектика“ Адорно заключава, че в реализирания утопичен ред ще отпадне нуждата от противоречие и от система (Adorno, 2004, стр. 11). В хода на историята присъства фигурата на чуждият, другият, врагът. Това е антагонистичният принцип на историята, на обществото (Adorno, 2006). Общественият антагонизъм е предопределящ за множество обществени сфери. Адорно наименува „принцип на особеността“ тази фундаментална характеристика на общественото развитие. Хармоничната конкретна всеобщност, чийто израз е единичното, се явява желан, но все още непостигнат обществен идеал или утопия. Ако абстрактната всеобщност потисне „принципът на особеността“ двигателят на общественото развитие би спрял. Резултатът от една утвърдителна, но абстрактна всеобщност, би бил дух, движещ се затворено в себе си и извършващ съдържателно „празни“ ходове.

Принципът на антагонизма или на особеността оказва, според Адорно, съществено влияние върху философията и обществото: „Трябва да се покаже, че елементите, които оформят реалността по антагонистичен начин, са тези, които предразполагат духа, понятието към състояние на антагонизъм. (Adorno, 2008, стр. 2)“; „Разликата между понятието и всичко, което е подчинено на него, е сублимирана версия на антагонизмите, които разкъсват обществото и по-конкретно принципа на господство. Логическата форма на противоречието обаче приема тази разлика, защото всичко, което отказва да се подчини на единството, положено от принципа на господство, се проявява не като нещо безразлично към този принцип, а като нарушение на логиката: като противоречие (Adorno, 2008, стр. 168)“. Логиката учредява всяко възможно познание или опит. Логическите форми (понятие, съждение, умозаключение) формират завършена целокупност, която въздига дедукцията в триумфираща фигура. Според Хегел: „Емпиричното, схванато в своя синтез, е спекулативното понятие (Adorno, 1993, стр. 66–67)“. *Феноменология на духа* проследява формирането на самосъзнанието, което познава предмета като открива самото себе си „зад“ предмета. Логиката по необходимост участва в учредяването на опита ни за света и определя отношенията на общественото господство.

Чрез Идеята в *Науката Логика*, чрез Абсолютното знание във *Феноменология на духа* се легитимира снемането, реализирането, но и освобождаването на особеното чрез и във всеобщото. Единичното е тъждественост, синтез, единство, снемане на особено и всеобщо; то регистрира двойното, пулсиращо, кръгово, възходящо, но завръщащо се в себе си движение на екстремумите – всеобщо и особено – от една страна въплъщението на всеобщото в особено, а от друга страна, снемането на особеното във всеобщото. Между всеобщо, особено, единично стои граница (предел) или определение, както

между род, вид и индивид. Това логическо движение е образцово (идеално) и е ентелехия – движение към съвършенство, към система. Всеобщността е в своята пълнота като конкретна всеобщност, реализираща тъждеството си с единичното. Развитието на определенията на чистото понятие са първа степен на субективния дял на логиката, която достига до Идеята като абсолютен и истина. „Нали няма „е“ само по себе си, а само с оглед възможността на цялото (Адорно, 1990, стр. 112)“. Адорно се противопоставя на жертването на истината в името на хармоничното цяло: „Целта на философията не е да създаде фантазма целокупност, а е нещо, в което би трябвало да кристализира истината (Adorno, 2008, стр. 83)“.

Във философването на Хегел всеобщността е неугасващо присъствие. Тя е необходимо условие за понятието, идеята, разума, истината. Моментите на чистото понятие, което може да интерпретираме и като „свято“, са фигури на утопията. Утопията е синтез на свободата с разума, в които се възплъщава Идеята, която участва като градивен модел в автономните произведения на изкуството, търсещи отговор на въпроса „Как е възможно особеното в името на общественото всеобщо? (Адорно, 2002, стр. 70–71)“. Адорно засилва до екстремност значимостта на поставения въпрос: „Докато всеобщо и особено се разминават не е възможна свободата (Адорно, 2002, стр. 71)“.

#### БИБЛИОГРАФИЯ

- Adorno, T. W. (1977). The Actuality of Philosophy. *Telos*(no. 31), 120–33.
- Adorno, T. W. (1993). *Hegel: Three Studies*. (S. W. Nichol森, Прев.) Cambridge, Massachusetts, and London, England: The MIT Press.
- Adorno, T. W. (2001). *Kant's Critique of Pure Reason (1959)*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Adorno, T. W. (2004). *Negative Dialectics*. (E. B. Ashton, Прев.) London and New York: Taylor & Francis e-Library.
- Adorno, T. W. (2006). *History and Freedom. Lectures 1964–1965*. (R. Tiedemann, Ред., & R. Livingstone, Прев.) Cambridge; Malden: Polity Press.
- Adorno, T. W. (2006). *Philosophy of New Music*. (R. Hullot-Kentor, Прев.) Minneapolis; London: Minnesota Press.
- Adorno, T. W. (2008). *Lectures on Negative Dialectics*. (R. Tiedemann, Ред., & R. Livingstone, Прев.) Cambridge; Malden: Polity Press.
- Adorno, T. W. (2017). *An Introduction to Dialectics*. Cambridge, etc.: Polity Press.
- Adorno, T. W. (2019). *Philosophical Elements of a Theory of Society*. (T. t. Brink, M. P. Nogueira, Ред., & W. Hoban, Прев.) Cambridge; Medford: Polity Press.
- Honneth, A. (1986). Foucault and Adorno: Two forms of the critique of modernity. *Thesis Eleven*(no. 15), 48–59.
- Honneth, A. (2009). *Pathologies of Reason: on the Legacy of Critical Theory*. New York; Chichester, West Sussex: Columbia University Press.

- Horkheimer, M., & Adorno, T. W. (2002). *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments*. (G. S. Noerr, Ред., & E. Jephcott, Прев.) Stanford, California: Stanford University Press.
- Sandkaulen, B. (2006). Modell. 2: Weltgeist und Naturgeschichte. Exkurs zu Hegel. От А. Honneth, & C. Menke (Ред.), *Theodor W. Adorno. Negative Dialektik* (Том 28, стр. 169–187). Berlin: Akademie Verlag GmbH.
- Адорно, Т. В. (1990). *Философия на новата музика*. София: Наука и изкуство.
- Адорно, Т. В. (2002). *Естетическа теория*. (С. Йотов, Ред., С. Вълкова, & С. Йотов, Прев.) София: АГАТА-А.
- Бенямин, В., & Адорно, Т. В. (2014). *Кайрос*. София: Кригика и Хуманизъм.
- Зашев, Д. (2021). Социалност в магическия кръг на природността – бележки върху социологическата концепция на Теодор Адорно. От Д. Зашев, В. Градев, А. Лешков, & Н. Гинев (Ред.), *Образцови отклонения* (Том 1, стр. 107–120). София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски“.
- Хегел, Г. В. (1967). *Науката Логика* (Том 2). (Г. Дончев, Прев.) София: Издателство на Българската комунистическа партия.
- Хегел, Г. В. (1969). *Феноменология на духа*. София: Наука и изкуство.
- Хегел, Г. В. (1997). *Енциклопедия на философските науки*. (Г. Дончев, Прев.) София: Издателство ЛИК.

---

## OPERATIONS AND VERIFICATION

DIMITAR ELCHINOV

**Abstract:** The aim of this paper is to compare Rudolf Carnap’s verification criterion for the meaning of sentences with Percy Bridgman’s operational criterion for the meaning of scientific concepts, to draw conclusions, and to reassess the role of operationalism in the philosophy of science. Based on this comparison, despite the similarities between these accounts and the clarity of Carnap’s exposition, I argue that Bridgman’s operationalism better aligns with the practice of science and suggest that “operations” provide a more suitable framework for the philosophical analysis of science. Finally, I attempt to show that operationalism functions more effectively as a demarcation criterion than as a criterion for the meaning of scientific concepts, as Bridgman originally proposed.

**Keywords:** verification, operationalism, Carnap, Bridgman, philosophy of science, meaning

Comparatively strict criteria for the meaning of scientific language were proposed by Rudolph Carnap and Percy Bridgman, although both contributions were attacked on multiple occasions throughout the 20<sup>th</sup> century. Indeed, the humanities can disregard such criteria and rely on whatever else can be called meaning in the loose domain of ordinary speech, or not engage in the discussion of whether statements have such property at all, as well as whether this property is of any theoretical or methodological value. However, a stricter criterion for meaning will never lose its significance for the domain of science as it is a strict domain of knowledge (DeRose 1999, p. 196) that could benefit from stricter philosophical accounts of meaning, truth, confirmation, etc.

In this paper, I take for granted that both Carnap’s and Bridgman’s views on meaning can still be of methodological value in the philosophy of science and their specifics, similarities and differences are important for their application. Of course, this is not to claim that their applicability is universal to the entire domain of science, and moreover such a strong normative claim would indeed reduce the

members in this domain – a somewhat shocking result that has historically caused a significant part of the skepticism towards verification and operationalism.

I argue the following: 1) Bridgman's operationalism is better suited to the analysis of science than Carnap's verificationism; 2) Bridgman's operationalism cannot be interpreted as a reductionist claim; 3) a new rendition of Bridgman's operationalism is thereby required.

I begin with short critical overviews of verificationism and operationalism (Sections I-II). These are followed by an argument against Bridgman's version of operationalism and a proposal of an alternative (Section III). Then, I present two arguments in favor of this alternative (Sections IV-V).

Finally, I would like to thank my anonymous reviewer for their valuable comments and important suggestions for improving this paper. Although I was unable to implement all of these suggestions, I intend to address them in my future work, particularly in developing the criticisms against verificationism.

## I. VERIFICATION

The shortest formulation of the principle of verification as a criterion for the meaning of a sentence is likely this one:

(V) „The meaning of a sentence is constituted by its truth-condition“ (Carnap, 1932 (1959), p. 62)

According to Carnap, the criterion derives from L. Wittgenstein, but in philosophical literature (V) remains known rather thanks to the works of Carnap and other members of the Vienna Circle, such as Moritz Schlick (Schlick 1979, pp. 456–457) and Victor Kraft (Kraft, *The Vienna Circle: The Origins of Neo-Positivism*, pp. 80–81).

(V) says that P means whatever “criterion” is used to check whether P is true. What would an instance of checking P according to this “criterion” look like?

In his earlier works, including the one quoted above (“The Elimination of Metaphysics Through Logical Analysis of Language”) Carnap is (even) more concerned with establishing a logical framework involving the conditions and the consequences of a sentence satisfying (V). Only later, as of the 1936 work “Testability and Meaning”, does he give some attention to the empirical issues of verification.

It's noteworthy that in this work Carnap abandons “verification” in favor of “confirmation” to avoid criticisms alleging that empirical verification can never give an ultimate assessment on the truth value of a sentence (Carnap 1936, p. 420). Such criticisms are well-founded both due to the indispensability of the correspondence theory of truth and due to the objections raised by Carnap's contemporaries such as H. Reichenbach, K. Popper, E. Nagel, and O. Neurath (Carnap 1936, p. 422 & p. 425), revolving around the impossibility of a final verification of “synthetic” (empirical) sentences.

Instead, Carnap adopts the term “confirmation” to allow empirical evidence to gradually give credibility to singular sentences that can then be used to gradually confirm a scientific law without ever *ultimately verifying it* (Carnap 1936, p. 425). Instead of applying “a criterion” or “a method” of “verification”, sentences are to be “tested” (previously dubbed by Viktor Kraft “empirical verification” (Kraft 1953, pp. 25–26)) and yet can be cognitively meaningful even if they are not testable but deemed to be “confirmable” in case “we know under what conditions the sentence would be confirmed” (Carnap 1936, p. 420), previously dubbed by Viktor Kraft “logical verification” (Kraft 1953, pp. 25–26).

Despite these innovations, the very procedure of either “verification” or “confirmation” was never exemplified thoroughly by Carnap, notwithstanding a short passage from “Testability and Meaning”:

“Take for instance the following sentence: “There is a white sheet of paper on this table.” In order to ascertain whether this thing is paper, we may make a set of simple observations and then, if there still remains some doubt, we may make some physical and chemical experiments. Here as well as in the case of the law, we try to examine sentences which we infer from the sentence in question. These inferred sentences are predictions about future observations. The number of such predictions which we can derive from the sentence given is infinite; and therefore the sentence can never be completely verified. To be sure, in many cases we reach a practically sufficient certainty after a small number of positive instances, and then we stop experimenting. But there is always the theoretical possibility of continuing the series of test-observations. Therefore here also no complete verification is possible but only a process of gradually increasing confirmation”. (Carnap 1936, p. 425)

Experiments are clearly intended by Carnap to serve as „confirmators“ of sentences such as “There is a white sheet of paper on this table”. However, sensory data acquired during experiments is not sentences (nor propositions). A chemist does not *observe* that “there is a white sheet of paper on this table. They can only *claim* it, unless we assume that what the chemist sees is made of nouns, prepositions, etc. Thus, although “confirmation” solves the problem of infallibility of protocol sentences that seems to largely have caused the debate between Carnap, Neurath, and Schlick, it does not solve the problem of reduction, raised by Quine, namely – how to reduce (or, more accurately, translate) sentences to observations (Quine 1951, p. 37).

As observations are not sentences, and translation is a logical operation, sentences cannot be translated into observations. Then, for any sentence S it is not technically possible to determine by which confirmator S can be confirmed. Responding by saying the sentence “But surely, if we observe a sheet under a microscope, we can reveal the fiber pattern that is typical of paper!” would be begging the question.

No non-sentential confirmator (i.e., a confirmator different in character from a quotation) can *logically confirm* a sentence but confirmators in the great majority

of cases, especially those relevant to science, are non-sentential (apart from, for instance, confirming the content of a scientific article by quoting it).

Additionally, replacing “verification” with “confirmation” does not accomplish anything in terms of alleviating Carnap’s view on the content of protocol sentences. According to him, this content is identical to the content of the immediate sensory experiences (“sensations”) of the observer, or the so-called “autopsychological basis” (Carnap, 2005, pp. 100–101) – a view that was later labeled “methodological solipsism” (see, for instance, Uebel 2020) and is hardly compatible with the obviously public character of scientific practice.

## II. OPERATIONS

Bridgman’s most succinct (if not most accurate) definition of operationalism as a view of the meaning of scientific concepts claims:

O) “In general, we mean by any concept nothing more than a set of operations; *the concept is synonymous with the corresponding set of operations.*” (Bridgman 1958, p. 5)

Bridgman’s operationalism, similarly to verification, is a normative position:

“We must demand that the set of operations equivalent to any concept be a unique set, for otherwise there are possibilities of ambiguity in practical applications which we cannot admit.” (ibid., p. 6)

Bridgman’s main example used to illustrate operationalism discusses the scientific concept of length and the operations involved in measuring it.<sup>1</sup>

“We start with a measuring rod, lay it on object so that one of it ends coincides with one end of the object, mark on the object the position of the other end of the rod, then move the rod along in a straight-line extension of its previous position until the first end coincides with the previous position of the second end, repeat this process as often as we can, and call the length the total number of times the rod was applied.” (ibid., p. 9)

This operation may seem trivially clear, but Bridgman attempts an operational description of the concept of relativistic length, showing that, according to him, more vague/abstract concepts of length are again nothing more than the set of operations involved in their measurement:

“The observer who is to measure the length of a moving object must first extend over his entire plane of reference (for simplicity the problem is considered two-dimensional) a system of time coordinates, i.e., at each point of his plane of reference there must be a clock, and all these clocks must be synchronized.

---

<sup>1</sup> Measurement is the most typical operation discussed and exemplified in Bridgman’s book.

At each clock an observer must be situated. Now to find the length of the moving object at a specified instant of time [...], the two observers who happen to coincide in position with the two ends of the object at the specified time on their clocks are required to find the distance between their two positions by the procedure for measuring the length of a stationary object, and this distance is by definition the length of the moving object in the given reference system.” (ibid., pp. 12–13)

Abstract concepts not measurable via operations differentiated from other operations have no meaning – a result very similar to the effects of applying (V) systematically to sentences for which, arguably, verification is not possible. Also, similarly to verification, which would allow sentences verified in the same manner to have the same meaning, operationalism entails that concepts which are measured via identical operations are identical concepts and concepts measured via similar operations are similar concepts (i.e., different concepts), thereby avoiding ambiguity.

Notwithstanding obvious differences such as Carnap’s technically correct term “sentence” compared to Bridgman’s obscure “concept” that also bears psychological burdens due to its centuries-old philosophical history, the criterion of meaning is very similar, save for the detail that Bridgman’s concept is to be rendered as a “predicate” and not as a “sentence”. Yet, since the simplest meaningful sentence must feature a predicate (Carnap 1932, p. 62) and since predicates are not meaningful “outside of” sentences, this detail is not of a fatal significance.

In addition to the hard problem of how exactly different operations are different or to what degree they need to differ to proclaim them as different, Bridgman’s account suffers from an issue that refers to age-old philosophical problems that render “operations” unclear. This issue is caused by Bridgman’s assumption of “mental operations” that are used to measure non-physical concepts such as mathematical continuity (Bridgman 1958, p. 5). This assumption seems to introduce the mind-body problem into an otherwise technical account attempting to define scientific concepts in a very technical, ordinary manner, i.e., by identifying them with operations.

The main issue with operationalism, however, is that the expression “the concept is synonymous with the corresponding set of operations” is clearly logically erroneous as there is no non-magical way in which a non-concept, such as an operation, is “synonymous” to a concept (since only concepts or, properly speaking, predicates can be synonymous). For the sake of making Bridgman’s account usable at all, at least *prima facie*, let’s simply assume that the concept of “concept” is synonymous with the concept of “set of operations” (even though the ordinary use of these words in language may demonstrate that asserting such synonymy is false).

Apart from the similarities between (V) and (O) and the problems peculiar to operationalism, the latter has several significant advantages:

(1) Unlike observations, operations (excluding “mental” operations) are public and non-mystical, posing no risk of introducing the mind-body problem in any cryptic format as well as any proposed exotic “solutions” such as “methodological solipsism”. Alternatively, while according to (V) protocol sentences may also mean the processes taking place in one’s brain, as far as Carnap allowed for the mutual reducibility of “physical and psychological objects” (Carnap 2005, pp. 92–93), according to (O) scientific concepts mean the public operations deployed to measure these concepts.

(2) In addition, unlike private observations, operations’ structure can be analyzed and clarified, both verbally and through demonstration, in front of an audience which is not supposed to see the contents of an observer’s “autopsychological domain”.

(3) Unlike observations, operations can be trained, taught, developed in cooperation, and transferred across epistemic agents and experimental settings. A scientist can be trained to perform better operations. It is not a trivial matter, however, whether they can be trained to observe better observations. This comparison just goes to show that operationalism is more natural for science than Carnapian observations.

(4) (V) has some undesirable consequences that do not follow from (O). If “Perun is angry” is verified via observation of a thunderstorm, and “There is a convective weather system driven by atmospheric instability, moisture, and a lifting mechanism, characterized by cumulonimbus clouds, electrical discharges, and acoustic shock waves” is verified via an observation of a thunderstorm, then “Perun is angry” means the same as “There is a convective weather system driven by atmospheric instability, moisture, and a lifting mechanism, characterized by cumulonimbus clouds, electrical discharges, and acoustic shock waves”. However, following Bridgman’s terminology, the concept of “Perun’s anger” is not “synonymous” with the measurements applicable to measuring the concept “thunderstorm” simply because measuring “Perun’s anger” does not involve measurements such as using a doppler radar to detect precipitation, its intensity, movement, and structure, or a using satellite images and data on cloud formation, movement, and temperature. Fortunately for (V), this oddity goes no further than justifying paganism.

### III. REDUCTION

According to (V), to say what a scientific sentence means is *ultimately* not to offer definitions of each component of the sentence and *ultimately* not to claim synonymy with another sentence via logical relationships between it and the

sentence being verified. When logical relations terminate at the level of protocol sentences, one needs to have faith that these sentences describe observations. As Quine showed, such faith is misplaced and verificationism thus fails.

What about (O)?

Bridgman's account is not terribly clear due to the above-mentioned problem consisting in the assertion of equivalence between a logical component (a concept/a predicate) and a non-logical component (an operation). However, notwithstanding that the obvious interpretation of (O) would be a reductionist one, (O) cannot be coherently interpreted as a reductionist claim because in this case it would be clearly false. In fact, it's hard to explain how trivial this falsehood is, so perhaps an image would be of help:



**is not synonymous with the concept of length.**

*The image is generated via OpenAI ChatGPT v. 4o*

Alternatively, if one insists on being charitable, (O) can be read non-reductively, as a metaphor which serves to convey in loose terms some sort of identity between a scientific concept's content and the operations somehow involved with this content. As metaphors are unclear, on this reading (O) is not false but unclear.

Both approaches to interpreting (O) are thus deficient.

Instead, (O) is better rendered as a methodological claim describing desired behavior in a specific communication setting such as:

(O<sub>1</sub>) When asked to define a scientific concept/predicate, a scientist can do no more or less than describe and/or demonstrate the operations used in various relations (e.g., measurement) with this concept/predicate.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Here I disregard the problem that (O<sub>1</sub>) is not a sufficient condition for claiming that the described/demonstrated concept/predicate is a scientific concept. (O<sub>1</sub>) is still a necessary condition for a concept/predicate to be a scientific one.

If there are no descriptions/demonstrations established in science for clarifying the concept in question, preventing the scientist to do so, the concept is not scientific. It's noteworthy that even if a scientist behaves as required (with all necessary preconditions of it available), the product of their efforts is not a definition even in the loosest sense of the term as non-verbal behavior, typically a demonstration of measuring operations, could also be included in the scientist's response. Thus, it is more accurate to avoid the requirement of *defining* scientific concepts in favor of *clarifying* them.

On the bright side,  $(O_1)$  is non-reductive, allowing to withhold the claim that scientific concepts and propositions have "observational" content. But then, is there any "guarantee" that the meaning of a scientific concept is exhausted by what is prescribed in  $(O_1)$ ? In other words, whatever concepts of time distinguished by whatever measurements (with mechanical or light clocks, for instance) may still leave room for Newton's attempted definition of time from Book I of the *Principia* which claims that "Absolute, True, and Mathematical Time, of itself, and from its own nature flows equably without regard to anything external, and by another name is called Duration" (Newton 1689, p. 6, as quoted in Rynasiewicz 2022). That is, Newton is essentially saying that time flows in said manner without any measurements being performed.  $(O_1)$  would still allow one to respond that although epistemically permissible (because of one's commitment to realism, for instance), Newton's definition introduces a non-operational concept of time. Even if this concept is still meaningful (which is denied by  $(O)$  but allowed by  $(O_1)$ ), it is non-scientific.

#### IV. OPERATIONALISM REVISED

A more viable version of operationalism (compared to the original) would omit  $(O)$  as a criterion of meaning and set  $(O_1)$  as a demarcation criterion similar in function to Karl Popper's falsification: if a scientific concept/predicate can be successfully clarified by describing/demonstrating a measurement procedure, the concept is scientific and has place in scientific theories. If not, it can still be meaningful (according to a different criterion or without a criterion at all) but is not scientific.

For almost all intents and purposes,  $(O_1)$  does no worse than  $(O)$  while it avoids the problem posed by its reductionist interpretation and keeps the advantages listed above. In addition,  $(O_1)$  is also applicable to distinguish mishaps in the clarification of scientific concepts: despite the availability of measuring procedures that can be used to clarify a concept, performance/competency issues may disallow a speaker to define it as required by  $(O_1)$  and in these cases the criterion would allow the

audience to detect the error and ascertain that a supposedly scientific concept was defined as a non-scientific one.

The main shortfall of ( $O_1$ ) is its behavioral character which seems to drift away from certain tenets in the philosophy of science, mainly in regard to the usually assumed “building blocks” of scientific theories – “sentences” while at the same time ( $O_1$ ) is, trivially, a sentence which prescribes certain behavior to scientists when they clarify concepts/predicates in order to distinguish scientific from non-scientific concepts. The operations described/demonstrated are also, trivially, non-sentences.

On the other hand, it is this shortfall that prevents the problem of the inability of sentences to reduce to observations and bypasses “methodological solipsism” by replacing the supposed “observational” content of scientific concepts with verbal and non-verbal behavior, no philosophical mysteries added.

## V. WHAT ABOUT CONFIRMATION?

Another problem with ( $O_1$ ) is that, since it now concerns only communication-relevant cases, i.e., when somebody is asked to clarify a scientific concept, it does not say anything about the nature of the content of scientific concepts. Does this entail, for instance, that prior to any communication on what such concepts mean, they have no content? And if this is the case, what do scientists confirm when they confirm a hypothesis constituted by such concepts?

( $O_1$ ) requires the availability of operations that can be described/demonstrated to clarify a concept. Let’s take measurement operations (as they constitute Bridgman’s primary examples of operations). Since measurements require interaction between a measurer and something being measured, testing a scientific hypothesis can be identical to the following scenarios (although in case the operations are not measurements, these scenarios would, of course, be different):

- 1) checking whether there is something upon which already established measurements can be applied;
- 2) checking whether measurements (including the required instruments and all other necessary prerequisites) can be created/established to measure something;
- 3) checking different ways in which something is measurable;
- 4) measuring something.

Thus, generally put, what scientists confirm is whether they can perform certain operations. If the vague philosophical notion of “content” needs to be accommodated, then the content of a scientific concept and any sentence/proposition containing such concepts is the operations that scientists would describe/demonstrate when trying to clarify such concepts.

## BIBLIOGRAPHY

- Bridgman, P. (1958). *The Logic of Contemporary Physics*. The McMillan Company, New York.
- Carnap, R. (1936). Testability and Meaning. *Philosophy of Science*, Vol. 3, No. 4 (Oct., 1936), pp. 419–471
- Carnap, R. (1959). The Elimination of Metaphysics Through Logical Analysis of Language. In Ayer, A. J. (Ed.), *Logical Positivism* (60–81). The Free Press, New York.
- Carnap, R. (2003). *The Logical Structure of the World and Pseudoproblems in Philosophy*. Carus Publishing Company.
- Craft, V. (1953). *The Vienna Circle: The Origin of Neo-Positivism*. Philosophical Library, New York.
- DeRose, K. (1999). Contextualism: An Explanation and Defense. In Greco, J. (Ed.), *The Blackwell Guide in Epistemology*. Blackwell Publishing Ltd.
- Quine, W. O. (1951). Main Trends in Recent Philosophy: Two Dogmas of Empiricism. *The Philosophical Review*, Vol. 60, No. 1 (Jan., 1951), pp. 20–43
- Rynasiewicz, R. Newton's Views on Space, Time, and Motion. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2022 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2022/entries/newton-stm/>>.
- Schlick, M. (1979). Meaning and Verification. In: Mulder, H. L. and van Develde-Schlick, B. F. B., *Moritz Schlick, Philosophical Papers*, Vol. 2 (1925–1936) (456–481)
- Uebel, T. (2021). Rejecting the Given: Neurath and Carnap on Methodological Solipsism. *HOPOS* Volume 11, Number 1, Spring 2021, <https://doi.org/10.1086/712939>.

---

ОТ (САМО)ИЗОЛАЦИЯ ДО УМОПОМРАЧЕНИЕ.  
РАЗДЕЛЕНИЯТА В МОДЕРНАТА ЕПОХА  
И КОНСПИРАТИВНОТО МИСЛЕНЕ В КРАЯ  
НА ПЪРВАТА ЧЕТВЪРТ ОТ ХХІ ВЕК

ГЕОРГИ ГЕРДЖИКОВ

**Резюме:** Статията припомня наблюденията на няколко влиятелни съвременни теоретици (Фуко, Хабермас, Латур) за склонността в модерната епоха да се правят строги епистемологически, културни и физически разграничения. Показано е как тези разграничения все повече по-скоро пречат, отколкото да помагат за справяне с най-обхватните проблеми, пред които човечеството се е видяло изправено в последното десетилетие – от пандемията през климатичните промени до политически парализиращия идеологически сблъсък между либерализъм и краен консерватизъм. Представени са като погрешно насочена реакция спрямо тази ситуация вторично самоизолиралите се информационни балони и ехокамери, които редовно стават инкубатори за недостатъчно обосновани теории на конспирацията. (Специално внимание е отделено на особено обезпокоителната тенденция академичното дискурсивно пространство да възпроизвежда същите процеси, вместо да им противодейства.) Накрая биват посочени някои добри примери за информирани и аргументирани опити в българската академична хуманитаристика, иначе доста разнородна като съдържание, да се дава отпор на разпространяваните из ехокамерите необосновани комплекси от твърдения, но и се поставя въпросът какви по-фундаментални промени са необходими, за да се отговори на познавателна, идеологическа и политическа криза, за която тези комплекси са по-скоро симптом.

**Ключови думи:** Модерност, изолация, ехокамери, информационни балони, теории на конспирацията.

FROM (SELF-)ISOLATION TO DERANGEMENT. 21ST CENTURY  
CONSPIRATORIAL THINKING AS A SYMPTOM OF MODERNITY'S  
FUNDAMENTAL DIVISIONS

GEORGE GHERJIKOV

**Abstract:** The article begins by recalling the observations of several influential theoreticians (Foucault, Habermas, Latour) that modernity tends to create rigid epistemological, cultural and physical divisions. It is then demonstrated how these divisions have become more harmful than helpful for addressing the widest-reaching problems faced by humanity within the past decade, from the pandemic and climate change to the ideological standoff between liberals and extreme conservatives. The claim is made that a misguided reaction to this situation has been the creation of secondarily self-isolated information bubbles and echo-chambers which frequently become incubators for insufficiently grounded conspiracy theories. (Special attention is paid to the worrying tendency of academic discourse, including in Bulgaria, to reproduce these same processes instead of trying to resolve them.) Finally, some good examples are presented from Bulgarian humanities research publications of attempts to counter the clusters of unfounded statements generally spread through echo-chambers, but the question is also raised about how to respond to the deeper epistemological, ideological and political crisis of which such clusters are symptomatic.

**Keywords:** Modernity, isolation, echo-chambers, information bubbles, conspiracy theories.

## 1. УВОД.

Модерната епоха, въпреки че е източник на идеали като „глобалното човечество“ и „всеобхватното научно обяснение за света“, в практиката много по-често работи чрез разделяне, отколкото чрез обединяване – както на научни области, така и на общества, общности, индивиди и обекти. Подобен подход към познанието и социално-политическата действителност все повече изглежда изчерпал своите ползи и започнал да води до осезаеми вреди. Доказателство за това са както множащите се в последните няколко години кризи с глобален обхват, така и честата крайна ирационалност на реакцията спрямо тях, както от страна на овластените институции, така и на обикновените граждани.

Настоящият текст ще припомни наблюденията на няколко влиятелни съвременни теоретици за склонността в модерните (западни, но вече възприети в глобален план) начини на мислене и действие да се правят строги епистемологически, културни и физически *разграничения*. Ще бъде показано как тези разграничения все повече по-скоро пречат, отколкото да помагат за справяне с най-обхватните проблеми, пред които човечеството се е видяло изправено в последното десетилетие. Ще бъдат представени като погрешно насочена реакция спрямо тази ситуация *вторично* самоизолиралите се ин-

формационни балони и ехокамери, които редовно стават инкубатори за недостатъчно обосновани теории на конспирацията. (Специално внимание заслужава особено обезпокоителната тенденция академичното дискурсивно пространство да възпроизвежда същите процеси, вместо да им противодейства.) Накрая ще бъдат посочени някои добри примери за информирани и аргументирани опити да се дава отпор на разпространяваните из ехокамерите необосновани комплекси от твърдения. Ще бъде обаче поставен (поне в някакъв начален вид) и въпросът какви по-фундаментални промени са необходими, за да се отговори на познавателната, идеологическа и политическа криза, за която тези комплекси са по-скоро симптом.

## 2. „РАЗДЕЛЯЙ И ВЛАДЕЙ“ КАТО ВОДЕЩ ПРИНЦИП НА МОДЕРНОСТТА.

Стремежът към изолиране редовно е посочван като доминираща черта на модерността. В самото ѝ начало най-влиятелните западни философи и учени прокарват безпрецедентно строго теоретично разграничение между човешко (социално), природно и свръхестествено (Латур, 1994). С времето все повече се раздалечават помежду си сферите на модерната култура – изкуство, наука, политика и всекидневно мислене (Хабермас, 1999). Не на последно място, модерността е по-склонна от всички традиционни общества да разделя физически хората помежду им според някакъв оразличаващ критерий. Независимо от останалите си функции, казармите, затворите, психиатричните клиники, болниците и училищата са все дисциплинарни институции, в които биват изолирани „различаващите се“ от една често исторически случайно наложила се представа за „нормалност“ (Фуко, 1998).

Предимствата на подобна тенденция са многократно обговаряни, а все по-видимите ѝ недостатъци се коментират с нарастваща тревожност. Наукотехнологичният напредък в последните четири столетия е безспорен, а произведената от него индустриализация е променила облика на планетата и начина на живот на огромната част от човечеството. Увеличената продължителност на живота и драстично намалената детска смъртност в икономически развитите държави се дължи на прогреса на научни области, които никога нямаше да постигнат толкова детайлни и софистицирани резултати, ако не се бяха обособили като отделни помежду си дисциплини. А въпреки всички критики, отправяни към съвременните образователни, здравни и наказателно-поправителни институции, все още сякаш не е предложена цялостна алтернатива, която би функционирала по-ефективно или справедливо на мястото на една или друга от тях.

Едновременно с това ползите от концептуалната и практическата изолация между различни тела и области на съществуващото изглеждат все по-из-

черпани. Строгото деление между природа и култура се опровергава от лабораторното произвеждане на „нови природи“, антиципирано още от Франсис Бейкън (вж. Видински, 2014) и водещо днес до размиване на границите между различните изследователски полета (Латур, 1994). Отдалечаването на съвременното изкуство от всекидневните възприятия го прави трудно разбираемо и поради това безинтересно за голям брой хора, което намалява и възможността му да влияе политически или да вдъхновява научни търсения (Хабермас, 1999). Усложняването на диференцираните научни области води до цялостна научна неграмотност сред неспециалистите и съответно до недоверие в постиженията на науката (вж. по този проблем Янакиев, 2022). Политическите процеси, по-тясно обвързани с кратковременни икономически интереси, се оказват твърде изолирани от природонаучното знание и от благосъстоянието на обикновените граждани, за да реагират с необходимата спешност на предизвикателства като съвременните екологични проблеми. А отделянето на пространства, в които могат да пребивават само хора с определени характеристики, е довело до свръхчувствителност към всякакъв допълнителен опит за ограничаване на излизането и свободното придвижване, както стана видимо по време на пандемията, започнала през 2020 г.

Още една водеща характеристика на модерността, проявяваща се успоредно с нейната тенденция да изолира – *ускорението* на наукотехнологичните, икономическите, политическите и личностно-житейските промени – започва да достига своите граници. Ако почти всяка сфера от живота в развитите индустриализирани общества се изменя все по-бързо в последните столетия (Козелек, 2002, Роза, 2015), то хипотезите в началото на XXI век, че това ускорение не може да продължи до безкрай (Козелек, 2002, стр. 246–247), като че ли се потвърдиха вследствие на екокризите, предизвикани от стремежа към безкраен икономически растеж, на застой, наложен от пандемичните условия, както и на новите военни конфликти, продължаващи далеч по-дълго, отколкото повечето заинтересовани страни биха искали.

Възможен извод от всичко това е, че една от основните черти на модерността – овладяването и контролирането на все повече феномени с помощта на теоретичното и практическото им изолиране – след като е функционирала дълго време с все по-засилваща се скорост, в крайна сметка е достигнала пределите си. Все още обаче не е предложена цялостна алтернатива, в която досегашните процеси да се претопят без твърде големи културни и икономически сътресения. Вместо това се предлагат едри критики към глобалния капитализъм, проекти за зелени политики, фрагментаризирани форми на активизъм в посока по-голяма толерантност към „различните“ в съвременните общества, както и опити за интердисциплинарна научна работа – все инициативи, които имат допирни точки, но твърде често остават на свой ред изолирани помежду си, следвайки инерцията на модерността, което ги прави най-често

едностранчиви, недостатъчно съобразени със сложността на съвременните глобални процеси, и съответно твърде нереалистични.

### 3. САМОИЗОЛАЦИЯТА В ХХІ ВЕК. ОТ НАРЦИСИЗЪМ КЪМ ДЕПРЕСИВНИ СЪСТОЯНИЯ, ОТ ГОЛЕМИ РАЗКАЗИ КЪМ ЕХОКАМЕРИ И ТЕОРИИ НА КОНСПИРАЦИЯТА.

На фона на гореописаните промени тенденциите, които в ХХ век са били разглеждани като симптоматични за кризите на късната модерност, също претърпяват нови трансформации.

В последните десетилетия теоретици от различни области редовно констатираат, че изследваните от ранната психоанализа неврози са отстъпили в ХХ век на друг най-често наблюдаван в западните общества социално обусловен симптом – *нарцисизмът* (Рикъор, 1993, стр. 257; Фром, 2013, стр. 74 и 83–121; Lasch, 1979; Vater et. al., 2018). Той е социално обусловен, доколкото се наблюдава като все по-масов, и доколкото логично следва от третирането на човека като изначално индивидуалистичен, започнало с предпоставката в теорията на общественния договор, че войната на всеки срещу всеки е естественото ни състояние, и засилило се под влияние на икономическите политики, мотивирани от убеждението на Рейгън и Тачър, че „няма общество, а само индивиди“<sup>1</sup>. Независимо дали се съгласим, че е естествен (и то при всички без изключение)<sup>2</sup>, индивидуализмът, така насърчаван теоретично и политически, се проявява в психологически състояния и поведение, които гореизброените изследователи намират за патологични. Понятието „нарцисизъм“, с което те независимо помежду си ги обобщават, отговаря на една ангажираност на индивида със себе си, далеч надминаваща здравословната грижа за собственото оцеляване и благосъстояние, и способна да разруши не по-малко здравословните емоционално пълноценни взаимоотношения с други индивиди и общности.

Ако съдим от някои наблюдения в последните години, този нарцисизъм на свой ред се трансформира. Във все повече изследвания и коментари се говори за „епидемия от самотност“ в развитите по западен образец общества, най-вече сред младите мъже, към които е най-силно очакването да бъдат

---

<sup>1</sup> Този известен цитат от Маргарет Тачър трябва да бъде ситуиран в контекста на икономическата теория на Хайек, от която тя извежда постановката, че „хората трябва най-напред да се грижат за себе си. Наш дълг е да се грижим най-напред за себе си, и [едва] след това да се грижим за ближния.“ (Steele, 2009)

<sup>2</sup> Противоположната теза – че сме еволюирали по начин, който ни прави естествено склонни към алтруизъм и нуждаещи се от него – е подробно разработена от Майкъл Томасело и подкрепена с множество данни от различни антропологични изследвания (Tomasello, 2009).

икономически и емоционално самостоятелни, но и сред други групи, които традиционно са били вплетени в по-плътна мрежа от социални взаимоотношения, като най-възрастните (WHO, 2021, NHS, 2023, Johnson, 2023). Изглежда, че независимо колко биват насърчавани индивидите да бъдат независими, самостоятелни и способни да се грижат за себе си, то емоционалните последиствия от това не са изцяло здравословни. Статистически нарастващия брой диагнози за депресивни състояния, поставяни на хора в развитите държави, съответно може би не е само резултат от престараване на специалистите, които поставят тези диагнози, а би могъл да бъде проследен назад до културно влиятелните предпоставки на модерността (вж. Герджиков, 2020).

Друг феномен, широко констатиран във втората половина на XX век, който в момента се трансформира, е *разпадането на т.нар. „големи разкази“* (Лиотар, 1996). Колективното доверие във всеобхватни идеологии като традиционните светогледи, религиозните картини за света, социализма, и в крайна степен – либерализма, отстъпва под натиска на исторически събития, оспорващи цялостната валидност на всяка от тях. В резултат съвременните общества от модерен тип се оказват дълбоко поляризирани между различни фрагментарни идеологии, поддържани в рамките на групи, рядко общуващи помежду си.

Днешната информационна среда създаде условия подобни групи да се самоизолират в т.нар. „ехокамери“ и „информационни балони“, в които пребивават хора със сходни убеждения, уеднаквяващи се все повече поради липсата на комуникация с източници извън тях. По този начин теориите на конспирацията, по-рано запълнили мястото на големите разкази, но само в рамките на маргинални дискурсивни пространства, намериха почва за разпространение то си сред по-голям брой хора, събрали се заедно и съвместно изолирали се от аргументи, способни да оспорят гледищата им. Забележителни са сходствата в по-разпространените в момента теории на конспирацията, когато сравняваме иначе различни държави като САЩ, Аржентина, Бразилия, Унгария, България и Русия. На всички тези места в дискурса на определени групи, понякога включващи и влиятелни политици, темата за икономическите неравенства и други актуални проблеми отстъпва на критики към либерализма поради неговата толерантност към ЛГБТ малцинствата и на упоритото оспорване на постигнатия сред специалистите консенсус относно нарастващата заплаха на климатичните промени. Скорошната пандемия и последвалите непредвидени тежки военни конфликти като този в Украйна добавиха нов материал за едри обобщения относно начина, по който се управлява „светът“, които постигат забележително сходство въпреки своята лишеност от достатъчна емпирична база и аргументация. Успоредно с това консервативните опити за оспорване на модерното разграничение между религия, от една страна, и политика и право, от друга, не само се разпространяват, но в някои държави започват

да имат огромен ефект върху начина на живот на хора, които не споделят предпоставките им, застрашавайки самата идея за демократично установен социален ред.

Всички тези отглеждани в ехокамери възгледи, постигащи все по-широко социално и политическо влияние, въпреки че са поне отчасти неприемливи за тези, които пребивават извън въпросните ехокамери, с времето започват да се подкрепят взаимно. Оспорването на нуждата за равноправие на ЛГБТ малцинствата, отричането на научния консенсус относно глобалния климат, недостатъчно обосноваването подозренията относно пандемията и ваксините, идеологическото оправдаване на агресорите в днешни военни конфликти, както и стремежите едни конкретни религиозни възгледи да доминират при държавното управление и законодателството – тези тенденции най-често се срещат едновременно при едни и същи хора и групи. И ако всяка от тях е реакция на действителни и сложни актуални проблеми, които заслужават широка дискусия, включваща множество гледни точки, то упоритостта при поддържането на конспиративни разкази, автоматично обявяваща всяко несъгласие с тях, колкото и подробно да е аргументирано, за „идеологическо“, води вместо до продуктивен дебат, до още по-голяма изолация между поддръжниците на крайния консерватизъм и всички останали. Съвременните общества от модерен тип, поляризиращи по този начин между лагери, които не общуват помежду си, освен за да се критикуват взаимно с дежурни фрази, стават неспособни да функционират демократично на базата на „обща воля“ на цялото население. Възможността от това състояние да се възползват популисти и демагози е както очевидна, така и болезнено позната от действителния опит на редица държави в момента, включително и България.

Допълнителен неблагоприятен ефект от втвърдяването на зле обосновани крайно консервативни позиции поради вътрешната им популярност в дадени информационни балони, е създаването в отговор на тях на нови информационни балони, в които несъгласните с консерватизма на свой ред взаимно подкрепят гледищата си, без да приемат външни опити за критика като повод за саморефлексия. Либерализмът в сегашния му вид започва да приема себе си за безалтернативен, а по-левите критики както към него, така и към консерватизма, се капсулират в собствени ехокамери, стигащи до крайни твърдения и спореци помежду си.

Подобна самоизолация на идеологически лагери, опасно фрагментираща общественото мнение по който и да е важен въпрос в държавите от модерен тип, може да се разглежда като пореден етап от процесите, започнали с общата тенденция на модерността да овладява (до един момент) различни сфери на съществуващото чрез изолирането им. По-долу в този текст ще бъдат дадени примери за нежелателните ефекти от влиянието на крайно консервативните ехокамери, както и за някои опити да им се противодейства. Поради насто-

ящото ограничено влияние на либералните ехокамери, те няма да бъдат взети предвид; вероятно е едва тепърва да стават по-актуален проблем. (Настоящият текст е писан скоро след изборите за Европейски парламент от 2024 г., на които десният популизъм надделя над досегашния центриски либерализъм по начин, ясно говорещ за натрупалата се непопулярност на последния.) Що се отнася до крайнолевите обобщаващи теории за глобалния капитализъм, неофеодализъм, неоимпериализъм и пр., те съвсем невинаги са неоснователни, но си остават прекалено склонни към опростяване при осмислянето на един все по-малко еднополюсен свят, в който преплитането на различни форми на технологично производство, капитализъм и съпротиви срещу него е твърде сложно и разнопосочно в своите резултати. Така или иначе, тези възгледи заслужават отделно изследване и няма да бъдат разглеждани тук, най-вече защото различните леви движения са твърде разпокъсани както на глобално, така и на локално равнище, за да имат в момента същото огромно влияние като доста по-обединения, макар и редовно раздиран от малки по мащаб вътрешни вражди, краен консерватизъм.

#### 4. ПОГРЕШНО НАСОЧЕНИ РЕАКЦИИ СРЕЩУ КЪСНАТА МОДЕРНОСТ: ДЕМОНИЗАЦИЯ НА МАЛЦИНСТВАТА, НАУКАТА, МЕДИЦИНАТА И СЕКУЛАРИЗМА.

Копнежът за връщане към по-прости светогледи и начини на живот, предхождащи фрагментаризацията на познанието и на обществата, причинена от модерната склонност към разделяне, е напълно разбираем. С напредване на времето и на научните знания все повече от основите на традиционните представи за света се стопяват, оставяйки съвременния човек дезориентиран за мястото и ролята си в космоса. Отговорите на Ницше и на екзистенциализма обаче – да се създават *нови* ценности и да се понася лична отговорност за рискованите решения, които взимаме в една чужда ни вселена без ясни морални устои – се оказват твърде трудно осъществими, за да станат популярни (въпреки кратковременните моди на тяхното изповядване на ниво реторика). Големи групи хора предпочитат общи обяснения за това как функционира човечеството и дори съществуващото, дори ако предпочитаните от тях големи разкази се споделят само от ограничения брой техни съмишленици. Вредата от подобно решение обаче е, че то едновременно задълбочава изолацията (макар и сега вече споделена), водеща до изброените по-горе проблеми, но и засилва враждебността между съгражданите на едно и също общество поради засилващото се оразличаване между „съмишлениците“ и всички останали. Добре известно е, че групова идентичност най-лесно се формира на базата на идентифициране на общ враг; не е чудно съответно, че промотираните в

информационните балони теории най-често са насочени *срещу* лица и групи, безусловно обвинявани за актуалните проблеми и кризи.

#### **4.1. Съпротивата срещу дискриминация и насилие като „джендър идеология“.**

Демонизацията на ЛГБТ малцинствата след многодесетилетните опити за нормализиране на тяхната видимост и изравняване на правата им с останалото население показва множество сходства и взаимни влияния в глобален план – от Латинска Америка (Careaga-Pérez, 2016) и САЩ, където основанията са най-често консервативно-християнски (Wilkins et. al., 2022), през Руската федерация, където реакцията срещу ЛГБТ активизма е вплетена в анти-колониалната реторика, продължаваща инерцията на противопоставяне между Изток и Запад от Студената война (Suchland, 2018), и където наскоро „ЛГБТ движението“ беше забранено с решение на Върховния съд (HRW, 2023), до Европейския съюз (Wittenius, 2022), където анти-ЛГБТ усилия биват щедро насърчавани финансово както от Руската федерация, така и от САЩ (Strand & Svensson, 2021; Hughson, 2021). По-сложното взаимно влияние на анти-джендър движенията в глобален план, както и обичайните им реторически стратегии са проследени от Коредор (2019), заедно с подробна библиография.

Фактът, че идеологически противопоставени общества взаимно си сътрудничат в борбата срещу еманципацията на хората от ЛГБТ малцинства, е показателен. Доколко подобна борба е оправдана от някаква глобална джендър-конспирация е видимо от факта, че твърденията на различните места за характеристиките на тази конспирация си противоречат взаимно. Особено ярък пример в това отношение е африканската държава Уганда, която след като приема закон, предвиждащ наказания за хомосексуално поведение, вкл. смъртно наказание при повторни хомосексуални актове (HRW, 2024), критикува САЩ за последвалите в отговор санкции (Reuters, 2023), въпреки че авторът на спорния закон е щедро финансиран от фундаменталистка религиозна организация, базирана именно в САЩ (Namubiru & Wepukhulu, 2020; Wepukhulu, 2023). Можем да заключим, че стремежът към повторно криминализиране на идентичности, за които няма убедителни данни да водят до повишен риск за обществото, е резултат не само на наследени от миналото предразсъдъци, но и на вътрешната циркулация на убеждения, реторически доводи и капитали в транснационални самоизолирани информационни и политически среди. Споделената нужда от голям разказ и от „друг“, спрямо който да се оразличат, мотивира голям брой хора въпреки разликите в произхода си да поддържат общо убеждение, че усилията в полза на ЛГБТ правата са резултат не от желанието за равноправие на граждани, традиционно принуждавани да крият това, което са, нито от развитието на изследователски дисциплини, обживявани от вътрешни спорове и редактиращи с времето изводите

си, а от вредна за цивилизацията втвърдена идеология, на която трябва да се противодейства с международни усилия.

Влиянието на тези процеси в България беше най-видимо през 2018 г., когато в публичните дебати около т.нар. Истанбулска конвенция съпротивлението срещу дори най-малката възможност традиционните представи за пол и идентичност да бъдат оспорени надделя над усилията да се осъвременни българското законодателство с цел намаляване на насилието над жени в обществото. Фактологическата неоснователност както на анти-ЛГБТ реториката в България, така и на аргументите ѝ срещу конвенцията, е подробно изследвана в някои от публикациите в бр. 2/2018 на *Социологически проблеми*, най-вече Славова (2018), Даракчи (2018), Станоева (2018) и Кухар (2018).

Изводът от демонизацията на движенията за ЛГБТ права, припознати като някаква хомогенна и опасна „джендър идеология“, не е, че те са всъщност изцяло непоблематични. Поради новостта на някои от темите, които ЛГБТ изследванията повдигат, и поради огромната сложност на взаимоотношенията между биологични данни, психологически характеристики, социална и културна среда, и политическо-правни условия, дискурсът за ЛГБТ правата неизбежно води до множество трудни за адресиране конкретни въпроси, които може би няма как да бъдат разрешени с едно и също законодателство навсякъде. Но всякаква информирана и нюансирана публична дискусия по темата става почти невъзможна, когато противниците на ЛГБТ движенията заедно се самоизолират и отхвърлят всякаква възможност за диалог, провокирайки опонентите си на свой ред да втвърдят своята колективна идентичност и да отстояват понякога крайни позиции.

Изглежда силно проблематично на фона на този поляризиран публичен дискурс навлизането на крайни и недостатъчно обосновани обобщения в академичното пространство, където би трябвало да се води културна дискусия, основана на стойностна аргументация, чиито резултати да бъдат изнесени в публичния дебат, за да окажат благотворно въздействие върху начина на протичането му. Съответно е показателно за българската академична среда, че в единственото ни към момента рецензирано академично онлайн списание със специализирана етическа тематика наред с други материали, тематизиращи Истанбулската конвенция, е намерила мястото си публикация, основана почти изцяло на зле мотивирани хипотези, лични нападки срещу коментирания автори и идиосинкратични интерпретации на използваните източници (голяма част от които са статии в Уикипедия), и характеризираща се от началото до края с представянето като универсално валидни на личните морални възгледи на авторката си, изразени в 1.л. ед.ч. във всекидневно-разговорен стил (Колева 2018). Пример за академичната адекватност на изказа във въпросния материал е критиката, че съдържание-

то на едно от основоположните философски изследвания по темата за пола и идентичността е „демонстрирано пред шашардисания читател на изключително помпозен, мъгляв, засукал език!“ (пак там, удивителният знак е от оригинала). А претенцията за всеобща валидност на собствената гледна точка е видима в изказвания като следното: „Всеки искрен човек ще признае, че у нас проблемът с насилието над жените се преувеличава, вероятно защото немалко НПО си изкарват хляба с преекспониране на едни или други „нарушени права“ и форми на насилие, които никога не са имали европейски корен.“ (пак там). Като оставим настрана изричния европоцентризъм и директно противоречащото му пренебрежителното отношение към идеята за правата, залегнала в основата на всички европейски общества, все пак трудно може да не направи впечатление прибързаното отхвърляне както на данните, събрани от неправителствени организации, така и изобщо възможността поне част от тези организации да са мотивирани от морални ценности в не по-малка степен от авторката. Във всички случаи обаче, не е нужно да се позоваваме на тях – данните за насилието, основано на пола, осигурени от Националния статистически институт, са напълно достатъчни (НСИ, 2022).

#### **4.2. Преобладаващият научен консенсус за бъдещето на планетата ни като „мода“ или „заговор“.**

Непосредствено преди съставянето на настоящия текст, от НАСА беше потвърдено, че всяка от предходните 10 години е счупила рекорда за най-високи средни годишни температури (Younger, 2024). Преобладаващият консенсус сред най-често независими помежду си специализирани научни изследователи за сериозната заплаха и реалните вредни ефекти от климатичните промени, поне отчасти предизвикани от дейността на индустриализираното човечество, е налице вече от десетилетия (Oreskes, 2004). Все повече са данните за огромните средства, вложени от корпорации и индивиди с финансови интереси, обвързани с традиционните източници на енергия, за всяването на съмнения в този научен консенсус (Buchawski, 2022; Greenpeace, 2021).

Независимо дали се съгласим с всички тези източници, или предпочетем на базата на исторически прецеденти да приемем, че е възможно преобладаващият научен консенсус по дадена тема да е погрешен, все пак изглежда логично да се действа не въз основа на непотвърдени оптимистични надежди, а на тази по-песимистична, но правдоподобна картина за случващото се с планетата, защото ако се окаже вярна, няма как да бъдат поправени щетите от по-ранното ѝ неприемане. Въпреки това продължават да бъдат популярни гледища, според които учените и институциите по света или са се наговорили да заблуждават човечеството относно бъдещето му (въпреки че конспирация с подобен мащаб досега не е съществувала и съответно не е ясно дали избоб-

що може да бъде организирана), или се ръководят от наложила се „мода“ в научните среди, с която не смеят да спорят. Възможните индивидуално-психологически фактори за подобно недоверие в научния консенсус вече са били подробно изследвани (Swim et. al., 2010). Но не е изключено в последните години принос към него да има и взаимната изолация на различните информационни балони.

Съвременният философ Тимъти Мортън, особено влиятелен върху дебатите за екологическите политики, посочва като слабост на еко-активизма неговото разчитане на романтически представи за „природата“ или „околната среда“ като гостоприемна утроба, оставаща в някакъв метафизически план независима от човешкото (Morton, 2007; 2016). Опити като неговия за оспорване на разграничението природа/култура са насочени срещу резултатите от строгото полагане на такова разграничение в основата на модерността, довело както до индустриалния прогрес, така и до вредните екологични последствия от него. Продължаването на подобни опити изглежда по-обещаващо за постигането на продуктивен публичен дебат, водещ до работещи политически решения, отколкото взаимната изолация на страните от дебата, преповтаряща по своему изолацията между природа и култура.

Така или иначе, академичната среда би трябвало да бъде поле за информирани и аргументирани приноси към подобни дискусии. Съответно е показателно за нивото на дискурса в българската хуманитаристика, че в единственото българско философско списание, интегрирано в международно авторитетната база данни *Web of Science*, е намерила място публикация, според която проектът за „зелена сделка“ на Европейския съюз всъщност неизбежно ще доведе до „зелена инквизиция“ (Канавров, 2023, стр. 134). В подкрепа на тази неаргументирана теза е цитиран един-единствен (неакадемичен) източник – интервю с психолога Матиас Десме в американския телевизионен канал *Fox News*, препечатано от българския сайт *Гласове*. Изразената в интервюто теория на Десме е била използвана за разпространение на дезинформация и е дискредитирана от други психолози като ненаучна (Gonzalez, 2022). Също така, въпросното интервю дори не тематизира зелените политики, поради което всъщност твърдението на автора не е подкрепено с *ниито един* източник. Но то се вписва в цялостната теза на автора, че съвременната наука е пропитана с идеология и води до тоталитаризъм, за което е посочено като единствен източник интервюто. Сякаш осъзнавайки, че подобен източник не е нито сериозен, нито достатъчен, авторът добавя в защита на тезата си изречението „Доказателство са не само резултатите на Десме“ (Канавров, 2023, стр. 134). След това обаче не са посочени никакви други източници, в които да е налично въпросното „доказателство“.

### 4.3. Политически поляризиращата пандемия и провалът на философията.

Глобалната пандемия, каквато не беше виждана от столетие, като цяло не успя да доведе до успешен диалог между различните позиции относно политически опасни феномени като обявяването на състояние на изключение с извънредни правомощия на властта; вместо това тези позиции се раздалечиха още повече и засилиха мотивацията на недоверието в експертното мнение, увеличавайки броя смъртни случаи, които можеха да бъдат избегнати. В политически план анти-демократично настроени популисти (Доналд Тръмп, Рон ДеСантис, Жаир Болсонаро; българските примери вероятно са достатъчно познати на читателя) предлагаха на мнозина гласоподаватели това, което те вече искаха – премахване на строгите мерки, нарушаващи „нормалния“ ритъм на живота – за да си осигурят повече народна подкрепа. При така създаденото политически стимулирано остро разделение между обикновени граждани, опитващи да се опазят взаимно, стигайки понякога до прояви на хипохондрия, и обикновени граждани, недоволни от мерките, стигащи понякога до ирационално самоцелно бунтарство, публичните интелектуалци можеха да имат роля за отрезвяване и рационализиране на водените дебати.

Вместо това един от най-представителните съвременни хуманитаристи, италианският философ Джорджо Агамбен, яростно оспорваше нуждата от налагане на всякакви противоепидемични мерки<sup>3</sup>, използвайки реторика, доста сходна с тази на скептичните към демокрацията популисти (въпреки че Агамбен обвиняваше правителствата по света в нов „фашизъм“ и в *подкопаване* на демокрацията – както впрочем и те, вж. за примери Vump, 2021 и Bogdanov & Zahariev, 2021). Разбира се трябва да се добави, че позицията на Агамбен беше теоретически обоснована и представляваше логично продължение на многогодишната му работа върху понятието за „извънредно положение“ и възможността то да се използва за отнемане на правата и свободите на гражданите, както и на заниманията му с „биополитиките“ за манипулация на телата ни от страна на властта, коментирани от Фуко (вж. по въпроса Голешевска, 2020). Но други задълбочени познавачи на темата аргументирано възразяват, че при силно разпространена буквална заплахата за оцеляването на голям брой хора (чиято реалност Агамбен на моменти също поставя под въпрос, така че диалогът тук си остава невъзможен) тази негативна представа за биополитиката изглежда остаряла. Вместо това те предлагат да се мисли възможността за „позитивна“ (Bratton, 2021) или „демократична“ (Sotiris, 2020, Prozorov, 2021) биополитика, която държи сметка за фундаменталната ни уязвимост като живи същества, предшестваща всякакви злоупотреби с властта, която разпределяме помежду си – уязвимост, изискваща съвместни усилия,

---

<sup>3</sup> Вж. напр. Agamben, 2020a и 2020b, преведени и на български (съотв. Агамбен, 2020б и 2020а).

договаряне на правила и разумна употреба на новите (био)технологии, за да бъде поне донякъде намалена. Нека разгледаме някои подробности от съдържанието на тези възражения към Агамбен.

Философът на технологиите Бенджамин Братън е посветил цяла книга на нежеланието на реалността да се съобразява с хуманитаристката. В тази връзка Братън говори за провала на философията пред лицето на пандемията:

Философията и хуманитаристката се провалиха пред пандемията, защото са твърде привързани към невъзможни за поддържане формули, рефлексивно подозрителни към целенасочената квантификация, и неспособни да осмислят епидемиологичната реалност на взаимното заразяване или да артикулират етика на имунологичните общи места [commons]. Защо? Отчасти защото езикът на етиката е бил монополизиран от акцента върху субективното морално целеполагане и един себеотнесен *протагонизъм*, за който „Аз“ съм пилотиращият морален агент на всички резултати.

(Bratton, 2021, прев. мой.)

Братън предлага алтернатива, споменавайки разграничението между „оголен живот“ (*bios*) и пълноценен, т.е. културно богат живот (*zoē*), което Агамбен наследява от Фуко и по-ранни автори (според Агамбен противоепидемичните мерки ни свеждат само до оголен живот, който трябва да бъде опазен, прекъсвайки достъпа ни до културния живот):

Пандемията ни принуди да мислим една нова етика. Идеалистката дистинкция между *zoē* и *bios* като режими на „живота“, върху която Агамбен строи биополитическата си критика, е подвеждаща представа, която се чупи като клечка пред епидемиологическия поглед към обществото. Защо носихме маски? От чувство, че мислите ни ще се манифестират външно и ще ни пазят? Или по-скоро защото разпознахме себе си като биологични организми наред други, способни като такива да раняваме и да бъдем ранявани?

(Ibid, прев. мой.)

Сходен е коментарът на марксисткия теоретик и публицист Панагиотис Сотирис, който отговаря на Агамбен, възприемайки използвания от самия него по време на пандемията есеистичен блогърски стил:

Можем да кажем *contra* Агамбен, че понятието „оголен живот“ по-добре описва пенсионера, чакащ реда си за респиратор на легло в спешно отделение, след като здравната система се е сринала, отколкото [философа], който се мъчи да се адаптира към практическата необходимост от социално дистанциране и карантинни мерки.

(Sotiris, 2020, прев. мой.)

*Европейският журнал за психоанализа* посвещава отделен брой на теоретичните критики срещу пандемичните мерки и отговорите към тях. Показателно е публикуваното там мнение на един италиански съгражданин на Агамбен, който посочва приликите между реториката на последния и използ-

ваната от правителството на Тръмп, и проследява произхода им до сходното недоверие към държавата при иначе силно различаващи се автори като Фуко, крайнодесните и либертарианските теоретици: „Тук срещаме една заблудена философия, която заплашва способността на правителството да опази живота на хиляди граждани.“ (Cristi, 2020, прев. мой.)

По-благоклонна позиция към Фуко откриваме в скорошна публикация на един политолог, който припомня, че критичният към властта френски мислител също така предупреждава и за опасността да изпаднем във фобия от държавата. Срещу подобна фобия може да се предложи една нова политика на солидарност, която за разлика от Агамбен признава споделената ни уязвимост към физическо страдание, изразена още в библейската книга *Йов* (Gorby, 2023).

Подобен е изводът на популярния хегелианско-лаканиански философ Славой Жижек, който посочва цинизма на позициите (философски и държавнически), готови да прежалят част от дадено население, ако здравната система бъде оставена да се срине:

Ще жертваме най-слабите и най-възрастните ли? А подобна ситуация няма ли да открие пространство за огромна корупция? Такива процедури не показват ли, че сме на път да реализираме една най-брутална логика на оцеляването на най-силните?

(Zizek, 2020, прев. мой.)

Срещу подобна „брутална“ логика, обединяваща крайнодесни политици и уж социално ангажирани хуманитаристи като Агамбен, Жижек също припомня човешката биологична уязвимост и съответната нужда от социална солидарност:

Както крайнодесните, така и псевдо-левите отказват да приемат пълната реалност на епидемията. И едните, и другите я разводняват със социално-конструктивистка редукция, т.е. я свеждат само до социалното ѝ значение. Тръмп и поддръжниците му повтарят, че епидемията е кроеж на Демократическата партия и Китай, целящ да му попречи да спечели следващите избори [през 2020 г.], а някои леви заклеймяват мерките, наложени от държавата и здравните институции, като ксенофобски, и настояват спокойно да се здрависваме и пр. Подобна позиция не улавя наличния парадокс: да не се здрависваме и да се изолираме, когато се налага, е същинската форма на солидарност в момента.

(Ibid., прев. мой.)

Друг политолог, стигнал още преди пандемията до идеята, че е възможна „демократична биополитика“ (Prozorov, 2019), възразява на Агамбен въз основа на разграничение между трансценденталното понятие „оголен живот“ и далеч по-сложната емпирична действителност. Според него Агамбен обединява множество различни възможни емпирични състояния на изключение в едно-единствено понятие, с което след това размива дистинкцията между

изключението и нормалното състояние, и обявява тази размита дистинкция за трансцендентно условие за разбирането на политиката изобщо. Съответно е нужно да преосмислим понятието „оголен живот“ и да го наситим с емпирично съдържание, правейки го по-приложимо към разнообразието от реални ситуации, за да е възможна същинска съпротива и трансформация (Prozorov, 2021).

Всички тези вече натрупали се аргументирани възражения към Агамбен и подобни автори, теоретично подкрепили разбираемата, но буквално опасна за живота съпротива срещу преобладаващия експертен консенсус, не означават, че критиците на този консенсус и на властта нямаха основания. Една от най-оспорваните мерки – т.нар. „локдаун“ – с времето се оказва недостатъчна сама по себе си за намаляване на разпространението на заразата (Li et. al., 2022), особено като се имат предвид психологическите ѝ последици в обществата като съвременните, вече силно повлияни от тенденцията в модерността телата да бъдат изолирани помежду си, както и от гореспоменатата „епидемия от самотност“. Активно дискредитираната по политически причини теория, че вирусът може да произтича от лаборатория в Китай, която не е успяла да го удържи, в крайна сметка се оказва най-малкото правдоподобна според редица специалисти (Helmore, 2023). Но и до днес балансираното обсъждане на сходни въпроси остава почти невъзможно поради натрупалото се объркване и поляризация както в публичния дискурс, така и в полето на академичната хуманитаристика.

Поради тези причини е показателно за състоянието на българската хуманитаристка среда, че успоредно с провелите се отворени към различни гледнища дискусии, довели до качествени сборници с публикации (вж. напр. целия брой 19/2020 на сп. *Пирон* към Културния център на Софийския университет; други примери ще бъдат дадени в точка 5.), ентузиазмът към теоретично все по-оспорваните филипики на Агамбен се поддържа до степен неговите текстове срещу пандемичните мерки все още да биват превеждани и издавани в български академични списания през 2024 г., около две години след като подобни мерки спряха да бъдат част от ежедневието ни (Агамбен, 2024). И въпреки че тези преводи са дело почти изцяло на едно и също лице, популярността и сред други автори на твърдения като изразените в тях (вж. Каприев, 2023; Николчина, 2023, стр. 414) говори за огромната социална и познавателна изолация на българската хуманитаристика от други изследователски дисциплини като природонаучните и медицинските. Фактът, че тези автори са склонни да се цитират взаимно, игнорирайки източници, аргументиращи противоположни мнения (вж. напр. Каприев, 2023, стр. 247), подсказва доколко тази (само)изолация е всъщност доброволна и повлияна от съвременната склонност към пребиваване в информационни балони. Изглежда нужно да не се пренебрегва влиянието на подобна склонност сред публично активни-

те интелектуалци, особено на фона на общия резултат, че България се оказва на второ място по смъртност от Covid-19 на глава от населението *в света* (Statista, 2022).

#### **4.4. Повторното премахване на дистинкцията между религия и правов ред.**

Едно от по-успешните разделения, създадени от модерността, е това между религия и публичен живот. Откакто в практиката надделяват философските аргументи за религиозна толерантност и плурализъм, не е имало нови конфликти, мотивирани предимно от религиозни несъгласия, с мащаба на Трийсетгодишната война от началото на XVII век. Сега обаче, когато всички строги разграничения, положени от модерното мислене, са под въпрос поради все по-честите си нежелани последствия, делението между религиозно и публично също бива оспорвано. Редовно се припомня, че претендиращата за неутралност доктрина за обществен договор и права на човека има произхода си в традиционно християнски държави и е поне отчасти повлияна от специфичните им културни ценности. Подобни наблюдения налагат необходимостта от преосмисляне на международния правов ред, неговата приложимост спрямо общества, по-слабо повлияни от традиции с юдеохристиянски корени, както и създадите се несъответствия между либерализма и някои съвременни форми на християнството, по-близки до антично-средновековната теория на естественото право, отколкото до наложилата се впоследствие теория за общественния договор и правата.

Опитите за водене на подобни дискусии обаче остават маргинални. Далеч по-влиятелни върху условията на живот на милиони хора са все по-агресивните усилия от страна на религиозно мотивирани политически фигури в западните държави да променят правовия им ред според свободно интерпретирани от тях самите „традиционни“ ценности. Може би най-съществената промяна от последните години, предизвикана от подобни настроения, е решението на Върховния съд на САЩ (SCOTUS, 2022), отменящо десетилетния прецедент правото на аборт да бъде гарантирано до определена седмица от бременността във всички американски щати, и даващо възможност на законодателите в отделни щати да забранят това право, включително в случаи на забременяване при изнасилване и/или кръвосмешение. Вследствие на това решение, въпреки че мнозинството от американските граждани предпочитат правото на аборт да е гарантирано поне при някои обстоятелства (Pew, 2024; Gallup, 2024), консервативно-религиозните законодатели в редица щати налагат на тяхното население безусловни или почти безусловни забрани срещу това право (McCann & Walker, 2024). В резултат се натрупват многобройни примери за жени, принудени да износват фетуси, неспособни да оцелеят след раждането, често с риск за своето здраве, живот, а понякога и способност на

по-нататъшно забременяване (PHR, 2024). Може би най-широк отзвук намира историята на 10-годишно момиче, забременяло от изнасилвача си, и принудено да пътува до друг щат, в който е законно да му бъде направена необходимата медицинска процедура за аборт (Helmore, 2022). Много от консервативно-религиозните американски законодатели, обявили се генерално срещу правото на аборт, първоначално оспорват фактологичността на този случай, сякаш написан по сценарий, за да демонстрира практическата неприложимост на възгледите им, но впоследствие журналистически разследвания на местно равнище потвърждават неговата истинност (Izadi, 2022).

Този и други, по-малко драстични примери за пореден път напомнят, че в съвременни условия са силно проблематични последствията от идеята правото на дадена държава да бъде подчинено на религиозните убеждения на тези, които в даден момент я управляват. Опитите вече създадоха се разграничение между политика/право и религия да бъде размивано без широко допитване до гражданите водят до несправедливости и страдания, които не са необходими и могат да бъдат избегнати. И ако въпросното разграничение е продукт на секуларизацията, започнала най-напред в западните общества, то след като процесите на модерността са срещнали своите граници, именно в тези общества започват да се взимат някои от най-недалновидните решения за връщане назад, независимо дали такова връщане е практически осъществимо. (Някои от тези решения са насочени и към идеологическо влияние върху правото в незападни държави; вж. цитирания по-горе източник за финансовата намеса на религиозни фундаменталисти от САЩ в правната система на Уганда.)

Казаното не означава непременно, че е безусловно желателно законите на една „напреднала“ държава да са резултат изцяло на временно надделяло обществено мнение, независимо от всякакви морални ценности, традиционни за въпросното общество. Но сякаш по всеки отделен културен, социален и политически въпрос е добре да се взимат конкретни законодателно-правни решения едва след широка дискусия, взимаща предвид както традиционните ценности, така и историческите условия на произхода им и изменението им с напредване на времето, особеностите на преобладаващото в съответния момент обществено мнение, както и преценката на информирани специалисти в съответната област.

Не толкова нюансирани гледища откриваме обаче в някои от материалите, публикувани в сборника *Право и религия*, публикуван през 2021 г. от издателството на Софийския университет „Св. Климент Охридски“, след като предвидените интердисциплинарни научни четения на същата тема, организирани от Юридическия факултет, не успяват да се проведат поради пандемичната обстановка. Макар и действително успешен спрямо поставената задача да събере различни академични гледни точки към отношението между правото и религията, сборникът включва и няколко озадачаващи публикации, които

макар да са в съзвучие *помежду си*, са в доста осезаем споделен дисонанс с идеята за разграничение между религиозно и публично. Предложените в тях доводи за оспорването на това разграничение биха могли да се разглеждат като недостатъчно убедителни (вж. по-долу), поради което поддържането им от видни представители на българския академичен и юридически дискурс, с присъщата им приближеност до позиции на власт и обществено влияние, е донякъде обезпокоително.

Единият от въпросните материали, след като сполучливо описва „разомагьосването“ на правото (т.е. отделянето му от по-ранни религиозно обосновани традиции) в контекста на Просвещението, предлага доста идиосинкратичен прочит на последвалото историческо развитие. Констатирано е, че след Просвещението монотеистичният Бог е заменен като по-дълбоко основание на правото с „ново (този път метафизическо) построение – абстрактния, разумен и изначално надарен с права човек, организиран заедно със себеподобните си в суверенна общност, функционираща в рамките на демократично приет обществен договор (конституция)“ (Вълчев, 2021, стр. 22). Не става ясно защо това построение да е *метафизическо* – дори ако е абстрактно и положено като идеална цел, то си остава свързано с нещата „от този свят“, доколкото демократични (в една или друга степен) общества реално съществуват и реално имат конституции, поне част от положенията в които се смятат за приемливи от повечето членове на обществото, а ако не – поне формално подлежат на публично оспорване. Бихме могли да кажем, че разумният и надарен с права човек, живеещ в условия на демокрация, е *трансцендентално* в смисъла на Кант построение – такова, което създава условия за възможност нещо (в случая правото) да съществува и функционира, дори ако самò няма преки материални проявления. За „метафизическо“ построение можем да говорим, ако въпросното умопостроение е проектирано отвъд материалния свят – Рая, Ада, Божия град и т.н. Обратът към трансценденталното в Просвещението се случва, именно за да не се разчита повече на метафизически допускания, след като се е оказало, че в сложните модерни общества хората имат твърде много несъгласия относно такива допускания. В тази връзка е още по-озадачаващо настояването на автора на публикацията в сборника, че надареният с права гражданин е „този път“ метафизическо построение – означава ли това, че според този автор по-ранният гарант за правото, монотеистичният Бог, *не е* метафизически? Вярно е, че съществуват религии, според които материални обекти от този свят имат божествен статут, но юдеохристиянската традиция, която авторът като цяло привилегирова в текста си, отдавна ги е отрекла в полза на вярата в един изцяло отвъден и различен от материалните неща Бог – т.е. *по дефиниция* метафизичен. Това означава, че цитираният автор или не е наясно със значенията на част от понятията, които сам използва, или съзнателно се опитва да извърши подмяна на тези значения, за да предпостави от

самото начало на текста си, че този Бог, в който той самият предпочита да вярва, трябва от цялото общество да бъде третиран като по-реален в сравнение с постижимостта на демокрация и равноправие като основа за един съвременен правен ред.

По-скоро вторият вариант се потвърждава от последните страници на текста, в които се настоява, че „християнството е като цяло добра основа за легитимиране на единен нормативен ред и особено добра основа за концептуализиране на правото“ (Вълчев, 2021, стр. 35). Аргументът за това е, че „основни християнски постулати“ са *мирът* и *любовта*, които според автора съответстват на стремежа към мир и справедливост, залегнал в основата на съвременното право (пак там). Доколко християнските култури през вековете са се характеризирали с миролюбие, не е тематизирано. Не се коментира и дали всеопрощаващата християнска любов като почти непостижим идеал е наистина тъждествена с практически насочената идея за справедливост, изискваща все пак някакво възмездие при конкретни извършени нарушения. Още по-изненадващи са последвалите доводи на автора в полза на *православието* като *привилегирована* форма на християнството. В текста се твърди, че „западното християнство [...] се е рационализирано“, като за примери са дадени рецепцията на Аристотел при католическия авторитет Тома от Аквино и рационалистичния характер на „Реформацията и ответната Католическа Реформация“ (Вълчев, 2021, стр. 36). Защо православието да е за предпочитане като основа за правен ред в една модерна държава, ако е по-малко рационално от западните форми на християнството, авторът не се наема да обясни. Още по-немотивиран звучи опитът веднага след това тази липса на рационалност да се обвърже с демокрацията. Читателят може сам да прецени доколко този опит звучи убедително:

Православието по един парадоксален начин отстоява както пищния византийски ритуал, така и самотата на оттеглянето от света. Това странно съчетание между показната екстровеерност на колективния ритуал и полумистичната интровертност на аскезата е нерационално, но и в някаква степен демократично.

(Пак там.)

Всички критики, които могат да бъдат отправени към този пасаж обаче, са антиципирани от самия автор и предварително обезвредени:

Едно ново омагьосване на правото и на съдията като негов жрец е предпоставка за смиряване на профанната дързост на законодателите. [...] Какви са шансовете на *Православието* да бъде в помощ на това? За да изпреваря възраженията, ще кажа направо – независимо от изложените аргументи, на пръв поглед те не са много добри.

(Вълчев, 2021, стр. 36–37.)

След като авторът на материала сам признава поне привидната несъстоятелност на собствените си аргументи, той прави финален опит все пак да ги

легитимира, като завършва текста си с „един пасаж от Бокачо“, който обаче не е пряко цитиран, а само е споменато, че „наскоро“ е бил припомнен на автора от „мой приятел“ (тези и следващите цитати са от Вълчев, 2021, стр. 37). Според въпросния „пасаж“, преразказан от автора на статията, един еврейин е приел католицизма, именно защото е видял „безпътността на висшия църковен клир“ и се е убедил, „че след като въпреки всичко видяно тази религия не изчезва, а се разраства, то това вероятно е религията на истинския Бог“. Показателно е, че за този анекдот не е посочен текстови източник; че той легитимира католицизма, а не православие, обратно на това, което авторът на материала твърди, че аргументира; че така или иначе няма нищо общо със съвременното право; и че дори ако се съгласим с предложението извод въпреки ясно заявената парадоксалност на анекдота, към извода все пак е добавена уговорката „вероятно“. Статията завършва с „Post scriptum“, състоящ се от цитат от Е. М. Форстър, който въвлича в дискусиата и мюсюлманската религия, по този начин допълнително оспорвайки претенциите на самия автор на материала, че православно християнство е по някакъв начин по-истинна религиозна основа за един или друг правен ред в сравнение с всяка друга традиция.

Както беше казано, разгледаната по-горе публикация, предлагаща развиване на границите между религия и право, е в съзвучие с повече от един материали от същия сборник. Друга статия в него предлага сходен исторически разказ за секуларизирането на западните общества, който този път обръща повече внимание на ролята на Реформацията (Стоилов, 2021). Въпреки че след това разграничението между религия и публичен живот е обявено за възможно и дори силно желателно (Стоилов, 2021, стр. 49), в извода на текста същата граница е наречена „условна“ и се настоява, че правото „може да черпи от силния хуманен и социален заряд на една свещена амбиция, завещана от религията. Така правото би допринесло за постигане, ако не на земен рай, то за по-добър живот на отделния човек и на човечеството.“ (Стоилов, 2021, стр. 60) По средата между тези две противоречащи си позиции за нуждата правото и религията да бъдат напълно отделени, но и едното да „черпи“ от другото, за да допринесе за някакъв утопичен „земен рай“ или поне „по-добър живот“, са поместени интерпретации на библейски текстове, които биха озадачили повечето богослови, филолози и историци. Особено стряскащо звучи твърдението, че „Старият завет преимуществено кореспондира с наказателното и частното право, а Новият – с по-късно установените социални правила“ (Стоилов, 2021, стр. 51). Подобно грубо обобщение за сложни комплекси от текстове, съчленявани в продължение на векове и състоящи се от хиляди страници, издава дълбоко непознаване на съдържанието им. Еврейската Библия (която авторът упорито нарича „Стар завет“, издавайки собствената си деноминационна принадлежност или поне предпочитание) съдържа предписания за всеки аспект

от публичния живот, а не само за наказателното и частното право. Много от тези предписания са силно проблематични и дори неосъществими в днешния контекст, поради което е силно дискуссионен въпрос дали може безостатъчно да се отделят именно тези, които могат да функционират като част от съвременното право. Що се отнася до Новия завет, апелите за милосърдие в него не могат сами по себе си да служат като основа на идеята за социални права, защото са произнесени в контекста на апокалиптичното очакване, че Царството Божие предстои да настъпи всеки момент (срв. Мат. 16:28 и Лук. 9:27).

Такъв обръквач и непоследователен подход към отношението между право и (една точно определена) религия е още по-тревожещ, ако се вземе предвид, че авторът е член на Конституционния съд на Република България. Но изложението му поне помага да се изяснят някои от мотивите за решението на КС от 2018 г. по отношение на Истанбулската конвенция, коментирана по-горе тук.

Един последен пример за озадачаваша публикация в сборника *Право и религия* може би ще е достатъчен. Авторката, представена в сборника като проф. д-р и като „[a]двокат от Софийската адвокатска колегия и главен редактор на списание *Правен преглед*“ (Славова, 2021, стр. 149) изразява безпокойство относно „промените в организацията и дейността на наднационалните структури, които задават дневния ред на световното противопоставяне“ (Славова, 2021, стр. 151). Пояснено е, че се имат предвид примери като „Фондацията, създадена от Бил Гейтс, и потенциалното въвеждане на задължителната ваксинация по повод Covid-19 и контрола върху придвижването“ (пак там, бел. под линия 4). Не става ясно защо благотворителната фондация на Бил и Мелинда Гейтс (ако за нея става дума) е наречена „Фондацията“ с главна буква и каква е връзката ѝ с Covid-19. Може да се твърди, че концентрирането на огромни финансови средства в ръцете на отделни индивиди прави приоритетите на здравеопазването, в което те решават да инвестират, твърде зависими от субективните им гледища; но авторката не разгръща подобен аргумент. Що се отнася до ваксинацията срещу Covid-19, тя в крайна сметка никъде не беше наложена със закон като задължителна, именно защото легитимността на подобен законодателен ход щеше да е твърде спорна. Но все пак съществуват държави, при посещението на които са задължителни ваксинации срещу определени вирусни инфекции – една десетилетна практика, срещу която авторката отново не предлага аргументи. Като че ли по-скоро е намекнато от главната редакторка на сп. *Правен преглед*, че тя лично е съгласна с теориите на конспирацията, свързващи Бил Гейтс с произхода на Covid-19 и произвеждането на ваксини срещу него – теории, които са били подробно опровергани преди издаването на сборника *Право и религия* (cf. Reuters, 2021). Подобна мотивация за написването на целия материал, скрита при това в едно крайно неясно изречение в бележка под линия, говори за ехокамерите, в които преби-

вават както авторката, така и сякаш съгласните с нея съставители на предните два разгледани текста.

Във всички случаи, въпросните глобални процеси, ако повлияят на правните системи на държавите, могат според статията да доведат до „анархия и нарушаване на основни ценности“ (Славова, 2021, стр. 151). Впоследствие е изяснено кои са тези безусловни ценности: „Духовните ценности се проявяват като общочовешки ценности, независими от национални, политически и религиозни пристрастия [... и се състоят в] оценката на живота като основно благо, в необходимостта от свобода, в стремежа към щастие и в любовта“ (пак там). Накрая тези ценности са отъждествени с „християнските“, без да се уточнява за коя от многото разновидности на тази религия става дума: „Християнските ценности се интерпретират като абсолютно благо, ориентир за справяне с всяка житейска трудност и упование при несполука. Християнските ценности прозират в правото с концепцията за общо благо и неотговорността на суверена, с концепцията за семейните задължения“ (Славова, 2021, стр. 152). Смесването на различни идеи с разнороден произход тук е очевидно. Съвсем не всички християнски общества са споделяли едни и същи ценности (разделението между религия и политика е въведено именно, за да не се стига до конфликти между тях поради такива различия); съвсем невинаги са били ръководени от изброените от авторката принципи; а свободата и стремежът към щастие са издигнати като основни права едва в модерната епоха, когато става ясно, че Страшния съд не е толкова близо, колкото по-рано се е очаквало. За традиционните християнски общества индивидуалната свобода е редно да отстъпи на колективно споделения начин на живот, а стремежът към щастие е обречен на неуспех в един грехопаднал свят, нуждаещ се от Спасение. (Отделен анализ заслужава странното понятие в горния цитат за „неотговорност“ на суверена, което поне привидно е в дисонанс както с християнските, така и с модерните разбирания за отговорност и за суверенност.)

По-нататък авторката настоява, че в последните години се говори по-активно за „християнските корени“ на Европа не поради осъзнаването им като „вечния източник на нравственост“, а поради навлизането на мигранти мюсюлмани, кандидатурата на Турция за членство в ЕС, и тероризма (Славова, 2021, стр. 157). Не става ясно защо именно християнството е обявено за вечен източник на нравственост, след като по-рано авторката е определила ценностите, споделяни от него, като общочовешки и съответно независими от конкретни религиозни пристрастия. Не става ясна причината и за едрото им противопоставяне на исляма, както и за третирането на тероризма като еднорядков с приобщаването на изповядващи исляма индивиди към ЕС. Сякаш се намеква, че в исляма има нещо чуждо на общочовешките, но все пак собствено християнски, ценности, което понякога води до тероризъм. Това обаче е класически расистки и ислямофобски предразсъдък, който лесно

може да бъде опроверган с примери като серийните убийства на Брайвик в Норвегия, мотивирани от християнски фундаментализъм и насочени именно срещу мюсюлмани.

Статията завършва със заключението, „че правните принципи са израз на християнските ценности, които са възпроизведени в правото, и че европейските общности, както са замислени от основателите си, се позовават на християнското наследство“ (Славова, 2021, стр. 157). Следва апел за връщане на Европа към „мъдростта на вековете“ и към „управлението с добри закони, закони, които се основават на безспорни ценности“ (Славова, 2021, стр. 158). Нищо в съдържанието на текста обаче не изяснява защо морални принципи, обявени в началото за „общочовешки“ и в края за „безспорни“, да следват именно и само от християнството, нито към коя от многото противоречащи си взаимно християнски деноминации следва да се обърнем. Целият материал съответно изглежда като зле аргументирана апология на една определена религия, пренебрегваща напълно острите ѝ вътрешни разноречия, и неправомерно настояваща за нуждата европейското право да бъде диктувано от нейни принципи, без да се уточнява кой трябва да артикулира по-подробно тези принципи и въз основа на чия точно интерпретация на кои свещени текстове. Трагичните последици от подобни тромави опити да бъдат налагани религиозно мотивирани правни норми в САЩ бяха коментирани по-горе. Трябва обаче да се признае, че коментираният тук статия поне включва библиография с някои по-качествени източници в сравнение с предишните две, които бяха разгледани.

Обобщено казано, някои от материалите в представения сборник издават една тревожна склонност видни български юристи, някои от тях – на високи властови позиции, да апелират за „повторно омагьосване на правото“ и за третиране на съдията като „жрец“ с цел богословски мотивирано ограничаване на законодателната власт; да търсят мотивация за правни принципи в предпочитаната от тях религиозна традиция, negliжирайки вътрешните ѝ противоречия; и да се отнасят с откровени и неаргументирани предразсъдъци спрямо други традиции, вкл. втората най-разпространена религия на планетата. Изводите за съвместното пребиваване на тези автори в информационни балони, откъснати както от всяко възможно възражение към доводите им, така и от интеркултурните дискусии, силно необходими на едно все по-глобализирано човечество, предполагат силно обезпокоителна оценка едновременно за българската академична среда и за българската политика и правна система.

## 5. ОБНАДЕЖДАВАЩИ ПРИМЕРИ И ОЩЕ ПОВОДИ ЗА ТРЕВОГА.

Изброените по-горе примери за недостатъчно добре аргументирани публикации в българската академична хуманитаристика, пригласящи на теории

на конспирацията, разпространявани в съвременни ехокамери, частично се балансират от усилията в същото дискурсивно поле за фасилитиране на рационален и отворен към различни гледища диалог. В последните години се публикуват качествени изследвания върху механизмите на разпространение на недостоверна информация, като това на журналиста Димитър Найденов (Найденов, 2021; въпреки че при него сякаш не се обръща достатъчно внимание на възможността дезинформацията да повлияе и на силно интелигентни и високо образовани хора). Различните подходи към конспиративните теории и възможността да се освободим от тях са сбито, но изчерпателно разгледани в интердисциплинарен контекст от Дафина Генова (Генова, 2021). Специалистът по право и философия Стоян Ставру коментира ускоряването на климатичните промени и как на апелите за мерки срещу тях се противопоставя един биологично обусловен стремеж към максимална консумация на настоящето, независимо какво предстои (Ставру, 2022). В тази връзка същият автор разглежда предпазливо и нюансирано възможностите за практически успех на емоционално въздействащата визия за планетата като общ дом на човечеството (Ставру, 2023). Относно пандемията, целият брой 1/2021 на списание *Критика и хуманизъм* е образцов – изложени са различни добре аргументирани позиции относно извънредното положение и възможните властови злоупотреби с него. В бр. 10/2020 на *Български философски преглед* са събрани също толкова качествени материали, които сравняват безпристрастно различните позиции по темата за пандемичните мерки (Богомилова, 2020), изобличават екзистенциалната празнота, мотивираща стремежа на съвременния индивид към комфорт дори при кризисна ситуация (Тодоров, 2020, най-вече стр. 44–45), и предлагат по-цялостна критика на индивидуализма и популистките му политически употреби, нежелаящи да признаят споделяната ни зависимост от природни процеси и сътресения (Симова, 2020). Също така сполучлив е бр. 1/2023 на *Критика и хуманизъм* относно дезинформацията по отношение както на пандемията, така и на войната в Украйна (най-вече от страна на руското правителство).

Любопитен пример е едно много подробно изследване на конкретни източници, довели до недостатъчно обоснования скептицизъм сред българското население към ваксините срещу Covid-19 (Колева, 2022). Произходът на всеки от тези източници е разгледан и са предложени подробни опровержения на съдържанието им. Показателно е, че авторката на изследването предлага далеч по-старателно изградени доводи в изцяло академичен стил, в сравнение с разгледания по-горе неин материал, писан по повод на Истанбулската конвенция. Този и подобни примери ни напомнят, че податливостта към конспиративни теории по даден въпрос, способна да компрометира аргументираното академично говорене, не означава непременно, че същият автор ще бъде изкушен от конспиративните теории и по друг въпрос. В случая общото

недоверие на авторката към западния либерализъм сякаш е довела както до зле обоснованото подозрение към Истанбулската конвенция, така и до далеч по-подробно и старателно аргументираното оспорване на ваксинационния скептицизъм, основан според нея на „господстващата и у нас либерална идеология“ (Колева, 2022, стр. 201, резюмето на текста) – въпреки че в много западни държави именно либералите аргументираха нуждата от ваксинация на населението, а консерваторите им опонираха. Симптоматично е и едрото обобщение в иначе финия анализ, че индивидуализмът в социалните мрежи е довел до „неограничено масово оглупяване и духовна нищета“ (Колева, 2022, стр. 215) – един израз, твърде остър, за да звучи достатъчно безпристрастен. Надеждата на настоящото изследване, макар и на моменти също силно критично към разглежданите източници, е, че като цяло е успяло да се въздържа от подобни крайни оценки.

Може в последна сметка да се обобщи, че тенденцията на модерността към прокарване на разделения е довела в XXI век до информационно самозатваряне на различни идеологически лагери, което се наблюдава и в хуманитаристиката, включително в българската академична среда. На това се противопоставят някои усилия в същата тази среда за по-широка и аргументирана дискусия върху политически поляризиращите кризи на съвременното човечество. Индивидуализмът и убеждението, че е възможно да се живее според лично предпочетена идеология, се опровергава от все по-видимото неизбежно взаимно влияние на хората в днешния свят, особено при все по-честите икономически, медицински и екологически сътресения. Идеята за общество, в което взаимната солидарност се насърчава повече от крайния индивидуализъм, едва тепърва си проправя колебливо път както в световната, така и българската академична хуманитаристика (срв. Taneva et. al., 2024).

Допълнителен повод за размисъл на този фон е политиката от последните години на българското издателство „Изток-Запад“, което сякаш се стреми да извлече изгода от разпространението на конспиративни теории, като публикува луксозни издания на спорни автори, говорещи на едро против някаква привидяна от тях вътрешно кохерентна западна либерална идеология, и включващи повечето разгледани по-горе подозрения в глобална конспирация. Не са подминати нито заплашителният „джендър“ (Мъри, 2021), нито моралното предимство на православна Русия (Дугин, 2021), нито подозренията в латентен тоталитаризъм към пандемичните мерки от страна на споменатия по-горе Матиас Десме, въпреки собствената му специализация като психолог, а не като епидемиолог (Десмет, 2022). Все повече подобни книги се издават под рубриката на „Изток-Запад“, наречена „Катехон“, претендираща да бъде източник на специално знание, до което са достигнали само малцина посетени. (За новозаветния произход на понятието „катехон“ и превръщането

му в съвременно философско понятие от известния юрист и представител на немския националсоциализъм Карл Шмит вж. Раденков, 2010.)

## 6. ЗАКЛЮЧЕНИЕ.

Споделеният свят на съвременното човечество се оказва все по-нестабилен и разстърсван от непредвидени драматични събития. Актуална в момента реакция към тях е стремежът към всеобхватно обяснение за случващото се, най-често идентифициращо някакви конкретни виновници, за да може екзистенциалната тревожност да бъде превърната в гняв, който има към кого да бъде насочен. Малцинствата, учените, лекарите и привържениците на секуларния правов ред са сред скорошните мишени на подобни мащабни и зле аргументирани обобщения, но в някой следващ момент всеки от нас може да се окаже част от група, взета на прицел от тях. Разпространението им се дължи поне отчасти на фрагментаризирането на съвременния публичен дискурс и самоизолацията на хора със сходни убеждения в информационни балони, оставащи непроникливи към външни възражения. Тази изолация е поне в някаква степен вторичен резултат от цялостната склонност на модерността, въпреки всичките ѝ вътрешни противоречия, да овладява различни сфери на съществуващото, като ги разделя помежду им. Все повече изглежда, че подобна склонност е изчерпила многобройните си ползи и вече по-скоро вреди на справянето със съвременните глобални кризи. Академичната хуманитаристика би могла да помага за преодоляването на съществуващите форми на (само) изолация и предлагането на алтернатива, към която те плавно да преминат. Вместо това обаче хуманитаристиката на свой ред често се заплита в спорове между взаимно изолирани лагери, а опитите вътре в нея за преодоляване на този проблем срещат съпротивата на различни властови интереси и финансови зависимости на конкретни институции и издателства. Може би е време да се мисли не само как да продължим да опровергаваме постоянно множачите се зле аргументирани конспиративни теории, но и как да се отнесем към по-фундаменталния проблем, за който те са по-скоро симптом – модерният стремеж към разделяне и фрагментарно овладяване на парчета от съществуващото, най-сетне достигнал своите неизбежни граници. Подобно търсене на решения едва ли ще се ограничи до рамките на хуманитаристкия дискурс, вече доказал своята неспособност да удържа метапозиция спрямо своя контекст. Нужно е да имат приноси и други сфери на културата – от комуникацията на науката, през качествената журналистика до по-оригиналните експерименти в популярната култура.

## БИБЛИОГРАФИЯ

- Агамбен, Дж. (2020а). Медицината като религия. Прев. Н. Голешевска. *Пирон*, 19/2020. Достъпно онлайн: [piron.culturecenter-su.org/19-agamben-la-medicina](http://piron.culturecenter-su.org/19-agamben-la-medicina); accessed: 05.07.2024.
- Агамбен, Дж. (2020б). Социално дистанциране. Прев. Н. Голешевска. *Пирон*, 19/2020. Достъпно онлайн: [piron.culturecenter-su.org/19-agamben-distanziamento](http://piron.culturecenter-su.org/19-agamben-distanziamento); accessed: 05.07.2024.
- Агамбен, Дж. (2024) Какво е боязънта? Прев. Н. Голешевска. *Философски алтернативи* 2/2024.
- Богомилова, Н. (2020). Заразени размишления. *Български философски преглед*, 10/2020.
- Видински, В. (2014). Технологичното въображение и проектът на Модерността. *Пирон*, 7/2014.
- Вълчев, Д. (2021). Правото между сакралното и профанното. В Пл.Панайотов и кол. (съст.). *Научни четения на тема „Право и религия“*. София: УИ „Св. Климент Охридски“.
- Герджиков, Г. (2020). Модерността, депресивните състояния и прогнозите за близкото бъдеще. *Критика и хуманизъм*, 53/2020.
- Генова, Д. (2021). Какво са конспиративните теории и можем ли без тях? *NotaBene*, 54/2021. Достъпно онлайн: [notabene-bg.org/read.php?id=1249](http://notabene-bg.org/read.php?id=1249); посетено: 05.07.2024.
- Голешевска, Н. (2020). Джорджо Агамбен: философските рискове от епидемията. *Пирон* 19/2020. Достъпно онлайн: [piron.culturecenter-su.org/19-nora-goleshevskia](http://piron.culturecenter-su.org/19-nora-goleshevskia); посетено: 05.07.2024.
- Даракчи, Ш. (2018). Дискурси за хомосексуалността в България: обществени представи и научни подходи. *Социологически проблеми* 50(2)/2018.
- Десмет, М. (2022). *Психология на тоталитаризма*. Прев. М. Кондакова. София: Изток-Запад.
- Дугин, А. (2021). *Четвъртият път. Въведение в четвъртата политическа теория*. Прев. Н. Пигулева. София: Изток-Запад.
- Канавров, В. (2023). Трансценденталният вход в постглобалното. *Философия*, 2/2023.
- Каприев, Г. (2023). Либералното / консервативното. Един личен поглед. *Philosophia*, бр. 30/2023. Достъпно онлайн: [philosophia-bg.com/archive/philosophia-30-2023/the-liberal-the-conservative-a-personal-view/](http://philosophia-bg.com/archive/philosophia-30-2023/the-liberal-the-conservative-a-personal-view/); посетено: 05.07.2024.
- Козелек, Р. (2002). Съкращаване на времето и ускоряване. В *Пластове на времето. Изследвания по теория на историята*. Прев. Хр. Тодоров. София: Критика и хуманизъм.
- Колева, Б. (2018). Homo gender на истанбулската конвенция: Либерални идеологеми и етически дилеми. *Етически изследвания*, 3(1)/2018. Достъпно онлайн: [jesbg.com/koleva-b-homo-gender-na-istanbulskata-konvensiya](http://jesbg.com/koleva-b-homo-gender-na-istanbulskata-konvensiya); посетено: 04.07.2024.
- Колева, Б. (2022). Ваксинационният скептицизъм у нас в условията на пандемията от КОВИД-19 като проблем за (не)доверие към науката. В Ю. Васева-Дикова

- (съст.). *Свят и познание. Сборник по случай 70-годишнината на Ангел Стефанов*. София: УИ „Св. Климент Охридски“.
- Кухар, Р. (2018). Антиджендър кампаниите, атаката срещу либералните ценности и политиките на страха. *Социологически проблеми* 2(50)/2018.
- Латур, Бр. (1994). *Никога не сме били модерни. Опит за симетрична антропология*. Прев. Д. Асенова-Янева. София: Критика и хуманизъм.
- Лиотар, Жан-Франсоа. (1996). *Постмодерната ситуация*. Прев. Т. Николов. София: Наука и изкуство.
- Мъри, Д. (2021). *Лудостта на тълпите. Джендър, раса и идентичност*. Прев. М. Иванова. София: Изток-Запад.
- Найденев, Д. (2021). *Фейк нюз*. София: УИ „Св. Климент Охридски“.
- Николчина, М. и Генев, Н. (2023): „Между научната фантастика и видео игрите: разговор с проф. Миглена Николчина“. В: Николчина, М. (ред.) *Видеоигрите. Опасната муза*, с. 408–414.
- НСИ (2022): Национален статистически институт, отдел „Статистика на здравеопазването и правосъдието“, ноември 2022 г. „Насилие, основано на пол“. Достъпно онлайн: [www.nsi.bg/bg/content/19882/метаданни/насилие-основано-на-пол](http://www.nsi.bg/bg/content/19882/метаданни/насилие-основано-на-пол); посетено: 04.07.2024.
- Раденков, Вл. (2010). *Есхатологията в мисленето на Карл Шмит и Валтер Бенямин*. София: УИ „Св. Климент Охридски“.
- Рикъор, П. (1993). *История и истина*. Прев. Ж. Йовчев. София: АРГЕС.
- Роза, Х. (2015). *Ускоряване. Промяната на времевите структури в модерността*. Прев. Св. Маринова. София: Критика и хуманизъм.
- Симова, О. (2020). Коронакризата и дебатът за демокрацията. *Български философски преглед*, 10/2020.
- Славова, К. (2018). „Изгубени в превода: джендър разноречията на български“. В: *Социологически проблеми* 50(2)/2018.
- Славова, М. (2021). „За правните принципи и християнските ценности“. Пл. Панайотов и кол. (съст.). *Научни четения на тема „Право и религия“*. София: УИ „Св. Климент Охридски“.
- Ставру, Ст. (2022). Разказ(и) за климата: етически метаморфози. *Социологически проблеми*, бр. 2/2022.
- Ставру, Ст. (2023). Разказът за нашия дом: екологията, философията и силата на местата. *Философия*, бр. 4/2023.
- Станоева, Ел. (2018). Хипохондрични идентичности: Джендър и национализъм в България. *Социологически проблеми* 2(50)/2018.
- Стоилов, Я. (2021). „Светско и свещено в правото и правосъдието“. Пл. Панайотов и кол. (съст.). *Научни четения на тема „Право и религия“*. София: УИ „Св. Климент Охридски“.
- Тодоров, Д. (2020). Влияние на пандемията от коронавируса върху осмислянето на човешкото битие. *Български философски преглед* 10/2020.
- Фром, Е. (2013). *Сърцето на човека и неговата способност за добро и зло*. Прев. Р. Ангелов. София: Захарий Стоянов.

- Фуко, М. (1998). *Надзор и наказание. Раждането на затвора*. Прев. П. Стайнов и А. Колева. София: Критика и хуманизъм.
- Хабермас, Ю. (1999): *Модерността. Един незавършен проект*. В: *Философия на езика*. Прев. Кр. Стоянов. София: Лик.
- Янакиев, К. (2022). *Защо да се доверяваме на науката?* В: Ю. Васева-Дикова (съст.). *Свят и познание. Сборник по случай 70-годишнината на Ангел Стефанов*. София: УИ „Св. Климент Охридски“.
- Agamben, G. (2020a). *Distanziamento sociale*, 6 aprile 2020. Disponibile online: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-distanziamento-sociale>; visitato: 05.07.2024.
- Agamben, G. (2020b). *La medicina come religione*, 2 maggio 2020. Disponibile online: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-distanziamento-sociale>; visitato: 05.07.2024.
- Bogdanov, G. & Zahariev, B. (2021). Bulgaria: Urgent need to tackle the COVID-19 crisis and improve the healthcare system. *European Commission. European Social Policy Network Flash Report 66/2021*. Available online: [ec.europa.eu/social/BlobServlet?doCID=25188&langId=en](https://ec.europa.eu/social/BlobServlet?doCID=25188&langId=en); accessed: 05.07.2024.
- Bratton, B. (2021). *Agamben WTF, or How Philosophy Failed the Pandemic*. Available online: [www.versobooks.com/en-gb/blogs/news/5125-agamben-wtf-or-how-philosophy-failed-the-pandemic](http://www.versobooks.com/en-gb/blogs/news/5125-agamben-wtf-or-how-philosophy-failed-the-pandemic); accessed: 05.07.2024.
- Bump 2021: Bump, Philip. “When do we get to use the guns?": The ongoing danger of false fraud claims”. In: *Washington Post*, 27 Oct. 2021. Available online: [www.washingtonpost.com/politics/2021/10/27/when-do-we-get-use-guns-ongoing-danger-false-fraud-claims/](https://www.washingtonpost.com/politics/2021/10/27/when-do-we-get-use-guns-ongoing-danger-false-fraud-claims/); accessed: 05.07.2024.
- Bychawski, A. (2022). Exclusive: US climate deniers pump millions into Tory-linked think tanks. *openDemocracy*, 16. Jun. 2022. Available online: [www.opendemocracy.net/en/dark-money-investigations/think-tanks-adam-smith-policy-exchange-legatum-ica-taxpayers-alliance-climate-denial/](https://www.opendemocracy.net/en/dark-money-investigations/think-tanks-adam-smith-policy-exchange-legatum-ica-taxpayers-alliance-climate-denial/); accessed: 04.07.2024.
- Careaga-Pérez, Gl. (2016). Moral Panic and Gender Ideology in Latin America. *Religion and Gender* 6(2)/2016. Available online: [brill.com/view/journals/rag/6/2/article-p251\\_8.xml](https://brill.com/view/journals/rag/6/2/article-p251_8.xml); accessed: 04.07.2024.
- Corredor, E.S. (2019). Unpacking “Gender Ideology” and the Global Right’s Antigender Countermovement. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 3(44)/2019.
- Cristi, R. (2020). Pandemics and Philosophy. *European Journal of Psychoanalysis. Coronavirus and Philosophers: A Tribune*, Feb. 2020 – May 2020. Available online: [www.journal-psychoanalysis.eu/articles/pandemics-and-philosophy/](https://www.journal-psychoanalysis.eu/articles/pandemics-and-philosophy/); accessed: 05.07.2024.
- Gallup (2024). *Abortion*. *Gallup*, May 2024. Available online: [news.gallup.com/poll/1576/abortion.aspx](https://news.gallup.com/poll/1576/abortion.aspx); accessed: 05.07.2024.
- Gonzalez, O. (2022). Discredited ‘mass formation psychosis’ theory spreads COVID misinformation. *CNET*, 20. Jan 2022. Available online: [cnet.com/news/misinformation/discredited-mass-formation-psychosis-theory-is-being-used-to-spread-covid-misinformation/](https://cnet.com/news/misinformation/discredited-mass-formation-psychosis-theory-is-being-used-to-spread-covid-misinformation/); accessed: 04.07.2024.

- Gorby, P. (2023). The biopolitics of fear: assessing Agamben's analysis of the COVID-19 lockdowns. *Distinktion: Journal of Social Theory*, 17 Oct. 2023. Available online: [www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/1600910X.2023.2254010](http://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/1600910X.2023.2254010); accessed: 05.07.2024.
- Greenpeace (2021). Koch-funded Climate Denial Front Groups. *Greenpeace*, originally publ. 2021. Available online: [greenpeace.org/usa/fighting-climate-chaos/climate-deniers/front-groups](http://greenpeace.org/usa/fighting-climate-chaos/climate-deniers/front-groups); accessed: 04.07.2024.
- Helmore, E. (2022). 10-year-old rape victim forced to travel from Ohio to Indiana for abortion. *The Guardian*, 03. Jul. 2022. Available online: [www.theguardian.com/us-news/2022/jul/03/ohio-indiana-abortion-rape-victim](http://www.theguardian.com/us-news/2022/jul/03/ohio-indiana-abortion-rape-victim); accessed: 05.07.2024.
- Helmore, E. (2023). Covid-19 likely came from lab leak, says news report citing US energy department. *The Guardian*, 26. Feb. 2023. Available online: [www.theguardian.com/world/2023/feb/26/covid-virus-likely-laboratory-leak-us-energy-department](http://www.theguardian.com/world/2023/feb/26/covid-virus-likely-laboratory-leak-us-energy-department); accessed: 05.07.2024.
- HHS (2023). Our Epidemic of Loneliness and Isolation. The U.S. Surgeon General's Advisory on the Healing Effects of Social Connection and Community. *U.S. Department of Health and Human Services*, Jan. 2023. Available online: [www.hhs.gov/sites/default/files/surgeon-general-social-connection-advisory.pdf](http://www.hhs.gov/sites/default/files/surgeon-general-social-connection-advisory.pdf); accessed: 04.07.2024.
- HRW (2023). Russia: Supreme Court Bans 'LGBT Movement' as 'Extremist'. *Human Rights Watch*, 30. Nov. 2023. Available online: [www.hrw.org/news/2023/11/30/russia-supreme-court-bans-lgbt-movement-extremist](http://www.hrw.org/news/2023/11/30/russia-supreme-court-bans-lgbt-movement-extremist); accessed: 04.07.2024.
- HRW (2024). "Uganda: Court Upholds Anti-Homosexuality Act". *Human Rights Watch*, 04. Apr. 2024. Available online: [www.hrw.org/news/2024/04/04/uganda-court-upholds-anti-homosexuality-act](http://www.hrw.org/news/2024/04/04/uganda-court-upholds-anti-homosexuality-act); accessed: 04.07.2024.
- Hughson, Gr. (2021). Who's financing the 'anti-gender' movement in Europe?. *Aidsmap News & Opinion*, 27. May 2021. Available online: [www.aidsmap.com/news/may-2021/whos-financing-anti-gender-movement-europe](http://www.aidsmap.com/news/may-2021/whos-financing-anti-gender-movement-europe); accessed: 04.07.2024.
- Izadi, El. (2022). How local journalists proved a 10-year-old's abortion wasn't a hoax. *The Washington Post*, 28. Jul. 2022. Available online: [www.washingtonpost.com/media/2022/07/28/ohio-abortion-journalism](http://www.washingtonpost.com/media/2022/07/28/ohio-abortion-journalism); accessed: 05.07.2024.
- Johnson, S. (2023). WHO declares loneliness a 'global public health concern'. *The Guardian*, 16. Nov. 2023. Available online: [www.theguardian.com/global-development/2023/nov/16/who-declares-loneliness-a-global-public-health-concern](http://www.theguardian.com/global-development/2023/nov/16/who-declares-loneliness-a-global-public-health-concern); accessed: 04.07.2024.
- Lasch, C. (1979). *The Culture of Narcissism. American Life in the Age of Diminishing Expectations*. New York: Norton & Co.
- Li, Y., Undurraga, E.A., Zubizarreta, J.R. (2022). Effectiveness of Localized Lockdowns in the COVID-19 Pandemic. *American Journal of Epidemiology*, 5(191).2022. Available online: [academic.oup.com/aje/article/191/5/812/6507341](http://academic.oup.com/aje/article/191/5/812/6507341); accessed: 05.07.2024.
- McCann, A. & Walker, A.S. (2024). Tracking Abortion Bans Across the Country. *New York Times*, 01. Jul. 2024: [nytimes.com/interactive/2024/us/abortion-laws-roe-v-wade.html](https://www.nytimes.com/interactive/2024/us/abortion-laws-roe-v-wade.html); accessed 05.07.2024.
- Morton, T. (2007). *Ecology without Nature*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Morton, T. (2016). *Dark Ecology. For a Logic of Future Coexistence*. New York: Columbia University Press.

- Namubiru, L. & Wepukhulu, K.S. (2020). Exclusive: US Christian Right pours more than \$50m into Africa. *openDemocracy*, 29. Oct. 2020. Available online: [www.opendemocracy.net/en/5050/africa-us-christian-right-50m](http://www.opendemocracy.net/en/5050/africa-us-christian-right-50m); accessed: 04.07.2024.
- Oreskes, N. (2004). The Scientific Consensus on Climate Change. *Science*, 5702/Vol.306. Available Online: [www.science.org/doi/10.1126/science.1103618](http://www.science.org/doi/10.1126/science.1103618); accessed: 04.07.2024.
- Pew (2024). Public Opinion on Abortion. *Pew Research Center*, 13. May 2024. Available online: [pewresearch.org/religion/fact-sheet/public-opinion-on-abortion](http://pewresearch.org/religion/fact-sheet/public-opinion-on-abortion); accessed: 05.07.2024.
- PHR (2024). Criminalized Care: How Louisiana’s Abortion Bans Endanger Patients and Clinicians. *Physicians for Human Rights*, 19. Mar. 2024. Available online: [phr.org/our-work/resources/louisiana-abortion-bans](http://phr.org/our-work/resources/louisiana-abortion-bans); accessed: 05.07.2024.
- Prozorov, S. (2019). *Democratic Biopolitics. Popular Sovereignty and the Power of Life*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Prozorov, S. (2021). A Farewell to Homo Sacer? Sovereign Power and Bare Life in Agamben’s Coronavirus Commentary. *Law and Critique*, 34/2023. Available online: [link.springer.com/article/10.1007/s10978-021-09314-x](http://link.springer.com/article/10.1007/s10978-021-09314-x); accessed: 05.07.2024.
- Reuters (2021). List of claims about Bill Gates includes falsities. *Reuters*, 26. Mar. 2021. Available online: [www.reuters.com/article/fact-check/list-of-claims-about-bill-gates-includes-falsities-idUSL1N2LO230](http://www.reuters.com/article/fact-check/list-of-claims-about-bill-gates-includes-falsities-idUSL1N2LO230); accessed: 05.07.2024.
- Reuters (2023). Uganda accuses U.S. of pushing ‘LGBT agenda’ after new sanctions. *Reuters*, 06. Dec. 2023. Available online: [www.nbcnews.com/nbc-out/out-politics-and-policy/uganda-accuses-us-pushing-lgbt-agenda-new-sanctions-rcna128303](http://www.nbcnews.com/nbc-out/out-politics-and-policy/uganda-accuses-us-pushing-lgbt-agenda-new-sanctions-rcna128303); accessed: 04.07.2024.
- SCOTUS 2022: Supreme Court of the United States, Case 597/2022: Dobbs v. Jackson Women’s Health Organization. Available online: [constitutioncenter.org/the-constitution/supreme-court-case-library/dobbs-v-jackson-womens-health-organization](http://constitutioncenter.org/the-constitution/supreme-court-case-library/dobbs-v-jackson-womens-health-organization); accessed: 05.07.2024.
- Sotiris, P. (2020). Against Agamben: Is a Democratic Biopolitics Possible?. *Viewpoint Magazine*, 20 Mar. 2020. Available online: [viewpointmag.com/2020/03/20/against-agamben-democratic-biopolitics](http://viewpointmag.com/2020/03/20/against-agamben-democratic-biopolitics); accessed: 05.07.2024.
- Statista (2022). Coronavirus (COVID-19) deaths worldwide per one million population as of July 13, 2022, by country. *Statista*, 13. Jul. 2022. Online resource: [www.statista.com/statistics/1104709/coronavirus-deaths-worldwide-per-million-inhabitants](http://www.statista.com/statistics/1104709/coronavirus-deaths-worldwide-per-million-inhabitants); accessed: 05.07.2024.
- Steele, G. R. (2009). There is no such thing as society. *Institute of Economic Affairs Blog*, 30. Sept. 2009. Available online: [iea.org.uk/blog/there-is-no-such-thing-as-society](http://iea.org.uk/blog/there-is-no-such-thing-as-society); accessed: 04.07.2024.
- Strand, C. & Svensson, J. (2021). Disinformation campaigns about LGBTI+ people in the EU and foreign influence. *European Union: European Parliament Directorate-General for External Policies*, Jul. 2021. Available online: [www.europarl.europa.eu/thinktank/en/document/EXPO\\_BRI\(2021\)653644](http://www.europarl.europa.eu/thinktank/en/document/EXPO_BRI(2021)653644); accessed: 04.07.2024.
- Suchland, J. (2018). The LGBT specter in Russia: refusing queerness, claiming ‘Whiteness’. *Gender, Place and Culture. A Journal of Feminist Geography*, 7(25)/2018. Available

- online: [www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/0966369X.2018.1456408](http://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/0966369X.2018.1456408); accessed: 04.07.2024.
- Swim, J., Clayton, S., Doherty, Th., Gifford, R., Howard, G., Reser, J., Stern, P. & Weber, E. (2010). Psychology and Global Climate Change: Addressing a Multi-faceted Phenomenon and Set of Challenges. *American Psychology Association*, publ. 2010. Available online: [www.apa.org/science/about/publications/climate-change](http://www.apa.org/science/about/publications/climate-change); accessed: 04.07.2024.
- Taneva, A., Simeonov, K., Kashukeeva-Nushev, V., Hinkova, D. & Hussak, M. (2024). Philosophy of Shared Society. In: *Filosofiya-Philosophy (Философия)* 1(33)/2024.
- Tomasello, M. (2009). *Why We Cooperate*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Vater, A., Moritz, S. & Roepke, S. (2018). “Does a narcissism epidemic exist in modern western societies? Comparing narcissism and self-esteem in East and West Germany”. In: *PLoS One*, 13(1), Jan 2018.
- Wepukhulu, Kh. S. (2023). Calls for US anti-rights groups to face action over Uganda anti-gay law. *openDemocracy*, 05. May. 2023. Available online: [www.opendemocracy.net/en/5050/uganda-anti-gay-law-sharon-slater-tim-kreutter](http://www.opendemocracy.net/en/5050/uganda-anti-gay-law-sharon-slater-tim-kreutter); accessed: 04.07.2024.
- Wilkins, Cl.L., Wellman, J.D., Toosi, N.R., Miller, Ch.A., Lisnek, J.A. & Martin, L.A. (2022). Is LGBT progress seen as an attack on Christians?: Examining Christian/sexual orientation zero-sum beliefs. *Journal of Personality and Social Psychology* 1(122)/2022. Available online: [www.apa.org/pubs/journals/releases/psp-pspi0000363.pdf](http://www.apa.org/pubs/journals/releases/psp-pspi0000363.pdf); accessed: 04.07.2024.
- Wittenius, M. (2022). The transnational anti-gender movement in Europe. *Gunda Werner Institute*, 3. Feb. 2022. Available online: [www.gwi-boell.de/en/2022/02/03/the-transnational-anti-gender-movement+-europe](http://www.gwi-boell.de/en/2022/02/03/the-transnational-anti-gender-movement+-europe); accessed: 04.07.2024.
- WHO 2021: Social isolation and loneliness among older people: advocacy brief. *World Health Organization*, 29. July 2021. Available online: [www.who.int/publications/i/item/9789240030749](http://www.who.int/publications/i/item/9789240030749); accessed: 04.07.2024.
- Young, S. (2024). NASA Analysis Confirms a Year of Monthly Temperature Records. *National Aeronautics and Space Administration*, 11. Jun. 2024. Available online: [www.nasa.gov/earth/nasa-analysis-confirms-a-year-of-monthly-temperature-records](http://www.nasa.gov/earth/nasa-analysis-confirms-a-year-of-monthly-temperature-records); accessed: 04.07.2024.
- Zizek, Sl. (2020): Monitor and Punish? Yes, Please! *The Philosophical Salon*, 16 Mar. 2020. Available online: [thephilosophicalsalon.com/monitor-and-punish-yes-please](http://thephilosophicalsalon.com/monitor-and-punish-yes-please); accessed: 05.07.2024.



# СТУДЕНТСКИ ДЕБЮТИ



ГОДИШНИК НА СОФИЙСКИЯ УНИВЕРСИТЕТ „СВ. КЛИМЕНТ ОХРИДСКИ“  
ФИЛОСОФСКИ ФАКУЛТЕТИ

Том 1

ANNUAL OF SOFIA UNIVERSITY “ST. KLIMENT OHRIDSKI”  
FACULTY OF PHILOSOPHY

Volume 1

---

## ПАДАНЕТО НА РИМ ПОД МЕЧА НА АЛАРИХ В ПРЕХОДНОСТТА НА ХЕГЕЛОВОТО ПОНЯТИЕ

РУМЕН ГАТЕВ

**Резюме:** Статията разглежда историческата действителност като преход с историко-философски анализ, създаден в хегелианско направление от философията. Историята в ставането на субекта се представя чрез темата за покоряването на Рим от Аларих през 410 г. сл. Хр. в обхвата на римската история и Великото преселение на народите с предхождащо определение за действителността. Историческата наука се проблематизира като необосновано действие. Обектът като средство на историческата наука или като емпирически символ на историческия практицизъм се отличава като недостатък и се представя за онтологичен конструкт, в който мисълта намира своите основания за битие. Изследването дава достъп до основни положения от Хегеловата система на знанието и разкрива възможността за нейната употреба в синтез, както и валидността и спрямо въпроси, касаещи работата на историците.

**Ключови думи:** Хегел; философия на историята; субект; преход; римска история; Аларих

THE FALL OF ROME UNDER ALARIC'S SWORD IN THE TRANSIENCE  
OF THE HEGELIAN CONCEPT

RUMEN GATEV

**Abstract:** The article surveys the historical reality as a transition, which could be placed in a historically-philosophical text analysis, created by the Hegelian direction of philosophy. The history of the subjects' becoming is represented by the topic of the conquering of Rome, by Alaric, in the year 410 AD in the scope of the roman history and the barbaric invasions with a prior determination of reality. The historical science is problematized as an unreasonable action. The object as a resource of the historical science, or as well as an empirical symbol of historical

pragmatism stands out as a deficiency. Moreover, this deficiency is presented for an ontological construct, in which the thought itself finds its own reasons for being. The study gives access to basic positions in Hegel's system of knowledge and reveals the possibility of its use in synthesis, as well as the validity and in relation to questions, concerning the work of historians.

**Keywords:** Hegel; philosophy of history; subject; transition, Roman history, Alaric

## I. ВЪВЕДЕНИЕ

Оказва се, че като се мисли от науката самата история – в частност това се отдава най-добре на философията, последната изразява схващането си за историческото като единен процес изобщо. Именно някои философи показват това разбиране с известна доза широта на съжденията си – съвсем по хегелиански (Рачева, 2010). Иначе казано, че в историята ние имаме субект: както знаем субектът бива абсолютно произведение на действителността, ала такава живост, която става или такава живост, за която не просто казваме, че „е“ – напротив, такава живост, каквато показваме защо и как „е“ – разбираме я; по-нататък тази действителност като деяние се различава в себе си и най-после същото сменя „многообразието в себе си до простотата на едното, тоест до всеобщността“ (пак там: стр. 19). И макар историята да бъде всеобщност в истината на определеност и развитие, на човека тази истина му липсва, тъй като той остава в границите на своето дело, той не надхвърля тази своя действителност и не схваща самата всеобщност докато „е“, а после става късно, понеже вече е самата нея – историята. Като се каза, че историята е както понятие в себе си и за себе си – действителност, съответно и постигната идея, се налага да бъде представено едно твърде уместно Хегелово разбиране: че понятието се развива в определения, които трябва да се разглеждат като редица оформяния от науката, а в научното развитие има определения, които предхождат понятието, „но не във времето си развитие като оформяния“ (Хегел, 2018, стр. 81).

Оттук насетне ще бъде заявено какви задачи си поставя тази научна разработка. На следващите страници ще бъде направен опит да се предаде това „ставане“ на историята, първо като се обособи в работно определение на понятието. Кореспонденцията с наличната философия обаче задължава друго: понятието, което ще се развие да бъде показано в неговата исторически своеобразна мисъл. Всъщност самата пречка е такава, че същата тази мисъл, която трябва да се изложи в нейната чиста форма, не съществува, защото тази мисъл в своето развитие се е преоборила до сегашна мисъл. Онази същинска мисъл, доколкото бива възможно, е останала само под дебелиите кожени корици на книгите и в завито изчуканите краища на мраморните колони. От позицията на сегашна действителност да се проникне в историческата мисъл – с тази сега, която все пак е самата развитост на първата, и като се борави с истори-

чески завещания обект съобразно научните изследвания, да бъдат снети мисловните различия до тяхното единство в моментна забрава „кои сме“. Без да се насочваме към историята като всеобщност, в отгърсване от шаблонните и определения, в действителност да се реализира едно възраждане на мисълта в нейната историчност, за да се знаят като истински нейните цели и резултати. Мисълта е мисъл на живота, дотолкова че същата е мисъл на индивид, на селище, на държава и като такава тази мисъл в даден момент бива свойствена на себе си, а в друг нееднозначна в живота. И ако самата мисъл е преход в живота, какво остава за историята? Тук Аларих и падането на Рим под неговия меч (410 г. сл. Хр.) са историческата тема, в която двете по-горни тези ще бъдат изложени. Или в научната работа покрай „ставането“ на историята в мисълта, майсторски да се улови преходът на същата тази мисъл – една единствена мисъл, ужасена от буйните пламъци на Троя, прекосила морската повърхност в главата на Еней (Ливий, 2004), стъпила върху земята на телетата<sup>1</sup> (Попов, 2020) – мисълта на държавата, устояла на войни и превратности, мисъл постигнала държавно великолепие с робската пот – мисъл, преобразила славата си в гения на един водач, за да покаже себе си като абсолютна мисъл, отхвърляща, налагаща, издигаща себе си в собствена времевоост или в безвремието на идеологията на тази мисъл. Докато не се каза „Покайте се, защото се приближи царството небесно“ (Матей 3:2)!

## II. РИМ – РОДЕН, ЗА ДА ПАДНЕ

Текущото изследване не следва да са ангажира с проблема за човешкото възникване и да премисля в конкретика на историко-логическия схематизъм изходната точка на опита. Но със заявката да се даде техническо определение на понятието в себе си и за себе си, читателят ни най-малко трябва да остава с впечатлението, че ще разбере какво е историята. От една страна понятието сменя разликите в действителност до свое общо определение, така че понятието е самата действителност; от друга страна обаче това общо определение се явява само форма на понятието в себе си и за себе си, така че всъщност нейното съдържание ще служи на последващо издигане до ново определение на понятието. Много често заниманията ни с конкретната хуманитарна дисциплина (историята) са обвързани именно с подобно многообразие от форми и тяхната съдържателност, които в изгледа си на разработки притежават дедуктивен характер. Изследователят обаче, първо, провежда дедукцията като я привежда от вече известни научни определения като абсолютни към този момент, съответно, второ, неговата дейност е положена също и в определения за самата наука, обуславящи нуждата от нея и начина и на съществуване. Щом резултатът е налице, ученият приема, че допълва научните определения

<sup>1</sup> Наименованието „Италия“ произлиза от „витулус“ (теле, биче).

като разколебава някои положения или създава нови, а по отношение на самата наука, той преразглежда нейните основни принципи и закони, извеждайки спрямо получения резултат опита си като абсолютна стойност, тъй като желае както да познава науката в нейното битие, тоест в нейната истина, така и да сравни своето дело с нея или всъщност да приобщи понятието в себе си и за себе си към нейната реалност като действителен принос. За науката история този подход, редно е да се посочи, постига пълнота в научните определения, ала в осмислянето на самата история той не само не се справя – дори има функция на ущърб. Невъзможността да бъдат организирани определения за историята от самата нейна наука поражда недоумение, но фактът, че ръководни формулировки за историята се подлагат на непрестанни дискусии и критики, само доказва влиянието, което нейната определеност оказва на действащата в проучванията и в живота изобщо, а понятието в невалидност е негативна в истината на науката действителност вместо избрана полза. Множеството определения на понятието в себе си и за себе си обясняват историческото, но това е прекалена широта на действителното знание, затова като е действителност, тук понятието представя историята в действителна особеност. Действителността е от себе си, тоест действителността започва от себе си и свършва при себе си; навярно изглежда, че никога не е приключвала, но това сега не е толкова важно. Действителността различена в себе си е пространството на обекта и мисълта – следва само да се разбере.

Реалните изгреви на двете европейски цивилизации – Гърция и Рим, на които науката посвещава изключително много от заниманията си, са условни начала или отметки в хода на историята. Например гръцката цивилизация се конституира в науката като историческа периодика не само поради съществуването на човека сам по себе си, но и като положена действителност от самия него. По тази причина днес в практиката си да копаем и четем, ние разбираме, че някъде в пространството се появяват 2–3–5 същества (когато нас все още ни няма) и те живеят в определени обстоятелства. Известно ни е, че от 4000 хил. години пр. н. е. насам из географските пространства на Апенините, континентална Гърция и прилежащите им острови в обграждащите ги морета живеят немалко хора, които основно биват разглеждани в тяхната археологическа култура. Като помощно крило на историческата наука в границите на материалното археологията дава ясна представа за дейността на тези човещи в степената на техния опит, когато самата историческа култура (в широк смисъл) не е богато избуяла поради зората на историята; така дистанцията създава впечатление за емпиризма като несъвършен в неговата невъзможност да разкрие едно по-издържано знание за старото човечество. При все че се залага много на тезата за развитието на мисълта като понятие, ние знаем историческата мисъл само в действителността или в развитието на мисълта като такава – с други думи явяващо се по необходимост, подобно единство е достатъчно само по себе си.

По такъв начин с експликацията на понятието като мисъл в себе си и за себе си ние се запознаваме с тази историческа мисъл в нейната първобитност, доколкото тя се изразява в придържането към живота като такъв – силно застъпено бива намирането на ресурси и тяхното подчиняване на бита<sup>2</sup>. Образът на човека, който се налага да бъде природа, е може би образ на коравата издръжливост, на увереното умилюстивяване на отвъдните сили, на желание за нещо свое; по такъв начин действието в нравственост резултира в своите произведения, които за известно време обособяват самата обща реалност като морален закон, който по-късно сменя действителността в по-висше историческо определение на себе си.

Рим се създаде. Нас обаче не ни касаят каквито и да било подробности, освен тази коректно да поправим изреченото – Рим се създаваше. И да, Рим се създаваше до последно, до самия му край, но като се осланяме на това, Рим сякаш никога не престава да съществува. Нима Рим е извън мисълта, а мисълта извън Рим? Не. Защото в понятието винаги от едната страна стои загадъчната нравственост, задаваща континуитета от определения, като обновяващо самите тях действие. Рим дава възможност ясно да се посочи това пластично положение в историята като низ от определения на мисълта: „Когато след победоносните войни на Изток римският гражданин се озовава там, пред него, израсъл в дъсчения Рим или в селския Лациум, изниква един свят на висока и изтънчена градска култура [...] Така през цялата история на римската култура се проследява взаимното проникване на тези две течения“ (Ваклинов, 1973, стр. 258 – 259).

### III. РИМ – ЕДИНСТВЕН СВЯТ, ВАРВАРИТЕ – ОТВЪД НЕГО

Приехме историята като „ставане“. В далеч по-широката обзримост на вече визираните исторически научни определения всички знаем какво постига Рим: „през кървави борби, в които стъпка по стъпка е завладян целият Апенински полуостров, а след това, страна след страна, цяла Западна и Южна Европа, цялата западна част на Предна Азия и цяла Северна Африка“ (пак там, стр. 255). В хода на военните експанзии политиката на Рим е интензивно осмисляна и организирана, а държавниците му периодично заемат реформаторски позиции по отношение на въпроси основополагащи държавността в античния свят – предмет на бурни реакции. Възможността пред хоризонта на времето да бъде едно универсално държавно обединение, което като налага стандарти в живота на поданиците си, ефективни, респективно и оптимални,

---

<sup>2</sup> Разбираемо е защо историята не се ангажира с друго, а подрежда последователно камъка, медта, бронза и желязото. Защото тепърва човекът ще набира инерция в делата си, докато този изживян живот сякаш е непоковарен в опростената си задача, ала неговите резултати предпоставят бъдещата инерция и в последната ще си види тази първа простота.

и най-вече като ги обединява в идеята за тази държава като право на съществуване, като най-достойна опция за властова конструкция, като единствено бъдеще – Рим едва постига. Докато Рим предприема военните си авантюри, с които цели да приобщи останалия свят към себе си, през тези периоди на подем римската страна се отличава в цивилизационен напредък, като се инфилтрира в останалите антични култури и взема функционалното, естетическото и пр. това, с което реално се превръща в еталон на древността и изходна точка на Средновековието<sup>3</sup>.

Макар Рим да хомогенизира античните народи и културите им в опит да ги докара до еднородност на държавата, римското съзнание диференцира себе си от останалите, които самото то приобщава към идеята си. Затова до голяма част в римската история се наблюдава консерватизмът в политиката, който изолира присъединените народности, като ги превръща в роби или ги поставя под специален статут на съществуване. С течение на вековете разбира се, това римско съзнание на принадлежност към самия Рим като идея както ще се съобразява с политическия климат, така ще бъде и иновативно, заради което, ако не през цялото Средновековие, то през по-голяма част от него, това съзнание не само ще се засича в детайлите на новата епоха – то ще вдъхновява тези<sup>4</sup>, които същото това римско съзнание по-рано смята за варвари.

В резюмиране на времето известният медиавист от школата „Анали“ Льо Гоф (1999) признава Рим за зародишна пъпка на Средновековието, но неговата лаконичност звучи като омаловажаваща характеристика на римската цивилизация, допускаща повърхностност<sup>5</sup>. Готите наистина са важни поради факта, че знаем повече за тях (в сравнение с другите варвари) от историята на Йорданес от VI в. сл. Хр. Този народ пристига в Централна и Източна Европа от северните географски пространства на Скандинавието. Огласяните причини за преселението се шриховат, дотолкова че значението на която и да било от тях не се нюансира, а информацията как един народ преминава хиляди километри и се установява в Южна Русия през 230 г. предизвиква интереса

---

<sup>3</sup> Тези думи, мисля, предават най-конкретно какво трябва да се има предвид за Рим. На следващите редове ще се маркира представата за обобщената история. Такава ситуация например се среща у Жак Льо Гоф, който за прехода в историята съпоставя римската цялост като трафаретна теза и историческия откъс на Великото преселение на народите.

<sup>4</sup> Пример за това се открива в биографията на Карл Велики от Айнхард в главата за предзнаменуванията за смъртта на франка. В църквата в Аахен след земетресение, месеци преди да почине, от надписа на построения храма, завършващ с „Карл Принцес“, старата римска титла била силно повредена.

<sup>5</sup> Да се признае само военната природа и нейното консуматорство за сметка на останалото като „нищо друго освен история един грандиозен ограден свят“, е пречка да се съзре как в една претенция за цивилизация – както ще го схване науката, е многообразието на Античността, което се поставя в индукция и сменя самото себе си в по-висше определение на историческия процес.

как реално тези варвари преодоляват не просто едни земи, а много повече. Сравнително бързо са предприети действия от готите през втората половина на III в. сл. Хр., когато император Клавдий II ги спира при Ниш през 269 г. Най-после през V век сл. Хр. за тези варвари ще може да се признае, че биват достойни съперници на империята – те са еволюирали.

Въпреки доброто ориентиране в обхода на половин Европа и възприемчивостта им, Римската империя никак не е мащеха за северните нашественици. Първо, след силните сътресения от края на II и началото на III в. сл. Хр. тепърва се поражда общо изтощение, което започва да секретира в твърде мъчно отърсване от проблемите на модела държавност през IV век – като че ли от друго време; второ, съзнанието, на което посветих абзац, започва да се размърдва от позицията на разплутост върху трон, символизиращ стария свят, който се налага да търпи промени – приравняването на всички жители в римски граждани (едиктът на Каракала от 212 г.) и постепенното увеличаване на ролята на тези, които иначе биха били ако не роби, най-малко чужди на идеята; трето, като се оценява социалният статус, уменията и съвестта на авторите на свидетелства, е необходимо да се отбележи, че взаимопроникването на римския и варварския свят в контекста на първите две точки, няма как едновременно да постави варварите в позицията на крайно ощетени и низвергнати, но и побеждаващи и успешно усядащи. Както варварите се изтласкват верижно, така самите те ще започнат да влизат в отношения с империята чрез съюзни договори и, ако тя не ползва едните за буфер срещу другите, е задължително да се посочи, че варварите са в някаква форма на прегръдка с тази империя, която по-скоро изпъква в естеството на романизираното население и багаудите (селски въстания).

Дали ще застанем зад думите на Йорданес, който иска да ни убеди в удачните обстоятелства, при които е подето въоръжено настъпление в империята (378 г.) като отзвук от несправедливостта към варварите, преди всичко зависи от това дали няма да се замислим за готовността на самите варвари да се впуснат в пределите на страната, която вече не смятат за толкова чужда. Да се съгласим и с отстъпките, които прави империята към тях, със съзнанието било на аристократичния елит, на масовата администрация, на населението, които може би са наясно какво ще стане рано или късно и действат, навярно непреднамерено, ала по практически причини в тяхна полза. Не бива да се пропуска и личностният елемент в историята – нищо от това не трябва да учудва, смътно бихме схванали онова съзнание, начетено или пък не, изложено на интензитета на промените в своите правомощия, напръскано със свежите капки на християнската религия; оказва се, че властта става и предприемчива, тъй като легендарността вече е абстрактен крепеж, но реално животът удобно ще се обнови със свежите сили на варварите, разпръснати по земята на Рим.

#### IV. ПАДАНЕТО

Нека заглавието на този пункт да не възбужда премного фантазията на читателя. Ние сме пред вратите на Рим, простете, Аларих е! И преди градът да бъде нападнат в изстъплението на варварите, казано обобщено, тяхното установяване в рамките на империята и настроението преди заветната 410 г. са съществени исторически моменти, над които трябва да се замислим. Ако обменът между Рим и варварите бива достатъчно голям, това означава колко трудно можем да го помислим ние.

Историческият практицизъм има за себе си делото на обекта<sup>6</sup> или обекта на мисълта, който споменахме в началото. Доколкото този обект има мисълта във времето или мисълта като минало, обектът има тази предишна мисъл като разлика на мисълта в нейната абсолютна определеност от епохата. Като се занимава с обекта в работата си, историкът разполага с този обект в неговата истина, така че историята му се разкрива като истина на обекта. Историкът често не поставя историята извън границите на обекта – глината, камъка, метала, останките, хартията – по такъв начин той реконструира хронологията, фактологията и самата идейност на събитията. За историка светът на обекта е самият исторически свят; историкът не пренебрегва развитието като закон за историята, но свикнал да борава с обекта в целите на научното определение, той свежда това развитие до обекта, като го превръща в развитие на обекта, тоест обектната съпоставимост на вътрешните признаци „истина“ и „неистина“.

От друга страна обаче освен битието на историка като понятие, което разполага с обекта в себе си и за себе си, нека обектът да се види като такъв спрямо това битие на историка. Отначало сочим обекта като непосредствено външен на мисълта; всъщност каквото и да било делене на материята се оказ-

---

<sup>6</sup> Тук следва да се упомене, че обектът не остава такъв, както първоначално личи от текста, какъвто обичайно присъства в емпиризма като изкривена символика на историческия практицизъм. Именно тази трактовка обаче, касаеща насоката и реализацията на самата историческа наука, по-скоро се намира в нагледността на този практицизъм, дотолкова че разсъдъкът експлицитно приема тази привидност като очевидна и истинна, защото неговата дълбочина се изразява в иначе постигнатия Аз, така че, ако последният не помисли „е“-то на субекта и на самия себе си, той не само не би схванал, но би бил и доволен от знанието, което блуждаещият разсъдък му дава в някаква лекота на разбирането, а то бива обяснено като недостатък на историята. Нещо повече отгук насетне – едно пълно обективизиране на съзнанието в неговата субстанциалност, за да се види какво прави с обекта мисълта, как тя се издига с него и впоследствие и тя, и той изчезват в нещо далеч по-голямо. Затова нека читателят не ангажира мисленето си с обектно многообразие, как то присъства с отличителни черти или как се разглежда от науката – тази статия визира разделянето на мисълта и обекта в полето на материята. Няма значение дали обектът е жив или не, голям или малък, битов или естествен – обектът противостои на мисълта в ставането и.

ва работа на мисълта или, за да подчертае тя своя субстанциален характер, тоест самата себе си, същата се представя като единност, каквато е, но тя няма за себе тази единност като ставане на себе си чрез обекта. Мисълта има това биващо в себе си и за себе си като отвсякога сътворена единност, защото, връщайки се в себе си, мисълта като рефлексия внася външната непосредственост като разлика на битието в себе си (макар че последната би могла да е първоначална цел на това битие) и така формата на битието в себе си се изменя; субстанцията затваря кръга на експликацията на понятието в себе си и за себе си, ала с това субектното ставане не свършва – то се реализира в мисловен континуитет, който организира битието в себе си като целева последователност или, когато вследствие от постигането на целта, мисълта издига за себе си нова такава. Субектът има себе си като единност или като битие; именно в себе си мисълта остава при това битие, тъй като в негово име тя се решава на собствено отрицание, тоест да снесе битието в себе си в ново определение с целта въобще. Обектът обаче, изтъкнато, като се превръща в битие на мисълта, по-скоро заема мястото си на резултат от целевото действие, което тя предприема, затова се каза, че обектът изгубва своята самостоятелност, когато мисълта го прави битие за себе си, той изчезва в „самия Аз“ и вече съставлява неговия образ; обектът е „самият Аз“.

Наистина се налага да питаме как с обекта мисълта преминава обратно в себе си или как обектът изглежда от страната на битието в себе си. След казаното за субстанцията като непосредственост, разлята в непосредственото, в конкретния абзац от Хегеловия предговор (2011, стр. 103–104) се говори за субектното като станало – така, че в организацията на думите се вижда самото битие на субстанцията. Хегел спекулира с израза „бог е любовта“ (един от трите примера в текста), доколкото желае чрез абсолютното да изрази празнотата на „едно“ начало, което в движение става субект. Ние вземаме самото ставане като битийност, но в езиковата рамка на изказания субект ние различаваме още предиката. Като изключим това, че този предикат изпълва първата простота в нейната необходимост, всъщност той подчертава самата крайност като резултат от движението. Ала в привидността на нещо резултирало, очакването е да се каже „с какво“ бива именно това; изразът „рефлектирането на себе си в самото себе си“ само загатва връзката мисъл-обект. Хегел се стреми да отличи неразличената „опора“ на предикатите, като подсказва древногръцкия прием за разговор за „чисти понятия“, но дори тогава във висотата на диалектиката на мисълта, преминала обратно в самата себе си – сякаш длъжна да говори за това, което „е“ тя, проличава как с битието в себе си като единност, мисълта извежда предиката като даденост, който, първо, е свършен, тоест той е наличен във времето като станал и неизменчив, така че съществува външно като възможен и независим, откъдето следва, второ, мисълта или го има, или поне иска да го има. Колкото и да се питат Платоновите герои за „красивото“,

за „любовта“ – такива, каквито са сами по себе си – тези хора не припознават себе си, „самият Аз“, в нито едно от двете като различни ставащи, а с копнеж по тях – по това, което се центрира в субординацията на света според човека, който би могъл да им принадлежи, да има част от тях, обаче не и тези понятия да са „в и със“ самия човек, респективно „в и с“ мисълта като такава.

В изречението за субекта или в самия субект като единност ние имаме предиката като втора, неразличена цялост на обекта в субстанциалното движение. Затова любовта сама по себе си ще представлява за нас безкраен неуспех с вглъбяването в една онтологично празна, нераздвижена форма, където в битие да бъдат уловени мисълта и обектът. Мисълта в субекта обаче бива общо движение на ставането, самото изречение е субектно реализираната мисъл – оттук насетне първата му част е мисълта в себе си, неопределена сама по себе си мисъл, която във втория момент от изреченото бива насочената мисъл, движението на тази мисъл като „е“, но „е“ имащо целесъобразност, защото движението се поражда в целта. Зад предиката стои обектът, който мисълта прави свой; с различаването на обекта в предиката започва да личи ролята на този обект в ставането на субекта; така в смисъла на истина за мисълта, в границите на предиката обектът се намира в една условна самостоятелност. Увлечен от мисълта в нейното движение, докато двете са в отношение на противостоящи, обектът се изгубва в мисълта – любовта е завършената форма или субектът е любовта, когато мисълта е направила обекта свой по начина на движение към целта. Разбира се, по примера на това ние можем да имаме предиката като действителност в контекста на личната и чужда субектна реалност, тоест, от една страна предикатът изглежда предпоставен в целта, понеже, ако сме поставени в обсега на друг субект, който е любовта, ние имаме любовта в единността на този субект или в неговата реалност, обаче с това ние както не знаем какво е любов, защото самите ние не сме любов, така и не знаем какво повече бива любовта от тази конкретна любов или любовта сама по себе си, тъй като нашата евентуална необходимост ще бъде представа от външна реалност, а не вместо това да е движение от себе си, за да се признае тъждеството на субстанциалното с идейното; вариантът за личната реалност обаче, в съответствие с по-горе изложеното, следва да се маргинализира и по-точно да се укаже това, че мисълта винаги ще има примера „за себе си“, където тя става, докато в експликацията на понятието любовта ще бъде идея само в еднаквостта на това, каквото мисълта прави „за себе си“, което не отменя въпроса за уникалността на произведението и. Ето че мисълта като субект, който бива в интимна връзка с друг, постига любовта в течение на своята реалност, когато с даването на цвете роза мисълта привлича към себе си специален интерес, когато при съжителството в дом мисълта съпоставя себе си като субект на близкия субект, и когато със скъпоценен пръстен мисълта предявява намерението си да официализира вече иманата обща реалност с отсрещния субект.

В предиката, наречен качество, ни интересува обектът като самото свойство на това качество; защото, макар да разполагаме с обекта, ние не го приравняваме директно с предиката – все едно да кажем, че предикатът е обектът – обектът в предиката е предикат само с мисълта, която превръща обекта „за себе си“, обектът с мисълта в предиката е далеч от това, което би могъл да бъде този обект само в своето битие. Заради което примерът бива, че, когато човекът лови и яде риба, не казваме „човекът е риба“; целта да си благодат в Божието царство е „ловът на рибата“, по време на който „човекът е ловкост и издръжливост“, а също в защита на другарите си „е геройство“, пък, когато изяжда улова, „човекът е здраве и сила“. Отвъд целта и предикатната устроеност в движението на мисълта по отношение на обекта ние още раздробяваме това движение спрямо обекта; след като той – „човекът е благодат“, се налага да признаем, че тази благодат като цел (йерархично предпоставена над съдържанието на понятието в себе си и за себе си) е съвсем нищо, защото, като е самият предикат на субекта, благодатта е завърналата се в себе си мисъл с обекта, но благодатното като предикат на субекта е форма на единност на това движение с обекта, а преди това бива необходимост като празна благодат или като основание намерено в субектната реалност.

Поради това благодатта е благодат както заради лова, така и заради изяждането на рибата; действията „лов“ и „ядене“ са наименования, форми на движението на мисълта, която преобръща обекта в съдържателност на тези битийни форми, а иначе „лов“ и „ядене“ са самото „е“ като опосредстващо. После обаче в тези форми на движение се показва самият обект; ловът и яденето само отнасят до мисълта обекта, към който тя се насочва и обединяват в себе си предполагаемото изпълнение на целта според този обект. Открива се в лова като самото действие на субекта, указващо благодатта, резултиралото отрицание на себе си в обекта като двойственост, което може да се оприличи едновременно на действие и качество. Всичко идва оттам, че като бъде сведено това отрицание на себе си до една пограничност между мисълта и обекта, проличава самото преминаване на обекта в мисълта, само че, при което свойствеността на този обект се изявява като определяща движението на мисълта, придаваща му битиен вид свойственост. Както се каза, изглежда така, че движението, каквото бива мисълта, е движение само по себе си или движение, което, макар да предпоставя предиката в целта и да въвежда себе си като форма на действие по адрес на обекта, остава да бъде движение само по себе си, не само ненаправено обекта свой, но и недостигнало до този обект – незнаещо какво „е“ той и какво ще бъде същият за мисълта.

Предикацията като кулминация на действителното в себе си и за себе си, всъщност бива реализация на понятието в реалност на субекта или какво „е“ субектът<sup>7</sup>. В своята огледалност „самият Аз“ приема обекта, но в „самия Аз“

<sup>7</sup> По тази причина следва да се открие именно обектът в това взаимопроникване с

обектът престава да бъде такъв, какъвто „е“ – обектът превръща „самия Аз“ в „римска гордост“, за да може тази „римска гордост“ да се отрази отново в действителност, с обекта, в целта да бъде „римска мощ“. „Римската гордост“ и „римската мощ“ са реалност на субекта; би било крайно незадоволително последните две да бъдат разглеждани едностранчиво, тоест като обект, защото те са самата неразличеност като постигнат субект в действителност на „Аз“ с обекта. С мисълта обектът става „римска гордост“, и пак, в „римската гордост“ мисълта поставя целта в обекта, за да бъде тя и „римска мощ“ – затова мисълта, най-вече, различава в единността или в битието в себе си обекта, само когато обектът трябва да покаже „самия Аз“ като „римска гордост“, и когато обектът трябва да доведе тази „римска гордост“ до „римска мощ“.

---

мисълта; че мисълта сама по себе си не би могла да бъде нито издръжливост, нито ловкост, нито геройство без обектната среда, в която тя осъществява себе си като движение. Най-напред човекът ще придобие издръжливостта през времето на гладуването си, когато ще научи за рибата и ще направи опит да опознае обекта или да схване как този обект би бил „за себе си“, като го предпоставя в цел и нейното снемане в действителна перспектива; по-насетне човекът няма да спре да мисли тази риба – нейната живост, как тази твар съществува в собствен живот на движение, хранене и размножение – в общи линии как мисълта в отрицание на себе си може да направи битието на рибата свое. Ловкостта попада в пределите на наличното битие, с което субектът разполага и по-точно в неговия бит, който ще бъде употребен в конкретното действие по залавянето на този обект; ловкостта обаче е породена от обекта ловкост, тоест мисълта не може да бъде сама по себе си ловкост, нито тази ловкост е налична само с материалната култура; рибата (и средата) е тази, която ще определи какви вещи ще се изработят за нейния улов и как ще бъдат приложени в ловкост. Също и геройство не може да бъде мисълта сама по себе си; човекът е героичен, когато в хода на лова, той преодолява предизвикателствата и предпазва сподвижниците си от опасностите; обаче този героизъм е движението според обектната среда или героичното е такова спрямо дълбочината на тресавищата покрай речното корито и животинските следи при изгнилите дънери за отдиш. Яденето ще се повтори като същото по-горно взаимопроникване. Доколкото накрая получаваме предиката на субекта като единност, която вече споменахме с Платоновия проблем, с „човекът е благодат“ се налага да наблегнем на това как, макар да няма тази единност като единност „в себе си и за себе си“, тоест да говори за благодатта като за благодат, която е сама по себе си – битие, с което тя в своята субстанциалност се отъждествява, все пак в нататъчната си действителност мисълта имплицитно ще различава обекта, тоест рибата в тази благодат, за да може както рибата да подчертава наличието на благодат, така и с рибата като благодат човекът да издигне тази благодат в по-висше определение на самия себе си. В обработения субстрат например: водните маневри на рибата ще се изрисуват с черен въглен по стените на пещери, бойните шлемове ще са със завити краища, имитиращи рибните перки, ще се напишат митове за произхода на рибата и нейната сакралност, а владетелският печат ще оформя в горещия восък символно рибата в средата на думи, гласящи „Изпълнена от благодат страна, в лазурна шир бъдното окъпано е!“ . Спекулацията направи държавата в обектната среда, където рибата като акцент породи рибешка цивилизация. По отношение на Римската империя като текстова рамка, която бива реално историческо обединение, присъства очакването да се разкрият именно акцентите в обектното многообразие заедно с предикатите, които я съставяват.

В по-горния абзац обектът се видя като действителен или обектът изпълни съзнанието, когато мисълта се отрече от себе си с битието в себе си, в целта да постигне това битие като го снесе в по-висше определение на „самия Аз“. Да се опише историческият преход, означава същият да бъде показан в истината на общия дух, какъвто е самият преход. Само че духът, в Хегелианско направление, е следствие от категориите. Разумът е дух, когато първият има цялата увереност в своята субектна реалност, която в крайна сметка се издига „до висотата на истина, и разумът съзнава себе си като свой свят, а света като самия себе си“ (пак там: с. 369). Сега читателят знае субекта в първата категория – тази на съзнанието – където мисълта и обектът бяха опосредствани. Тази част от Хегеловата система, указана като първостепенна онтологическа опозиция, е приносна в простата заявка за диференциация на материята в нейния тотален облик; като противостояща на обекта, мисълта е подчертано висше състояние на субстанциалното развитие, което буквално „преобръща света с главата надолу“ или обратно в самото себе си. Схващането на този момент от ставането на субекта позволява вникването в следващите; субектно сключени мисълта и обектът не изчезват, защото докато те безброй пъти противостоят и взаимопроникват в целта, идва и вторият момент, при който обектът се скрива в субектните реалности, изправени една пред друга.

Свързан с историческата проблематика, тук обектът остава на преден план, така че самосъзнанието и разумът се оказват негова особеност. Ние нарекохме съзнателния резултат субектна реалност и тази субектна реалност не би следвало да се схваща като толкова едностранчива, доколкото не е била издигната в налично битие на самосъзнанието. Формирането на субектната реалност има своята паралелност: първо, ако обектът като среда бива мислено общо време от съзнанието, тогава исторически мисълта има обща обектна среда за себе си, затова, второ, действителните цели, които мисълта осъществява в субектна реалност на тази обектна среда, са цели, каквито битието в себе си като мисъл исторически няма да изостави скоро във времето, така че, трето, обектът е перспективна участ на субектното ставане, тоест неговата независимост в смисъла на онтологична неизличимост стои в полето на преходността като определеност.

Субектът има обектната среда в себе си; интригуващо е, че тази обектна среда се поставя в „самия Аз“ не само директно с обекта, тъй като, имайки предвид споменатата субектна реалност като несвършена действителност, където обектът преди всичко е оправдан в категориалния план<sup>8</sup>, трябва да се помисли как наистина обектът стои в субекта! Всяка човешка поява в жи-

---

<sup>8</sup> Не можем да смятаме, че масата хора биват равнопоставени в постигането на категориите на Хегеловата феноменология. Това положение следва да се установи в количествените измерения на човешкото съществуване като разреждане на мисълта в общия дух.

вота като нова мисъл в нейната непроявеност ще бъде експликация според наличната субектна реалност, тоест новата мисъл ще протича в реалността на наличния субект, на съществувалия и съществуващ субект. Породената в себе си и за себе си мисъл или породената действителност в своята нравственост ще бъде наполовина свое право; в другата част ще се наложи правото на наличния субект, тоест на реалността, в която последния има обекта за себе си, в обектната среда, където е разум и преоткрива моралността, за да се наложи без да е всеобщо време, а като се открие в разлика на абсолютното да бъде истински дух. Обаче това умножение на мисълта не изменя общия дух по никакъв начин, то разрежда мисълта в раздвоение на иманото битие и на шанса обектът да попадне в пределите на новата деятелност, която ще го конституира по своему. Обектът продължава да се намира на хоризонта, някъде в пространството, но като е истински с мисълта, той е обект в наличното битие на утвърдения субект, както и обект, който тепърва ще бъде пожелан от мисълта в онази нейна непринуденост от категорията на съзнанието. Отличава се не категориалната последователност, а нейното противопоставяне спрямо обекта като онтологичен конструкт в хода на историческата преходност; защото, ако пределът на категорията е предел на мисълта в себе си и за себе си, тогава тази нова мисъл наистина бива едностранчива в ставането си, но нейната едностранчивост е такава в категориалната си реализация, тоест извън пределите на последната, в общото и частното развитие, тази мисъл е изпълнена с наличната действителност, откъдето тя започва живота си.

Обектът се намира пред съзнанието, но обектът е и подхвърлян от наличната действителност около това съзнание; вътре в съзнанието противостоят обектът сам по себе си и субектът. Обединяват се личният опит на мисълта с обекта и категориално постигнатият обект, този на субекта, защото на съзнанието му трябва както обектът само по себе си, така и развитият обект. Съзнанието би могло да бъде едностранчива категория само, ако винаги започва отначало в пълното непознаване на обекта – като едно божествено, библейско начало, когато едновременно бива ясно какво „е“, какво съществува – но все пак то е нищо, и се разбира като собствено – но все още не е направено свое. Напротив, съзнанието овладява именно продължителността, битието като времевост чрез наличния субект, защото иначе обектът сам по себе си би просмукал човешкото битие в себе си, би го отменил като битие, което наистина „е“. В съзнанието се вмъква тъкмо това „е“, съзнанието „е“, защото бива в себе си и за себе си, но съзнанието „е“, и защото другата част от него съставлява постигнатия обект или битието – това „е“, в което съзнанието съществува; затова съзнанието е половин самосъзнание, а щом е самосъзнание, то също е половин разум, дотолкова че разполага наполовина с истината на общия дух като абсолютна определеност на епохата. Тук не се нарушава принципът на развитието, който немският философ Хегел безспорно утвърждава (пак там):

че, когато нещо определено съществува като ставащо, то бива „с нещо“, което вече „е“; само така съзнанието се завръща на категориалния участък, когато се изгубва всяка подробност изречена преди, за да бъде това съзнание налично битие, издигащо оттук насетне самото себе си като действаща разлика – самосъзнание – закрилящо онази своя двойствена съзнателност, каквато за него само изглежда забравена, ала не е – за него тя вече бива мъчно делима като единност, която е снела себе си в него, самосъзнанието, и сега то ще я упражнява занапред в повторно единство на тяхното снемане в разума.

*i. Синтез на изследването*

С разказите на Евсевий Хиероним (Йонов, Николов, 1975, стр. 45 – 46), като исторически обект, ще бъде наченат един синтез. Ако историческият практицизъм реши да не приема изначално думите му за напълно верни чрез преценка и съпоставка на фактите в информираността на изследванията си, понеже казаното от него най-малко разколебава първоначално изложените твърдения тук, то философската аналитичност в полето на хегелианската школа ще се опита без да неутрализира класифициращия елемент на историографията, която разчита на оценката заради обекта, да представи Евсевий само като истина на времето, като развитие на субектното, което „е“.

Евсевий се оплаква – за него това е истинска трагедия! Първата част от Евсевиевото творчество (към 396 г.) установява едно извънредно пребиваване на мисълта в себе си. Битието в себе си се оказва различено; преди да се каже каквото и да било за тази подбудена рефлексия, трябва да се уточни, че не бихме могли да говорим за категориален разпад – Евсевиевият субект е наличен по всяка вероятност в категориално постигнатото, а то не би слязло по-ниско от разумността, в чиято увереност се знаят тенденциите на времето като перспективни в истината на общия дух, който се облагородява в това. Мисълта на Евсевий изведнъж се завръща в себе си; тази мисъл обаче има непоколебимото намерение да обгледа хубаво битието в себе си, да извади от него най-ценното, това, с което Евсевий е „постигната категория“, защото този път донесеното, което обикновено мисълта прави за себе си, сега има форма на противостоящ свят: „Римският свят се руши...“ (пак там, стр. 45). Този „свят“ като друга субектна реалност навлиза и действително посяга на Евсевиевата като по-добро битие – застанал до нея, той я пожелава, ала бивайки чужд за нея, той също я има като противостояща в себе си: „опустошават, плячкосват и грабят Скития, Тракия, Македония“ (пак там).

И двете реалности<sup>9</sup> правят опити да снемат отсрещната страна в определение „за себе си“; да снемеш нещо означава да го знаеш – в този случай да се

---

<sup>9</sup> Вж. Хайдегер (2020, стр. 54 – 57). Когато стигаме до момент, в който общият дух бива различен, изглежда, че сякаш конкретен индивид противостои в своята субектна реалност, което би могло илюзорно да ни накара да смятаме случващото се за категори-

знае действащото друго в неговата другост, така и действията и; затова в съдържателност на тези битийни форми невъзможността да се приеме „съществуващото с мен“ докарва неговото отблъскване. Такова отблъскване обаче, следва да се види, бива едностранчиво в неговата умозрителност; разликата развита в предните абзаци като съзнателно формирана нова мисъл в общия дух, в даден момент става разлика на самия общ дух, който първоначално е имал това разреждане на мисълта като несъществуващо, а сега се отличава с тази разлика в нейната усиленост; получава се така, че общият дух, в тази негова готовност да премине в по-висше определение на самия себе си в историческия процес, въздейства на категориално постигнатия Аз, който трябва да

---

ално ставане. Само че, доколкото този индивид бива част от племе, народ или държава, каквито предлага късният период на Античността, се налага да дадем отговор какво проблематизира противостоящото в тази историчност. Докато индивидът е част от социални общности, той, понеже контекстово е общ дух, е и дух сам по себе си, ала дали трябва да назоваваме народа или държавата общ дух, тъй като, както бе посочено, не може да става и дума за категориално единство в тях? По форма социалната единност ще бъде за себе си общ дух, но колкото и единности да са сами по себе си, те всякога са налични в единност на самите себе си; тогава ние винаги бихме имали дух в духа. По съдържание обаче тези форми са ограничени в някаква определеност – ще приемем, че в общи линии това е постигнатата с обекта мисъл; наистина, тези форми заедно са общ дух, така че никога не може да надскочи останалите, ала като бива всяка от тях своеобразна в работата си с обекта, някои форми се оказват ръководни в развитието на общия дух. Оттук следва да се каже, че в историята ние говорим за точно определени хора, тоест за самия човек, който провежда както формата като единност на неговия социум, така и тази форма в общ дух. Затова не се интересуваме как може Евсевий да е самото „римско“ битие, което всъщност са римляните – не се питаме кой е римлянинът (същото се отнася за Аларих и варварите); задоволени сме като отнасяме самата форма на социална единност в субекта като нейн изразител, когато теглим чертата на общия дух. Хайдегеровата концепция е съотнесена идея, с която Евсевиевият субект се приема като усредненост на това „римско битие“; той бива единност на римляните – самото римско, не като се привежда неговата човешка субективност към обективност в комплексния емпиризм, от който се съчинява относителна събитийност и нейната концептуалност, а чрез субекта формата на единност, самото римско, се вкарва в екзистенциална аналитика. По този начин излиза на показ и втората голяма нужда на историческото като проблематично; видя се обектът в субстанциалната мисъл, а станалият субект се намира за актуален в неговата екзистенция, тоест не като го приемаме просто за битийна наличност, а питайки „кой е субектът“; защото не питаме „кой“ за субекта като историческа всеобщност – вълнува ни „кой е фашистът“, „кой е протестантът“, „кой е рицарят“, дотолкова че, когато историята ни се разкри така нелеко, мисълта желае да промълви тихо „кой е римлянинът“ – в своята действителност мисълта иска да узнае отминалите чувства на надежда, страх, обич, мъст и отчаяние в общата истина на абсолютна цел – римското в римлянинът. Щом бъдат преразгледани в историята достатъчно субекти в тяхната екзистенция, тогава мисълта ще може да извърне поглед към субекта или да се занимае със субекта сам по себе си чрез самата себе си, когато този субект ще се приеме за субстанциален, а в субстанциалното ще се разкрие самата човешкост.

преразгледа самия себе си или това, с което той „е“: „Аз не се заех да пиша история, но накратко да оплача нашите нещастия“ (пак там).

Време след това (към 409 г.) Евсевий продължава да описва съвременните изпитания в противостоянието на формите римско-варварско. Преди да изведе исторически постигнатото и като битие в себе си, и като самото римско в неговото историческо цяло, Евсевий прибегва дотам да различава на фона на движението обекта на римското битие, за който обект става ясно, че, макар „да съм го направил свой във времето“, „той не е мой завинаги“: „Всичко, което се намира между Алпите и Пиренеите, между океана и Рейн“, „Могунциум, някога славен град, е завладян и разрушен“ (пак там). В допълнение се налага да кажем, че приетото за умозрителна едностранчивост отблъскване на другостта, бива едностранчиво като битие в себе си при общия дух, обаче определяйки субекта за усредненост (вж. бележка № 9) на римското битие, това отблъскване също е умозрителна едностранчивост, защото не може да се схване като самата обща реалност на субектите в пълна обективност на тяхното съществуване.

Понеже достатъчно се изясни преходността като разреждане на мисълта в общия дух, е очаквано общата реалност на субектите да получава идейното в нова съдържателност на действителното битие, тоест, макар в течение на времето общият дух да има самия себе си за господстващ в битието на римското, в даден момент този дух започва да има отношение към разликите в себе си, които самоположени в него самия са разлики, имащи претенцията да се превърнат в общ дух; тъй като те първоначално са дребни, но после започват да личат като истински разлики, този дух се опитва както да ги отмахне в силата си на превъзхождащ, така и да бъде общ дух с тези разлики. С разреждането на мисълта в общия дух субектът както е самата разлика, тоест създаващ обща разлика, така този субект в множество поддържа тази разлика като наличност в общия дух. Поради това за нас е по-важно да проследим не толкова отблъскването, каквото с различаване на самия себе си в общо битие прави субектът спрямо общия дух, тоест „спуква балона“, в който бива, а да проясним самата разлика, която осъществява историческия преход и за миг се озовава на мястото на превъзможнатия общ дух. У Евсевиевото съзнание се прокарва тъкмо такава разграничителна линия; независимо, че той има в себе си общия дух като римско битие, започвайки да премисля този дух като „било преди“, Евсевий различава това, което така или иначе „ще е“: „За останалото ще премълча, за да не излезе, че се разколебавам в милостта на бога“ (пак там, стр. 46). Отдал се на християнския Бог – разликата – Евсевий не ще допусне иманото от него, достойното, каквото го кара да изпитва крайна гордост и почит, каквото изпълва живота му със смисъл, сега да бъде огънато от пълчищата другоземци! Преходът е избран и свършен в риторичност (от спекулативна гледна точка – б.а.): „Кой

може да повярва това?“, „Кое съчинение ще опише тази достойна за историята слава?“ (пак там). Евсевий признава, че в самата божия милост златото и съдовете спасяват Рим – редно е да се допълни – за да се трансформира исторически.

Дано последното изречение от горния абзац подсказва, че Рим не пада в сражение, а бива откупен. За преговорите и изхода от неудобното положение ни съобщава Зосим (пак там, стр. 46 – 49). Както и да предава срещата на римляните с Аларих, думите създават усещане за стъписаност – римляните не отиват при отвратителни варвари, а при самия Аларих, слуховете за когото ги ужасяват. Дали като водач на готите, дали заради очевидния си успех, в посрещането на пратениците Аларих показва неговото лично достойнство и мощта, с която той борави. Протоколът по приемане по всяка вероятност цели да покаже какво варварите вече не са, макар Зосим да го окачествява като „варварска надменност“. Аларих е безкомпромисен и излага исканията си – „всичкото злато и сребро в град Рим [...] и цялата покъщнина [...] и освен това робите от варварски произход“ (пак там, стр. 47).

Останалото в Зосимовото творчество са сцените около събирането на откупа за града, който Аларих чака да вземе. С всичко предложено в тази кратка статия се видя колко разтеглен е преходът, как не се побира в една година, камо ли в едно събитие. И все пак посочвайки прехода именно по такъв начин, 410 г. е точката в хронологията, която се отличава от останалите с това, че съзнанието развито от мен през цялото време, бива преодоляно в последна рефлексия, олицетворена ненадминато добре в Зосимовите слова; предизвикана рефлексия, в която се преминава през една същинска агония на чувствата, извиращи от съзнателния свят, в който се съдържа самото „римско“ от неговото най-бедно до най-богатото му определение – „сега“ тази последна рефлексия има битието на това „римско“ като абсолютно единство, и затова остава в себе си дълго, като се отдава на носталгия, каквато смята, че ще и бъде полезна, но после тази рефлексия изведнъж се отрича от себе си, помислила себе си като самото човешко в избора да снесе това битие на „римското“ в нещо ново, където „римското“ ще се запази, но няма да господства, ще се свие и ще принадлежи „не само на нас“, но и на другимо – в един напълно различен свят. „Аларих ги изслушал, като се отнесъл с особено внимание към съобщението, че римският народ, държейки оръжие, е готов за бой“, „Но никой не рискувал да вземе участие в извършването на традиционните религиозни церемонии“, „Оня зловреден демон [...] на всичко отгоре ето до какво довел римските префекти. Те решават да съберат недобора, като снемат украшенията, с които са били обкичени статуите на боговете [...] боговете започнали да изглеждат съвършено безжизнени и безсилни“ (пак там, стр. 47 – 48).

## V. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Статията маркира иманентната несъстоятелност в отдавна пожеланото от човека (Ницше, 1993) историческо философстване, за което през годините са полагани усилия. Обектът, но обектът в историческата наука, която има прекалено голямо влияние над човека без да му казва цялата истина, понеже тя не схваща какво е самата история, тъй като нейната истина е тази на обекта, който „тлее“ в нестихнала действителност. Действителното откъм мисленето на една трансценденталност завинаги ще бъде неспряла всеобщност в себе си и за себе си, ала с развитието си като преходност в екзистенцията на субекта, последният ще има тази действителност в себе си и за себе си. Статия насочва вниманието на двете хуманитарни науки не към ново направление, а към бъдещо обединение!

## БИБЛИОГРАФИЯ

- Библия, (1993). *Свещеното писание на Стария и Новия завет*. София: Синодално издателство.
- Ваклинов, С., (1973). *Археология*. София: Наука и изкуство.
- Йонов, М., Николов, Й., (1975). *Христоматия по история на средните векове*. София: Наука и изкуство.
- Ливий, Т., (2004). *Историята на Рим*. София: Изток-Запад.
- Льо Гоф, Ж., (1999). *Цивилизацията на средновековния Запад*. София: АГАТА-А.
- Ницше, Ф., (1993). *Човешко, твърде човешко*. София: Христо Ботев
- Попов, Д., (2020). *Древен Рим*. София: Изток-Запад.
- Рачева, Ц., (2010). Към понятието за глобализма. *Философия*, 4.
- Хайдегер, М., (2020). *Битие и време*. София: Изток-Запад.
- Хегел, Г., В., Фр., (2011). *Феноменология на духа*. София: Изток-Запад.
- Хегел, Г., В., Фр., (2018). *Философия на правото*. София: Изток-Запад.

## ЧОВЕКЪТ МЕЖДУ СТРАХА И СТРАСТТА ВЪВ ФИЛОСОФИЯТА НА СЪОРЕН КИРКЕГОР

РАЛИЦА СТОЯНОВА

**Резюме:** Как може човек да е сигурен, че чува Божествените думи, а не тези на изкушението или тези на лудостта? Текстът започва с представянето на необходимостта от непряка реч, щом разглеждаме въпроса за най-голямото чудо в Християнството – това на Въплъщението на Христос. Съорен Киркегор пресъздава тази необходимост в книгата си *Философски трохи*, отвеждайки читателя до въпроса за парадокса и до този за сблъсъка между вярата и разсъдъка. Чудесата на Християнството се явяват за разсъдъка като парадокс, но Киркегор разглежда едно условие, в което този парадокс се превръща в истина – условието на вярата. Текстът продължава с интерпретацията на Киркегор на Старозаветния сюжет за Авраам. Чрез образа на Авраам, датският писател ни показва, че вярата изисква една специфична форма на страстта – такава, която да надмогва обикновения човешки страх, но без да изключва условието на страха. Текстът завършва с въпроса за директното чуване на Божествените думи и условието за това чуване, а именно страстта като специфична форма на вярата, която преодолява страха, който разсъдъкът продуцира.

**Ключови думи:** чудо, парадокс, вяра, разсъдък, страх, страст

HUMAN EXISTENCE BETWEEN FEAR AND PASSION IN SØREN  
KIERKEGAARD’S PHILOSOPHY

RALITSA STOYANOVA

**Abstract:** The text begins by explaining the necessity of indirect speech when it comes to the greatest wonder in Christianity – the Incarnation of Christ. Søren Kierkegaard renders this necessity in his book *Philosophical Fragments*, leading us to the question of the “paradox” and the struggle between faith and reason. From the perspective of reason, the wonders of Christi-

anity appear as a paradox, yet there is one condition under which this paradox becomes truth: faith. The text then examines Kierkegaard's interpretation of Abraham from the Old Testament. Through Abraham's portrait, Kierkegaard demonstrates that faith demands a specific form of passion – one that can overcome ordinary fear, even though faith itself cannot be attained without fear. The final question concerns the direct hearing of God's word and the prerequisite for such hearing – the passion of faith. Because how can one be sure that they are hearing the words of God, and not those of temptation or madness?

**Keywords:** wonder, paradox, faith, reason, fear, passion

## 1. НЕПРЕКИЯТ ОПИТ ДА СЕ ГОВОРИ ЗА ЧУДОТО

Ние знаем кое е най-авторитетното място, което разказва за чудото и то е Светото Писание. За такъв разказ е нужно да си или пророк, или светец. Но и поетът се опитва да говори за чудото и нямат ли пророкът и поетът нещо общо? А на философа Съорен Киркегор, чиято екзистенция по собствените му признания била на религиозен поет, се наложило в онези съчинения, които не били *Назидателни речи*, да говори непряко, защото *да се говори за чудото директно изглежда невъзможно*.

В статията си *Kierkegaard's Existential Play*, Marcia C. Robinson дава един представителен пример за разказвателния подход при Киркегор. Тя първо посочва влиянието, което той имал от разсъжденията на Тик относно приказното – влияние, което допринесло както за съзнанието му за чудесното, така и за онзи подход да се въвлече читателят в разказа, който притежава приказката, „способна да завладее детското въображение“ (Robinson, 2018, p.77). След което Робинсън коментира един типичен за Киркегор поетико-ироничен, приказно-драматичен, *сократически похват*, който използва поетът-диалектик във *Философски трохи*; похват, който започва със сократическата ирония на принципа на отрицанието, за да ни преведе през приказното и драматичното, чрез един класически драматичен сюжет, разработван и от Шекспир (Robinson, 2018: p.80), докато незабелязано ни отведе до парадоксалната утвърдителност на вярата и чудото – утвърдителност нуждаеща се от *разядосването*, за което след малко ще стане дума. Робинсън описва как поетът-диалектик първо заблуждава и примадва читателя, за да може после да го въведе в едно пространство, в което дори образованият читател и тогавашен театрален зрител не би могъл да навлезе директно. Това, върху което акцентира тя е, че естетическото служи, за да представи етическото и религиозното. (Robinson, 2018, p.78) Но как би могъл един естетически принцип да помогне за етическото и религиозното разбиране?“

Тъкмо, заради трудността читателят (и в същия смисъл зрителят, слушателят, и въобще присъстващият човек пред събитията на живота) да направи онази разлика, за която „единственият по рода си ироник и най-великият

хуморист<sup>1</sup> трябва да обединят усилията си, за да рекат това, което изглежда най-просто от всичко, а именно, че трябва да се прави разлика между онова, което разбираш, и онова, което не разбираш...“ (Киркегор, 1992, стр.121) – разлика, която не може да се снее просто в някакво понятие, тъкмо затова Киркегор избира един непряк, драматургичен похват, за да говори всъщност за най-сериозното и за най-същественото. Той умишлено се представя за поет, въобразил си историята за Онзи, който се принизил до нас, така че да станем способни да видим събитието на *чудото*, което е събитието на опрощението на човешките грехове от Сина Божий, защото то е така трудно да се схване, че на Киркегор се наложило също така да представи различните вариации на един друг земен, драматичен сюжет този за отношението между царя и бедното момиче<sup>2</sup>, с който да ни даде едно само *внимание* за парадоксалната природа на първия. Защото има една трудност дори по-голяма от тази да се направи разлика между онова, което разбираш, и онова, което не разбираш – трудност, която надхвърля принципа на Сократическата майевтика, и това е великата трудност да *повярваш* в чудото и следователно да го видиш. Това чудо се отнася както към Христос и чудесата, които той извършва, така и към всяко човешко събитие в нашия живот – раждането, смъртта, срещата между двама, а също и всяко природно чудо, в което прозира един друг космически ред. Не в силата на разбирането, а в силата на вярата (снела и запазила разбирането), се състои условието за разграничаването на духовното от бездуховното. А от проблематичното отношение между разсъдъка и вярата, която се отнася към чудото, Киркегор в своите *Философски трохи*, извежда парадокса. Чудото, откровението, е за разсъдъка парадоксално. Когато остава в сферата на идеалното, разсъдъкът не се сблъсква действително с чудото и не забелязва парадокса, произлизаш от този сблъсък. Но той – разсъдъкът, все върши някаква работа, все нещо любопитства, и както си стои в идеалното, започва да търси доказателства, като например доказателството за съществуването на Бога<sup>3</sup>. Но подобно доказателство е винаги вече предпоставено от него самия, то е негово предварително полагане, което той единствено преутвърждава с разумни средства. Така разсъдъкът се отнася към самия себе си, а не към нещо друго, и оттук навярно и Декартовото *cogito ergo sum*. Когато, обаче, действително се сблъска с чудото и за момент излезе извън своите граници и извън своята сянка, разсъдъкът среща парадокс, и в безсилието си интелектуално да схване парадоксалната природа на чудото, в най-добрия случай той се разядосва,

---

<sup>1</sup> Сократ и Хаман – първият философ, вторият драматург.

<sup>2</sup> Киркегор разработва сюжета за цар, влюбен в бедно момиче, и възможността те да бъдат заедно.

<sup>3</sup> За доказателството на Спиноза виж във *Философски трохи* (Киркегор, 2003, стр.72-74)

той негодува, защото неговото доказателство, неговата сигурност, неговото „ $2+2=4$ “ спира да действа. Важно е да се отбележи, че парадоксът причинява разядосването в разсъдъка като сам му се явява, а не сам разсъдъкът измисля парадокса, и поради това се разядосва. Парадоксът не е някакво психологическо явление – той е израз на онзи божествен порядък, който се проявява в природния.

Но кога разсъдъкът не забелязва парадокса и как се е стигнало дотам, той да пожелае да се захване за своите предпоставени доказателства и мисловни тавтологии? Дали това не се е случило тъкмо в онова неосъзнато състояние на страх, в което той се главозамайва пред парадокса и чудото, *пред възможността на свободата*, и мигновено се улавя здраво за сигурните си закони? С това отбелязване преминаваме към *Понятието Страх*<sup>4</sup> – понятие, което онагледява реакцията на разсъдъка спрямо едно *невъобразимо* събитие, това на първородния грях.

Но да се върнем на *Философски трохи*. Все пак съществува една „щастлива страст“ в отношението на разсъдъка и парадокса. Тази щастлива страст забравя за „алчността на разума“<sup>5</sup>. Ето какво ни казва Киркегор:

„Как учещият достига до разбирателство с този парадокс? Защото, ние не казваме, че той трябва да разбира парадокса, а казваме само че той трябва да разбира, че това е парадоксът. Как се случва това, ние вече показахме, то се случва, ако разсъдъкът и парадоксът се сблъскат по един щастлив начин в мига, ако разсъдъкът се оттегли, а парадоксът се отдаде. И трето, в което това се случва (тъй като то не се случва чрез разсъдъка, който се е оттеглил, нито чрез парадокса, който се е отдал – следователно е нещо друго), това трето е онази щастлива страст, на която ние сега искаме да дадем едно име, ако и за нас работата да не е тъкмо в това. Ние искаме да я наречем вяра. Тази страст тогава трябва да е навярно онова обсъждано условие, което парадоксът дава.“ (Киркегор, 2003, стр. 91)

Следователно тази страст според Киркегор е вярата, за която по-нататък се казва:

---

<sup>4</sup> В *Понятието страх*, Киркегор пише: „Така страхът е световъртеж на свободата, който се появява, когато духът иска да положи синтезата, а свободата поглежда надолу към своята собствена възможност, като се улавя за крайността, за да се държи за нея. В този световъртеж свободата пада ничком. По-нататм психологията не може да отиде, а и не иска. В същия миг всичко се променя, а когато свободата отново се въздигне, тя вижда, че е вече виновна.“ (Киркегор, 1992, стр. 79)

<sup>5</sup> В *Глас на въпиющия в пустинята*, Лев Шестов пише: Кант превъзходно е изразил това в първото издание на *Критика на чистия разум*. „Опитът, казва той, ни показва онова, което съществува, но той не ни казва, че съществуващото необходимо трябва да съществува така (както то съществува, а не иначе). Затова опитът не ни дава истинска всеобщност и разумът, стремящ се алчно към такъв род знание, по-скоро се дразни (разядосва), отколкото удовлетворява от опита.“ (Шестов, 2004, стр.17)

„Следователно, лесно е да се види, че вярата не е познание. Защото всяко познание е или познание на вечното, което оставя временното и историческото да бъдат изключени като нещо безразлично, или е чисто историческото познание. И никое познание не може да има за предмет този абсурд, че вечното е историческото.“ (Киркегор, 2003, стр.94)

Чудото, за което конкретно говори Киркегор във *Философски трохи* е събитието на Въплъщението, но това събитие не е някакъв исторически факт, то е онова събитие, което парадоксално обединява вечното и историческото. Парадоксалната природа на това събитие, както и на вярата, единствено способна да го познае, става повод за едно разсъждение относно историчността. Това събитие нито може да се разглежда чрез умозрителни средства като вечно познание, нито като исторически факт, а чрез вярата се разбира в пресечната точка на двете, от която Киркегор извежда понятието за „мига“ – понятие, което от темпорална гледна точка онагледява онова, което той говори за действието на „скока“: както скокът на грехопадението – скокът на страха, така и скокът на вярата – скокът на страстта, или този на личното събитие на индивидуалността. Едва в тази пресечна точка мигът става събитие, придобива насъщност, а не остава празна абстракция между минало и бъдеще – мимолетно настояще, което се изплъзва в момента, в който се е появило.

Киркегор трябва да се престори на поет, той трябва да използва инструмента на *непряката реч*, за да може да спекулира за най-сериозното събитие в историята на Християнството, защото *философски* за чудото не може да се говори директно – чудото, разглеждано философски, оставя след себе си единствено „философски трохи“. В такъв смисъл той разсъждава и как следва да се е разбирало това събитие от съвременниците му и как от последващите християни – защото в известен смисъл, както последващите християни, така и съвременниците, не са могли да видят чудото директно. Ето какво ни казва Киркегор:

„Това поколение (на съвременниците) има относително предимство, да се намира по-близо до сътресението, предизвикано от онзи факт. Това „сътресение“ и последвалото го „потреперване“ имат за цел да пробудят вниманието. Значението на едно такова внимание (което също може да стане негодувание) ние вече взехме предвид в Четвърта глава. Нека сега това бъде едно предимство: да се намираш малко по-близо до него (в сравнение с по-късния), предимството съответства все пак само на съмнителното предимство, което съществува за едновременния. Предимството е изцяло диалектично, също както и вниманието. Предимството е: да станеш внимателен, ако ще човек сега да се разядоса или да повярва.... При условие, че онзи факт никога не е бил вписан поради самонадеяна разсеяност в човешкия „отъпкан път“, всяко едно поколение ще разкрива същото отношение към негодуванието както първото, защото

чрез никаква непосредственост не се стига по-близо до онзи факт: това няма да помогне.“ (Киркегор, 2003, стр.128)

Значи, трябвало е някакво условие то да се види, и това не е сократическото условие, че ученикът е в истината, а учителят му помага, чрез майевтичския метод да я роди. Напротив, според Киркегор, ученикът винаги е в неистината, и именно това трябва да му се открие, и именно тогава се появява разкаянието, а не припомнянето, разкаяние, което Киркегор обсъжда още в *Или-Или* – разкаяние корен, разкаяние хоризонт, и своеобразна историчност. А споменатото условие може да бъде дадено не от философията, не от етиката – не от Сократ, Декарт, или Спиноза, а единствено от Бога, и това условие е вярата – онази „щастлива страст“, щастливият брак между разсъдъка и парадокса. Чудото само по себе си е всяко откровение на божественото, докато парадоксът е начинът по който това откровение се явява на разсъдъка. Затова и условието на разядосването според Киркегор е толкова важно за християнското мислене. Защото вярата не е нещо дадено по рождение, вярата се печели. Когато разсъдъкът се разядоса, но устои на парадокса, чрез който чудото му се явява, тогава най-вече отношението между разсъдъка и парадокса сключва „щастлив брак“.

## 2. СТРАХЪТ И СТРАСТТА

Но защо, когато говори за вярата, Киркегор непрекъснато намесва страстта<sup>6</sup>? Страстта, която в християнски контекст се обвързва първо с порока, с греха. В *Болка за умирање*, отново по повод чудото (чудодейното), Киркегор пише, че това, от което зависи дали то ще бъде видно, независимо дали в ден днешен, или преди 1800 години е „с каква страст разсъдъкът (на човека) му е разбирал, че помощта му е била невъзможна.“

„Чудодейно: защото е една особена предвзетост да се смята, че 1800 години назад и само тогава ще да е било станало така, че на някакъв човек му било помогнато тъкмо с чудотворството. Дали на тоя човек е било помогнато тъкмо с чудотворството, зависи по същество от това, с каква страст разсъдъкът му е разбила, че помощта е била невъзможна и в тая връзка от това, доколко значи той е справедлив спрямо могъщината, що въпреки всичко му е помогнала. Но обикновено хората не правят нито едното, нито другото; те се надвикват, че помощта е невъзможна, без еднъжки да са понапрегнали разсъдъка си да по-

---

<sup>6</sup> Не се ли изисква страст, за да се каже: “Разпнат е Синът Божи – не е срамно, защото кара да се срамуваш. И умря Синът Божи – затова и заслужава вяра, защото е нелепо. И погребаният възкръсна – достоверно е, защото е невъзможно“, както и съкратеното “Вярвам, защото е абсурдно.“, както казал Тертулиан в *De carne Christi*, който с тези си думи със сигурност е имал влияние върху Киркегор.

дирят помощта, и на всичкото отгоре лъжат неблагодарно.“. (Киркегор, 1991, стр.38–39)

Звучи сякаш тази страст не влиза в противоречие с кротостта и смиренното, които Бог обича у човека. Нека проследим тогава как се е появила тази идея за страстта, за която Киркегор започва да говори още в *Или-Или* по повод етическия човек и енергията, с която той изпълнява задълженията на всеобщото. От една страна страстта се противопоставя на надменността на разума. В това отношение не бих могла да изразя по-добре онова, което големият полски поет Збигнев Херберт вече е изразил в стихотворението си *Пан Когито разказва за изкушението на Спиноза*. Там Господ казва на Спиноза: „– смирявай рационалния бяс/от него ще рухнат тронове/и звездите ще почернеят“, а после: „– искам да бъда обичан/от неуките и страстните/те са единствените/които наистина ме жадуват“. (Херберт, 2000, стр.45)

После, ние можем да забележим, че при Киркегор става дума за „*страст, с която разсъдъкът разбира*“, но и диалектически *страст в съприкосновение с разсъдък*. Обикновените човешки страсти са коментирани от Киркегор най-вече в контекста на страха, както в *Понятието Страх*, когато той дава психологическото определение на *страха от злото*. (Киркегор, 1992: с.145–147) Но тази страст, която е вярно би трябвало качествено да се различава от порочните страсти, които отвещат до греха. И ние можем да забележим, че парадоксът не се появява в съприкосновението на сърцето, или на чувството, или на интуицията с чудото. А, именно на разсъдък, на онова разумно, рационално, с което и Хегел искал да подчини религиозното.

Според интерпретацията на Киркегор в *Страх и трепет*, когато Авраам отстранява етическото, той отстранява общоприетите правила на разума(разсъдък), той суспендира *общото*:

„Като единичен индивид, той е израснал по-високо от общото. Това е парадоксът, който не може да се медира. Необяснимо е също как той е успял да влезе в него, както е и необяснимо по какъв начин се е задържал вътре. Ако нещата с Авраам не стоят така, той изобщо не е трагичен герой, а е убиец.“ (Киркегор, 1991, стр.399)

Това, което той извършва е „парадокс, който не може да се „медира“ и ето защо той не би могъл да каже на Сарра къде отива, защото тя и да е била цялата в слух, не би могла да го чуе, не би могла да го разбере. Значи по повод прастария философски въпрос за отношението между общото и единичното, може да се каже, че има такива изключения, в които единичното надскача общото, оказва се по-важно от него, ръководно спрямо него, и дори такова изключение, което както в случая с „отеца на вярата“ Авраам, се превръща в недостижим пример. Но, когато Киркегор говори за разсъдък, на който се явява парадоксът, той не иска да се отърве от разсъдък,

така както Хегел от своя страна се опитва да се отърве от чудото, макар, че той (разсъдъкът) се „оттегля“, а парадоксът „се отдава“. Защото именно в тяхното съприкосновение се ражда вярата, защото ако нямаше разсъдък, който да трябва и да може да се оттегли, тогава цялата тази спекулация би била ненужна. За обикновения вярващ, когото Господ обича, както се казва, този, за когото пише Збигнев Херберт, и на когото условието на вярата му е дадено, всички тези спекулации навярно звучат подобно средновековния въпрос: „Колко дявола могат да се нанижат на върха на една игла?“. Но онзи, който признал:

„Аз съм разум от началото до края“ и още, който казал: „И аз също като апостол Павел нося своя трън в плътта (Paalen i Kjödetl). Ето защо заключих, че не мога да вляза в обикновените човешки категории. Заключих още, че моята задача е тази на изключителното. Именно това беше пречката пред моите отношения с Регине.“ (Коли, 2004, стр.15)

Защо той така страстно се нуждае от страстта? Той, който не може да влезе в обикновените човешки категории (както не можел и Авраам с тази разлика, че Авраам станал „баща на вярата“, а Киркегор просто гениален писател), и все пак е разум от началото до края<sup>7</sup>, тоест именно онова, което дава категориите – за такъв един човек, страстта се явила като онова търсено, онова *жадувано*, онова спасително, което притежава всъщност истинският вярващ, макар и в кротостта. Защото тук наистина не става дума за някаква обикновена човешка страст, нито за просто въодушевление, патос, който изчезва в следващия миг – тази страст е сериозност, тя е вътрешна сила и увереност, вътрешна енергия, чрез която се вижда онова най-трудно за виждане, и чрез която човек е способен да вярва без нужда от доказателства. Както и вътрешна сила, която преодолява и най-големия ужас, и въпреки него запазва кротостта, запазва спокойствието и мъжеството, така както Авраам ги запазил и по този начин могъл да получи обратно Исаак<sup>8</sup>, макар

---

<sup>7</sup> И още по повод „разума“ в *Страх и трепет*: „Ако бих говорил и развълнувал слушателите така, че все пак да научат нещо за диалектическата борба на вярата, за нейната гигантска страст, тогава не бих допуснал те да се заблуждават, да си помислят: “Сега той, разбира се, притежава вярата в такава висока мяра, че за нас е достатъчно да се държим за пешовете на палтото му“. Всъщност бих добавил: “Съвсем не притежавам вярата. Аз съм по природа умен и всеки като мен има винаги големи затруднения да върши движенията на вярата, без да искам да приписвам на тази трудност някаква особена стойност, сякаш умният човек би отишъл по-далеч от точката, до която би стигнал по много по-лесен път и най-обикновеният и прост човек.“ (Киркегор, 1991, стр.394)

<sup>8</sup> “С поведението си бих развалил цялата история, защото, ако получа обратно Исаак, бих изпаднал в затруднение. Това, което е най-лесно за Авраам, би било трудно за мен, а именно да се радвам отново на Исаак. Защото който с безкрайността на цялата си душа и по собствена воля и сила е извършил безкрайно движение и не е в състояние да направи нещо повече, запазва Исаак само в болката.“ – пише Киркегор в *Страх и трепет*

изискваното от отеча на вярата от етическа гледна точка да изглеждало парадокс. А какво пречи на човека да притежава и проявява онази страст, която е всъщност вяра, увереност, сериозност, доверие в Бога и в живота, онази страст, за която важи – „Вярата е убедена, че бог се грижи и за най-дребното.“ Не е ли тъкмо страхът, който не вярва, не е ли той, заради който (грехо) падаме – не е ли страхът, който е „несвяст на свободата“?

И все пак, Киркегор пише в *Страх и трепет*.,

„Етическият израз за постъпката на Авраам е, че той е искал да убие Исаак, религиозният – че е искал да пожертвува Исаак, но именно в това противоречие се съдържа страхът, който наистина може да лиши от сън един човек, и все пак без този страх Авраам не е този, който е.“ (Киркегор, 1991, стр.397)

Разбира се, Авраам като всички нас се страхувал. Той е възприемал ужаса на изпитанието, което му се изпраща. Ако не се беше страхувал, той щеше да е *по необходимост* във вярата, и следователно нямаше да е преживял екзистенциално съприкосновението между парадокса и разсъдъка. Защото както знаем от *Понятието Страх*:

„Да беше човекът животно или ангел, нямаше да може да изпитва страх. Но понеже е синтеза, той може да се страхува, и колкото е по-дълбок страхът му, толкова по-велик човекът, само че не в смисъла, в който човекът обикновено взема това, според който страхът е страх от външното, от онова, което е извън човека, а в смисъл, че сам той продуцира страх.“ (Киркегор, 1992, стр.124)

Дълбочината на страха е мерило за величието на човека, а също така и мерило за силата, с която ужасът на парадокса му се явява, или страстта, с която разсъдъкът му разбира, *че помощта му е била невъзможна*. Дълбочината на страха се определя също така от съзнанието на отделния за собствена му свобода и реципрочно за вината, която е натрупал. Но за *Бог всичко е възможно*, многократно казва Киркегор, и в тези думи не се състои обещание за един добронамерен произвол, а напротив – огромното изискване това да се разбере същински и дълбоко и по този начин да се преодолеят ужасът и страхът като се повярва, че човек не е действително в безмилостните ръце на „сляпата съдба“, а Господ му *помага и прощава*. Страхът на елина, който няма условието на вярата, е страхът от нищото на съдбата, казва Киркегор. Докато този, който е във вярата, „Вярва, че Господ се грижи и за най-дребното.“ Щом човек се страхува дори от дребните и външни неща, той още е на първите равнища на себепознанието (и отчаянието), защото, колкото е повече акцентиран и се страхува от външното, диалектически толкова по-зависим става от него и в страха си започва да желае да го притежава (опитоми). И така толкова по-малко внимание започва да има за вътрешното – за

---

(Киркегор, 1991, стр.397)

себе си, и толкова по-малко владее страха, който той собствено продуцира. Защото „*И каква полза за човека, ако придобие целия свят, а навреди на душата си?*“ (Матей 16:26–27)<sup>9</sup>. Киркегор непрекъснато се позовава на този Библейски цитат, той непрекъснато настоява за отговорността, която има индивидуалността към собствената си екзистенция и към собствения си дух, защото нищо от външния свят само по себе си не би помогнало на човек за разбирането на личните му екзистенция и страх. И в тази линия на разсъждение Киркегор ни описва равнищата на меланхолия в *Или-Или*, равнищата на страх в *Понятието Страх*, и равнищата на отчаяние в *Болка за умирање*.

Но да се върна отново на Авраам. В своето изпитание той също така е сам, „Рицарят на безкрайната вяра – казва Киркегор – има единствено себе си, и тук е страшното“. Неговото решение не може да бъде подпомогнато и улеснено от общия етически кодекс. Но Авраам притежавал една „гигантска страст“, с която надмогнал страха и трепета, надмогнал отчаянието, и по силата на тази страст запазил сериозността и спокойствието си, дори в момента, в който „ножът проблясвал над Исаак“. Не мисля, че мога да кажа нещо повече за тази страст, освен че тя е устояла на едно свръхчовешко изпитание. Условието обикновеният човек да се възпитава на такава страст, условието да преодолява ежедневно надвисналия страх, Киркегор ни дава най-вече с непрекъснатото внимание, което обръща на индивидуалността/себичността и грижата, която трябва да проявяваме за нея. Но как точно се постига това е винаги собствен екзистенциален въпрос, за него все още няма измислени достатъчно компетентни решения, въпреки цялата селф-хелп култура, за която отново важи, че е онова бездуховно, което повтаря като латерна, и то не със същите думи, ами осакатила думите, същото, което може да каже и духовното<sup>10</sup>. За Авраам наистина важи второто определение, което Киркегор дава на *понятието страх*, че „страхът е възможността на свободата“. Той отстранява етическото, но неговият разсъдък сключва „щастлив брак“ с парадокса и устоява. Защото, ако не беше така, Авраам спокойно можеше да бъде наречен убиец, безумец. Но Авраам не е безумец,

---

<sup>9</sup> “Понеже, какво ще се ползва човек, ако спечели целия свят, а изгуби живота си? Или какво ще даде човек в замяна на живота си? (Матей 16:26) – Превод 2002г.

<sup>10</sup> В *Понятието страх* Киркегор пише: “Бездуховността може да изрече абсолютно същото, което е рекъл най-богатият дух, само че тя не го казва по силата на духа. Бездуховно определеният човек се превръща в нещо като машина за говорене и нищо не му пречи да научи наизуст мотива на някоя философска латерна толкова добре, колкото някое вероизповедание или някой политически речитатив. Не е ли забележително, че единственият по рода си ироник и най-великият хуморист трябва да обединят усилията си, за да рекат това, което изглежда най-просто от всичко, а именно, че трябва да се прави разлика между онова, което изглежда най-просто от всичко, а именно, че трябва да се прави разлика между онова, което разбираш, и онова, което не разбираш, и каква би могла да бъде пречката бездуховният човек да рече дословно същото?” – (Киркегор, 1992, стр.121)

той не е онзи маргинал, който е загубил разсъдъка си, не е онзи нещастен човек в лудницата, който си вменил, че е Наполеон, защото някога се ужасил, и не могъл да надмогне ужаса си<sup>11</sup>. Напротив, Авраам възвисил разсъдъка си до вярата, до сърцето, до чувството, до страстта и парадокса, и въпреки това запазил разсъдъка си. А постигнал това като отделен, чрез съкровенията си вяра в „могъществото, което го е положил“ – и това, за разлика от езическото отношение към съдбата, е отношение на свобода.

### 3. ЧУВАНЕТО НА БОЖИЕТО СЛОВО

Интересен е коментарът, който Мартин Бубер прави във връзка с начина, по който Киркегор коментира сюжета за Авраам, и той отново е свързан с проповядването на вярата и разликата между духовното и бездуховното. Мартин Бубер акцентира върху моментът на „чуването“ на Божествените думи:

„Той (Киркегор) не съблюдава, че проблематиката на веровното решение се предхожда от проблематиката на самото чуване: Кой е тоз, чийто глас чуваш? Изхождайки от християнската традиция, в която е израсъл, за Киркегор е саморазбиращо се, че изискваният жертвата не може да бъде друг освен Бог. За Библията, поне за вехтия завет, това не е бездруго саморазбиращо се; дори тук определеното „подстрекателство“ за запретеното деяние се приписва на едно място Богу (2. Самуил 24,1), на друго – на Сатаната (1. Хроника 21,1).“ (Бубер, 1992, стр.264)

Като че ли въпросът за *чуването* на Божественото Слово може да се обясни с вече разисквания въпрос за *виждането* на чудото и *вниманието* относно сътресението, което то представлява, както и с изискването за непрякото му съобщаване. Прякото съобщаване (и то само условно пряко), е само в отношението между Бога и отделния човек, и именно за чуването на това „пряко“ съобщение Бубер ни предупреждава. Той пише:

„Но пък може да се случи така, щото някой грешен човек, несигурен, да се колебае дали да не пожертва за изкупление пред Бога своя – навярно даже пременообичан – син (Михей 5,7). Молох<sup>12</sup> уподобява гласа си на Божия, заради това самият Бог (стих 8) не изисква от тоя човек – не от Авраам, своя избранник, но от теб и мен – не повече освен справедливост и любов и човекът да

---

<sup>11</sup> Ако се позоваваме на Киркегор, този нещастен човек, също има шанса да спечели себе си, своя разсъдък, своята вяра. И все пак, това е проблематичен въпрос в контекста на неговата философия.

<sup>12</sup> Виж също бележката на изданието за Молох – „... във Вехтия завет на още едно място (2.Царете 23:10) името се споменава в контекста на отхвърлянето на човешките жертвоприношения, на разграничаването от идолопоклонничеството, свързано с Молох...“ (Бубер, 1992, стр. 284)

„общува скромно“ с него, с Бог, с други думи, не изисква нещо много повече от основополагащо етичното.“ (Бубер, 1992, стр.265)

Ето че има някакво разминаване между изискването от Бога, което тук Бубер ни привежда и изискването на „страстта“, която е нужна на *отделния*, за да се изправи пред Бога и да го чуе. Бубер по-рано цитира Киркегор:

„Но що е дълг? – пита Киркегор. – Дълг е божем изразът на воля от Бога.“ С други думи: Бог постановява порядъка на добро и зло – и го нарушава, в когото иска да го наруши, и то особа по особа.“ (Бубер, 1992, стр.262)

и коментира:

„На убийствената сериозност на последното, „особа по особа“, Киркегор е наблегнал с най-голяма сила. И обяснява възможно най-ясно: само на едного, що е достоен да се нарече Божи избраник, се възлага такова изпитание; „кой обаче – пита той – е такъв?“ (Бубер, 1992, стр.262-263)

Сам Киркегор не се смята за така достоен, но сякаш непрекъснато изисквал тъкмо това от себе си:

„Киркегор обяснява също, че се е борил да стане в строгия смисъл „отделният“, но не му се е удало, но че въпреки това си мислел да накара някога да поставят на гроба му „Онзи отделен“.“ (Бубер, 1992, стр.263)

Отново и отново се вижда, че има разлика между страстта на *отделния* и „основополагащо етичното“. А основополагащият въпрос, който задава Бубер е:

„Значи където става дума за суспенция на етичното, въпросът на въпросите, който стои преди всички други е: дали ще бъдеш заговорен от абсолютното, или от някой негов подражател. При което трябва да се вземе под внимание, че както казва Библията, Божественият глас, що говори към *отделния*, е „гласът на едно глъхнещо мълчание“ (1.Царете 19,12), докато гласищата на Молохите предпочитат най-вече гръмогласното ридаене. При все това изглежда невероятно трудно, особено в наше време, оня глас да се различи от техните.“ (Бубер, 1992, стр.265)

Струва ми се, че никой не може да даде точна рецепта за различаването на гласа на Бога от гласа на Молохите<sup>13</sup>, такава не дава и Бубер, той само ни дава едно *внимание* – това, на което е най-вече способен човекът, щом говори на другите хора. И все пак именно страстта, за която говори Киркегор, сякаш е онзи личен принцип на *чужането*, който може да се изразява тъкмо в побеждаването на страстта на безумието – в хладнокръвие и сериозност, а такава не е излишно да се изисква от всеки. И ми се струва интересно, че ако трябва да направим разграничение между идолопоклоника и Авраам,

<sup>13</sup> Или различаването на истината и лъжата.

то може би един Сократически критерий ще ни бъде от голяма полза, а той е тъкмо хладнокръвието. Авраам, обаче, е хладнокръвен и запазва спокойствие, защото сърцата вярвал в парадокса, който надскачал познатите ни закони на битието, и който се състоял в доверието му в чудото, че Господ няма да му отнеме Исаак. Докато Сократ е хладнокръвен, защото се съгласил, че такива са законите на битието, и те водят както до радост и нов живот, така по същия начин и до чашата с отрова. А един внимателен поглед винаги ще забележи онази точка на пречупване у идолопоклонника, в която хладнокръвието се превръща в истерия на духа, подобно онази истерията на духа на тиранина Нерон, за която Киркегор ни разказва в *Или-Или*. А за разликата между идолопоклонничеството и вярата, всъщност Киркегор ни разказва и в *Понятието Страх*, когато говори за „страхът на бездуховността“<sup>14</sup>.

Що се отнася до отношението между вяра и разум, или за „*философията на откровението*“ писало се е, ще продължава да се пише и винаги ще се търсят рецепции за техния „щастливия брак“, като и за взаимната им зависимост и необходимост. Може да се каже, че онова, което Киркегор привнеса в това отношение са понятията за *разядосването, парадокса, отчаянието, страха и страстта*, посредством, които ни се дава условието на вярата, единствена способна да види чудото. Затова абсурдистът Киркегор би могъл да отговори на абсурдиста Бекет, който в *Очакване на Годо*, чрез Владимир задава въпроса: „*Как е станало така, че от четиримата евангелисти само един представя нещата по този начин? Нали и четиримата са били там... или поне наблизо. А само един говори за разбойника, който бил спасен.*“<sup>15</sup>, че спасението на разбойника зависи от това „с каква *страст* *разсъдъкът* (на разбойника и на свидетеля) *му е разбирал, че помощта му е била невъзможна.*“

#### БИБЛИОГРАФИЯ

- Бекет, С. (2003). *В очакване на Годо* (Б. Петрова, прев.). София: Фама.  
Бубер, М. (1992). *Божие то затъмнение* (Р. Теохарова, прев.). София: Стено.  
Коли, О. (2004). *Киркегор*. София: Одри.

---

<sup>14</sup> За която пише в *Понятието страх*: „В това е именно нейната загубеност, но също така нейната сигурност, че тя не разбира нищо по духовному, не схваща нищо като задача, макар и да е в състояние да плъпне върху всичко с лепкавата си студена влага. А ако духът случайно я досегне и тя почне да потреперва досущ галванизирани жаба, получава се един феномен, съответстващ изцяло на езическия фетишизъм. За бездуховността няма авторитет, понеже тя знае, че за духа авторитет няма, но понеже за нещастие не е дух, въпреки това си знание бездуховността е съвършена *идолопоклонница*. Тя се моли с еднаква благоговейност както на празноглавеца, така и на героя, но същинският ѝ фетиш е преди всичко шарлаганинът.“ (Киркегор, 1992, стр. 122)

<sup>15</sup> Самюел Бекет, *В очакване на Годо*, първо действие.

- Киркегор, С. (1991). *Болка за умирање* (Р. Теохарова, прев.). Софија: Стено.
- Киркегор, С. (1992). *Понятието страх* (Р. Теохарова, прев.). Софија: Стено.
- Киркегор, С. (1991). *Страх и трепет* (С. Начев, прев.). Софија: Народна култура.
- Киркегор, С. (2003). *Философски трохи* (К. Абделхалиг, прев.). Стара Загора: ИК КОТА.
- Херберт, З. (2000). *Силата на вкуса* (В. Деянова, прев.). Софија: Стигмати.
- Шестов, Л. (2004). *Глас на вџпиуцијата во пустинјата* (Н. Видева, прев.). Софија: Универзитетско издателство „Св. Климент Охридски“.
- Robinson, M. C. (2018). Kierkegaard's existential play. Storytelling and the Development of the Religious.
- In: (Ed.) Eric Ziolkowski, *Kierkegaard, Literature, and the Arts* (pp.71–84). Evanston (IL): Northwestern University Press



2024 ГОДИНА ЗА СПЕЦИАЛНОСТ  
ФИЛОСОФИЯ

## ПРИДОБИТИ ДОКТОРСКИ СТЕПЕНИ

Борис Огнянов Ценов, „Реторически стратегии на НАТО в България“, с научен ръководител доц. д-р Нели Георгиева Стефанова

Едмънд Чарли, „The Philosophical Understanding of Psychiatric Disorders in Light of Han-Georg Gadamer’s Hermeneutics Notion of Health“, с научен ръководител проф. дфн Александър Гънгов

Красимир Цветанов Киров, „Чарлз Дарвин и следхегеловата философия на XIX век“, с научен ръководител проф. д-р Хараламби Георгиев Паницидис  
Леони Овербек, „Ethical Foundations of Man–Nature Interaction“, с научен ръководител проф. д-р Николай Михайлов

Мартин Аканаефу, „The Dialectical Unfolding of Spirit in Hegel: A Fallibilist Account of Knowledge“, с научен ръководител проф. дфн Стефан Недев Пенев

Наталия Валентинова Атанасова, „Catastrophic Imaginaries and Revolutionary Aesthetics: the Situationist Aftermath in Contemporary Political Art“ с научен ръководител доц. д-р Тодор Петков Тодоров

Пламен Николаев Чергаров, „Епистемологическият екстернализъм в менталните модели“, с научен ръководител проф. дфн Анета Карагеоргиева

Сечил Сечкин Юзерган, „В търсенето на постчовешката ера – критика на сливането на човешката биология с изкуствения интелект“, с научен ръководител проф. д-р Веселин Дафов

## ЗАЕТИ АКАДЕМИЧНИ ДЛЪЖНОСТИ

проф. д-р Иван Георгиев Колев – кат. „Философия“

доц. д-р Росен Люцканов – кат. „Философия“

гл. ас. д-р Даниел Александров Иванов – кат. „Философия“

ас. Грета Гичева – кат. „Философия“

## РЕАЛИЗИРАНИ ПРОЕКТИ

„300 години Кант“ (ФНИ към СУ) с ръководител проф. дфн Стилиян Йотов

„Bridging the Gap: Research Ethics Training and Education“ (Еразъм+, KA2) с ръководител доц. д-р Валентина Кънева

„Въвеждане на ресурси във висшето образование за преподаването на Епистемология“ (ФНИ към СУ) с ръководител гл. ас. д-р Мадлен Ангелова-Елчинова

„Лятна школа по медиевистика в гр. Елена. Граничност и трансцендентност (юли 2024)“ (ФНИ към СУ) с ръководител гл. ас. д-р Симеон Младенов

„Модална онтология и философски употреби на изкуствен интелект“ (SUMMIT към СУ) с ръководител проф. дфн Александър Кънев

„Национален фестивал за детско и ученическо творчество и иновации „Идеите, които променят света“ (НУЦТИ, СУ, фондация „Еврика“) с ръководител гл. ас. д-р Цена Желязкова-Стоева

„Образът и неговите употреби (Годишна философска конференция в Гьолечица)“ (ФНИ към СУ) с ръководител доц. д-р Васил Видински

„Проекции на „Философия с деца“ в детските градини, началните и основните училища: иновации във философията, гражданското образование и училищния живот“ (Маркер за иновации и технологичен трансфер финансирано от Европейския съюз NextGenerationEU, чрез Националния план за възстановяване и устойчивост на Република България) с ръководител проф. д-р Веселин Дафов

„Промяна на семантиката чрез задаване на нова перспектива. (Езикът на солидарността срещу езика на разделението)“ (SUMMIT) с ръководител доц. д-р Анна Бешкова

„Справедливостта в контекста на екологична криза“ (SUMMIT) с ръководител доц. д-р Огнян Касабов

„Създаване на клубове за иновации и творчество в България“ (НУЦТИ, СУ) с ръководител проф. д-р Веселин Дафов

„Философия в началното училище“ (ОнтоИдея) с ръководител проф. д-р Веселин Дафов

„Философия с деца в детските градини“ (ОнтоИдея) с ръководител проф. д-р Веселин Дафов

„Философски академии в училище, основен етап на образования – 5–7 клас“ (ОнтоИдея) с ръководител проф. д-р Веселин Дафов

„Философски сесии“ (ОнтоИдея) с ръководител проф. д-р Веселин Дафов

„Философски филмов фестивал, 2024“ (СУ) с ръководител проф. д-р Иван Колев

## СБОРНИЦИ

„Съвременна епистемология“ със съставители гл. ас. д-р Мадлен Ангелова-Елчинова, проф. д-рфн Анета Карагеоргиева, гл. ас. д-р Калоян Нечев и доц. д-р Росен Люцканов

## СПИСАНИЯ

Електронно списание „Philosophia. e-journal for philosophy & culture“

## МОНОГРАФИИ

- Каприев, Г. 2024. *Лекции по византийска философия*. София: Изток-Запад.
- Колев, И. 2024. *Кардіа. Философия на чувствата*. София: Изток-Запад.
- Младенов, С. 2024. *Воля за мислене*. София: УИ „Св. Кл. Охридски“.
- Янакиев, К. 2024. *Кратък курс по философия*. София: УИ „Св. Кл. Охридски“.

## СЪБИТИЯ

- „Философски вечери“ в Гьоте-институт София
- Втора студентска лятна школа „Загражден“ (съвместно с ПУ „Паисий Хилендарски“) (14 – 17 юни 2024)
- Лятна философска школа по медиавистика в гр. Елена на тема „Граничност и трансцендентност“ (14–20 юли 2024 г.)
- Международна конференция „Varieties of Representations“ (13–15 септември 2024 г.)
- Национална академично-приложна конференция „Философизиране в събития, практики и проекти“ (8–9 март 2024 г.)
- Национална ежегодна философска конференция в Гьолечица на тема „Образът и неговите употреби“ (13–18 май 2024 г.)
- Национална конференция „300 години Кант“ (22-23 април 2024 г.)
- Национална юбилейна конференция „Тома от Аквино – 750 години от смъртта му“ (7 март 2024 г.)
- Поредица от събития и открити лекции по повод Световния ден на философията (11–22 ноември 2024 г.)

## СПЕЦИАЛИЗАЦИИ И ОБМЕНИ

- Проф. дфн Георги Каприев – Томас Институт към Кьолнския университет – август 2024 г.
- Проф. дфн Стилиян Йотов – Университетът в Хамбург – януари-февруари 2024 г.
- Доц. д-р Валентина Кънева – Солунски университет – юни 2024 г.
- Доц. д-р Огнян Касабов – Университетът на Загреб и Университетът „Витаутас Магнас“ – юни 2024 г.
- Гл. ас. д-р Мадлен Ангелова-Елчинова – Университетът на Глазгоу – април-май 2024 г.