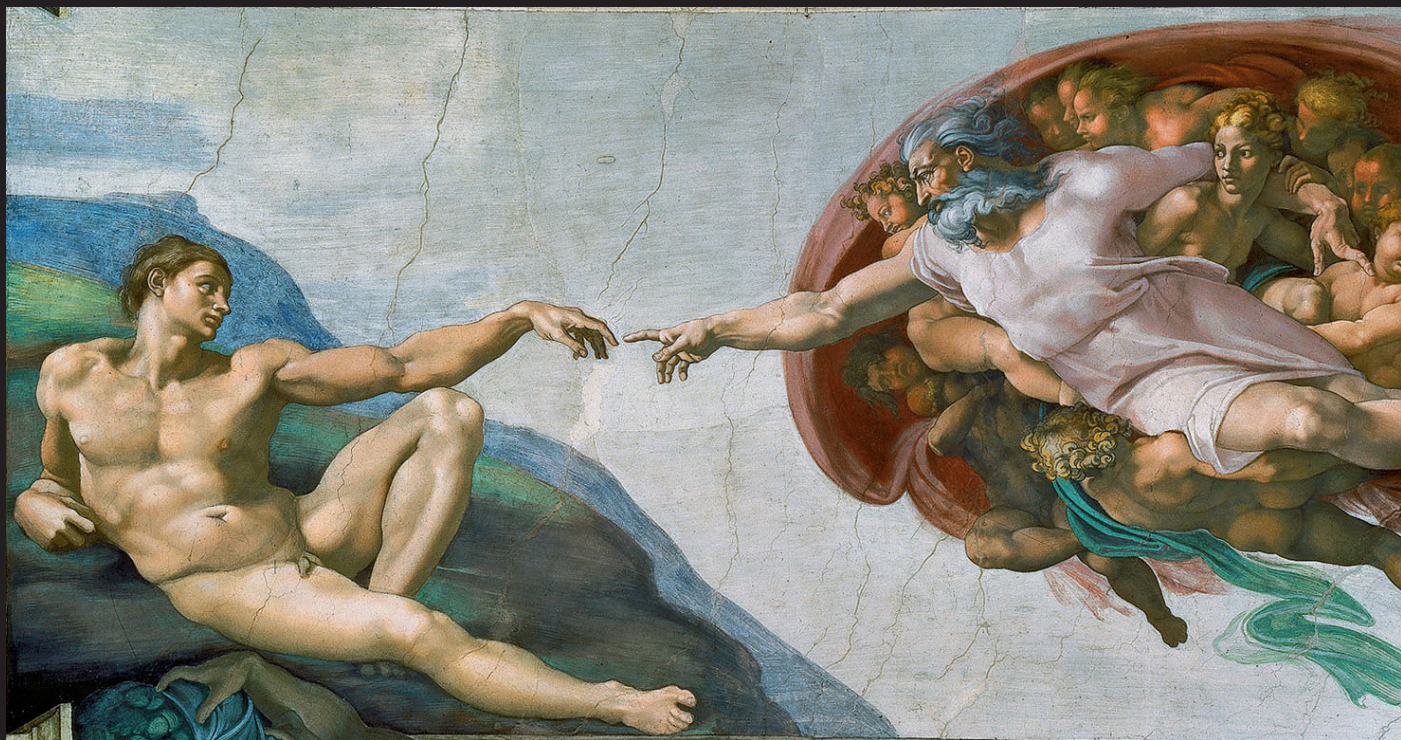


БОГДАН БОГДАНОВ



ОТДЕЛНО И ЗАЕДНО



www.bogdanbogdanov.net

СЪДЪРЖАНИЕ

<i>За темите и посланието на тази книга</i>	[5]
---	-----

I.

ДИХОТОМИИ И РЕДУКЦИИ	[13]
Живеене и мислене	[15]
Статично и динамично	[37]
Същност и съществуване	[70]

II.

АРИСТОТЕЛ И СЪВРЕМЕННИТЕ НАУКИ ЗА ЧОВЕКА	[89]
Човек и човешка общност	[91]
Другият, другото и толерантността	[119]
Човешка общност и същност	[137]

III.

ИДЕНТИЧНОСТ И КУЛТУРА	[161]
Памет и идентичност	[163]
Идентичност и идентифициране	[180]
Култура и интернет-култура	[199]
Отделно и заедно	[218]

IV.

МЕЖДУ КУЛТУРАТА И СВОЕТО АЗ	[239]
Мит, философия и наука	[241]
Фройдовата психоанализа, атическата трагедия и европейската култура	[280]
Свети Августин и Марк Аврелий	[303]
Един опит върху идеята за „себе си“	[319]
<i>Вместо заключение</i>	[336]
<i>Бележки и индекс</i>	[345]

ЗА ТЕМИТЕ И ПОСЛАНИЕТО НА ТАЗИ КНИГА

Повечето есета, включени в този текст, са писани и публикувани между 2001 и 2004 г. Първоначалното основание да ги свържа в книга бяха няколко общи теми, които ги обединяваха. При последвалите размествания и добавки се появиха и други връзки. Особено предимство между тях придоби следната обща черта на включените в книгата есета – това, че те разглеждат по няколко теми едновременно. Отначало смятах, че това е недостатък. Постепенно осъзнах, че става дума за един тип научно изразяване, който има право на съществуване. Ето неговият принцип – по-ефективно е една тема да се разглежда заедно с други теми. Защото така тя се прилага, като се въгражда в модел за реалност. Това смесено разглеждане на няколко теми е характерно за практическото редово говорене, което обаче не го осъзнава. Оттук и убеждението, че ако то се инструментализира, би могло да се пренесе в научната реч и да стане един от характерните ѝ жестове.

Поради смесването на теми, независимо че в хода на коригирането се постарях да отворя едно към друго включените в книгата есета, те продължиха да са самостоятелни цялости. Така се получи свързващата три цялости структура на този текст – по-добре затворената на отделното есе, по-хлабавата на разделите и още по-отворената на цялата книга. Смятам, че и това е един вид послание. Идеята е, че като фикционалните текстове и научните изложения също комбинират и поставят в отношение няколко цялости. Те, разбира се, не са равностойни и това е основното различие между фикционалните и научните текстове. Така и в тази книга, в гледната точка на моето разбиране, разделите и цялото на книгата са един вид усвоени мерки. По-лична цялост, отговаряща на вътрешния ми глас, е отделното есе.

Именно защото е по-лична, я подкрепям и с общо осно-

вание, което също смятам за един вид послание. Отделните есета в книгата са дискурсен израз на възгледа, че живеем в редуващи се ситуации. Защо редуващи се? Защото всяка ситуация, в която попадаме, се стреми да се покрие с целостта на живота, но не успява. Което води до жизнения ред от допълващи се нови и нови ситуации. Един вид аналогия на това е редуването на есетата в разделите и на разделите в цялото на тази книга. При оформянето му имах пред очи и по-конкретен модел – редуването на ясно репликиращи си части в бароковите музикални произведения и съответно свързването на шест произведения в еднороден опус. Не успях да направя такъв опус, разделите в моята книга са четирима, но постигнах друга прилика – както доста от частите в концертите-гроси на Хендел от неговия трети опус, повечето мои есета са писани по различно време и едва по-късно са включени в цялото на книгата.

Преплитането на теми затрудни озаглавяванията. При есетата добавих подзаглавия и така означих донякъде тяхната многотемност. Заглавията на разделите обаче са условни имена. По-неусловно е заглавието на книгата. Дълго се рових в текста, за да издира темата обединител. Конкурираха се няколко теми. Спечели „Отделно и заедно“. Нарекох с тази метафора най-напред есето, което се занимава с едно очевидно социално отделно и заедно. Но с повече основание наименувах така цялата книга. Защото на много места в нея се опитвам да размия границата между човешкото и животинското отделно и заедно, както и да вкарам във флуидната бинарност на метафората развиващото се при всяко биологично съществуване подобно колебаене.

Означих по този начин и още едно отделно и заедно – това, че когато сочим в мисълта и речта си едно отделно нещо, със същото име визираме и класа от подобни неща, в който то влиза. Мислим за отделността в заедността. Но къде е връзката между това когнитивно и социалното отделно и заедно? Тя е в това, че поради комуникативната функция на езика твърденията ни по всички въпроси вървят заедно

с общоважими пред-твърдения, в които сме задължително заедно с други хора. За да кажа като аз каквото и да е, имам нужда от общи за някакви всички пред-твърдения. Разграничаването на изброените проявления на отделно и заедно е и мислителен, и практически проблем, тъй като става дума за аспекти, а те се представят от речта за реалности и съответно се търсят в реалността.

Дали тази книга е теоретична и научна? Терминът есе насочва към междинния отговор. Да, тя е теоретична по херменевтичен начин. В нея се настоява, че между науката и ненауката няма бариера, защото и в единия, и в другия случай става дума за реч и разбиране. Настоява се, че науката и теорията се определят не от своите теми, а от начина на разглеждането им. Така че, не е много възможно да бъде добър класически филолог, каквато е университетската ми професия, с познаване на съответната конкретна материя без влизане в един вид общи теми. Въпросът е в каква доза и каква форма да става това влизане и изобщо дали методологическите подкрепи трябва да се предпоставят. Едно от твърденията в тази книга е, че с основни въпроси се занимава всеки, макар и по неоткрит начин. Така че си противореча. Твърдя, че общото е винаги налице и че мислещият трябва да се отпусна в комунитарните пред-твърдения на речта, която ползва, но не зачитам комунитарността на моята научна среда, а блужда в полето на общата антропология и социология.

Изследвал съм това-онова в областта на старогръцката цивилизация и култура, но вече години наред упорствам, че тези два предмета не са само нещо в себе си, което разбираме отвън, а и нещо за нас, което ни служи да разбираме нашето съвременно себе си. Затова, в името на ефективното занимаване с предмета, който изследвам, съм и във него. Да, но прекалено. Основанието, че при човешките неща е така и че древният свят не е толкова древен, колкото е било нужно по други причини за историята в 19-и и 20-и век, не обяснява защо вече в трета своя книга се занимавам повече с общи въпроси.

Правя го не само защото е нужно, но и защото не владее доброто слово, което не си пилее силите с обсъждания пред скоба. Така че, става дума за продължаваща подготовка, за един вид пропеедвтика. Не искам да бъда философ, социолог или антрополог, а да се подготвя за разглеждане на определена специална материя. Да, но забравям уважаваното твърдение, че когато се прави наука, е редно определени неща да не се знаят. Е, може би някакъв външен контекст, а и мои особености ме карат да предпочитам отвеждащото отвъд граници разбиране пред уютната поместеност в определен научен дискурс. Оттук и противоречието, че настоявам да се уважава наличната заедност, но ме привлича компромисното промъкване през повече заедности.

Именно за това промъкване изглежда подходяща диалогно-трактатната форма на есето. Тя обаче обхваща и моите особени бележки към текста. Защо особени? Защото цитирам, но справочници и преводи, дори в случаите, когато познавам оригиналите. Нарушавам и приетия начин за цитиране на антични автори. Така означавам предимството на употребата пред обичайното цитиране знак за ученост. Но и ред други отклонения. Най-тежкото е на неиздирения и непосочен източник. Какъвто е случаят с връзката на организъм и динамика, която би трябвало да ме отведе при Уайтхед, или с липсата на опора в критическата семиотика на Еко, или с леността да не се вчета в изследванията на Гремас по темата за текста. Оневинавя ме донякъде идеята, че речта върши своята херменевтична работа и с наличния материал, ако той се ползва цялостно. Ако е така, ще бъда оправдан, че в името на казането на неказвани неща съм допуснал и казането на вече казани.

Нищо друго като изпадането в противоречия и отклонения не отвежда така сигурно до благо на текстовата цялост. Това също е един вид послание. В него има два момента. Първият е метафоричното свързване в идеята за текст на писаните текстове с живите ситуации на общуване и случване. Основанието е, че и едните, и другите са включвания с

оглед на някакво преобразуване. Изпаднали в противоречие и конфуз, влизаме в текст, за да прикрием срама, но и за да се поправим. Черпещият енергия от нашите състояния текст ни се отплаща – с отместване, не рядко и с усилване. Вторият момент в това послание е следното метафорично определение за текст – съставен от модулни цялости, текстът е калейдоскоп за правене на цяло. Между цялостите, които се въртят в него, е и възможният контекст, скритото или по-открито указание за определено разбиране – текстът насочва към виртуалната аудитория на разбиращи по подобен начин.

И живите ситуации, и словесните, и музикалните текстове правят и друго. Стимулират, като заемем нещо от тях или се настроим срещу тях, да ги напуснем и да произведем нова ситуация на заедност. Именно поради това и позитивно, и негативно съм зависим не само от прочетено, мислено и говорено от други, но и от по-голямата заедност в регулярни форуми, от които съм отнасял идеи, сведения и недоволства. Редно е да ги спомена. Такива форуми са научните срещи в рамките на Варненския летен фестивал, организирани от професор Ивайло Знеполски годишни конференции с участие на именити чужди философи и учени, ранноесенната школа по семиотика и семинарът „Науката – разбирана и правена“ в Нов български университет.

Както казах, многотемното есе е целостта с предимство в тази книга. То е гледната точка на прочита, който придава все пак научен характер на моята книга. Защото колкото по-научен е един текст, толкова по-последователно провежда предимството на определено разбиране. Оттук и доброто определение, че научните текстове имат контекстов характер. На практика обаче, независимо че се стремят към тази цялост, те не успяват и развиват и други цялости, които поставят под въпрос чистата контекстовост. Пътят към другата страна е винаги открит – към естествената многотемност и модулност, чиято прекрасна крайност са фикционалните или, както ги наричаме на български, художествените текстове. Така че, стилистичната монотонност на моята книга насочва към

контекстовата стихия на науката. Тя обаче не се реализира в чист вид и книгата става текст, един вид компромис между няколко цялости. Оттук и идеята, че тази драма на неуспеха на научните текстове да бъдат чисто научни е по-добре да се осъзнава и инструментализира.

Така или иначе, текстът и неговите компромиси са налице. Чистите форми, идеалите и мечтите са извън текста. Те са основно две. От една страна е отвореното цяло на свободата, която допуска едни или други по-малки цялости със свое ядро и настроение да следват една след друга. Каквото отворено цяло в края на краищата е самият живот. От друга страна е неуморната равност без преходи и резки промени, това, което наричам с метафора исово изпълнение, мечтата за напълно прозрачно слово, правилно като разположение на думи, без инверсии, кротко, изреждащо, слово на един вид чист субект във винаги благо настроение.

Оттук и двете противоположни идеални грижи по отношение на думите – за символи с неизчерпаема смислова дълбочина, сложни като самия свят, но и за думи етикети, които като заобикалящите ни предмети изглеждат идентични на себе си. Както и двете идеални форми на реч – непрекъсващото изясняване на другото в едно нещо и краткото тавтологично твърдение, че то е само то и нищо повече. Помежду им е реалното слово, което разчита и на двете – и на дълбината на смисъла, и на етикетната еднозначност. Да ме разбират означава яснота и съответно думи с определено значение. И двете се определят от практическата ми свързаност с някакви други като мен в един малък свят. В същото време обаче съм и в голям свят, и то не сам, а заедно с други, които не са същите от малкия свят, и дори не са само хора. Това на свой ред налага моята реч да има сферична смислова пълнота и да развива допълнителни значения, които се наслагват върху простите значения и причиняват усложняването им и съответно образуването на символи.

Оттук се получават и двете свързани едно с друго усложнения. Както самият аз постоянно по различен начин се

смесвам с някакви други в акта на моето разбиране, така и отделното нещо, което визирам, е постоянно по различен начин заедно с други неща – с другите като него, с други малко или повече различни от него, но и с такива, които са напълно различни. Това е основанието, обсъждайки човешкото същество, да го свързвам с животинското и биологичното, но и изобщо с всяко нещо, както и да твърдя кощунствено, че като всички неща в света и човекът е нещо. Настоявам обаче, че това може да се каже, а не, че е такова в смисъл на реалност. Същото се отнася и за твърдението, че човекът е човек. Да се говори по-ефективно за човека, което означава и по-приблизено до предполагащата негова реалност, означава да се съгласуват различни страни на проявите на човешкото. Означава да се има предвид и нечовешкото, с което е свързан човекът.

Доколкото може да има правила за такъв род херменевтика, те се поместват между двете крайности – едната, че нищо не е напълно различно от каквото и да е, и другата, че всяко нещо е напълно различно от каквото и да е. Но това е само идеална ситуация, един вид подготовка за влизане в конкретността на едни или други текстове. Оттук и неизбежният разнобой между изкуствената умност и редовата посредственост. Когато се отдаде случай да изпаднем в идеална ситуация, имаме приливи на несвойствен на съществото ни ум. По-често обаче сме в реални ситуации на свързаност, които ни влекат към посредственост, независимо че често това ни доставя радост. Така че, ако в края на краищата се налага да кажем какви сме, сигурно не сме нито едното, нито другото. По-скоро сме постоянното колебаене между двете.

I.

ДИХОТОМИИ И РЕДУКЦИИ



ЖИВЕЕНЕ И МИСЛЕНЕ,

*или за различаването и
неразличаването им*

Интересува ме нещо, за което няма дума. Наричам го условно живеене-мислене и го определям по следния начин – твърдя, че то е проявено в *преподреждане*.* Това определение може да се разгърне и да се каже, че всяко живеещо се бори срещу хаоса-безредие-многогоредие с постоянно преподреждащо съгласуване на редове, проявено в действия и мислене. В системата на всекидневното и научното разбиране тези две прояви на преподреждане обикновено се разделят. Оттук и струващата ми се полезна идея да се свържат.

Така представеното живеене-мислене предполага две страни – свят-хаос-безредие-многогоредие и живеещо, което преподрежда. Естествено за света може да се каже, че е живеещ, и за живеещото, че е свят. Поне в словото, те могат да бъдат едно и също нещо. Но дали не са и различни неща, особено извън словото? И дали светът не е подреден поначало и живеещото не го подрежда само в известна степен и по начин, който не съвпада с неговата подредба? Изобщо светът живее ли и мисли ли и в какъв смисъл живеещото е свят, който има работа и със себе си, и с други като него, а и с някакъв свят извън него? Това отношение на две и едно реално ли е, проблем на мисленето ли е, или е проблем на мисленето, защото е реално?

*Към курсивизираните в текста думи и фрази има бележки. Те се намират в раздела „Бележки и индекс“ в края на книгата.

Така или иначе, сме изправени пред възможността да различаваме мисленото за тези неща от самите неща, означаемото от референта. Всекидневното, а и много съвременни научни говорения предпочитат неразличаването. Има и говорения, които изповядват различаването. Това правя и аз в момента, като казвам, че когато говорим за света и живеещото, те приличат на неща, но са по-скоро знаци-схеми за посочване на предполагами неща. Въпросът е, че в практиката на речта двете положения не са лесноотделими. Говорейки за нещо, аз го соча като реално съществуващо, но и го проектирам да бъде такова. Едното легитимира другото. Всяко мислене-говорене разчита на смесването на едното с другото. Разбира се, то може да се разкрива и да се поставя под въпрос.

Това става с нарастване на текста на това говорене или с развиване на текста на друго говорене. В случая аз правя първото. Казвам, че живеенето-мислене е преподреждане, после добавям по-пространно определение, а сега преминавам към вдвояване и казвам, че живеенето-мислене-преподреждане има две основни форми. При първата всяко живеещо, поотделно или заедно с други, преподрежда, като подчинява многото редове на един най-добър, докато при втората живеещото мислещо нещо подчинява различни смисли на един най-добър. Така че, ред или смисъл, които могат да се редуцират и до едното на ред-смисъл. Живеещото-мислещо нещо избира, измежду съществуващите редове-смисли, един най-добър ред-смисъл или го създава наново. То може и само да желае този ред-смисъл и да страда поради липсата му, или да изпитва положителна емоция, да се радва на хаоса от многоредието-многосмислие. Но, така или иначе, присъстващ или отсъстващ, някакъв свръхред-смисъл е винаги налице.

Какво постигам с това коригиращо разгръщане? Подчертавам връзката между значението на т. нар. живеене-мислене и евентуалното реално живеене-мислене и същевременно осъзнавам разликата, това, че значение-

то е схематично-моделно и в този смисъл е проект за нещо несъществуващо, което третирам като благо. Не е ясно дали само го желая или се ангажирам с реализирането му. Знам само, че съм настроен критически към традиционната всекидневна и научна парадигма на разбиране, която оценностява принципа на различаването и ни кара да схващаме живеенето и мисленето само като различни неща. Оттук и струващата ми се полезна редукция на живеене и мислене, както и свързаната с нея по-конкретна редукция, която се отнася до всички форми на живот и според която мисленето е някак налице в живеенето на една инфузория.

Това твърдение е изказвано *в науката на 20-и век*. Различното е, че в случая аз го изказвам на редукционисткия език на един вид говорене с дифузни идеи и непроверени аналогии. Правя това, защото смятам, че, ако се ползват съзнателно, те могат да бъдат продуктивни. Така се противопоставям и на обичайното научно, и на обикновеното всекидневно говорене, които, макар и по различен начин, воюват с дифузността. Всекидневното говорене я отстранява с овещени думи-етикети, а обичайната научна реч – с оформяне на етикетни термини на латинска основа.

Разбира се, и в едната, и в другата реч остават достатъчно дифузни идеи, които ограничават контекстуално амбицията по еднозначност. Така или иначе, еднозначността дебне в речта и излага т. нар. живеене-мислене на двете опасности – на твърдия оптимистичен смисъл, че живеещото може да се справи с хаоса, и на ясения песимистичен, че живеенето-мислене е неуспешен бунт срещу винаги побеждаващото нищо. Оттук и повикът за опиране на доброто на дифузната многозначност, която се развива във всяко говорене и която е естествено средство за борба с позитивния или негативния вариант на тоталния смисъл.

Какво означава това в моя случай? Първо, да не забравям, че живеенето и мисленето не са неща, а гледни точки за разбиране на едно и също нещо, което не може

да се представи пълноценно с определена дума. Второ, да разбирам, че поради това, с оглед на по-съответното назоваване, е редно да влизам в редове от синоними. И, трето, че преди ползването на други синоними трябва да обърна внимание на двойките съществителни живот и живеене и мисъл и мислене и да забележа, че тезата, която ме занимава, се поддържа от самия език, че разполагам с езикови средства за представяне на едно и също нещо като статично дадено и като траещо и протичащо и че съм естествено подтикнат да разбирам света като даденост-ред, като нещо-предмет-обект, но и като протичане-преподреждане.

Или ако, опирайки се на тази двойност, се заема с живеещото, мога да го разбера като нещо дадено с определен ред в отношение с други редове и да го изразя обектно било с една дума, било със субект-предикатни „е“-изречения. От друга страна мога да го представя като протичане-подреждане. Тогава неговият субект, празен знак за идентичността му, ще се отдели от променящото се съдържание на неговата идентичност като обект. Този субект ще съвпада донякъде с представения преди това обект-нещо-ред, статична структура, но ще бъде и различен, защото ще бъде в отношение със ставане, с променяно съдържание, и ще се изразява в осъзнаване на това от самия него и от друг различен от него разбиращ, които ще се разминават помежду си. Това разминаване може и да е вътрешно за самия разбиращ себе си. С което се занимава Фройдовата психоанализа. Но каквото и да е, ставането-протичане-преобразуване, засягащо живия индивид, в речта се насочва и към друга глаголност – към „става-случва се“- или „върша-правя“-изказвания.

Две неща внушавам в случая – че такова живеещо е не само човекът, но и инфузорията, и че има основа, която позволява да не различавам съществуването им от мисленето за тях. Тази основа е, че и в двата случая – и като съществуващи, и като мислени, те са и „е“-състояния, и „става-правя“-протичания. Въпросът

е двата аспекта да се осъзнават като достатъчно различни, без да се превръщат във вечно дадени. Класически пример за нарушаване на този принцип е обичайната *твърда синонимност на идеите за индивид и субект*. Те могат да са синоними, но индивид е определено даденото или и ставащото друго като цялост, а субект е начин да се изрази протичащото съществуване на това определено или ставащо друго, при което то се дели на субект и обект с предикатно изразени качества.

Говоренето има проблем със свързването и съответното с отделянето на аспектите на света-ред и на субект-обектното нещо, което живее и мисли. Необходимостта от яснота, налагана от комуникацията, води до разделяне на двата аспекта, но и до възприемането им като твърди положения, зад които стоят ясни неща. Разбира се, никое говорене не може да мине без моменти на изолиране и представяне на едно обсъждано нещо по овещен начин. Тези моменти са един вид паузи, нещо като млъкване в хода на говоренето. Въпросът е това да се осъзнава и така нареченото млъкване да не обзема цялото говорене. Колкото по-кратък е един текст, толкова по-проявено е то.

Най-добрият пример е млъкващото казване на нещо с отделна дума в случай, че то се сочи или се изказва като сочено. Иначе думата веднага се дели на субект и предикат, става „е“-твърдение и поема по пътя на текстовото усложняване. И кратките фрази изпадат в тази двойност на овещяващо сочене и усложняване на смисъла в текст. Като заглавието на това есе, което с отглаголните съществителни живее и мислене насочва към определен овещяващ избор. Опитвам се да намаля този ефект с дилеметично подзаглавие. Но истинската корекция на овещяващото млъкване постигам в самия текст с редуване на синоними и определения и обясняване, при което уговореното нещо се смесва с други неща. Това сочи функцията на едрите дихотомии като живее и мислене. Те са конструкции от свързани две неща, отправна точка за потичане на текст. Текст озна-

чава колебаене. Свързаността на двете може да е прекалена, да преходи в редукция, но може да е хлабава и да насочи към различавания.

Едно от тях в случая е по-малко напрегнатото различаване между живот и живеене, представящо аспектите на нещото като даденост и на същото като протичане-променяне. Тези два аспекта по-често се противопоставят и единият се предпочита пред другия. Обикновено се предпочита гледната точка на дадеността. Именно тя води до предимството на идеята за свят-ред, отнасяща се и за големия свят, и за малкия на живеещото в него. Тази гледна точка се следва по-лесно поради привидната възможност обсъжданите неща да се представят статично и сякаш независимо едно от друго. Разбира се, двете гледни точки са свързани – и помежду си, и в цялото на света-ред.

Така или иначе, когато се обсъжда нещо, неизбежно става дума за две неща – за някакво отделно и за цялото, с което то е свързано. Тази първа комплексност не е сама по себе си. Защото аспектът на света-ред не може да се отдели от другия на протичането и времевостта, или, както го наричам в този текст, на живеенето-мислене. Този втори аспект заплита в споменатата комплексност друга – това, че и отделното нещо, и цялото на света-ред са и подвижни неща.

Как се справя с тази комплексност всекидневното говорене? С постоянно отместване от едно обсъждано нещо към други неща в хода на продължаващи или редуващи се текстове. Така реалната човешка среда, мрежа от места за пораждање на ситуации за протичащо живеене, които се коригират и допълват с оглед на възможно идеално живеене, се дублира от идеална среда от допълващи се текстови протичания. Такава е реално-идеалната човешка среда-свят-ред – набор от неподвижни места и подвижни предмети за съставяне на реални ситуации, същевременно набор от устни и писмени текстове, с които се проектират евентуални нови ситуации на живеене. Като се допълват и прехож-

дат един в друг, тези набори се стремят да се превърнат в системи, да станат нещо свързано и цялостно. Към това са насочени и отделните текстове в човешката среда, но още повече организиращите ги едри текстови режими на философията, науката и литературата.

Поне на пръв поглед философията и науката обслужват гледните точки на света-ред, а литературата – на живеенето-мислене. Философията-наука като че ли се занимава с трайни структури и положения, а литературата – с аспекта на живеенето. Разбира се, в големите текстове и на науката, и на литературата, двата аспекта се представят свързано. По-често обаче единият аспект се предпочита. В определени случаи трайно. Както е станало в руслото на европейската философия и наука от 17-и век насам. Според стара теза, която тръгва от Аристотел, науката следва аспекта на света-ред.

Първото голямо разлюляване на тази теза става в критическата философия на Кант. От първата половина на 19-и век отначало европейската философия, а по-късно и европейската наука, започват да третираят и аспекта на живеенето. На тази основа още до края на 19-и век възникват разнообразни парадигми, които се отричат и критикуват взаимно, без да се припознават като принадлежащи на една и съща линия. Какъвто е случаят с Шопенхауер, Киркегор или Ницше, които не биха приели да се смята, че философстването им е в една и съща линия с това на Хегел. Постепенно *идеята за живота* все по-определено става философски и научен предмет. В някои случаи не тръгват силни линии на традиция, както след виталистката социология на Георг Зимел. В други те се образуват, както става след Анри Бергсон във френската традиция на 20-и век, особено във френската антропология и постмодерната философия на Делюз, Лиотар и Дерида.

Но до съгласие по самата парадигма не се достига. Най-вече защото по-често става дума за критически платформи, които се занимават основно с отричане на лошите други. Така е при Жорж Батай и по друг начин,

в линията на критическата философия на Ницше, при Жак Дерида. Случаите на инструментализиране на аспекта на протичането са редки. Още в 19-и век това прави Чарлз Пърс, който изразява комплицирания смисъл на т. нар. живеещо-мислещо нещо с *термина динамичен обект*, коментиран в плана на неговата семиотика. Това е една от големите отлики на тази семиотика от развилата се по-късно семиотика на Сосюр, ориентирана към статично дадения знак. С друг нелек научен неологизъм, синехизъм, отнасящ се до континуалната свързаност на нещата в света, Пърс изразява косвено и възможността за редуктивно свързване на живеенето и мисленето. Като цяло обаче той е настроен сциентистки и следва аспекта свят-ред.

В стъпките на Пърс в 20-и век семиотикът Томас Сибийк *биологизира идеята за динамичен обект* и наклонява семантиката ѝ към страната на живеенето. По-късно друг семиотик, последовател на Пърс, Умберто Еко, насочва тази семантика към мисленето, като постоянно я преназовава с тежкоподвижни термини. Интересен опит на зачитане на аспекта на живеенето-мислене-протичане е т. нар. *екзистенциална семиотика* на Ееро Тарasti, който прави парадоксална връзка на идеи на Пърс и Хайдегер. Принос в тази насока е и различаването на семиотика и семантика в херменевтичната теория на Пол Рикьор, която определено е повлияла при оформянето на излаганата в тези редове представа за протичането като преподреждащо правене на смисъл.

Целта на този исторически преглед *ad hoc* е да подкрепи струващото ми се вярно твърдение, че коментираните термини и идеи не влизат в практиката на научно говорене. Най-вече поради трудността да се фиксира еднозначно т. нар. динамичен обект и като термин, и като означаемо с определен обем. Според Пърс това е всяко нещо, което провокира интерпретация. Основният въпрос се поражда от възможността за неразграничаване на движещия се поради интерпретирането си

обект от реалните подвижни обекти. И кои са тези обекти, за които можем да кажем, че са динамични и в този смисъл? Всички живи същества от инфузорията до човека, или и растенията, или и всички неща с енергия, между тях и космическите обекти? А оттук и идеята за още по-редуктивно разширяване на обхвата на т. нар. динамичен обект и за твърдението, че динамични са абсолютно всички неща – и тези, които се сочат, но и мислимите? Тъй като и те са протичащи, променящи се и отнасяни към контекст като реалните неща с енергия и живот.

Този ред от въпроси се поражда поради възможността да се поставят и премахват граници – между едри неща като живеенето и мисленето, но и между страни вътре в живеенето и мисленето. Така се повдига и следният комплициран въпрос. Дали появата и преставането да съществува определят динамичния обект, или и протичането, и какво в него – по-големите, или и по-малките промени, между тях и тези, които се предизвикват от свързването със среда-контекст? А какво да кажем за фактора на двойното съществуване на обекта като една цялост, но и като друга, какъвто е случаят с отделната пчела и кошера на пчелното множество? В какъв смисъл тази двойност също има принос за динамизирането на обекта? А тя не е ли подобна на другата двойност при разбирането нещо, това, че в хода на разбирането то се разбира и като това, и като друго?

Добрият отговор се налага от само себе си. По-добре е динамичният обект да се определи като такъв в комплекс на всички тези прояви на динамика. Но как? Едновременно би означавало да се постъпи по символичен начин и да се произведе метафора. От друга страна към разглеждания динамичен обект може да се подходи по-аналитично с редуване на по-понятно изразени характеристики в текст. Но в този случай обектът би се разпадал на отделни статично възприети негови страни. Именно това колебаене между едното и другото води до оформяне на два противопоставящи се вида сло-

во. Първото върви с изискване за простота и яснота, а второто развива сложност, която се възприема като един вид аналог на реалността. Аналогът е един вид опростяване, схема. Така че, от една страна по-голямата сложност на реалността, която ни се струва непостижима, а от друга възможната схематизирана сложност в словото. Въпросът е да не се отказваме от осъзнаването на нейните две съставки – на свързването на едното нещо с другите като него и с другите различни от него в един свят-ред и на намесващата се в тази първа сложност втора на тяхната промяна.

И веднага след това следващият проблем на съответното словесно изразяване. Както казах, основните възможности са две – простото и усложненото изказване. При първата възможност двете сложности се опростяват и се свеждат било до статични „е“-твърдения, било до прости „става-случва се“-твърдения. Това е ясното слово, налагано от комуникацията и практиката на живота. Втората възможност е двете линии на „е“ и „става-случва се“ да не се отделят и съответно отношението им да не се опростява. Но такова исово сложно изказване изглежда невъзможно, то блокира комуникацията и практиката на живота. Разбира се, в определени случаи то е налице в гениални символични или напълно налудни текстове.

А ето и третата възможност, за която пледирам в тази книга – компромисът на съчетаването на двете слова в текст, в който простотата от първия и втория вид се редува от моменти било на понятийни, било на символно-метафорни усложнявания. Според мен това слово е по някакъв начин имплицитно налице във вълните на всекидневното говорене, което дифузно уважава динамичната предметност на това, което обсъжда. Защото от една страна зачита повишената отделност на нещото в словото в сравнение с онова, което то е извън словото, и третира обсъжданото нещо по схематично ясен начин. Навремени обаче влиза в неяснотата и объркаността на динамичната му свързаност с други цялости.

Оттук и задачата, която стои пред науката на 21-и век – да развие осъзнато говорене, основано не само на простотата и сложността, а на редуването и съчетаването им в текст, който представя едно съществуващо нещо, но и го схематизира и моделира с оглед на двойността, че то е някак такова и извън словото, но и че и в самото слово е насочено към другото на някакво несъвпадащо разбиране и прилагане. Така или иначе, само допълването на това изказване с други изказвания, на този текст с други текстове и на този дискурс с други дискурси гарантира, и то донякъде, ефективно съответствие на изказваното с това, за което се говори. Стихията на това допълване откриваме в самата жизнена среда, но тя е дадена, както казах, по опростен екземпляр начин и в практиката на всекидневното говорене, в неговата дифузност като отделна дума, постоянно обяснявана с други думи, и в неговата модулна оперативност като протичащо и постоянно допълващо се слово.

Задачата, за която говоря, ми се струва решаема с осъзнаване и инструментализиране на тези страни в един вид по-осъзнато редуване на фазите, които хаотично следва всяко говорене – на различаване и оприличаване. Големият положителен пример са диалозите на Платон, а големият отрицателен – съвременното исово научно слово, което върви по линията на все по-тънко различаване и все по-специфицирано спиране на словесното модулно протичане в еднозначни истини, изразени посредством образувани на латинска основа неологизми. Но непостигането е очевидно – между научните неологизми се промъкват всекидневни думи, а неологизмите или се изплъзват и стават многозначни, или до такава степен изпадат в еднозначност, че заприличват на вещи.

Кое то, ако перифразирам Платон, *води до разрушаване на самото слово*. Защото независимо от усилието да не бъдат дифузни, и всекидневното, и научното говорене остават такива и продължават да преминават

през ред от различавания и оприличавания. И ако прекалят с едното или другото и се провалят по някакъв въпрос, непременно се намира друго слово, което ги коригира. Това е основанието да се отнасям с уважение към всекидневното говорене и да смятам, че неговата дифузност може да се инструментализира и да се окаже по-ефикасна.

Оттук и идеята за активиране на дифузията създаден *ad hoc* термин живеене-мислене. Дифузен означава многозначен и с размити значения, налагащ говорещия да прави редукции. Живеенето-мислене е нарочна редукция. Допускам я в духа на вече тематизиран от европейската наука в 20-и век опит за поставяне под въпрос на обичайното за модерното време разделяне на едното от другото. Към това ме отведе идеята за осъзнаване на рамката, която свързва всички текстови дискурси. Реших, че тя е един вид общо, изразяващо се в протичащо редуване на моменти. В хода на това „разпуснатото“ търсене на общото се появи нещо още по-общо, възможността в това протичащо редуване да влезат и музикалните, и танцовите, и обредно-театралните протичания. Което ме отведе и по-нататък, към съвсем общото, че всяко живеещо е в състояние на учленимо протичане.

Въпросът беше това да се разбере не само като даденост, а и като състояние за постигане на друго. Опрях се на *кибернетиката* и от друга страна на *т. нар. интерпретативна антропология*, и ми се стори очевидно, че това учленимо протичане се налага от необходимостта протичащото живеещо и мислещо нещо да си осигури комплексното благо да бъде и това, което е, но и нещо по-добро. Позволих си да се облека на текстовите протичания, за които се казва, че произвеждат смисъл, и да кажа, че нещо такова правят и всички жизнени протичания, произвеждат удовлетворителен смисъл. Така се оформиха идеите за живеещото-мислещо нещо, правещо своята отделност и постоянно нарушаващо я с оглед на по-добро, и за неговото живеене-мислене.

Живеещото-мислещо нещо е нестабилна, по-скоро

желана цялост, конструиран с работна цел термин за нещо, което може да се нарече протичаща учлененост, цялост, която постига учлененост, като се разчленява на различаващи се, но оставащи свързани моменти. Че тази цялост е нестабилна, се разбира от това, че тя включва двата по-стабилни варианта на живеенето и мисленето, които се различават един от друг. Разбира се, те не се различават дотам, че да се отделият напълно. Но разликата е налице. Жизнените протичания са недостатъчно разчленени и моментите им остават недо-означено привързани към цялото. При протичанията в текста на словесното мислене или изразяване те са с по-ясно отделени един от друг моменти. Така се поражда нуждата от допълване. Живеенето и изразяването в слово се допълват по линията на разчленеността, но и по линията на клонящата към цяло неразчлененост. Различни неща са, но са и едно, което е и един вид цел и резултат от допълването им.

Редуктивният термин живеене-мислене помага да се осъзнае, че и живеенето, и мисленето се изразяват в протичания, в които някакви различавания на нещо като такова се редуват с някакви оприличавания на това нещо с друго. За мисленето това като че ли не е очевидно – на пръв поглед то се занимава с разбирането на едно нещо като това, което е. Но всъщност, за да го постигне, то трябва да премине и през фазата на неразличаването му от друго. Същото става и при живеенето. И то се изразява в редуване на фази на свързване и отвързване, на моменти на постигане на това живеещият да е именно този и на други моменти, в които той е някакъв друг. Като мисленето, и живеенето е протичане за преминаване през различни фази на идентичност. Доколкото може да има едно основание, напорът към справяне с едното, което постоянно става друго, е като че ли това, което поражда и жизнените, и мисловните протичания.

Твърдението, че живеенето е като мислене и обратно, помага да се направят две полезни неща: да се

постави под въпрос Хегеловата идея, че движението на живота се стреми да прерасне в по-съвършеното движение на духа, и да се атакува духът на модерната наука след Хегел, която разделя живеенето от мисленето. Хегел се бори за единен свят и го поражда на основата на по-доброто на духа, науката след него предпочита инструменталната двойнственост на живеене и мислене, която позволява за отделните неща да се мисли независимо от кадъра на цялото на света. Редукцията живеене-мислене връща към идеята за целостта на света, но не като готов свят-ред или като крайното му постигане, както е при Хегел, а като насочено към такъв свят живеене. Насочено не в смисъл на реално или мисловно постижимо, но не и в смисъла на принципна липса на определен свят. Светът е постоянно и някакъв, и ставащ друг, и постоянно е един като представа и друг като непостигана реалност.

Това двойно коригиране не може да се проведе без опората на истина, на статична идея за свят-ред. Тя е формулирана отдавна – ние сме вътре в словото и разбираме света в словото. Но словото има крайсловесни състояния, които проникват в него. Има сякаш несловесно знаене, но има и разгърнато дискурсивно обясняване. Изобщо, словото като живота не е затвор, а върви заедно с аурата на съпровождащи го другости. Затова е възможно, като се опирам на едно слово срещу друго, да конструирам в слово „ракета носител“, която извежда извън словото. Материал за това предлага многозначността и модулността на самото слово. Имам предвид и дифузната многозначност на всяка отделна дума, и движението между променящите се комбинации от значения на отделната дума в употреба, но и словото фраза, което, като протича, се бори с дифузната многозначност на думите и на подфразите чрез редуване на значения и оформяне на смисли.

Така или иначе, заравяйки се в словото, няма как да не открием приличащото на истина положение, че никое слово не казва само това, което претендира, че

казва. Както е и в този случай. Моята редукция живее-не-мислене поставя в един вид равенство живееенето и мисленето и атакува идеята на Хегел за неравенството на живота и духа. Резултатът е двойствен. Коментираното Хегелово неравенство поражда неравенство и в моята редукция, като развива второ твърдение в нея. Животът и мисленето са и равни, но и неравни помежду си, само че не като при Хегел. Според моята редукция първо е протичането на живота, а после на мисленето, което хем прилича на живееенето, хем се различава от него. Започвам да твърдя, че е полезно и истинно да се смята, че мисленето е между хитро произведените другости на живота. Редукцията живее-не-мислене развива и трето имплицитно твърдение – че всяко слово, дори най-глупавото, мъкне всеобщото със себе си, поради което е по-жизнено философията да бъде вътре в научното говорене, а не вън от него.

На пръв поглед изобличавам своето слово, като изреждам сякаш несъгласуваните няколко твърдения в него. Патосът на моята деконструкция обаче не е в идеята, че всяко слово е естествен калейдоскоп от твърдения, а че е възможно да се достигне до инструментално представяне на редуващите се комбинации от твърдения в едно слово и така да се експлоатира този механизъм за постигане на смисъл. Разбира се, механизъмът не е самият смисъл, тъй като формулирането на смисъла на едно слово, изваждането му от словото е ново осмисляне, надстрояване на втори смисъл върху първия. Мога да тръгна по линията на това постоянно натрупване на ново и ново слово, да попадна в лабиринта на непрекъснатото пораждаване на нов смисъл.

Но, така или иначе, вътре в самото слово реалността напомня за себе си с приканване да си почина в един или друг прост принцип. Така че, се опирам на такъв принцип не за да се отърва от гоненето на постоянно изплъзващия се смисъл, а за да си почина от това гонене. Самото гонене на смисъл е неизбежно, защото е корелат на живееенето. Такъв принцип за отмора е

твърдението, че ако искам да възприема нещо по жизнен начин, трябва да го представя като поне две неща, и което по някакъв начин е същото, да го представя като един вид протичане за вреждане в поне два реда. Същото се отнася и за мисленето. Колкото по-жизнено представям едно нещо, с толкова повече редове е редно да работи мисълта ми.

Затруднението идва не само от броя на редовете, а и от това, че от една страна те са външни, а от друга са словесни конструкти. Проблемът е, че с едни и същи думи означавам и някакъв външен ред-свят, и парадигмата, с която си служа, за да означа този ред-свят. Работата щеше да е по-проста, ако едното можеше да се отдели от другото. Но те са ту две, ту едно, защото мисленето ту е проява на живеенето, ту е нещо различно от него, може да се представя като идентично на живеенето в духа на редукцията, която правя, но може да се разглежда и като нещо друго вътре в самото живеене, от което мисленето се опитва да се измъкне. Не че и живеенето не се опитва постоянно да се отдели от мисленето.

Което позволява да стопя евентуалната разлика между двете с редуктивното понятие, изразено с двусъставната дума живеене-мислене, но и да изредя горните отговори в текст, да ги изкажа и още по-дискурсивно, като породя още по-дълъг текст. На всяка крачка по всякакви въпроси се изразявам кратко с една дума, но произвеждам и по-дълги текстове. Наричам живеенето-мислене с образуваното двусъставно съществително, но изказвам същото и с определение, после добавям второ, по-разгърнато определение, което изяснява първото, но и го измества. Така текстът нараства, но и темата прераства в друга. След което следва незадоволеността от това текстово протичане и пораждането на друго. Поставено до първото, то води до образуване на текст от втори разред, поправящ и допълващ това, което не е постигнато в текста от първи разред.

Откъде идва напорът за това нарастване и постоянно добавяне на нови текстови протичания? Може би от

очакването, че има едно най-ефективно, от идеала, укриващ и същевременно пазещ живеещото-мислене да бъде това, което е, от устремеността към друго. Всички протичания, независимо дали ги изразяваме с генерален термин като време, или с по-конкретни понятия като история и текст, са нещо проблематично в етимологичното значение на *старогръцкото problema* – насочени са към свое-другото на някаква цел. Струва ми се, че това е проблемът-същност на т. нар. живее-мислене.

Този основен проблем се разгръща в не по-малкия, че другото е множество от другости, като почнем от вътрешно заложеното във всяко нещо друго, преминаем през външното друго на съвсем различното от него и завършим с екстремното друго на несъществуването. Така от насоченото към вътрешно-външно друго биологично живее-не се е преминало към формата на живота със слово и към проблема за вътрешно-външната насоченост към друго се е добавил външно-вътрешният проблем на назоваването, това, че за да бъде добре назовано, всяко нещо трябва да се назове заедно с другото, с което е свързано и към което е насочено.

Като всички подобни формули, и тази се представя като самодостатъчна. За да послужи, тя трябва да се разгърне. При разгръщането си тя естествено се преплита с други формули. Така или иначе, влизаме в протичания, които имат вид и на преминаване през редуващи се синоними и синонимни определения. В хода на тези протичания няма как да не се окаже, че синонимите са синоними в различна степен и че някои от тях са по-скоро антоними. Що се отнася до мисленето, естествено влизам в синонимния ред мислене-разбиране-говорене-назоваване-обсъждане. Ако основният проблем на живеещото е насочеността на живеещото към друго, в какво се преобразува този проблем в реда от превъплъщения на нещото, наречено мислене, което при опита да се разбере като протичане става разбиране, говорене, обсъждане и назоваване? Отговорите са много. Зависи дали ще остана при раздипването в

синоними, или ще се опитам да ги събера в ново метафорично назоваване.

В случая правя второто и казвам, че всяко мислене-разбиране-назоваване представлява справяне с редуващи се фази на отделно и заедно с оглед на постигане на удовлетворителен смисъл. С метафората отделно-заедно означавам апорията на всяко мислене-назоваване, което е изправено пред задачата да представи различни прояви на отделността на нещото, като ги съотнесе с различни прояви на неговата заедност с други неща. Като казвам заедност, имам предвид заедността на нещото с другите като него от класа, към който то принадлежи, но и заедността му с по-едрите неща, към които се отнася по различни начини и чрез които влиза в други класове.

Едва ли има нещо, което да не попада поне в два класа едновременно. Като казвам нещо, имам предвид и отделното нещо, но и нещото на класовете, в които влиза отделното нещо. Нещо множествено, те са заедност на отделни неща, но и нещо едно и в този смисъл отделно, независимо от разликата в отделността на отделното нещо и отделността на класа. С една и съща дума означаваме отделното нещо, множеството от такива неща, които са заедно и като равни помежду си, но и като свързани във формата на едно идеално нещо, различно от конкретното едно нещо. Това се отнася и за предмети като стола, но и за нещото човек. Именно тази семантика на отделно и заедно ни въвлича в опасни предмети като българин или европеец, с които не е лесно да се справим, тъй като постоянно объркваме отделния българин и европеец с две неща – с множеството от други българи и европейци и с идеалния българин и европеец. Така че, когато обсъждаме нещото българин или европеец, би трябвало да работим с поне три идентичности.

Всяка дума представя особен семиотичен предмет, получаващ се от преплитането на повече идентичности. Ако мисля за думата-нещо речниково, тя е семантично

нещо, съставено от значения в калейдоскопични отношения. Боря се с този калейдоскоп, като схематизирам семантичното нещо до знак и до отношение било на две, било на три съставки на този знак. В речника тези значения-идентичности на нещото се изброяват в един или друг ред без внушение за неравенство. От друга страна се има предвид някаква най-честа употреба, истината на предимствена еднозначност. В употребите на речта тя се поддържа, но и се поставя под въпрос. Употребите налагат думата-нещо да се разгърне уточняващо с оглед на едни или други цели. Това уточняващо разгръщане обаче никога не може да бъде само за това, което се обсъжда, и води до пораждање на нови думи-неща и нови класове. Говоренето постоянно за едно е говорене и за друго. Оттук и принципът, че в хода на назоваването си отделната дума-нещо прераства и в друга дума-нещо.

Едно обсъждано нещо обаче е друго не само в статичния „е“-план на преплитащи се в него поне два класа, две форми на множественост, които могат да се възприемат и като нещо отделно само по себе си. То е друго и в динамичния план, че става друго – и вън от словото, но и вътре в него. Одругостява се, защото в словото се изказва външното му ставане, но и защото словесното му представяне има работа със сменящите се гледни точки на отделност и заедност. Проблемите на изразяването на тези другости при словесното представяне на едно нещо са много. Най-видимият е преминаването от „е“-към „става-правя“-говорене, но най-тежкият е може би справянето с разликата между това, което се твърди в словото, и онова, което се предполага извън словото.

За справянето с тези проблеми говорещите разполагат с готовите решения на културно утвърдени парадигми от различен разред. Тези парадигми са един вид редове. Някои се носят от науки, други от културни епохи, трети са дадени в самите езици. Такава едра парадигма за преодоляване на разликата между назованото в сло-

вото и онова, което се означава с него, е парадоксът, че модерните науки от една страна следват принципа, че живеенето и мисленето са две неща, но от друга страна внушават, че това, което се твърди в научното слово, съвпада с онова, за което то се отнася. Разбира се, определени дискурси вървят по линията на поставянето на непреодолима бариера между словото и нещата извън словото. Такава е постмодерната платформа. Според нея светът е набор от словесни конструкции, които са в отношение на постоянно взаимно деконструиране. В потока на означаването и преозначаването няма ред. Всеки ред е опит за властови отношения, които са нещо негативно. За предпочитане е свободата на винаги многозначното непреставащо пренареждане-преозначаване.

Ето и другият път, който обсъждам в този текст. И всяка наука, но особено науките за човешките неща могат да се съобразят с това, че всяко словесно изразяване различава нещо, но и го смесва с други неща, че търси средства за избягване на смесванията, но и ги използва продуктивно. Което именно води до това, че словото е протичане и че постоянно се допълва и нараства, че по някакъв начин то прави същото, което прави и биологичният живот – поражда нарастваща сложна цялост-среда-свят, която се опитва да бъде идентична с външния все още неусвоен свят. Дифузно, многозначно и протичащо, словото е и с много задачи. Затова е и многотекстово. Всеки текст е такъв и вътрешно, и външно, поражда други текстове и прераства в комплекса на модулна словесна среда за извършване на много операции. Интенцията е да се достигне до непротиворечив ред.

Тръгвайки по този път на осъзнаване на функцията на протичането в словото, естествено опираме до временната истина на формулата, че промяната на едно нещо в словото е резултат от трудността да се обхванат многото прояви на това нещо извън словото, че не само имитирането на външното, но и трудността на

назоваването му води до това всяко слово да е протичащо, да редува синоними и синонимни определения, или, казано с оглед на референта, да смесва нещото с други неща. Но същото се отнася и за съществуването на нещото. И вън от словото то се изразява в свързване с други неща и попадане в цялости, които се представят ту като множество, ту като единство. Оттук и работната валидност на предложената редукция, основана на подобие то между живее и мислене като един вид постоянно коригиращо редуване на състоянията на отделно и заедно, което, независимо от внушението за край, спира само временно.

Към проблема на мисленето-говорене-назоваване, свързан с тези операции по отделност и заедност, се добавя втори проблем, който също се изразява в редуване на отличаване и смесване и също може да се представи от метафората „отделно-заедно“. Става дума за отделността на назоваващия и за принципната му заедност с някакви други като него, дадена му в ползваната от него реч. Защото речта не е чиста форма-инструмент, а върви заедно с предречени общи значения, с комунитарни интуиции и оценностени неща. Това вътрешно отделно-заедно в самото слово се успоредява с външното на живеещото, също дадено като протичане-отнасяне на говорещия като отделен индивид към други като него, спрямо които той постоянно е ту отделен различен, ту неразличен, попадащ заедно с тях в някаква цялост.

Така че, и вътре, и вън от словото отделното е изложено на заедност и обратно. Която непреодолима, но преодоляваща се донякъде и в някакво отношение изложеност постоянно поражда нови протичания. Протичанията в живота и в словото, преминаването през аспектите на отделно и заедно в името на някаква цялост никога не са достатъчни и винаги предполагат заемаването с други протичания в името на някакво по-добро състояние. Има само състояния и ситуации. Колкото по-кратко и неконкретно изказвам това, толкова по-постулативно истинно го изказвам. Оттук и нужда-

та да не преставам да го изказвам или, ако го изкажа генерално, поне да го направя на езика на живеенето. Разбира се, и така да го изкажа, пак ще спра потока на живеенето-мислене и ще произведа истина. Утешението е, че понеже става дума за истина в слово, тя е двойна. Изказана на езика на живеенето, тя е, че всяко нещо е и друго. Изказана на езика на мисленето, тя е, че никое слово не означава само едно нещо – и като отделна дума, и като цяло слово.

Този текст може да се означае като свършващ, ако онова, което е било представено като проблемно, защото е било отнасяно към повече референти, се преобразува в по-кратко изказаната форма на истина, ако повечето референти се сведат до един нов референт. Но, така или иначе, свършванията са временни. Текстът неизбежно се поражда наново. Така от един към друг текст, чрез хипертекста на някаква подредба се достига и до многотекстовия текст на книгата. Особено ако сме свикнали да се изразяваме с книги и сме вкусили от удоволствието на усилването в самота с влизане в модулността на писаната реч. Но и книгата е прекалено спиране, достойно, утвърдено в нашите навици и все пак спиране, един вид прекалена претенция, че ето това е светът-ред.

Искам да огранича поне донякъде тази илюзия и да кажа, че в книгата, момент от която е това есе, като в един вид по-голяма музикална творба нанизвам подчинени на обща тоналност, но повече или по-малко отделни части-ситуации, започващи и завършващи опити за различно изказване на едно и също нещо, което трудно може да се застави да бъде все същото.

СТАТИЧНО И ДИНАМИЧНО,

или за разбирането на човешката ситуация

Независимо че приличат на понятия, статично и динамично са дифузни идеи, чието значение става по-определено в „окръглеността“ на двоичната класификация, на която са членове. Не може да се каже, че тази класификация е актуална в съвременната наука. Тя е проявена по-открито с едната си страна, с идеята за динамично. Докато противоположността на статичното се смята по-скоро за нещо естествено и саморазбиращо се. Именно коригиращата тази естественост метафорика на динамичен издава, че метафорен характер има и представата за статично. Разбира се, двете идеи не са равностойни. Кое е характерно за повечето дихотомии. Динамичното е нещо по-скорошно с по-нисък ранг, което поставя под въпрос статичното, стабилното и сигурно даденото, старата светова ориентация в европейската среда, правеща възможно практическото и научното мислене по всякакви въпроси.

Дихотомните класификации, универсалиите и метафизиката

В съвременността се спори за ефективността на подобни едри класификации. Но, така или иначе, съзнателно и по-често несъзнателно, те продължават да се ползват и в научната, и във всекидневната реч. Откриваме ги проявени и в ред регулативи на човешката среда. За тази повсеместност се търсят различни обяснения.

Между тях е и допълването на ляво и дясно в конституцията на човешкия мозък. Причините не са лесно назовими за разлика от функцията, която е добре проявена в практиката на тяхната употреба – дихотомииите са неизбежен инструмент при обсъждането на универсални теми като съществуването изобщо или по-конкретно като човешкото съществуване. Оттук и последствието, че дихотомииите са обичаен инструмент на старата метафизика. Което обяснява защо заедно с нея те също се смятат за нещо излишно и дори вредно от постмодерната наука и философия.

Но това визира старата, така да се каже, голямата чиста метафизика и не се отнася до нечистото смесено метафизично, което е налице като смислов пласт във всяка реч. Наричам го смесено, тъй като то свободно и продуктивно включва смисъла на старите едри опозиции като същност и съществуване в новите противоположения като статично и динамично. Така че, от една страна старата голяма метафизика, с която след Хайдегер се занимават само историците на философията, а от друга смесеното метафизично, с което се занимава и самият Хайдегер, но по-инструментално логическата и лингвистичната семантика.

Въпросът е, че това смесено метафизично в речта засяга практиката на редовото научно говорене. Оттук и моята грижа като хуманитарист за собственото ми говорене и нуждата да определя по работен начин какво разбирам под метафизика в този втори смисъл. Казано съвсем сумативно, то е носената от самата реч хипотеза за всичко останало, което не се обсъжда, когато се говори за нещо. Тази хипотеза е многослойна, съставена е от много хипотези. Между тях е и най-трайната, отнасяща се до съществуването изобщо. Т. нар. смесено метафизично на всяка реч според мен е съставено от голяма, но и от по-малки метафизики. Не друго, а именно неизбежното за речта тяхно комбиниране води до дифузни дихотомии като статично и динамично. Оттук и необходимостта да се осъзнават естествените

за всяка реч метафизически смисли, които обуславят говоренето по една или друга конкретна тема.

От това очевидно следва ново разбиране за истинността и полезността на метафизичните твърдения. То няма как да не попадне в отношение с досегашното противопоставяне между линията на Аристотел, Лайбниц и Хегел, в която едрите метафизически положения се възприемат като истини, и линията, тръгнала от критическата философия на Кант, в която те се смятат за хипотези. Въпросът за истинността естествено върви заедно с въпроса за полезността. След Ницше отговорът е негативен – метафизичните твърдения са илюзорно средство за упражняване на власт. Парадоксът е, че независимо дали я изказват кротко или радикално, привържениците на тази теза всъщност следват линията на ясното разграничаване на истина и неистина и в този смисъл попадат в едър клас, който ги свързва с философите на голямата метафизика.

Ясното противопоставяне на истинно и неистинно има идеологически характер. Неговото последствие е неправенето на разлика между идеалната инстанция на истината по принцип и употребената многослойна, съставена и делима истина. Докато правенето на тази разлика позволява да се разбере, че едно е идеалният проект на голямата метафизика, а друго нейната употреба, при която тя се комплицира с малки метафизики. Позволява да се разбере, че метафизичните твърдения може да не са истинни, но да са налице и да са употребени по комплициран истинен начин. Комплициран означава употребени не сами по себе си, а свързано и утвърдени на много нива като презумптивно средство за ориентиране в света. Какво означава на много нива? Че са утвърдени културно в много планове едновременно, някои от които толкова дълготрайни, че ги представяме като дадени в речта първични смисли.

Така че, както се разбира, коректното заемане с темата за статично и динамично ме заплита в поредица от теми. Първо се повдига въпросът за функцията на

дихотомните класификации, след това за презумптивните метафизични значения, после за смисловата многослойност и връзката между голямата и малката метафизика, между мисленето за съществуването на всичко и съществуването на човека. На тази основа се оформя и хипотезата, че представяната обикновено отделно голяма метафизика се осъзнава по-ефективно в общия комплекс с една или друга малка метафизика, в който тя попада в употребата на речта. По разбираеми причини особена сила между тези по-малки метафизики, между тези по-малки презумптивни комплекси от истини има малката метафизика на човешкото.

***Мисленето и говоренето за човека
и мисленето и говоренето изобщо***

Връзката между тези теми води и до следващата хипотеза – че мисленето по метафизичната тема за човека е по-ефективно, когато човекът се представя като статично-динамичен предмет. Статично-динамичен означава комплексен – оформен, но и продължаващ да се оформя. Формулата изглежда добра, защото представя и по-общата реалност на биологичното битие, и по-конкретната на човешкото съществуване, а и двете основни прояви на човешкото – практическото реагиране-действие и мисленето-разбиране-говорене. Същото може да се изрази и със семиотични термини, като се каже, че комплицираният от двете си основни прояви на действие и разбиране референт човек е добре да се свежда до комплексно означаемо, което го представя и като даденост, изразима с означаващото „човек“, и като продължаващо оформяне, което се представя по-добре от означаващото „човешка ситуация“.

Разбира се, никоя от тези формулировки не изразява несъвпадащите помежду си две реалности на нещото човек – на човека сам по себе си и на мисленото за него. Оттук и нуждата те да се разгърнат в по-дългия текст на протичащо уточняване, което води до префор-

мулиране и до други формулировки. Нещо подобно става и в „текста“ на всяко практическо действие, което е за едно, но води и до друго, вследствие на което едно действие поражда друго действие. Именно на основата на тази прилика словесните обсъждания и практически действия се допълват като страни на едно и също нещо. За което естествено се питаме, без да можем да го изразим с една дума. По схематизирания вид, който придобива в словесните обсъждания обаче, разбираме, че то е проявено в протичащо редуване на фази с оглед на някакво постигане.

Редуване на какви фази? На различаване и оприличаване, от друга страна на представяне на едно и също нещо като статично дадено и динамично променящо се. Всяко слово се изразява в редуване на фази на фиксиране и разглеждане на нещо като отделно и на смесването му с друго. На свой ред тези две фази имат двойна проява – отделното само по себе си или същото като свързано с друго могат да се представят статично по модела на същността или динамично по модела на съществуването. Оттук и заключението, че статично и динамично и съответно същност и съществуване са аспекти на едно и също нещо. Тези аспекти могат да се разглеждат отделно като означаеми сами по себе си в плана на статичната истинност, но могат и да се представят свързано – било статично като страни на едно нещо, било динамично като редуващи се и преминаващи един в друг в хода на промяната на това нещо.

По-лесно разбираме как е проявено това в акта на говоренето. Говорещият за нещо говори за него и отделно, но и като го смесва с други неща. Така че, в хода на говоренето той се занимава с двойно разбиране – на едно чрез друго и обратно. Това е естествено, тъй като: 1. всяко нещо е реално свързано с друго, 2. думата за едно нещо не съвпада с нещото, а върви заедно с винаги комплицирано означаемо, което поради това се отнася и за друго, 3. думата прави това означаемо да се възприема като нещо, но означаемото нещо и нещо-

то извън думата съществуват по различен начин, и 4. освен че се занимава със съществуващи по единия или по другия начин неща, като ги смесва, всяко говорене служи и за друго – за постигане на конкретна нагласа на говорещия.

Същото може да се изкаже и по следния начин – първото основание за семантичното смесване, с което оперира всяко човешко разбиране, е това, че нещото предмет на разбиране не е добре очертана реалност и че съответно неговото означаемо не съвпада с нещото предмет, а се представя и като друг предмет. Към това основание се добавя второто, че и когато са статични и посочими, и едното, и другото продължават да се оформят и независимо от конкретното разбиране, а и когато сякаш не се оформят, разбирането ги представя като оформящи се, защото те са многоаспектни – и реално, защото са отнесени към други неща, но и идеално, защото се ползват от разбиращите ги за различни цели. Оттук и последствието, че организиранияте като поредица от смесвания изказвания за нещо се изразяват и в ред от семантични преходи: на едни значения към други и от значения към смисли.

Това важи и за всекидневното, и за научното говорене, което макар и да държи да се занимава с добре очертани означаеми, като процедура на компромисно отделящо-смесващо разбиране непременно поражда и фази на смесване на твърдения за обсъжданото нещо с твърдения за друго. Основният фактор за това смесване е четвъртото от изброените по-горе основания, че *човешкото разбиране* се занимава с отношението на някакво означаващо към някакво означаемо и някакъв референт, но използва това и за оформяне на някакъв разбиращ това отношение „аз“, който, като се съотнася с някакво „ти“, „той“, „ние“, „вие“, „те“, постига определена ситуативна идентичност за себе си, а чрез това и определено ситуативно благополучие.

Но дали това е особеност на човешкото разбиране-мислене-говорене и трябва да се разглежда отделно

от предмета „човек и човешка ситуация“, или този предмет е фактическият носител на тази особеност? Питането не спира дотук. Ако различаването и оприличаването и на свой ред аспектите статично и динамично се определят от предмета човек и от мислимото „човек и човешка ситуация“, естествено е да се питаме дали този предмет е с природа, която е само негова, или търсенето на отговора отвежда към по-широк хипотезен предмет. Въпросът е дали това е по-близката перспектива на биологичното нещо, непосредствената отвъдност на човешкото, или голямата метафизика на всичко съществуващо?

Статично и динамично и същност и съществуване

Както вече посочих, налице е възможна хомология – между двойката образни термини статично и динамично и съответно техните идеи за статична истинност и динамично ставане-промяна и традиционната двойка същност и съществуване и техните идеи, които отдавна служат за изразяване на комплексната ситуация на човека в света. Научната история на понятието същност започва във философията на Аристотел и може би завършва в епистемологията на Карл Попър. Независимо от това понятието и особено съпровождащата го представа, изразявана и с други думи, продължават да се ползват не само от всекидневното, но и от научното мислене-говорене. Коя е причината? Ако подходим прагматично и се попитаме за функцията на идеята за същност в акта на едно разбиране, би трябвало да отговорим така – тя поддържа представата, че нещата в света са свързани в класове и че всяко нещо се определя повече от обективно дадената му обща природа с другите неща като него, отколкото от индивидуалната му особеност. Като казвам неща, имам предвид не само реалните, които се сочат, но и мислимите. Щом употребяваме дума, сочим с нея било реален, било мислим предмет.

Твърдението за същността или природата на нещата в класа изглежда еднозначно, но то е по-скоро двузначно, защото „е“-съждението в него се смесва с „трябва“-съждението, че това е полезно да бъде така. От какво се налага това смесване? От това, че отделното нещо съвпада с всички неща като него само относително. Определянето на степента и формата на несъвпадането е възможно, но е свързано с трудности. Възможностите са две – да се има предвид само абсолютното съждение за същността природата на класа, присъща и на отделното нещо, или това съждение да се счете за рамково положение, което въвежда към комплицираното съждение за вмесващото се в общото индивидуално.

Обикновено се остава при това рамково положение. Причината не е само в това, че то е по-лесно като съждение, а и в това, че рамковото положение следва принципа на статичната истинност, че представя трайна „е“-ситуация. Трайните „е“-ситуации играят ролята на идеал за съществуващото в промяна нещо, конструират един вид отървяване от промяната. Докато отношенията, които се засягат в евентуалното второ съждение, са комплексни. Те могат да се представят и като някаква система от по-малки същности, но сякаш се представят по-добре като намаляване на същностността по линията на съществуването, на изразяване на това като редуване на „става-случва се-върша-правя“-ситуации на промяната на нещото – и на вътрешна промяна, запазваща го като това нещо, но и на външна, превръщаща го в друго.

Като смесва „е“-съждението, че нещата имат обща природа с други като тях, с „трябва“-съждението, че това по-скоро е редно да бъде така, твърдението за същност един вид отстранява следните компликации, породени от всяко разбиране: 1. на сложното съотнасяне на различие и подобие между нещото и другите неща като него извън словото, 2. на същото съотнасяне между техните означаеми, 3. на свой ред и на съотнасянето между тях и нещата извън словото, и 4. на поража-

даното от мислимото за нещата, от даденото в езика и общия опит подобно съотнасяне на различие и подобие между разбиращия индивид и другите като него, които присъстват виртуално в акта на неговото разбиране. Идеята за същност отстранява информационния шум, който би се породил, ако разбирането не се опираше на подобие на нещата от един клас и ако разбиращите индивиди не бяха свързани в обединяващ ги клас на подобни същества.

Разбира се, аз опростявам. Смесването на „е“ и „трябва“ в твърдения за същността на едно нещо е по-комплексно. Освен че нещото се смесва с подобните нему неща и че аспектът на „е“-съществуването му се смесва с аспекта на редното и полезното да съществува, говоренето за същността опира и до друга криза – смесва отговора за оформеността на нещото с питане за нейната промяна. Поради интимната свързаност на двете отклонения, които идеята за същност забулва, но не отстранява – отклоняването от същността на класа на едно или друго нещо в този клас и възможността това отклоняване да повлече целия клас от неща по пътя на генералната промяна, която ще ги превърне от тези неща в други, та поради тези две отклонения говоренето за същността лесно става външно означаващо на говорене за съществуването-ставане.

Този преход от плана на същността към плана на съществуването и промяната може да се представи с аналитични средства. Но понеже това не е лесно, в обичайната реч се предпочита този втори план да не се представя открито и разгърнато, а да се изразява с пораждане на семантична ситуация на смесено говорене. Говоренето за същността става ту по статичен начин и формулираната същност като един вид идеология отстранява усложненията, ту по по-динамичен с редуване и компромисно свързване на обикновено малки отклонения от същността. В този случай независимо че се отнасят за същността, поредицата от умозрителни формулировки на практика навлиза в плана на

съществуването. Изобщо на практика, колкото по-ефективно е едно говорене, толкова по-примесени са двата плана на същността и съществуването и на свой ред на хомологичните и нарушаващи хомологията аспекти на статичното и динамичното.

Повтарям въпроса от края на предишния параграф и продължавам да се питам от какво се определя това смесване – от акта на човешкото разбиране-мислене-говорене, от комплицираната ситуация на човешкото съществуване, от биологическата откъдност, или от ситуацията на всички неща в света? Отговарям с работната хипотеза, че то е свързано с граничните особености на човешкото разбиране-мислене-говорене, а вероятно и с човешката ситуация в света. Оттук и необходимостта да се справя в работен план с нейното разбиране.

Статичното и динамичното разбиране на човека. Възгледите на Аристотел

В общата идея за човек битуват статични твърдения с ценностен характер. Те са добре проявени в ясното разделяне на човешкото от животинското, особено що се отнася до бележите съзнание и общество, които обичайно се схващат като проява на човешката същност. Интимната връзка между ценностното и същностното проличава и при свързването на животинското и човешкото в общо нещо с обща същност. Статичната гледна точка веднага поражда ценностен ракурс. Разбира се, когато се оперира и с двете едновременно – и с нещото човек, и с нещото животно-човек, това релативизира тяхната статично разбирана ценностност.

Не друго, а това релативизиране, или ако се изразим с термините на това есе, това динамизиране на двете статичности по модела на съществуването се отстранява посредством *строгото различаване на видовото от родовото* във вдъхновения от Аристотеловата система принцип, че да се мисли теоретично означава: 1. да се мисли за видовата същност, и 2. тя да се свързва пре-

дикатно с нещата от класа, за който се отнася. Защото тези неща съществуват, докато родовите неща не са дадени никъде, което прави и техният клас, и съответно същността им да не могат да станат предмет на теоретично обсъждане. Има видове животни, но няма животното изобщо, в този смисъл същността на животното и още по-широко на живото, не могат да се определят. Голямата особеност на умозрителната философия на Аристотел е, че нейната метафизика е обоснована емпирично.

Днес знаем, че ясната отделеност на видовете и ясната определимост на същностите е нещо идеологическо, насочено между другото и от нуждата категорията на човека да бъде добре отделена и ясно определима. Статично ориентираната Аристотелова идея за същността загърбва страната на динамичното, на съществуването като преход към друго. Оттук и последствието, че като всички други неща в света и човекът е „спрян“ от солидно определение, което го прави стабилно идентично нещо. Това не означава, че Аристотел не коментира отворената страна на човешкото или, казано по друг начин, страната на неговата неидентичност. Откриваме добри примери в нетеоретичните му съчинения, където и човекът, и други неща се представят като „конструкти“ от видови и родови характеристики.

И все пак Аристотел предпочита аспекта на същността, на привидното „е“, което е и „трябва да е“. Оттук и последствието, че той определя основно човешкото като качеството човешките същества да се свързват помежду си. Човекът е „обществено същество“. Този му същностен белег се допълва от друг, също заложен в неговата природа, породен от отнасянето на човешкия вид към видовете на животните и боговете. Разположен йерархично между животното и бога, освен *zoon politikon* човекът е и *zoon logikon*, има дву-елементна структура от ум и тяло, прилича по ума си на бог, а по телесността си на животно. Или, казано в гледната точка на това есе, човекът е от една страна нещо едно-същностно, а от друга нещо двусъщностно.

Същата дубликация действа и в деленето на човешкия вид на подвидовете на свободни и роби, на мъже и жени и на гърци и варвари. И в тях природата на *politikon* се усложнява от надприродата на *logikon* и от над-и подприродата на свобода и робство. Робите са по природа нещо различно от свободните, макар че природите и съответни предикатите *politikon* и *logikon* се отнасят и за тях. Аристотел отстранява това противоречие с принципа за осъществената същност (т. нар. ентелехия). Ако свободният е *politikon* и *logikon* реално, робът е такъв само потенциално. Дубликацията се налага и от друго. Според представите на Аристотел човекът първична субстанция е изложен на наклоняване към висшето на ума и нисшето на тялото. Вътрешното на отделния човек е в добрата подчиненост на нисшето на висшето. Това йерархично отношение се поддържа от другото по-външно вътрешно – от отношенията на отделните хора помежду им на равнището на полиса. В тези отношения има две равнища – на равенство и йерархия. Те са дадени като качество на отделния свободен грък, който може да бъде и равен с други, и подчинен, и управляващ. Докато при негрците това не е така. По този признак излиза, че според Аристотел гърците са повече хора от негрците също както свободните са повече хора от несвободните.

Разбирането на човека и дихотомията индивид-социум

Има обаче разлика в съществуването на отделния човек и на полиса. Човекът е нещо първично, а полисът – нещо вторично. Първо е отделният човек с неговата потенциална полисност, а след това полисът, в който тя е проявена външно. Или казано на езика на Аристотел, „тяло-дух“ е първата, а „полисът“ втората природа на човека. Човекът е, така да се каже, двуприроден. Така философът се справя с дихотомията индивид-социум, която е основно средство за прикриване на поражда-

щите се апории при разбирането на човека и в съвременното научно и всекидневно говорене. Силата ѝ е в това, че се възприема като природна даденост, която кореспондира с другата дихотомия на тялото и ума-дух. Човекът е тяло, но и нещо друго, в което сякаш се преплитат умът и особената външна проява на ума, наречена общество.

Използвайки подхода и опирайки се на термините на това есе, можем да кажем, че дихотомията индивид-социум представя две основни състояния на човешкото по статичен начин, като постулира, че те са взаимнозаменими и че тази заменимост е един вид компромис между еднопринципната статика в представянето на човешкото и динамичното разбиране, че то се изразява в интерференция-преход от единия към другия принцип. Разглеждани сами по себе си, индивидът и социумът са два начина за статично изразяване на човешкото. Тъй като са свързани, всяко от тях визира другото като своя страна. Достатъчно е подразбирането човешко да се представи не като редуване на двете статичности на индивида и социума, а динамично като интерференция-преход от едното към другото, за да се изрази схематично ситуацията на човека в света и да се навлезе в нелесната за представяне процедура на мисленето за човека по принципа на съществуването.

Разбира се, действителните ситуации на съществуване са по-комплицирани от общия модел на човешкото като съществуване. Моделът е схема, статична модификация на динамиката на реалното съществуване. В сложния комплекс от прехождания, какъвто вероятно са действителните ситуации на човешкото съществуване, преходите от индивид към социум и обратно са само едно ниво. По определени исторически причини е станало така, че *съвременните науки за човека* са се насочили към тях и са ги превърнали в опростяващ символ за представяне на много по-комплексната човешка ситуация. Нейната комплексност се усеща по колебанията как е по-ефективно да се говори по въпроса и

изобщо дали не е по-редно той да не се обсъжда.

Аз вървя по път, който ми се струва възможен. Опитвам се да инструментализирам словесното колебание между едносъщностно статичните, двусъщностно статичните дихотомни и динамичните твърдения по въпроса за отношението на индивид и социум. Именно в тази посока е и повикът да се осъзнае, че и отделното им използване, и комбинирането им се определя от наложени от някаква традиция на говорене предпочитания. Показателно е, че своеобразният компромис между статичното и динамичното говорене за човешкото, проявен в дихотомията на индивид и социум, се радва на най-голямо разпространение. Оттук и необходимостта да се постави под въпрос неговата постулативност.

Дихотомното говорене за човешкия феномен, свеждането му до редуващите се гледни точки на индивида и социума, които само се заменят, без да се представят като преход, води до многозначността на всяко едно от двете. Независимо дали става дума за индивид или социум, говоренето за тях се организира като един вид семиотична ситуация на смесване, при която едното тихомълком предполага залепващото се за него конотиране на другото. Разбирането за човешката колективност се комбинира със скрита идея за индивидуално и обратно. Свързани като отношение на означаващо и означаемо, те постоянно си разменят местата в обсъждащия ги текст в зависимост от променящия се контекст. По-добрата наука може да разкрие съдържанието им, както и да дегизира семиотичното им осцилиране в определено изказване.

По-големият проблем обаче не е в неосъзнатото смесване на идеите за индивидуално и колективно, а в това, че контекстът на неаналитичните обсъждания, които разчитат на смесвания, често налага силно небалансирани смесвания. Разгърнати идеи за колективното битие на човека се свързват с бедни конотации за индивидуалното, както и обратно. В идеален план смесването би било по-ефективно, ако двете са с еднаква разгър-

натост и съответно по-пълно кореспондират помежду си. По-горе нарекох това интерференция. Тя би водела до представяне на индивидуалното като динамична структура от отнасящи се помежду си субекти и би стимулирала за колективното да се мисли и едносубектно по модела на индивидуалното.

Но тъй като средата на говорене е винаги конкретна, оттласкването на отношението с нея като несъзнато води до неизбежния избор на една или друга небалансираност между двете страни. Така е и в ситуациите на научно обсъждане. Живият контекст на означаване, или по-точно на произвеждане на смисъл, насочва семиотичното наслагване на представи и често някоя от тях се натоварва със същностност и се осмисля по затворено ценностен начин. Затова, поне на пръв поглед, е без особено значение дали осъзнаваме в идеален план възможните значения на колективното и индивидуалното. Тъй като дори и да ги осъзнаваме, не е изключено контекстът на конкретното изказване по някакъв въпрос да застави говорещия да слезе под нивото на това осъзнаване.

Разбира се, колкото и да е реалистичен, този скепсис е само принцип. И в живата реч, и в човешката практика той попада в отношение с други принципи. Така че, е редно да се съобразяваме с принудата на контекстите опростители, но можем и да им се противопоставяме. Продуциращите по-балансирани семиотични ситуации, така да се каже, по-мъдри контексти са възможни и определено зависят от нашите усилия.

Ако се отнесем по този оптимистичен начин към представата за социума или, по друг начин казано, за човешката общност, ще различим в нея две основни форми – на реалната комунистична общност, потенциално отворена и към всички на цялото човечество, и на реалната затворена общност, проявена по класически начин в т. нар. общество, което предполага неравенство и намаляване на обхващаните човешки същества. Поне в съвременните изказвания идеята за отвореност и общностно равенство непременно се контрира от идея

за затвореност, йерархия и неравенство. Усложняването е неизбежно, тъй като в първата идея се намесва и гледната точка на виртуалната общност, на принадлежността на отделния човек към един или друг клас от някакви като него, които не са тук.

Ако продължим и приложим аспектите на статично-то и динамичното, на същността и съществуването, ще установим, че за представянето на човешката общност има три възможности – като статично равенство на съставлящите социалната група индивиди, като статично неравенство и като динамичен преход от едното към другото. В първия случай в предния план на наблюдението изстъпва принципът на комунистната общност, която по-често е временна и не развива субект за представяне на общността, докато във втория – принципът на затворената йерархична общност. Тя по-често развива идея за природност, за един вид втора същност, по-важна от същността на таксонимичния отделен човек и същевременно по-често придобиваща субектен израз. Третото отношение на преход от едното към другото и обратно, представянето на постоянното преобразуване на равенство и неравенство, на отвореност и затвореност, е най-непопулярната и най-неизползвана гледна точка при мисленето за човешкото социално битие.

Историята на човешката култура дава много примери за компромиси и преход от една към друга от тези линии за разбиране на човешкото. В практическите си трудове Аристотел следва третата линия, но в теоретичните си постулати остава във втората, полага като същностна за човека затворената гражданска общност на полиса държава. Философите стоици от следващото поколение извеждат в преден план равенството в човешката общност, преформулират на тази основа човека от полисно в общностно същество и развиват неактивната у Аристотел идея за човечество. Това е първото голямо усложняване на разбирането на общностната същност на човека в европейската традиция. Днес тези две страни на човешката груповост влизат в много

по-комплицирани отношения поради разгърнатия се социален опит на съвременното човечество, многото форми на затворени общества, както и многото отворени общности, които имат за граница неясната, но все по-добре очертаваща се категория на всички хора.

Така че, историята на човешката култура може да се представи като един вид търсене на ефективната цялост, в която да се мисли за човешкото, и съответно като колебаене между двата крайни образа за цялост – отделното човешко същество и човешката общност. Нямаше да сме затруднени да проследим историческото протичане на това колебаене, ако то не беше допълнително усложнено от колебаене между различните форми на двата образа, от това, че незадоволеността от едни „всички“ или „някои“ отвежда към други „всички“ и „някои“. Но, така или иначе, никоя човешка ситуация не се гради от един принцип за цялост. Един принцип непременно се допълва от друг. Именно това разминаване между изповядвани като идеали статични принципи и реални динамични свързвания на повече принципи за човешко в ситуация на промяна е основната причина коментираното колебаене да изглежда нена-сочено и безкрайно.

Което не пречи да формулираме следния динамичен модел за представяне на човешкото. Независимо от формите и вариантите, в които се мисли за него, моделът може да се изрази с пропозиция, свързваща различни проявления на човешкото в ситуация на работеща неидентичност. Тази неидентичност може да се разбира и по тъжен статичен начин, проявен в цял ред от твърдения за неопределеността и нищожеството на човека. Това става и във вътрешните мотивации на индивида и като криза на изгубване на смисъла води често до самоубийство. Същото може да преживее и по-малка или по-голяма група от хора. Но, така или иначе, коментираната неидентичност не е нещо статично, а преход от едни към други изражения на човешкото. Динамиката на този преход, и в плана на мисленето, и в плана на

живеенето, е с оглед на променящото се благополучие на променящата се цялост, която се визири. Поради подвижното човешко съзнание и подвижния живот на човечеството, поради това, че човешкото винаги е конкретна динамична ситуация, никоя цялост – индивидуална или груповна, не е сама по себе си. Оттук и хипотезата, че по-ефективното разбиране на човека е не като човек, а като човешка ситуация.

***Човешкото като ситуация на промяна,
идеите за субект и обект***

Важен инструмент на мисленето за човешкото в ситуации на промяна и съответно в пропозиции, които я изразяват, са идеите за субект и обект. Да се мисли за човека в ситуации означава те да се представят в „е“-плана на нещо статично дадено и разбирано, но означава тези ситуации да се разбират и като протичане, като промяна за целостта, за чието протичане става дума, вътрешна по-малка, но и външна по-голяма, изразяваща се и в преобразуване на тази цялост в друга. Но да се мисли и представя променящата се цялост означава тя се дели на субект и обект. Така се навързват важните термини за изразяване на човешкото – предмет, нещо, обект, едно и цяло, субект. Всички те са интимно свързани в това, което наричаме индивид.

Аристотел е първият философ в традицията на европейското мислене, който разработва теоретично *понятието за субект*. Вниманието му обаче е насочено към субекта на т. нар. „е“-ситуации, отнасянето на същност-голям предикат или на малки предикати към субект в границите на „е“-твърдения. Макар че коментира практически и ставането, вършенето и правенето, т.е. и ситуации на промяна, философът не смята, че за тях и съответно за техния субект могат да се правят теоретични заключения. За промяната път до постигане на статуса на същността на нещото или за безпътицата на изпадане от този статус според него може да се гово-

ри само практически. Затова по темата полис, тази *par excellence* ситуация на промяна, Аристотел предлага малко теоретични съображения и държи да се различи от Платон, който разглежда държавата по затворен начин, като нещо прекалено идентично на себе си. Както личи от едно място в „Политика“, според Аристотел *полисът е по-неединна от семейството цялост*. Днес бихме казали „по-отворена“, което означава и различно отворена, следователно и променяща се, а и можеща да се промени из основи, т.е. да престане да бъде полис при определени обстоятелства.

И по този въпрос, и за други неща в състояние на промяна мисленето на Аристотел е „по-отворено“ от Платоновото. Същевременно то не е отворено дотам, че да визиращ голямата промяна на вида на нещото, преобразуването му в друго. Поради това философът не теоретизира по темата преобразуване на един субект в друг. Защото съобразно контекста, от който зависи, и Аристотеловото, и по-късното европейско теоретизиране се основава на противопоставяне на празен разбиращ субект и пълен изложен на разбиране обект. Затова, макар и да не работи с понятие за обект, Аристотел следва тази представа, както и базовата статична визия за човешкото, която произвежда и опозицията субект-обект, и другите големи опозиции, на които се опира европейското теоретизиране.

В края на 19-и век *Бергсон* е между първите, които се занимават с интерферирането на субект и обект в живите ситуации на човешкото присъствие в света. След него много философи и учени на 20-и век задълбочават темата, особено в пункта за отношението на субект и обект. Според насоката на този дебат освен за разбиращ обекти празен субект, разбиращ според Аристотел единствено „е“-ситуациите на таксономичната свързаност на нещата във видове, може да се говори и за друг субект, който, казано метафорично, разполага с постоянно променящо се съдържание. Това е субектът на „става-върша-правя“-ситуациите, които се пораядат

и в плана на мисленето-говорене, и в плана на реалните ситуации на промяна. Така че, докато статичното едно-принципно мислене на човешкото разделя и противопоставя субекта и обекта като празното на разбирането и пълното на това, което се разбира, мисленето в динамиката на промяната води до тяхното интерфериране и разбиране като субект с подвижно съдържание и обект, изложен на субектност.

В ситуациите на говорене такъв подвижен съдържателен субект може да бъде отделният човек, неговата страна, човешка общност (племе, народ и човечество), но и тяхно качество. По този начин, процесно съдържателно, Хегел мисли за духа. За нас днес мисленето му изглежда мистифициращо, тъй като в него не се различават аспектите на означаването и референта в хода на субект-обектното ставане. Използването на това различаване позволява попадането на нещата в динамична субектна позиция да се наблюдава, без да се загърбва aspectът на статичната им обектност. Като претендира, че представя реалности, но и участва в ставането им, в мисленето по този начин гледните точки на статиката и динамиката се редуват в коригиращи ги отношения. Естествено тези отношения са особено комплицирани, когато се обсъжда реалността на общностни цялости.

Като един вид процедура по поддържане и същевременно по промяна на идентичността на една общност тази комплицираност лесно прераства в разказ. Тя може да се развие в основен разказ, в който да се преплитат по-малки разкази за съставки на общността. Представянето е двойно – на общността като субект и като обект. Съответно и простата даденост на тази общност в статично определени субект и обект получава и динамично изражение на ставащи и променящи се субект и обект. Затова основният разказ за ставането на общността се гради като макроотношение между неустойчивия променящ съдържанието си нейн субект и същия този субект като променящ съдържанието си обект. На свой ред променящият се обект има множе-

ствената страна на съставлящи го променящи се обекти, както и ставащият субект на общността е конструкт от някакво „той“ (на народ, страна и основен герой-представител) и някакви „те“ (на всички, образуващи множеството на народа или на представителни герои).

Проблемът за средата, идеите за свят и действителност

Разбира се, и „е“-твърденията за страна и народ и изобщи за общност, а и за индивид въвлечат и открити или скрити твърдения за отношението със средата, в която са те. Всяко нещо е в *среда*. Но понеже става дума за отношение, а отношението е винаги динамично, отношението към среда е по-ясно проявено в разказите за ставането на общности. Те непременно третират отнасянето на човешкото като общност към човешко-нечовешкото на среда.

Можем да изразим същото и по друг начин, да кажем, че изпадането на нещо в субектност и съответно влизането му в история води и до образуването на среда, в която то осъществява своята промяна. За историята със субект героя представител на общност такава среда може да е самата общност, която също може да развие своя среда, ако се представи субектно – например реалното място на някаква страна. Кое не пречи и тя на свой ред да се възприеме субектно и да развие среда. Затова коментираното по-горе преплитане на субектите в комплексния субект на историята на ставането на една общност налага съответно преплитане на средите, в които се осъществяват тези субекти. И както в техния комплекс просветва някакъв свръхсубект, така и в комплекса на преплитащите се конкретни среди просветва фонът на макросредата на някакъв цял свят.

Оттук и двата проблема на говоренето за ставането на общност. Първият е свързан с трудността да се прехожда от субектно към обектно представяне – например от комплексния субект на българите в историята

за ставането на тяхната идентичност към България, тази комплексна среда, изразена и в общността на българите като среда за ставането на други прояви на комплексния им субект, но и в самата страна като среда от реални и идеални предмети. Но тъй като в това комплексно представяне на преплиташа се среди се намесва и макросредата на някакъв *цял свят*, възниква вторият проблем, това, че тази комплексна среда се опростява с превес било на някоя от конкретните среди, които я съставят, било на макросредата на света. На което съответства прекаленото насочване към една от съставките на субекта – извеждането в предния план на историята за ставането на общността било на някоя от съставките на комплексния ѝ субект, било на самия този субект като неделима цялост, а понякога и на големия субектен фон, налаган от макросредата на света, на бога, това субектно изражение на целостта на света.

Модулното разчленяване и съчленяване на субекти и среди в историята за ставането на общността става трудно, между другото, и защото подобна история не е сама по себе си, а е отнесена към контекста на определено говорене и винаги е конкретна ситуация. Но доколкото мисленето за подобен предмет може да се формулира по принцип, може да се твърди, че субект-обектната интерференция, начинът да се мисли динамично за една общност като за ставане налага да се наблюдава и отнасянето ѝ към среда, което означава да се наблюдава и интерактивното ѝ смесване с тази среда в хода на търсенето и постигането на нови ефективни цялости. Което, казано по-конкретно, означава една общност да надстроява над една естествена среда своя нарастваща човешка среда, както и нещо друго – да се превръща в друга общност, като засяга и някакви дадени граници на човешкото.

Поради неизбежния стремеж към по-малка разлика между мислене и реалност, колкото и да се усъвършенства като изказ, тази формула остава идеологична. Оттук и необходимостта да се уговори, че тя не е повече от метафорична работна хипотеза. Като много

подобни хипотези и тя е семиотична ситуация, в чийто преден фронт действа означаващото на образа на отнасящото се към среда живо същество, а в чийто заден план на значения се осъществява следното идеологично твърдение – гледната точка на субекта се поражда от живото, което, като се дели в себе си на субект и обект и като се свързва и отделя от среди, търси една или друга ефективна цялост с оглед на постоянно променящо се и сякаш подобрявано благополучие; в хода на неговото търсене, намиране и губене всичко живо, също и комплицираното човешко, като се опитва да надхвърли биологичната си даденост, всъщност следва нейния план на себенадхвърляне.

Или, ако повторим същото в друга вариация – хипотезата на това есе е, че живото с неговата игра на отделно и заедно поражда и семиотичните ситуации на навързани обекти в редицата „моето тяло, среда от предмети, другите, света“ и на навързани субекти като „аз, аз-ти заедно, аз-ние, вие, те“, както и двойствено-то отношение на човека към средата-свят като този и останалия свят и като маневриране между свързаност и отделност.

Оттук и налагащата се корекция в уводната формулировка. По-ефективно е да говорим не за „човека и човешката ситуация“, а за „човека и човешката ситуация в света“. Разбира се, добавката въвлича конотацията, че светът е нещо обективно дадено. Но в случая става дума по-скоро за хипотетичен цял свят в модулни отношения с хипотетични конкретни светове среди, за правен в актовете на разбирането и вършенето на нещо свят, постоянно наново съставян от конкретни светове. Именно с оглед на това правене в идеята за средата-свят се преплитат аспектите на субект и обект и съответно на статично и динамично и същност и съществуване. Разбирането-отнасяне на субект към обект и правенето-претърпяване на субект от обект прави от средата-свят ситуация на отношение на светове, на преход от един към друг свят.

Този преход наричаме *действителност*. Употребяваме думата като синоним на свят, но терминологично ѝ значение е друго – действителност означава динамичната страна на средата-свят, подвижността ѝ като преход и ставане. Най-често коментираният преход в актовете на разбиране е от конкретен свят „тук и сега“ към цял свят „навсякъде и винаги“. Именно внушението, че колкото наличен и станал да е, всеки конкретен свят е недостатъчен и затова прехождащ към другото на някакъв цял свят, поражда и динамичната идея за действителност, и гледната точка на ставащия субект. Защото всички субекти като динамични състояния на правене на себе си са и състояния на правене на действителност. Което означава недостатъчност и за субекта, и за неговата действителност, и за средата-свят.

Така към другите номиналистично преформулирани идеи, почерпени от Аристотел, се добавя полезната в този контекст идея за самодостатъчност (т. нар. *autarkeia*), идеалното състояние за цялостите човек и полис. Функцията на тази идея в идеалния свят на Аристотел е да предпазва коментираните цялости от прекалено отвяране и съответно от опасността да се преобразуват в други. Автаркията е воля за устойчиво мислимо, противопоставено на предполагаемата реална флуидност на нещата. Като избягва лошата безкрайност на преобразуването им в други неща, философът постига и друго – заобикаля и ексцесите на динамичното мислене. В което, казано високомерно, няма нищо философско. Защото по този начин мисли всеки редови човек.

Докато на настоящото есе му се привижда, че по-добрата възможност е свързването на статичното и динамичното, представянето на нещата и като даденост, но и като преход и преобразуване. То изглежда по-ефективно, защото маркира и преходното съществуване на нещата, и ситуацията на разбирането им като един вид прехождане от едно към друго. Така изпадам в нова вариация на обсъжданата тема, в това, че и разбираното нещо, и актът на човешкото разбиране налагат

режим на надхвърляне. Налагат го, защото всяко разбиране се гради като компромис между две разбираня – на нещото като нещо в себе си и като участващо в друго, което го надхвърля.

Иманентно-трансцендентното разбиране на човека

Този между иманентно и трансцендентно е проявен по класически начин в Аристотеловото разбиране за човек. То комбинира двете твърдения: 1. че човекът е нещо в себе си, полисно същество, определено от свързаността си с други подобни същества, и 2. че човекът се определя от другостта на бога, с когото се числи към общ род. Според Аристотеловото разбиране също като бога човекът е и сам по себе си, но за разлика от бога е и различен от себе си, т.е. не е сам по себе си. Или, казано по друг начин, докато богът е напълно идентично на себе си безсмъртно същество, по-малко идентичният на себе си смъртен човек е определен от съжителството си със себеподобни. Отделни хора приличат на богове и не се нуждаят от общество. Но това е труден за постигане трансцендентен идеал за пълна идентичност, а не нещо иманентно, докато за бога то е нещо иманентно. Затова и в бога съществуването съвпада със същността.

Съвременното разбиране за човек също комбинира иманентни и трансцендентни виждания. Човекът е и нещо в себе си, но е и някаква повече или по-малко осъществима другост. В тази връзка възникват съвременните апории около иманентната идея, че човекът е определен от зависимостта си от среда. Защото средата се разбира и като нещо специфично човешко, но и широко като биологичната среда, каквато имат всички живи същества. Едното не се отделя добре от другото, така че иманентното разбиране за човешка среда получава трансцендентно разширение. Зависимият от човешката среда и поради това надхвърлящ биологичната среда човек

всъщност следва нейната програма за идиосинкразия на променящото се свое като отношение с променяща се среда, което променящо се свое постоянно търси пролука да надхвърли себе си и да стане друго.

Оттук и тежкият за следене компромис между парадигмата на причината и собствената история и парадигмата на трансцендентната намеса. Нещото има своя история, в която се навързват причини и следствия, които се разширяват меко към историята на неговата среда, също изменяща се и също с история. Аз имам своя биологична и небиологична история, в която се намесва историята на общностите, в които съм и в чиято история и причинен ред се намесват меко историята и причинно-следствените протичания на цял ред от среди. Тези намеси са понякога резки и като един вид външни случайности те прекъсват моя или общностния причинен ред. Подобни намеси могат да дойдат съвсем отвън, например от огромен метеорит, който слага край на протичащия живот на земята.

Така че, съвсем очевидно това, което наричаме история на едно нещо, е опростен, видян като по-самостоятелен отколкото е причинно-следствен ред на нещото само по себе си. В по-реалистичната версия на подобна история би трябвало да се направят още две неща. Първо би трябвало тя да се представи слоисто като множество от истории на същото това нещо, което не е само то, но е и цялостите, в които участва. Виждането и в двата случая – и на отделното то, и на заедността му с другите цялости, в които влиза, е по-скоро иманентно, въпреки че вторият случай на заедността е донякъде трансцендентен спрямо първия на отделността. Но има и по-открита трансцендентност, на по-далечната среда, която не се възприема като среда – като средата на космоса за живота на земята, но и, разбира се, средата на природата, която не се взема предвид, когато се прави история на човешкото общество. Именно за такава трансцендентност настоява френската школа на т. нар. *нова история*. Тази трансцендентна намеса в иманент-

ната причинност или меко свързани причинности може да е крута и рязка, да прекъсва историята или историите на едно нещо или няколко неща. Но тя може да протича и по-меко като постоянно вътрешно отклонение и постоянно, така да се каже, универсално изкривяване на историята, историите и историчността.

На пръв поглед европейската съвременност може да се обвини, че е загърбила тази гледна точка. Може да се обвини с повече основание, че особено в науката, не върви по пътя на компромиса между иманентната история или истории и неизбежната трансцендентност. Същевременно по много начини съвременността се опитва да реализира тази програма за надхвърляне и откъсване. Имам предвид реалните опити за напускане на земята, за търсене на извънземни, за атакуване на сексуалната определеност и структурата на човешкия геном. Тук влизат и съвременните идеи за глобалност и толерантност и отвързването от конкретни обществени среди в името на таксономичното разбиране, че всяко човешко същество е отнесено направо към абстрактната среда на света. Тези съвременни прояви на трансцендентност, един вид изблици на принципната неидентичност на човешкото са винаги ограничавани от изпадане в прекалена иманентност и идентичност. Едното се редува с другото. Опрени на иманентното разбиране за някаква идентичност, изповядващите я мислят, че тя се нарушава с плана на някаква трансценденция, за която настояват други.

Така или иначе, плановите на иманентното и трансцендентното постоянно се провалят и заменят в хода на историческото им редуване. Идеята на това есе е, че по-доброто от тези реални провали и редувания са словесните, а защо не и реалните динамични формули за преход от иманентни към трансцендентни постановки и обратно. Както и при субекта и обекта в пропозициите за промяна, така и по въпроса за отношението на иманентно и трансцендентно по-ефективният начин на овладяването им е съотносителното редуване в пропо-

зиции за промяна и ставане. Това означава за обсъжданите феномени да се мисли като за нещо в себе си със структура, която е само тяхна, но и като за нещо недостатъчно, което става достатъчно поради влизането си в плана на друго. И в този случай двойствеността е по-добрата основа за разбиране на реалното, а и за проектиране и влизане в дейност.

Оттук и струващата ми се реалистична формула, която може да се отнесе по някакъв начин и към всичко, но като че ли по-ефективно към това, което наричам биологично нещо. Временна самостоятелност, каквато е или става с оглед на едно благополучие, то губи това благополучие, защото, като се отнася и свързва с други самостоятелности като него, образува заедно с тях друго по-ефективно самостоятелно с оглед на друго по-ефективно благополучие. Битийният модел на биологичното благополучие е двойствен и свързан с надхвърляне. Биологичното е един вид нестабилно и в този смисъл, фигуративно казано, незадоволено от това, което е. Човешкото разбиране следва този принцип на биологичното съществуване.

В този смисъл в един отчет е вярно да се каже, че субект развива само човекът, а не животното и растението, или свободният човек за разлика от роба, каквото е иманентното твърдение на Аристотел, но е вярно и трансцендентното твърдение, че субектността е зададена в поведението на всяка биологична единица. Разбира се, тази зададеност е само трансцендентен аспект на идеята за субект, за който не разполагаме с утвърден термин, влизащ в отношения на подобно-различно с обичайното понятие за субект. Именно тази липса води до затваряне на значението и етикетиране на понятието субект. Аристотел показва по какъв начин се преодоляват подобни етикетирания – като се мисли не само за същността, но и за съществуването на нещото. С оглед на това той създава гениалната скица на своята метафизика, описваща условията на всяко съществуване, и то неразличено от условията на мисленето и разбирането.

Тъй като в настоящото есе се твърди, че ефективното разбиране на нещото е всъщност изследване и правене в плана на съществуването му, примерът на Аристотел повдига полезния въпрос кое е това, което би изпълнило функцията на Аристотеловата метафизика и би ни предпазвало от затваряне и етикетирание при съвременното разбиране на нещата. Защото няма разсъждаване, разбиране или правене, което става без понятие за нещо, за едно и за цяло.

Голяма и малка временна метафизика

Отговорът е само привидно лесен. След като никое общо понятие за нещо, за едно и цяло не гарантира коректността на боравенето с конкретните неща, с целия риск за оставане в плен на метафизичното умозрение разполагаме с компромисната възможност да пораждаме междинни универсални идеи, подкрепени от емпирията на едни или други научни области. Какъвто беше и примерът по-горе. Преди да се отделят като специфични области, човекът биологично и човекът социално същество са свързани в едно коефициентно общо, което ги оставя неразличени. Тази неразличеност е момент от ефективното знание за тях. Като казвам ефективно, имам предвид едно знание за употреба, временно трансцендентно разбиране, готово да отстъпи на една или друга иманентност.

Човекът е и само човек, и животно, и биологично нещо, и бог, каквото и да означава това. Човекът е опит за цяло. Като много други неща той е и предмет. Няма нищо лошо в това в определени случаи да се отнасяме към другите като към предмети. Лошото е да изповядваме това като принцип, както не по-малко лошо е възвеждането в принцип на твърдението, че човекът е висше разумно същество. И в двата случая това възвеждане е с лоши последствия. Така е не само защото идеологически стабилизираното значение на това твърдение е причинило не малко безобразия в човешката история.

Лоша е и самата му „лъжовност“, това, че предният фронт на неговото „е“-твърдене представя задния на „трябва“-твърденето, че човекът е не толкова разумен, колкото трябва да бъде такъв.

Трудно е да се изброят коректно всички прояви на човешкото. Възможността е погледът да се насочва към едни от тях, това да е уговорено и те да се представят не само в принципа на същността, но в принципа на съществуването – като преход от едно към друго. Но понеже и това поради речта е представимо само общо, т.е. все пак по принципа на същността, не остава друг ефективен начин на изразяване освен компромисно и временно да ползваме една или друга малка метафизика, на която да се опираме като на един вид хипотеза с оглед на свършването на работа. Като казвам хипотеза, имам предвид *полезна теория* като тази за *системите*, която ползвам в това есе, или ред тези, развивани от съвременната теоретична физика и биология. Полезно би било те да се изведат от емпиричните полета, в които са възникнали, и да се приложат метафизично в полето на други науки. Защото вътре в специализираната наука прагматичната им функция лесно ги превръща от работни хипотези в етикети и твърди истини.

Какъвто е и конкретният повик на тази работа да се говори общо за човешките и биологичните неща. Можем да ги разбираме и поотделно, което не изключва в определени моменти да ги третираме като общ предмет на основата на това, че и едните, и другите са неизбежно отнесени към среда, с която, като прехвърлят към нея самостоятелността си, по подобен начин влизат в компромисното отношение на отделно-заедно. На основата на това разбиране може да се разработи обща идея за променяща се цялост, която да важи за всички организми, включително и за човека и неговото общество. Този план на общото, на рамковото мислене за човека и човешкото общество би гарантирал ефективно разсъждаване за техните особености. Което означава, че този план е само функционално истинен.

Основната му функция е да възпира от изпадане в затворени иманентни идеи и да предпазва от фикцията, че мисленето за нещо съвпада със самото нещо.

Заключение

Така че, статично и динамично са работни метафори, които помагат да различим мисленето за същността на нещата от мисленето за съществуването им. Практиката на речта, говоренето и правенето не позволяват да се остава задълго в аспекта на статичното, същностното и еднопринципното, нито в аспекта на динамичното, така да се каже, двупринципно мислене. Въпросът е, че естественото преминаване от единия към другия аспект става с кризи и безредие в аргументацията, последствията от които не са незначителни. Оттук и повикът за осъзнаване, че двата аспекта могат да се ползват и сами по себе си, но че ценността на употребата им се повишава от съзнателното им свързване.

Но тъй като всяко разбиране е само по принцип, разбирането и на това не е гаранция, че то би се прилагало коректно. Защото актуалното динамично е винаги конкретна ситуация на ставане при някакви условия и в контекста на някаква среда. Оттук и посланието на вариативната структура на настоящото есе, което следва модела на разговарянето в диалозите на Платон. Да се мисли динамично означава да се навързват синонимни изказвания. И в случая доброто изказване за отношението статично-динамично и съответно за отношението индивид-социум предполага то да премине през няколко синонимни фази.

Що се отнася до втората тема на настоящата работа – динамичното мислене-действие в сферата на общественото, внушението е, че то едва ли би било ефективно, ако мислим за общественото в категорията на ставането, но с идея за обективистично даден твърд субект. Една социология може да бъде с динамична постановка, но да остава обективистична, ако разказва

за ставащото с абстрактен субект – някакво „ние“ или „те“ на страна, народ, етнос или общество. Такова е разпространеното социологическо и политологическо говорене. По-рядко се следва *другата социология*, занимаваща се с отделния човек, в чието ставане се търси проявлението на общественото и общностното. Това е второто конкретно послание на настоящото есе. С идеята за сложния субект, какъвто развиват и отделният човек, и човешката общност, се търси среден път и един вид се твърди, че динамичната гледна точка на ставането и в двата случая ни застава да мислим за сложно композирани субекти. Оттук и наложителността, когато се подемат разкази за страни и големи общности, да се отчленяват в техните големи „той“ или „ние“ малките „той“ на техните представителни герои.

Човешката общност и отделният човек са противопоставени само в плана на обективистичното им статично разглеждане, в динамичния план на ставането си те интерферираат. Една от пресечните точки при това интерфериране са героите на общественото ставане. Историите на обществата и общностите са по определен начин дадени в историите на техните герои, тези повдигнати в степен представителни индивиди, поле за сложно преплитане на общностно и индивидуално. Не че и т. нар. редови хора не са подобни преплитания. Те също мъкнат определени публични означения. Дележът на хората на обществени герои и редови люде е само класификация, а не реалност. По подобен начин в плана на реалното никое общество няма обективно дадена история с прост субект, с ясното „ние“ на някакъв народ. По-действителният субект на подобна история е образуване, гъмжащо от сложно съотнесени подсубекти. Реалното общество е винаги изразено в ред от символи за индивидуалност.

Така че, според това, което ми се привижда, основната цел на съвременните социални науки е в постигането на по-реалистично неопроствено представяне на отношението на индивидуално и общностно при разбирането

на човешкия феномен. Тази тема е разглеждана многократно от големи мислители и изследователи на 20-и век. Новото в настоящата работа е може би само в струващата ми се по-ефективна подредба на аргументите.

СЪЩНОСТ И СЪЩЕСТВУВАНЕ,

или за двуаспектното разбиране на всяко нещо

Това есе възникна като изясняващ отглас на „Статично и динамично“. На това се дължат редица повторения в него. Първоначалната ми идея беше да ги отстраня и да добавя останалото към предишното есе. Не успях да го направя. Махането на повторенията правеше неразбираемо другото, което исках да запазя. Това не ме изнепада – пасажите не са сами по себе, а вървят заедно с текста на цялото. Въпросът е, че това цяло не е нещо идентично на себе си – от една страна е подвижност, протичане на следващи едно след друго сплитания и разплитания на теми, от друга зависи от едни или други ситуации на разбиране. Което очевидно означава, че и отделните есета в тази книга, и самата книга не са самодостатъчни цялости и че като случили се по този начин и зависими от контекст са нещо временно.

Тази временност в случая се определя и от други мои нагласи, но и от току-що формулираната теза, че независимо дали пишем, говорим или разбираме, изпадаме в започваща и завършваща ситуация на конкретно сплитане на теми в акта на определен текст. Разбира се, има ли текст (писан, говорен или просто разбран), явява се и неизбежната лъжовност, че той е универсално валиден. Затова е по-добре, когато един текст е ясно ограничен от започване и завършване и съответно от поставящи го под въпрос други текстове. Оттук и формата на следващите едно след друго подобно-различни есета в тази книга. Смятам, че като имитира неравния

ритъм на сменящите се състояния на самото живеене, ако не изобщо, поне донякъде, тя един вид предпазва от изпадане във фалшивата исова трактатност на обичайните дълги изложения.

Фалшът на обемната трактатност е отдавна осъзнат и много пъти атакуван. Например от *радикалната форма на свързани или несвързани параграфи*. Особено радикално е второто поради опита да се избегне връзката и да се осигури напълно отделно говорене по точно определена тема. Въпросът е, че това е неестествено. Реалната реч, също и тази на научната трактатност, прави връзки и винаги смесва. Смесването е неизбежният белег на ситуативността на всяко говорене и разбиране. Оттук и моят проект – умишленото обсъждане на няколко теми в хода на започващи и приключващи ситуации на конкретно разбиране. Наричам ги съвсем условно есета. Монологични и сякаш трактатни, те са насочени диатрибно към малка аудитория, пред която говорещият допуска да се колебае и да избира едно вместо друго. Този вид говорене има много образци. На един от тях, на диалозите на Платон, съм особено задължен. Такива, вътрешно диалогични и многотемни, са и много литературни произведения и всекидневни говорения – ако не всички, поне тези, които са увлекателни.

На какво се дължи тяхната увлекателност? Според мен на това, че моделират жизнени ситуации. Което на езика на текста означава, че с оригинално сплитане на теми те правят две никак нееднородни внушения – за уникалност и за модулна повтаряемост. Възприемащият ги се радва на случването им сега, но разбира и как са построени и участва в модулното им протичане, което сякаш може да протече и по друг начин. Добър пример за това са редуващите се сякаш разговарящи в себе си и помежду си кратки части в барокови сюити и концерти.

Отношението на същност и съществуване, проявено във връзката между три теми

Говорейки за същност и съществуване, имам предвид езиковите представи, а не философското значение на тези две понятия. Разбира се, едното не е откъснато от другото и в това е драмата на философското говорене – амбицията да се отстрани намесата на всекидневните представи. Но, така или иначе, те винаги са налице във философското говорене в някаква степен. Такъв вид дълготрайна намеса е тенденцията в европейската философия след Киркегор въпросите на съществуването да се изведат в предния план на философското наблюдение и да се откъснат от темата за същността.

Именно на това реагира Хайдегер в „Битие и време“, като по много начини подчертава естествената връзка на едното с другото. Това е голямото предимство на философското мислене в „Битие и време“ – че уважава тази връзка и постулира, че съществуването не може да се откъсва от същността. Но Хайдегер вярва във възможностите на философската реч да представи тази естествена свързаност. Кое то именно го отвежда към големия въпрос за битието и го кара да насочи поглед към основната форма на битие в света (т. нар. *Dasein*), към това, така да се каже, компромисно битие, което позволява да се говори философски и същевременно човешки естествено, без да се разтрогва връзката между същност и съществуване.

Моята платформа е нефилософска. В случая ме интересува смисловата беднота на всекидневните идеи за същност и съществуване и особено оперативната двойност да се разбират и заедно, и поотделно. Същност е самата даденост-определеност на нещото като подобно-различно от другите като него, а съществуване – вътрешно-външната му променливост, малката, при която то остава същото, но и по-голямата при взаимодействие със среда и свят, при която то е изложено на

двойната възможност да не бъде и да се преобразува в друго. Става дума за семантики-представи, хем свързани, хем разчитащи на отделността си. Между тези две възможности е и изпадането им в противоположност, образуването на един вид дихотомия. Така че, визирам не друго, а носената от самата реч малка философия. За същото може да се каже и малка метафизика.

Тази малка философия или метафизика естествено няма отношение и към други въпроси на голямата философия, но и към проблема за *фалишивостта на мисленето чрез същности*, с който се занимава Попър. Така че, усилията на Попър са били някак напразни. Идеята за същност продължава да е налице и в редовата научна, и във всекидневната реч. Оттук и въпросът дали голямата и малката философия на езика са непреодолимо разделени и дали някои постулати на голямата философия все пак не могат да се пренасят в малката. Може ли да се изработи език, който да бъде прагматично всекидневен, но да прави някои различавания? Като това, което ме интересува в случая – че същност и съществуване не са неща или страни, които могат да се избират, а са свързани помежду си аспекти на едно и също нещо.

Между другото свързани означава, че всяко може да присъства в другото. Добър пример дава съществуването, което в двуделността на изразяващите го „правя-случва се“- и „е“-пропозиции застъпва и в двете, макар и в различна доза, идеята на същността. Така че, всяко съществуване от една страна може да изпада във външна опозиция с някаква същност. От друга страна то може да поеме в себе си тази опозиция като вътрешно, така да се каже, омекотено отношение на същност и съществуване. Същото се наблюдава и при същността. Много „е“-изказвания за нещо, които могат да бъдат определения за същност, освен че сочат и съществуване, включват в това „е“, „трябва“-конотацията, че нещото не толкова е такова, колкото трябва да е такова.

Тази теза опира до избор, който правя без колебание. Смятам, че по-доброто говорене за същността

и съществуването е в употребата им като смисли и аспекти в речта и че чистото им разбиране като понятия е само идеална ситуация. Ще подкрепя тази теза с коментар на отношението на същност и съществуване в три свързани помежду им теми – за същностно-екзистенциалния характер: 1. на всяко нещо, 2. на човешкия феномен, и 3. на основния символ, който се използва при разбирането на човешкия феномен – отношението на индивид и социум.

Ако поставя твърденията на тези три теми в контекста на току-що формулираното разбиране за отношението на „е“ и „трябва“, ще установя, че в предния си план те са „е“-твърдения. В тях обаче се намесват и модалности. Ще ги нарека общо „трябва“-аспект. Различаването на „е“ от „трябва“ е отлично аргументирано от представителите на *английската аналитична философия*. Различаването обаче, т.е. разбирането по принципа на същността, не съвпада с неразличеността при употреба, при която в една или друга доза „е“- и „трябва“-аспектите се смесват. Изказването може да е от „е“-тип, но да предполага „трябва“-аспект, или обратно. Смесването е естествено за всяка реч и е по-ефективно да се осъзнава, а не да се търсят начини за избягването му, въпреки че самата реч прави усилия в тази посока.

Да се осъзнава означава да се обърне внимание на две неща: 1. на получаващите се езикови знаци с комплексно значение, и 2. на това, че в организираното като протичане говорене за нещо непременно се редуват двете фази на различаване и на смесване. И това се отнася не само до „е“- и „трябва“-аспектите, но и до основното нещо, което е предмет на някакво изказване. Нещото и понятието за него се разглеждат ту максимално отделно, ту се смесват с други неща и понятия. Във всички случаи редовото говорене развива семиотични единици с комплицирано значение, в което се преплитат повече значения. Така или иначе, то, редовото, е организирано като лъкатушещо пораждаване

и преодоляване на противоречия. Основната причина и за това е промяната на обсъждания предмет – говоренето редува и заменя. Преди всичко друго редува и заменя синоними, означаващи и синонимни означаеми. Те естествено не съвпадат, което налага един вид вътрешен диалог между приключващи и наново подемени фази на говорене.

Каквото се готви да бъде и диалогичното изпитване на трите изброени теми. Те могат да се визират и отделно, но и да се смесват като един вид синонимни твърдения за изразяване на едно и също нещо. Именно с оглед на това, за да може по темата за човека отделянето да се комбинира със свързване, аз заменям идеята за мислене с изкуствената идея за мислене-разбиране-говорене. От една страна тя не пречи мисленето да се схваща като специфична висша проява на човешкия феномен, каквото е обичайното разбиране за него. От друга страна поради елемента говорене тази изкуствена идея въвлича конотацията протичане, която позволява не само мисленето и разбирането, но и човешкото живее да се схващат по-общо като едро протичане, организирано и от други редуващи се членове на бинарни схеми, но и от редуващите се аспекти на същността и съществуването.

Най-добрият пример за това е двойността, която се налага да следваме при обсъждането на човешкия феномен. На основата на идеята за същност човешкото се представя затворено и статично и съответно се разбира като съвпадаща със себе си идентичност. Но човешкият феномен е не само определен и готов, но и продължаваща да се оформя недостатъчна идентичност, насочена именно поради това към другости. Оттук и необходимостта човекът да се разбира като протичане и преход по модела на съществуването и по-точно на съществуването с максимално отнет аспект на същността посредством т. нар. „правя-случва се“-ситуации. Разбира се, това не е лесно. Оттук и помощта на разделянето на плана на съществуването преход на две основни про-

явления, които се разглеждат поотделно – действащото и мисленето-разбиране-говорене. Особено облекчаващо усилията е аспектът на мисленето-разбиране-говорене, защото той е проявен във форми, които се поддават лесно на схематизиране.

Темата за същностно-екзистенциалния характер на всяко нещо

Именно такова схематизиране е мисленето за нещата посредством „е“-ситуации на статично истинни положения, сякаш по принципа на същността, и посредством „правя-случва се“-ситуации, динамични положения на промяна, сякаш по принципа на съществуването. Както вече посочих, и двете са вътрешно сдвоени и в този смисъл нечисти. „Е“-конотации развива и съществуването, на свой ред „правя-случва се“-конотации проникват и в същността. Но, така или иначе, гледано класификационно, „е“-ситуациите се противопоставят на „правя-случва се“-ситуациите.

Говоренето посредством „е“-ситуации предполага визиране на един чист субект, за който се предицира нещо в идеална среда. Резултатът е, че освен чист субект по този начин той става и чист обект с определено съдържание. В подобни отношения попада в тази ситуация на разбиране и разбиращият – като чист разбиращ субект той се отнася към независим от него обект. Вследствие на това субектът става по-силен именно като субект. Крайният резултат би бил най-доброто и най-пълното разбиране, абсолютното постигане на обекта. Това става в статична идеална празна среда-свят. Идеално схематични са отношенията и в акта на това разбиране, и в пораждащите от него „е“-пропозиции. За нещо се твърди, че е такова само по себе си, както е сам по себе си и разбиращият субект. Нито нещото се комплицира с участия в други неща и конкретни контексти, с аспектите на други цялости, нито разбиращият субект се разглежда в отношение към външен или

вътрешен в самия него комплекс от субекти.

Говоренето с „правя-случва се“-ситуации е по-сложен акт. Когато за нещо се съставя твърдение с „правя-случва се“-структура, то фиксира промяна и на субекта, за който се говори, и на съдържанието му като обект. Става дума за един, така да се каже, „мръсен“ субект, зависим и от конкретната среда, в която се осъществява тази промяна, а в определени текстове и от някакъв цял свят, към който се отнася конкретната среда. Поради тази усложненост е сложна и ситуацията на самото разбиране. Разбиращият субект също става нечист, с подвижно променящо се съдържание. Авантюрата на промяната в текста води до евентуална нова нагласа за разбиращия. Той се усложнява и вътрешно, субектът му става подвижен, което означава и съставен от други субекти. Така се поражда и продуктивното несъвпадане на вътрешната среда в пропозициите, които представят промяна, с външната среда на разбирането.

Разбира се, това е статична класификация. Едното или другото могат да се наблюдават в чист вид в отделни изречения, откъснати от контекст. Но „е“- и „правя-случва се“-твърденията не се употребяват чисто, а са винаги в контекст. Проява на това е и обичайното им редуване в текстове, но и наслагването им. Така „е“-твърденията стават нечисти, свързват се с подразбиращи се модалности, а и с аспекти на някакво „правене-случване“. Същото става и с „правя-случва се“-твърденията, които си навличат „е“-конотации. Така става и поради други причини, но и защото конкретните означавания произвеждат многозначност с оглед на повече употреби. Словото е хем конкретно приложено тук и сега, хем е слово изобщо, приложимо и при други ситуации.

Най-простият начин за постигане на такава многозначност е дисоциацията между привидното трайно твърдение в плана на някакво означаващо и по-актуалното в плана на неговото означаемо. Именно сложното отношение между статични значения, динамични пре-означавания и вмесващи се в тях смисли в изказванията

в употреба води до образуването на т. нар. семиотични единици. Такива са всички знакови употреби – и в речта, и в практиката на културното съществуване. Това е *една от най-ползотворните идеи в семиотиката на Чарлз Пърс*.

При опита да се формулират по-дискурсивно основанията за това конструиращо знака в употреба смесване, те могат да се сведат до следните четири положения. Първото е в това, че всяко нещо е естествено свързано с други неща и е не само то, но и друго. Второто е в несъвпадането на нещото с думата, която го обозначава, поради което думата повлича конотации и за други неща. Третото е в това, че речта изравнява като еднакво съществуващи нещото, което се означава, и неговото означаемо. Четвъртото е в отношението между посланието на речта за нещото, за което става дума, и употребата на това послание от някого. Тези четири основания могат да се изкажат и по следния двуделен начин. Първото основание за семиотичните смесвания е това, че нещото предмет на разбиране не е добре очертана реалност и съответно означаемото му не съвпада с него. Към което се добавя второто основание, че и когато са статични и видими, нещата продължават да се оформят и независимо от човешкото разбиране, а и когато сякаш не се оформят, разбирането им ги представя като оформящи се; те са многоаспектни и реално, но и идеално поради ползването им от разбиращите ги субекти за различни обслужвани от разбирането цели.

Ето в нова вариация представената по-горе класификация и нейното размиване в хода на реалната реч. Можем да кажем, че говоренето с „е“-пропозиции е основа на обективистичното говорене и е предпочитаната форма в науката и в един вид философия, вниманието на които е насочено към аспекта на същността на нещата. На свой ред може да се каже, че говоренето с „правя-случва се“-пропозиции е друга форма, която поражда много дискурси и в други области, но особено в полето на фикционалната литература, вниманието

на която е насочено към актуалното съществуване в актовете на промяна. Естествено, и в двата случая практиката на речта нарушава тези форми. Това е особено ясно при изразяването с „е“-пропозиции, в което непременно се намесват и „трябва“-, и „правя-случва се“-конотации, и като резултат се образуват семиотични единици. Така става и с употребените научни понятия. Зависимостта от контекст, от говорещ и разбиращи с определена насоченост, превръща и тях в комплицирани знаци, в осцилиращи единици с постоянна вътрешна замяна на означаващо и означаемо, което става означаващо за друго означаемо.

Същото се отнася и за другия тип реч, която претендира, че представя нещата по принципа на съществуването, като конструира „правя-случва се“-ситуации. Доколкото и тази реч е за нещо, т.е. отнася това нещо към други като него и значи реагира по принципа на същността, тя няма как да не навлече върху своите „правя-случва се“-ситуации конотации за същност и като краен резултат, независимо че имитира реалната динамика на съществуването, да се окаже само модел за статика, т.е. статика с динамично покривало. Оттук и реалистичното заключение, че не съществуват чисти „е“- и „правя-случва се“-говорения, а само смесени речеви изпълнения, за чието аналитично разплитане, поне сега засега, науката не разполага с определени средства.

Темата за същностно-екзистенциалния характер на човешкия феномен

По принципа на подобие и смесването, можем да пренесем така изложената особеност на човешкото разбиране-мислене-говорене върху самия човешки феномен. От всички определения на човешкото на пръв поглед най-подходящо за неговото третиране е твърдението, че то е неидентично на себе си. Но поради изложената по-горе зависимост това определение веднага провоки-

ра реплики от твърдения по линията на идентичността, или ако се изразим по-традиционно, по линията на иманентността. В логиката на същността и на статичната истинност човешкото е даденост. Самият ход на разбирането обаче е динамичен, двусъщностен и дву-принципен и отвежда към другото, което човекът не е, до ред от трансцендентни положения, които са и вътре, и вън от човека, доколкото той се развива и доколкото във всичко е не само породен и някакъв, но и насочен към друго.

Затова, поне на пръв поглед, ефективното мислене за човека става по четирите линии, които могат да се различават, но и да се смесват – отношението на иманентно и трансцендентно, на същност и съществуване, на статично и динамично и на идентично и неидентично. Това звучи убедително като общо положение, но се прилага трудно върху конкретен материал, най-вече защото, макар и да са изброими, наличните в реалното човешко линии са винаги в оригинална комбинация. Именно различното комбиниране е голямата причина за пораждаването на т. нар. семиотични единици в хода на всяко разбиране.

Ето един пример. При високата идентичност на генните структури на човека и шимпанзето съвременната наука за приматите е изправена пред въпроса дали не е по-коректно шимпанзето да се отнесе към вида на човека. Съвременните науки се затрудняват от подобни въпроси. Защото става дума за улавяне на границата между шимпанзето и човека, но и за размитостта на тази граница. Тя е и размита, защото в евентуалните единици, в които биха влезли човекът и шимпанзето, се намесват гледните точки и на други единици. Между тях е и обемната единица на биологичното нещо, което свързва всички растения, животни и микроорганизми. Независимо че е трудно наблюдаема, тази единица е нещо реално – между многото други неща, които е, човекът е и биологично нещо. Щеше да е по-лесно, ако родовите признаци не се смесваха с видовите, но те се

преплитат с тях и срещу това не помага Аристотеловият принцип, че същността се определя само от вида.

Но да оставим прекалено обхватното биологично нещо. Както и да отделяме човека от животните, съвременното емпирично знание ясно сочи, че човекът е и животно, и че в животинското съществуване са налице едни от най-съществените признаци на човешкото, без да е лесно да се каже кои от тях се отнасят до единицата човек-животно и кои до по-едрата единица на т. нар. биологично нещо. Но, така или иначе, и в едната, и в другата единица се наблюдават следните съществени за разбирането на човека признаци – съществуването е и индивидуално, и групово, подвижността на индивидите преминава в подвижността на групите и се проявява като свързване и отделяне с други групи и със среда. Тази подвижност е по особен начин субектно изразена в двойното отношение на коментираните по-горе „е“- и „правя-случва се“-ситуации.

Така че, по признака индивид, група и среда между човека и предполагаемото биологично нещо се наблюдава очевидно подобие. Добавя се и това, че биологичното съществуване развива и толкова характерната за човека допълнителна среда, надграждаща се над природната. На основата на това подобие просветва едно общо разбиране за принципите на всяко биологично съществуване. То се изразява в динамиката, която се поражда от свързването на поне три единици – на индивид, на група и на отнесена към среда група. Динамичното отношение на идентичност-неидентичност между тези единици е едно общо, което се открива и при човека и което може да се нарече присъстваща в човешкото трансцендентност. Или казано по друг начин, човекът биологично и човекът социално същество попадат в едно общо, в което са *по определен начин и неразлични*. Тази неразличност е важен момент от ефективното знание за тях. Като казвам ефективно, имам предвид знание за употреба, временно иманентно разбиране, готово да се отвори към една или друга трансценденция

или да се замени с друга иманентност.

Можем да изразим същото и по този по-всекидневен начин – човекът е и само човек, и животно, и биологично нещо, и бог, каквото и да означава това. Човекът е постоянен опит за цяло и затова е и поле за срещата на много цялости. Той е и нещо и в този смисъл е и предмет. Няма нищо лошо в определени случаи да се отнасяме и към другите, и към себе си като към предмети. Лошото е да изповядваме това като трайно статично положение, както не по-малко лошо е да се отнасяме така последователно и към твърдението, че човекът е висше разумно същество. Не само защото стабилизираното като същност значение на това твърдение е довело до безобразия в човешката история. Лоша е и самата му „лъжовност“, това, че предният фронт на неговото „с“–твърдение представя задния на „трябва“–твърдението, че човекът е не толкова разумен, колкото трябва да бъде такъв.

Трудно е да се изброят всички прояви на човешкото. В зависимост от това, което се обсъжда, и от задачата, която се решава, погледът се насочва към едни от тях, това се уговаря и те се представят по принципа на съществуването – като преход от едно към друго. Но понеже и това поради речта може да се представя само общо, а от друга страна е утопия за него да се мисли съвсем общо в идеалната пропозиция на обща метафизика, не остава друг ефективен начин на изразяване освен компромисното временно ползване на една или друга малка метафизика на съществуването, която избираният прилага с оглед на свършването на работа.

***Комплицираният същностно-
екзистенциален характер на
отношението на индивид и социум***

Постановката за двуаспектността на човешкото разбиране и на човешкия феномен хвърля светлина и върху комплицираното отношение между двете конкретни про-

яви на човешкото – индивида и общността. Този, така да се каже, бинарен символ за третиране на човешкия феномен е в центъра на вниманието на настроените обективистично съвременни социални и хуманитарни науки. Защо си позволявам да кажа, че става дума за символ? Поради неизбежното смесване, че отделният човек и човешката общност са означаеми за действителни прояви на човешкото, но са и нещо друго – взаимозависими термини за изразяване на двойната вътрешна другост в областта на човешкото. Всяко от тях е като трансценденция за другото и всяко от тях може да се приеме като по-иманентно човешко от другото.

Възможностите за статичен избор са не само между индивида и общността, но и между техните подвидове. Защото общностното се дели на йерархично обществено със затворен характер и на общностно, което е отворено на принципа на равенството на индивидите, а то на свой ред се дели на реални общности на равни помежду им хора и на виртуални на някакви всички, които не са тук. На същото усложняване с подвидове подлежи и индивидуалното. Това множество от подвидове води до голям брой от комбинации, които естествено не се вземат предвид от практическото и редовото научно мислене. За това пречи идеалът за яснота, диктуван от нуждите за споделимост и приложимост. Погледът се насочва обикновено към общността и индивида по принцип и, ако се прави избор, се избира едното или другото.

Но това е парадоксът на изказванията по принципа на статиката и същността – те са привидно еднозначни, но твърденията им са „замърсени“. Който и идеал за общност да вземем, ако го разгледаме в контекста на реалната употреба, ще установим, че предният му фронт е означаващо, което мъкне конотация и за друго общностно, и за някакво индивидуално. Така речта осигурява на изказванията по линията на същността един вид скрити потенциални твърдения, които да послужат, ако се наложи някой да се откаже от изказването, разви-

то по принципа на същността, и да тръгне по линията на съществуването. По-доброто решение е било откритото свързване на двете или на повече техни прояви, било линейното им представяне като изреждане или като преход от едно към друго. Разбира се, и в този случай се изпада в по-статични и по-динамични варианти. Като че ли най-динамичният е, когато общностното и индивидуалното и още по-добре конкретни техни прояви се представят в ситуации на промяна като осъществяване на субект, на който се случва и който действа насочен към нещо.

Като казвам субект, имам предвид и субекта на отделен човек, но и имагинерния субект на човешка група. Съвременните социални и хуманитарни науки не разполагат с методика за ефективно субектно представяне на ставащото с една човешка общност. Благодарение на Фройдовата психоанализа динамичното говорене за индивида е значително по-развито от динамичното говорене за случващото се с човешки колективи. Но, така или иначе, и в двата случая – и при ставащата идентичност на индивида, и при ставащата идентичност на човешките общности, нещата се осъществяват посредством сложно композирани субекти.

Ставането, правенето на идентичността с оглед на благополучието на някаква единица е може би другата синонимна фраза, с която се изразява по-пълно идеята за човешкото съществуване. Индивидът и общността са преди всичко друго означение за два едри вида единици в границите на човешкото. Добавяйки гледната точка на субекта, аз твърдя, че да мислим за индивида и общността по принципа на съществуването означава да мислим за тях субектно. Кое то на свой ред налага субектите да са вътрешно и външно сложни, прехвърлящи се към субектите на други единици. Това означава и друго – съществуването да се разбира като постоянен преход от форми на индивидуално към форми на общностно битие с оглед на преходи от едно към друго благополучие на повече единици, в които се проявява човешкото

и които ние опростяваме, като ги свеждаме до едрите категории на общността и индивида.

Ако не друго, след подсказаното от схемата на съществуването на биологичното нещо, би трябвало да се добави трета основна единица, която обикновено се пропуска – свързващата се със среда човешка общност, това, което наричаме култура. Както отделното човешко същество е вкоренено в биологично тяло, но и в предмети и места, така и човешкият социум се вкоренява в голямата неясна среда на света с посредничеството на допълнително изграждан човешки свят от предметни и вторични смислови отношения. От една страна е вкореняването, от друга – откъсването. Интенциите са две – и индивидите, и човешките групи се вкореняват и същевременно се откъсват от вкореняване. И двете – и вкореняването, и откъсването, са ресурси за постигане на благополучие. Индивидът желае да се откъсне, ако може и от тялото си, и с оглед на това се вкоренява и свързва, за да стане по-силен и друг. Вкоренен и свързан е със земя, с вещи, с идеи, с други хора, със социум и с какво ли не, за да надхвърли биологичната си вкорененост в тяло и съответно да преодолее, ако може, своята смъртност. Но постъпвайки така, той всъщност спазва принципа на подвижното биологично вкореняване, естествената неидентичност, водеща до низ от допълвания и надхвърляния.

***Заклучение по темата за възможното
по-ефективно говорене в кръга на
съвременните науки за човека***

Това е четвъртата тема на настоящото есе – неефективността на обективистичното говорене в кръга на съвременните социални и хуманитарни науки. Неефективно е и чисто обективистичното говорене по линията на някаква избрана и оценностена същност, но и привидно динамичното говорене, което представя общественото съществуване като ставане, но с идея за статичен

субект. Второто е лошата форма на историята и *историцизмът*, с чието разобличаване се занимава Карл Поппър. Като коментират ставащото с подобен статичен субект, с някакво „ние“ или „те“ на страна, народ, етнос или общество, подобни истории не са по-малко обективистични от социологическите или политологически говорения, които конструират трайни „е“-ситуации за абстрактен неподвижен субект.

Същото се отнася и за третирането на индивидуалното битие. Достатъчно е то да се фиксира в траен непроменен субект, за да се породи идеологията на обективизма, реализирана било в идея за твърдо дадени качества и комплекси, било във фатална предопределяща индивида история.

Идеята за сложния динамичен субект, какъвто развиват и отделният човек, и човешката общност, задължава да се мисли за процедура на отнасяне – на едни към други единици. Оттук и наложителността, когато се подемат разкази за съдбата на общности, да се отчленяват в техните „той“ или „ние“ малките „той“ на техните представителни герои. Оттук и полезният принцип, че в плана на съществуването никоя общност не разполага с обективно дадена история с прост субект на ясно „ние“ или „те“, независимо че всекидневните говорения се опират на обективистични „ние“- , „вие“- и „те“-представи. Практически в структурата на означаваното те са винаги комплицирани и винаги влизат в семиотично отношение с един или с друг реален представителен субект. „Ние“ непременно е синоним на някой той, който го представя. Разбира се, и този той също е построен от повече сложно съотнесени в него и с него субекти.

Така че, човешката общност и отделният човек са противопоставени само в плана на обективистичното статично разглеждане. Във възможния динамизиран план на съществуването те интерферират в особен двоен резултат – обществото е винаги индивидуално и субектно изразено и на свой ред индивидът е винаги вътрешно множествен.

Една от пресечните точки на това интерфериране са героите на общественото ставане. Историите на обществата и общностите са дадени в историите на техните герои, тези повдигнати в степен представителни индивиди, чиято съдба става поле за сложното преплитане на общностно и индивидуално. Не че и съдбите на т. нар. редови хора не са полета за подобни преплитания. Те също мъкнат определени публични означения. Дележът на хората на обществени герои и редови люде е класификация на роли, а не реалност. И в гледната точка на същността, но особено в гледната точка на съществуването конкретният човек е многоролева структура или, казано по друг начин, конкретен конструкт от налагащите му се от голям брой роли предикати.

Оттук и моята убеденост, че ако една от целите на съвременните социални и хуманитарни науки е да усилят гледната точка на съществуването при представянето на обществени феномени, тази цел налага и други промени, но и развиване на по-реалистичен модел за представяне на динамичното отношение на индивид и общност. Тя налага и по-дискурсивна идея за променливия динамичен субект и на индивида, и на предполагащите човешки групи, в които той попада. Външно, при разглеждането на обществени въпроси, това би довело до научни текстове, в които се прехожда съзнателно от статично разглеждане на явления или институции по принципа на същността към динамичното им представяне по субектен начин по принципа на съществуването. Но същото по някакъв начин би трябвало да става и когато се говори за една или друга човешка отделност.

Това е прагматичното внушение, което като едно подмолно „трябва“ насочваше аргументите ми в това есе.

II.

АРИСТОТЕЛ И СЪВРЕМЕННИТЕ НАУКИ ЗА ЧОВЕКА



ЧОВЕК И ЧОВЕШКА ОБЩНОСТ,

или за мисленето на социалния феномен

За съвременното редово съзнание отделният човек и човешката общност са противопоставими категории. Те означават равностойни, но и неравностойни неща, доколкото за отделния човек се говори и като за част от общността с по-ниска стойност, и като за нещо несводимо до нея с по-висока стойност. Говоренията по темата обикновено комбинират тези представи, което издава, че те са по-скоро контекстуални положения отколкото рефлексивни инструменти. Именно тази контекстуалност е полезно да се обсъди, тъй като съвременното говорене по темата за човешката социалност зависи в не малка степен от нея. Ще си помогна с едно сравнение – ще сравня съвременното разбиране за отношението между индивид и човешка общност с подобно-различното разбиране по въпроса в *практическите съчинения на Аристотел*.

Евентуалният общ контекст на Аристотеловото и съвременното мислене, за социалното

Като всяко друго сравнение и това се насочва най-напред към разликата. Гледана наедно, тя се изразява в следното – Аристотел не противопоставя отделния човек на човешката общност и мисли за социалността на основата на общ възглед за ситуацията на човека в света, докато съвременността ги противопоставя и не следва такъв възглед.

Поради липсата на достатъчно данни за античността и неравностойността на двете страни на сравнението, съвременното мислене за социалното изглежда по-комплицирано от това на Аристотел. То е проявено и в различни науки, а и в ред от исторически промени. Особено значителна между тях е появата на трите съвременни науки за социалното – антропологията, социологията и политологията. Първите две се оформят след втората половина на 19-и век и постепенно изземват от философията своите предмети. Изследващата традиционното общество антропология, като третира човешкото социално битие в по-общ план, затова и свързано с индивидуалното, запазва подхода на философията и отговаря на по-ранната неразгърнатост на европейското общество. Докато оформилите се по-късно социология и още по-късно, вече в 20-и век, политология, в унисон с вече разчлененото европейско общество, се насочват към по-конкретни прояви на човешката социалност. Това разделяне на специфични области на социалността, изследвани от различни науки, става на фона на друго по-едро разделяне – на темите за общността и индивида.

За подобна зависимост от контекста на времето може да се говори и при Аристотеловото мислене за човешката социалност. Равнищата на държавния, политическия и обществен живот в класическа Атина не са обособени и съответно не са отделени и в представите на Аристотел – той ги свързва в една идея и ги изразява с една дума, смесва политическото с останалото обществено съществуване. Това смесване се прави и днес. Въпросът е, че при Аристотел то е с позитивно последствие – неговата неразгърната идея за социалното се свързва с идеята за човешката индивидуалност в ненапрегнат общ възглед за ситуацията на човека в света. Кое не пречи на философа да реагира и специализирано. Каквото е случаят с отчетливо представените в „Политика“ дейности на законодателството и съдопроизводството, третиран като преден фронт в

организацията на полисното битие. Така че, Аристотел и съвременните социални науки се противопоставят по признаците неспециализираност и специализираност, но по признака специализираност текстовете им са вътрешно сродни.

Ако се вгледаме в съвременната ситуация на мисленето за социалния феномен, ще открием и друга прилика – също като Аристотел съвременността поддържа област на неспециализирана обща идея, в която социалното и индивидуалното човешко битие не са отделени едно от друго. Оттук и нуждата да се усложни формулираното по-горе различие и да се каже, че по една линия Аристотел и съвременните науки за човека имат различна нагласа и зависят от различни контексти, но по друга линия попадат в общ контекст. Можем да го наречем условно европейска среда и да го представим като мрежа от идеи и ценности. Няма развита методика за разглеждането на подобни мрежи. Оттук и възможността за едри интуитивни заключения като това, че европейската мрежа от идеи и ценности е нещо обхватно и гъвкаво.

Своеобразна проява на тази гъвкавост е скритото двойно разбиране за социалното – от една страна то е равностойно на колективността, а от друга се тълкува като интеракция на колективното и индивидуалното. Двете разбирания се съчетават в едни и същи текстове, но по-често се противопоставят и се изповядват отделно. В случаите, когато се противопоставят, те не са равностойни. Първото разбиране се изповядва по-често и има, така да се каже, официален статут. Оттук и последиствието, че за човешката колективност и нейните прояви в съвременните социални науки се мисли като за идентични на себе си неща с определена същност. На тази основа човешкото общностно битие се определя и се противопоставя на също определяваната човешка индивидуалност.

***Подобно-различното мислене за
отношението на индивид и общност
и подобно-различните постановки за наука
при Аристотел и в съвременността***

Противопоставянето между индивид и общност не се открива в Аристотеловите текстове като осъзната представа. Същевременно това противопоставяне е налице като постановка във възможност. Дори може да се смята, че Аристотел теоретизира по този въпрос, доколкото разглежда човешката общностност предимно в „Политика“, а човешката индивидуалност и другаде, но най-вече в „Никомахова етика“.

По-точно казано, в „Политика“ философът се занимава с макросоциалната ситуация в полиса, докато в „Никомахова етика“ разглежда индивидуалното в микросоциалните интерперсонални отношения. Това твърдение обаче е ефект от съвременната идея за макро- и микросоциалност. В плана на Аристотеловото разбиране двете съчинения са по-скоро свързани. Свързва ги скритата идея, че човешкото общностно битие има индивидуален израз в т. нар. етическа добродетел. Гражданският живот е полето на висшата ѝ проява. Етическата добродетел става гражданска и политическа, без да престава да бъде етическа. Философът противопоставя индивида и човешката общност и дори смята, че *определени индивиди нямат нужда от общност*, но от друга страна поддържа общностната свързаност, тъй като спред него тя е необходима за повечето хора.

Тази непоследователност е естествена за изказванията в кръга на Аристотеловата практическа философия. От наша гледна точка може да се каже, че Аристотел разделя науките на теоретически и практически. *Теоретическите науки* според него се занимават с нещата, които са в полето на истината и неистината и не могат да бъдат другояче, докато практическите като политиката в „Политика“ и етиката в „Никомахова етика“ изследват областта на доброто и злото, т.е. нещата,

които могат да бъдат така или иначе. Именно такава неща е човешкото социално съществуване. Кое то вероятно налага Аристотел да развие своето усложнено разбиране за съществуване и да прави разлика между реално и привидно съществуване и съответно между действителна и мнима същност. Някои неща съществуват по омонимия само в речта и имат същност само метафорично, докато други съществуват и притежават същност реално.

Тезата на Аристотел е, че за отделното съществуващо може да се говори теоретично, ако то принадлежи към определен вид и на тази основа му се предицира същност. Истинността, същността и теоретичното говорене са свързани помежду си. Докато преплитането на други видове и родове в отделното неща е един вид ефект от променливостта, която не засяга същността му и за която може да се говори само практически. Теоретическото (собствено научното) и практическото говорене не могат да се съгласуват. Така Аристотел се справя на два фронта. Атакува идеалистичната постановка на Платон, че идеите са някъде другаде, а не в този свят, но атакува и релативизма на софистите, че идеите не са никъде и са наша презумпция. На тази основа се оформя и разликата между теоретичната и практическата философия или между теоретичната и практическата наука според нашето виждане. Първата е дисциплинирано свързана с истината на вида и същността, докато втората се лута между повече видове и родове, което означава и между повече същности, ако си позволим този свободен израз.

На пръв поглед съвременното научно говорене върви по същата линия на строго опериране със същности за разлика от недисциплинираната всекидневна реч. Но всъщност е налице съществена разлика. Днес да се говори научно означава някакво общо положение-качество-същност да се предицира за неща и по този начин то да се отнесе строго и непротиворечиво към определен клас. Въпросът е, че така се потвърждава

валидността на общото положение-качество-същност, без да се повдига въпрос за начина на съществуването му. Според Аристотел то би могло да бъде *действително по възможност или само по омонимия*. Обичайната съвременна наука постулира тихомълком действителност по принцип. Което води до непоследователността от една страна да се вярва, че е възможно да се формулира същност, а от друга да не се прави разлика между действителни и привидни същности. Резултатът е, че същността става обикновена дума, заменима от синоними. Това е несъзнатата постановка на съвременното обективистично говорене, което има не само научни, но и всекидневни варианти.

Налице е обаче и друга постановка. Имам предвид обсъжданията, които представят разглежданите от тях неща, като налагат върху тях не едно, а повече общи положения качества-същности. Според тази по-скоро несъзнавана постановка използваните за разбирането на нещото общи положения са речевы когнитивни форми. Оттук и последиствието, че отделното нещо, което има отношение към различни видове без примат на някой от тях, има отношение и към различни същности. То ги комбинира било в статична, било в динамична структура като протичане, в което те се редуват свързани по различен начин. В края на краищата, понеже се интересува повече от отделното нещо, този тип разбиране третира същностите като равноправни.

Също като първото и второто разбиране има и научни, и всекидневни проявления. Разликата е, че евентуалните научни варианти могат да не отхвърлят всекидневните, какъвто е случаят при първото разбиране, а напротив да следват маниера на множествено третиране на същността в редовото всекидневно говорене, да се опират на неговата реалистична визия, че същността на отделното нещо е един вид резултат от преплитането на много същности и не съвпада със същността на никой от класовете, към които се отнася това нещо. Такава е „логиката“ на тази постановка, коя-

то в определен контекст може да прерасне и в научна парадигма. Ако решим да изкажем същественото в нея, то би се изразявало в един вид осъзната и овладяна като инструмент непоследователност.

Стара следа в европейската традиция, тази парадигма е проявена в един вид дискурси, допускащи редуване на две несъгласуващи се разбирания, които се поставят под въпрос. Откриваме тази техника на мислене в Платоновите диалози, но и в гъвкавия монолог на Аристотеловото говорене по практически въпроси. Както Платоновото пускане на нещото в хода на повече същности, за да се осъзнае флексибилната му реалност в речта и в тукашния свят, не се връзва с идеалния свят на Платоновите идеи, така и флексибилното практическо говорене на Аристотел за реалното поведение на нещата не се съгласува с теоретичното обсъждане на тяхната същност.

Разбира се, за разлика от Платон практически настроеният Аристотел разполага с модел за представяне на реалното поведение на нещото. То или нарушава заданието на видовата същност, или я осъществява. Второто е негова вътрешна цел. Съответно и видовата същност е потенциално дадена в нещото, но е и негова цел, която то може да постигне реално. Това, което днес казваме, че се постига с разбирането и правенето на нещо, Аристотел залага в самото нещо – то е изложено на промяна към лошото на неосъществеността или към доброто на своята осъщественост. Съществуването е подвижно и променливо, насочено към губене или постигане. Второто, съществуването в идентичност със същността, е изключение. Редовото съществуване на отделните неща се изразява в отместване и непостигане на идеала на видовата същност. Оттук и пораждащият се проблем. Аристотел снабдява нещото теоретически с общото на видовата му същност. Практически обаче, за да запази отделността му на първа субстанция, го предпазва от това да изпада във видовата същност и да губи битието си на отделно нещо. Същността не е простран-

ствено другаде, както е при Платон. Но и положена вътре в нещото като потенциалност, тя продължава да е другост за него. Независимо от шанса да стане „добро“, като постигне другостта на видовата си същност, отделното нещо остава „повредено“.

В този пункт проличава разликата между иманентисткия есенциализъм на Аристотел и този на редовата съвременна наука. Вървейки по стъпките на Аристотел, съвременната наука прави ненаправена от философа стъпка. За общите положения, налагани от класове, качества и други отношения, тя мисли неуточнено като за реални неща, представя ги като вътрешно комплицирани и отворени към други положения. Същевременно допуска отклоняването на конкретното нещо от тях и го схваща като динамична идентичност-същност, в която, както в общите положения, немалък дял имат другостите на други идентичности. Разликата е показателна – идентичността на отделното нещо при Аристотел се коментира практически, но теоретически се обсъжда общото на вида му. Докато съвременната наука обсъжда теоретически и качества на реалните или мислимите отделности, както и получаващите се от преплитането на тези качества техни сякаш собствени същности. Така се поражда един есенциализъм на отделното, един вид „разпуснато“ иманентистко мислене без трансцендентност.

На фона на съвременната научна когнитивност се усеща интенцията на Аристотеловия подход. Разбирането на нещата от видовата им същност, за което настоява философът, е борба за едномерност. Тази борба е насочена срещу участията на конкретните неща в повече класове, срещу възможността идентичността им да се формира като интеракция на различни определености, но и като ставане без посока към по-добро и по-висше. Именно тази посока е основанието Аристотел да не допуска в определеността на нещото да се намесва по-общата родова определеност. Същевременно в противовес на затворената визия за иманентната на нещото видова същност той показва в практическите

си разсъждения, че поведението на конкретното нещо е последствие от преплитането на различни определености в него. Но това е само практическо разбиране, което стои по-ниско от теоретическото обясняване на нещата от видовата им същност.

Така че, съвременното научно говорене е свързано с Аристотел, доколкото продължава да използва понятието същност. Същевременно то се отклонява от аристотелизма, защото разчита на преплитането на сякаш две същности – своята на отделното нещо, което е само начин да се каже, че нещото е идентично на самото себе си, и същността на един или друг клас от неща, в които участва. Това преплитане е подходящ инструмент за изразяване на онова, което интересува съвременната наука – идентичността на отделното нещо като един вид драматична даденост, проявена и във външното отношение на нещото с определеностите, излъчвани от обхващащи го видове, и във вътрешното му отнасяне към своето комплицирано себе си.

Какво е последствието от всичко това за говоренето по темата за човека и неговата социалност при Аристотел и съвременните науки? Най-напред две прилики. Първата е скритата зависимост и при Аристотел, и при съвременните науки между говоренето по какъвто и да е предмет и говоренето за човека – като всички други неща в света и човекът е нещо, което влиза в отношение с други като него. Това е, така да се каже, едно пораздащо социалността отношение. Въпросът е, че и Аристотел, и съвременното говорене за човека се отвръщат от това подобие и вместо да тръгнат по този, така да се каже, отворен метафизичен път, оценностяват човешката социалност и я третираят по затворен начин като нещо присъщо само за човека. Това е втората прилика – и Аристотел, и съвременните говорения по темата за човека следват и другите постулати на една „малка метафизика“ на човешкото, но и този, че социалност има само човекът. Класически пример е знаменитото Аристотелово полагане на полисното в човешката същност.

Разбира се, когато се налага, философът го изоставя с лекота. За да изследва поведението на човешките неща, той допълва този постулат с други разбирания, някои от които основаващи се и на по-обща метафизика. В което е и значителната разлика между Аристотел и съвременните науки за човека, които, водени от скритата идея, че може да се говори обективно за всичко, следват по-монотонен есенциалистски режим – третираят обективистично, като отделности със своя същност, всички прояви на човешкото. Оттук и последствието социалността да се свежда до общностното и да се представя като идентично на себе си нещо със същност.

Разбира се, това е прекалено и в този смисъл неточно обобщение. Не са малко съвременните текстове, в които не се мисли по този начин. Затова е редно да се върна към казаното в предишния параграф. Не толкова така представеното обективистично говорене по темата за социалното е характерният белег за европейската наука, колкото естественото разноречие между него и другото, според което социалното е по-скоро интеракция на общностното и индивидуалното. Проявено и вътре в отделни текстове, и в междутекстови отношения, както вече подчертах, това разноречие може да се счита за „светая светих“ на общия контекст на съвременното научно и на Аристотеловото мислене за човешката социалност.

Разноречивото разбиране на социалния феномен в „Политика“ в контекста на Аристотеловата концепция за човека от „Никомахова етика“

Същото това разноречие се открива и в текста на Аристотеловата „Политика“. Разбира се, в известна степен то е ефект и от недовършеността на книгата, и от включения в нея обилен емпиричен материал, и от критическата реакция срещу монолитния Платонов проект за идеална държава, който кара Аристотел да формулира

в различни варианти възгледа, че полисната общност е нещо динамично не само като ставане, но и по принцип. Като всички неща в подлунния свят полисът е нещо съставено (syntheton). Стагиритът разбира тази съставеност вертикално като отношение на по-висше и по-нисше, но и хоризонтално като обикновено разнообразие и множественост.

Аристотел се колебае – елементът на полисната общност е отделният гражданин, но и отделната общност, която се свързва с други общности в целостта на полиса. И в двата случая цялото на полиса не е сума, а качествено друго – полисната общност е висша общност, завършваща йерархичния ход на разположенията под нея други общности. Въпросът за елемента на цялото обаче остава открит. Той е гражданинът, който влиза и в равнинни, и в йерархични отношения с други като него, но участва и в общности, в които влизат и неграждани. Такава общност е семейството. Остава неясно как се осъществява преходът от гражданина през малката към голямата общност и в какво се изразява колективното. Дали само във висшата общност на полиса, или и в микросоциални общности с равни и неравни, както ни ги представя „Никомахова етика“? Аристотел съгласува идеята за общност с идеята за полисна общност с идеологическия възглед за съвършенството на полисната общност.

Бихме ограничили негатива на това положение, ако обърнем внимание на изместванията, които то претърпява в практическите разсъждения по различни конкретни въпроси. В техния ход полисът се оказва нещо комплицирано, проявено в държава, гражданска общност, територия и население. Голямото множество на населението е съставено от подмножества – на свободни граждани, на метеки и роби, но и на мъже, жени и деца. Изместващите се значения налагат съгласувания. Практическото говорене позволява те да се правят по избор или да не се правят. Така Аристотел не се е произнесъл по въпроса как се отнасят помежду си общността

като йерархично устроено цяло и като равни помежду им индивиди.

Следвайки духа на практическото говорене, Аристотел нарича *на едно място* в „Политика“ *жените граждани, а на друго – население*. На друго място, независимо от йерархичното подценяване на женската природа, авторът на „Политика“ твърди, че жените са половината и че по линията на пребиваването в дома и съхраняването на домашното имущество, характерно за тях, те допълват придобиващите въвн от дома мъже. Така зададените по природа мъжка и женска същност се оказват йерархично неравностойни, но хоризонтално равностойни.

Теоретичната гледна точка налага в „Политика“ йерархичната структура на по-висше и по-нисше. Това по-висше не може да бъде толкова висше като висшето на боговете. Оттук и последствието, че проявената и в отношението на общности, и в отношението на индивиди граждани йерархична структура на полиса се допълва от равнинно съотнасяне на несвършените единици на равните помежду си граждани. Но и това съотнасяне не прави цялото стабилно. Добавя се друго стабилизиране – цялото на полисната общност е и ставане, нацелено към стабилност. Тази постановка развива отклоняваща се от нея практическа импликация – полисът, полисната общност и нейната идентичност като държава имат вид и на обикновен низ от ситуации на кризи и *ad hoc* решавания на проблеми.

Многото примери за това в текста на „Политика“ налагат внушението, че в постоянно ставащата реалност на конкретния полис не може да се постигне стабилността на теоретичния модел. Така че, „Политика“ се състои от два текста – от идеалния на теорията, че редът е в равновесието на йерархия, допълваща се с равнинни и целеви отношения, но и от практическия текст, според който, когато се решават проблеми, може да се мисли и късо специализирано с поглед към една или друга конкретна цел. „Политика“ е и наръчник по решаване на обществени проблеми, разглеждането на които предполага проме-

нимо разбиране за естеството на цялото.

Като низ от дейности по постоянното си правене полисът е най-често поредица от ситуации на отнасяне на едни към други множества от хора – на земеделци към занаятчии и търговци, на граждани към метеки, на свободни към роби, на хора от града към хора от селските общини, на гражданите в мирно време и на същите граждани по време на война. Те са обикновени множества от хора, но и организирани общности, без да се уточнява какво представлява общността. Защото е по-важна практическата ѝ проявеност в много видове, различни в конкретните полиси. За това най-вече Аристотел критикува Платоновата „Държава“. Прекалено твърдо определени, Платоновите общности не предполагат, че на практика отделният човек участва в различни общности, което го прави и различен. Платон, казва Аристотел, иска *държавата полис* да прилича на семейство, докато тя *е разнородна и вътрешно разнобразна*. Аристотеловият модел за полис се съобразява с реалността. По две причини – защото тя е такава, но и с оглед на решения за излизане от обичайните кризи, които съпътстват полисното съжителство.

Така философът достига до известното едро обобщение, че каквито и други общности да се откриват в един елински полис, в него винаги са налице двете съсловия на богатите и бедните. Оттук и необходимостта от междинно средно съсловие – само там, където има средна класа, се гарантира социално спокойствие и сполука. Поддържан и днес, този практически идеал показва, че макар и да е склонен на теория, на практика Аристотел не разбира единството на полисната общност трансценденталистки, опряно на съдържащ се в него извънчовешки принцип. Полисът е насочен към средина, към себе си като структура от различия, представлява цялост на овладяни вътрешни отношения. Средствата за активно поддържане на тази цялост според „Политика“ са т. нар. политическа власт, сменянето по определен начин на управляващите и управляването посредством зако-

ни, а не с авторитета на силна личност. Защото, бидейки човек, т.е. с несъвършена природа, дори най-добрият няма как да не сбърка.

Изобщо всичко в полисната общност е вътрешно различие и преходи от едно към друго. И добрата власт не е една, а се състои от няколко власти, които се допълват и коригират. Както и видовете държавни устройства, от една страна, интерферира едно в друго, а, от друга, се делят на интерфериращи помежду си подвидове. Това важи особено за демокрацията, която се дели на голям брой по-лоши и по-добри управления. Съответно и Аристотеловото идеално държавно устройство, т.нар. *politeia*, е компромис между демокрация и олигархия.

Философът мисли есенциалистски за социалните явления, но се интересува не толкова от същността им, колкото от кризите на съществуването им. Оттук и криволиците, в които протичат разсъжденията в „Политика“. Например следната – най-добре управлява природно добродетелният мъдрец; той няма нужда от полиса, който е дори вреден за него, но е трудно да се намери такъв човек, поради което е по-добре да управлява множеството от хора; то е по-умно от отделния редови човек; според една метафора в „Политика“ *човешкото множество прилича на многокрак и многорък човек*; разбира се, и то изпада в грешки; затова е по-добре управляващите да се сменят и да управляват по-скоро законите; но и те като писани закони не могат да предвидят всичко; затова трябва да се допълват от неписани закони и морални правила.

Вчитането в „Политика“ налага внушението, че, каквито и усилия да полага, човешката мисъл не е в състояние да изрази реалността на нещата като ставане. Основната причина за това е в трудността да се съгласуват плановите на същността и съществуването. Всяка ситуация, разглеждана по принцип, е едно, а проявена конкретно – друго. Оттук и класическите несъгласувания, с които е пълна и по-завършената от

„Политика“ „Никомахова етика“ – например между макросоциалното определение, че *човекът* е по природа полисно същество, и микросоциалното, че е „*двойково същество*“, или между твърдението, че понеже са дадености по природа, свободата и робството не допускат приятелството между свободен и роб, и другото твърдение, че има робство и по закон и че *доколкото робът е човек, той може да бъде приятел със свободен*.

Когато говори за общностни феномени, Аристотел не се опира на аргумент за същността им, дори ако я е формулирал, както в случая с полилната общност. Не го прави и защото го интересува повече какво се случва с човешките общности. Случващото се в Атина, разбира се, е пример за това, което може да се случи и другаде, а не нещо, отнасящо се само за Атина. Не че няма разлика между живота в Атина и Спарта. Но тази разлика не е нещо субстанциално. Защото Атина и Спарта не са субстанции. Макар че предлага едри характеристики за качествата на народите в различните райони на света, Аристотел не се изразява есенциалистки за съдбата на градове, страни и етноси. Те не са сами по себе си. Става дума за качества предикати, служещи за разбирането на отделния човек. Той е първична субстанция, нещо само по себе си. Поради това неравенство в гледните точки на общността и отделния човек философът говори по-разгърнато за същността на индивида.

Разбира се, като всичко друго в подлунния свят отделното човешко същество е съставено (syntheton), представлява вертикалност от по-висша и по-нисша част, йерархия от божествен ум (noys) и телесна материалност. На тази основа Аристотел развива основното си определение – човекът е „смъртно същество, което има ум“. То осигурява на човека да бъде индивид – благодарение на по-висшето на ума той може да бъде сам по себе си не само в човешка среда, но и в света. Но тази същност е компромисна. Индивидът може да се разбира и като отношението между по-нисшето и по-висшето, и като съвпадащ само с по-висшето в себе си. Човекът индивид е и

отношението между материалното и идеалното, и само идеалното в себе си, към което се стреми.

Тази двойна определяемост позволява на Аристотел да представи принципната динамика на човешкия индивид, това, че бидейки нещо отделно, той е отнесен и към друго, чрез което става друг, без да надскача иманентната си същност. Философът транспонира това колебание между иманентно и трансцендентно разбиране и в своята *теория за четирите причини*, този гениален статичен модел за представяне на динамиката на съществуването на всяко нещо. Опирайки се на него, Аристотел обяснява човешката ситуация в света като възможна трансценденция към по-висшето, което е заложено в човека. Моделът е толкова гъвкав, че спокойно може да се приложи и за ред други разбирания – например за ситуацията на биологичните неща, които, макар и привързани към вида си, са изложени не само на вътрешна, но и на външна промяна. Разноречивото мислене на Аристотел постоянно произвежда парадигми, които надхвърлят тясната рамка на неговия есенциализъм.

Ровенето в текстовете на Аристотел може да изведе и номиналистични формули с инструментална полезност. Това, което е по-видимо, са несъгласуваните определения за същност, които Аристотел допуска, когато разсъждава за едно нещо. От една страна го води духът на определението и простата класификация, от друга страна – чувството за реалност и сложното класифициране.

Това е проявено по класически начин в неговите две определения за човек. Първото, обсъденото по-горе „човекът е смъртно същество, което има ум“, представя човешкото същество в отворената широка среда на йерархични отношения между животни, хора и богове. Второто, „човекът е по природа полисно същество“, определя човека в генералната ситуация на другостта на един тип социално отношение – към свързаните в цялото на полиса други като него. Първото определение е трансцендентно по характер, второто иманентно. За да се разбере едно нещо ефективно, трябва да се

комбинираща определянето му от самото него и определянето му от друго. Реалистическият усет не позволява на Аристотел да разгърне теоретично двете определения. Той не се изказва дискурсивно по темата бог и ум и не отчленява в темата общност отнасянето на отделния човек, гражданин или просто човек, към друг като него в микросоциална и в макросоциална среда.

Аристотел представя това, което го интересува повече – динамиката на човешкото съществуване. За това помага мисленето във видове и подвидове. Видът човек в практическите му текстове се дели на два подвида – на свободните, можещи да бъдат граждани, които имат в себе си полисното като същност, сложна същност, доколкото е нещо потенциално, но и нещо, което може да се постига като ентелехия. Въпросът е за другите в гръцкия полис, дали и няколкото видове неграждани и робите са полисни същества? Изобщо те в полиса ли са? Да, в неговата територия, но не са в полиса като гражданска общност. И все пак косвено те са и в полисната общност, доколкото като хора живеят в общности. Защото всяка общност е трансцендентно определена от най-добрата полисна общност. Така че, в този смисъл всеки човек е потенциално „полисно същество“. Такава устременост към по-доброто е налице и в свободния гражданин.

Аристотел не се занимава с разликата между тези потенциалности, може би защото разликата между свободния и несвободния човек му се струва очевидна. От друга страна, като твърди, че човекът е по природа „двойково същество“, отваря с това определение *ad hoc* не само подвида на несвободните към свободните хора, но и човешкия вид като цяло към вида на определени животни и птици, които също като човека живеят на двойки. Философът постоянно е изправен пред предизвикателството да отрича твърдите граници на видовете и да показва, че реалните ситуации налагат смесване и нарушаване на твърдата същност на нещата в света.

Въпросът е как се проявяват в хода на това нару-

шаване имплицитните идеи за индивид и общност? Аристотел свързва идеята за индивидуално с отделния човек и не я хипостазира към общности и човешки маси. На свой ред разбира общността като самата груповост и като отнасяне на индивида към други като него в общността. В интерперсонален план той разбира разгърнато това общуване като умение за нагласа, изразена и в разбирането на другия като друг, и като промяна на себе си в името на тази нагласа. Що се отнася до макросоциалното общуване, Аристотел не излага разбирането си нито по принцип, нито имплицитно в примерите в „Политика“. Така или иначе, той не различава двата вида макросоциално общуване: 1. между общности вътре в полисната общност, и 2. между полисната общност и отделния човек през посредничеството на по-малките общности.

***Аристотеловото и съвременното
разбиране за човешката социалност и
предизвикателствата пред
съвременните социални науки***

Оттук и питането за разликите между Аристотеловото и съвременното разбиране за човешката социалност. Съвсем наедро казано, за съвременната социална наука индивидът и общността колектив са по-често противопоставени. На тази основа се развива и презумптивната идея за равенство между социалното и общностното. По маргинален начин в антропологията и във философската антропология се развива и другият възглед – че социалното е проява на интеракцията на индивида и общността, че индивидът е и външно, и вътрешно „потопен“ в общностното и то на свой ред е индивидуално изразено.

За Аристотел социалността е ефектът на общностното съществуване в най-добрия му вид на полисно битие. То е дадено по някакъв начин в индивида и не може да му се противопоставя, защото индивидът е

нещо първосубстанциално. Докато общността и най-добрата общност на полиса има друг род съществуване. То може да се открие като белези и извън човека, но само като белези. Това, което съществува реално, е отделният човек. Той е полисно същество, съществува свързано с други като него, но е нещо и в света, отворено и към възможните други и друго и в извънчовешки план. За това той е вече подготвен от полиското си битие поради отношението си с другото на метеките и на робите. Освен с това вътрешно друго Аристотеловият човек има работа и с външното на животните и боговете.

По този въпрос Аристотеловият контекст за мислене на социалното е двойно различен от съвременния. Другото на извънчовешкия свят при него е отворено към човешкия свят. Кое то кореспондира с това, че определени други от човешката среда са друго, с което не се общува. Според един род твърдения в „Политика“ и „Никомахова етика“ това се отнася за отношението на свободния мъж не само към робите, но и към свободните жени и деца. Така е в макросоциален план. В микросоциалния на интерперсоналните отношения обаче това друго се преобразува в други, с които се общува. Има разлика между едно и друго общуване. Колкото по-вътрешновидово е, толкова по-активно променя общуващите. Това се отнася особено за общуването *par excellence* – на свободните граждани. Така че, Аристотеловата човешка среда има подвидове със свои характеристики и сякаш затворени една към друга същности, от друга страна, тези подвидове са отворени един към друг не само в отчета на човешкия вид, но и на всички живи същества.

Това усложнено разбиране за общността като модулна среда за общуване прави динамичен и имплицитния Аристотелов възглед за индивид. Чрез ума в себе си отделният човек е отворен към идеалността на космическата уредба, а чрез т. нар. полисност – към полисната общност. Тези два плана са в йерархично отношение. Умът е по-висш от полисността. Разбираме

го по Аристотеловото йерархично различаване между дианоетическа и етическа добродетел. Благодарение на ума отделни индивиди могат да съществуват направо в света без посредничеството на човешка общност. Същевременно, макар и да са различни качества, умът и полисността са и нещо – сводимо едно към друго. Те могат да се разбират като два вида способност на човека за отнасяне към другото – полисността е като че ли ум от по-нисък ранг. Което позволява да мислим за следната нереализирана в текста на Аристотел връзка – умът е символ на липсващата идея за човечество.

Това, разбира се, е прекалена редукция. Още повече ако се вземе предвид, че Аристотеловият ум е символ не за другото на многото хора на човечеството, а за едно по-обхватно друго, в което влизат надчовешките сили на боговете. Но горната редукция не е съвсем произволна. Към нея отвежда по-късното следаристотелово стоическо определение, че човекът е не полисно (*politikon*), а общностно (*koinonikon*) същество. Неслучайно в текстовете на стоиците това определение върви заедно с експлицитна идея за човечество. Но, така или иначе, заложените в отделния човек Аристотелов ум и полисност не са с комунитарна интенция, а са потенции за неговото усъвършенстване като индивид. Така е, защото според Аристотел отделният човек, а не общността, е реално съществуващото нещо.

Това различаване между реално съществуващия отделен човек и виртуално съществуващата човешка колективност е първото предизвикателство, което отправя на съвременното мислене по въпроса Аристотеловата антропологическа социология. Второто е отвореното мислене за социалните прояви на индивида, които надхвърлят човешката среда. Аристотеловият човек е поместен йерархично между животното и бога в космически план. На свой ред и Аристотеловото колективно е изразено не само в отнасяне между хора и човешки общности. То включва и другото от външността на природния и космическия свят.

***Осъзнаването на принципната
перформативност на всяко говорене като
условие за по-ефективна социална наука***

Сравнението с Аристотел и формулираните две предизвикателства дават възможност да поставим под въпрос несъзнатите импулси на съвременното говорене за човешката социалност. Те се въртят около едно голямо колебание, което се поддържа или отстранява с поставяне в отношение на текстове и проекти с различна постановка. Профилът на това колебание е проявен в големия спор в съвременните науки за човека и всекидневните обсъждания по това как съществуват и как се отнасят помежду си човешката общност и индивидът. Отговорите са много. Някои от тях са решителни и ясни, като линията на съвременното либертианство, което воюва с прекалената държавност, уважава пазарните отношения и се опира на имплицитното твърдение, че съществува отделният човек и че неговото благо е това, което има стойност.

От друга страна, са многото видове уважаване на общността. Те именно са причинителите на обективистичното говорене в съвременната социална наука, представящо общностите като субекти със своя същност и идентичност. Що се отнася до отделния човек, той или се загърбва, или за него се говори по същия начин като за нещо идентично със своя същност. В този случай колективната и индивидуалната идентичност се съчетават, без да се обръща внимание на евентуалната им несводимост. До това редово разпространено обективистично научно и всекидневно говорене се нарежда по-доброто на един вид антропология, която следва възгледа, че виртуално съществуващите човешки общности са изразени по-реално в институции и ценности. Като ги поема като съдържания и мотиви, индивидът гради чрез тях своята идентичност. Това говорене е близо до Аристотеловото разбиране за различното съществуване на човешката общност и отделния човек.

Въпросът е дали е възможно да има най-добра, в смисъл на най-вярна постановка по тази тема. Не може да има. Защото най-доброто и най-вярното не съвпадат. Либертианските идеи, подхранвани от *силното слово на Фридрих Хайек*, са по някакъв начин неверни, тъй като хората съществуват винаги в общностна, в институционална и следователно в ценностно насочена мрежа, но тези идеи са полезни и в този смисъл добри. От друга страна, това, което мисли Хегел за общността, е в основата си вярно, но е с толкова отрицателни последиствия по линията на марксизма и на един вид обективистична социология, че е по-добре да се загърбва. Дали това разминаване между вярно и добро е парадокс? Ни най-малко. То е характерно за всяко говорене и затова определя и научното говорене както изобщо, така и специално по темата за човешката социалност.

Оттук и нуждата да се отчете естествената двойственост на човешкото говорене, това, че то се занимава по-открито с някакъв предмет и по-скрито, обикновено чрез използваните презумпции, с поддържане на някакъв свят и на някаква общност. Първото е с констативен, а второто с перформативен характер. Текстът на всички говорения е протичащ и неравен, в едни моменти първото и второто се смесват, в други първото е в някаква степен отделено от второто. Дали има средства за управляване на това „осцилиране“, което става при всяко говорене?

Моят отговор е минималистично положителен. Смятам, че то може да се управлява донякъде, ако се осъзнае двойната зависимост, която го причинява, и по-специално това, че като всяко говорене и научното е по-силно или по-слабо перформативно. Това или не се признава и не му се обръща внимание, или се ползват усилия да се отстрани. Търси се чистата констативност. Най-често посредством подчертано линейна реч, построена на принципа на номерираното изброяване. Проблемът е, че и така изчистено говоренето веднага „се поврежда“ — от вмъкващо се в него оценностяващо

разбиране, което поражда йерархии, а на свой ред и описаното по-горе смесване.

Така че, поради принципната си употребеност и за друго, не само за това, което се обсъжда, текстът на научното говорене като всички говорения е осцилиращ и смесващ. Което нанася многозначност върху употребяваните понятия. Научният текст от една страна уговаря тяхната еднозначност, но от друга я променя. Употребява открито формулирани съждения, но разчита и на скритото им смислово изместване. Това изместване е неефективно, разсейва обсъждания предмет, особено в текстовете на всекидневното говорене. В определени случаи обаче тези смесвания и разминавания са продуктивни, в тях се поражда един вид приложима динамична смисловост, убедителна и сама по себе си, тъй като следва динамиката на самото живеене.

Независимо дали са всекидневни, научни или художествени, такъв род текстове се харесват. Защо? Поради внушението, че са пригодни. За какво? За тук и сега идентифицирането на този, който ги създава или ползва. По всяка вероятност те са такива, защото се гледат като протичащо съотнасяне на комплицирани семиотични единици. Като ползва съотнасянето им, преминаващият през това протичане влиза в конкретно, ставащо сега и тук построяване на самия себе си. Свързано с едно или друго чувство на удовлетвореност, това построяване кореспондира с друго подобно – със ситуативното построяване на себе с включване в живите „текстове“ на външни социални ситуации или с подобното ситуативно построяване при вътрешно общуване със себе си.

И в двата случая, като влиза в протичащо разбиране, претърпяване или правене на нещо, общуваният развива субект-обектна позиция, дели се на устойчив разбиращ, претърпяващ и правещ субект и на подвижен пълнеж се и променящ се агрегат от интуиции, жив ставащ обект. В този агрегат нещо се заменя с друго, една нагласа се заменя с друга. Заменянето се изразява в смяна на едни с други интуиции, някои с колективна,

други с индивидуална насоченост. Те се поемат свързано в семиотична комбинация. По-лесният за разбиране случай е преобразуването на колективното съдържание в поемана от индивида роля. Оттук и добрият повик на т. нар. *интерпретативна или символна антропология* за знаково разбиране на винаги конкретното социално. Знаково означава смесено и осцилиращо, подготвено за разбиране от отделен човек, който, опирайки се на него, разбира и определено нещо, и самия себе си, а и постига нещо посредством това двойно разбиране.

Водещата до образуване на семиотични единици перформативност на говоренето зависи от перформативността на самото живеене. То също е проявено в свързващи се, но и разминаващи се моменти на случване, разбиране, проектиране и правене. Разбиращото говорене е вътре, а не вън от живеенето. Въпреки че разбирането се противопоставя на живеенето и по този начин се опитва да го надхвърли. Това е една от основните хитрости на живеенето – да се разподобява от разбирането и по този начин да го кара да направи нещо за негова сметка.

Така че, вътре в употребата на речта понятието за социално е винаги семиотично усложнено, преди всичко като осцилиращо смесване на общностно и индивидуално, а после и като някакво смесване и различаване между съставеното от повече значения негово означаемо и тяхното отношение към някаква реална социалност. Една от евентуалните разлики е, че в означаемото социалното е нещо само по себе в по-висока степен отколкото е като референт. Разбира се, двете се смесват, а и реално взаимодействат. Означаемото не е само конструктор от значения, но и действие по справяне с недостатъчната отделеност на реалния феномен от други феномени – преди всичко на човешката от животинската социалност. Като мисли за социалното, този, който мисли, се готви и за втората проява на това справяне – за едно или друго правене в тази насока.

Особено в европейските условия на живот мисле-

щото разбиране на нещо прехожда в проекти и реализации. Класически е примерът с мисленето за индивида – европейската съвременност се е намесила в реалната човешка индивидуалност и тя не само в мисловен, но и в реален план е вече по-обособена отколкото е била преди време. Разбира се, може да се действа и в обратната посока – на задълбочаване на неразличаването между означаемо и референт. То се прави по много други начини от мнозина в постмодерната епоха. Това правя и аз в това есе. Опитвам се да вдигна бариерата, която отделя човешкото и извънчовешкото социално и на свой ред да намаля противопоставянето на общностно и индивидуално.

Тези тези не са нови. Те се оформят на границата на 19-и и 20-и век и се изповядват от много мислители през 20-и век, които по различен начин третират трите тематични кръга – виждането, че социалното е налице в биологичния живот, че човешката социалност е своеобразна интерференция на общностно и индивидуално и че езикът на традиционната социална наука се отделя изкуствено от езика на всекидневното говорене. Тези три кръга обикновено не се свързват. Според мен разбирането на всеки от тях води до разбирането на другите два.

Разбира се, подобна постановка може да е полезна само ако се използва критично като по-широк хоризонт за коригиране на по-тесния хоризонт на едно или друго затворено разбиране. Продължителното некритично, несвързано с отнасяне към друго оставане на равнището на нейната редуктивна отвореност би било безполезно, ако тази постановка започне да се третира като истина. Можем да се предпазим от това с наука, която осъзнава родството на разбирането си с това на менливото всекидневно говорене, но коригира тази менливост не крайно, какъвто е случаят с традиционната обективистична наука, а минималистично – с инструментализирано редуване на ракурсите на отвореност и затвореност.

***Заключение за възможната
по-добра наука за социалното***

Става дума за обща наука, подпомагаща съвременните науки за човека, за един вид философска антропология. Тя би се поместила в традицията на философската антропология на 20-и век, но за разлика от нея не би се опирала на понятия с трайна валидност и би третираше използваните от нея понятия като временни инструменти, изложени на обезценяване. Би ги третираше по този начин, защото би смятала, че всяка валидност се определя от един или друг конкретен контекст и че всяка наука, и по-общата философска антропология, са не само наука и философия, но и един вид променима културна форма.

Тази втора страна на коментирания проект за обща наука има за образец основните идеи на американския прагматизъм и свързаната с него аналитическа философия на речта. Именно на тази основа развих следните три тези: 1. че човешките говорения преминават в проектирания и на свой ред в реализации, които са критерий за истинността на говореното, 2. че всяко говорене е перформативно, също и научното, независимо от неговите усилия за чиста констативност, и 3. че като всяко изказване, и научното се гради от знаково съотнесени констатиране и перформативно правене.

Този примес на прагматизъм, семиотика и херменевтика се защитава за пръв път от Чарлз Пърс. В традицията на неговия подход се достига и до *инструментални идеи за отвореността на човешкия към извънчовешкия свят*. Семиотиката в традицията на Чарлз Пърс се отличава с ред ценни положения, на които се опирам. Съществено между тях е това, че без да съвпада с означаемото, референтът се помещава вътре в знака. Съответно на така заложената връзка между знака и реалността Пърсовата знаковост клони към това да излезе извън човешкия език и човешкото.

Показателна е *различната постановка в семиологията на Фердинан Сосюр*. Подобно на Аристотел,

който пази затвореността на човешката сфера с възгледа, че йерархията на общностите завършва с висшата общност на полиса, Сосюр разбира човешкия език като семиотична система *par excellence*. Същата интенция формира и важното различаване на езика като система (*langue*) и като употреба (*parole*). Отново, подобно на Аристотел, Сосюр теоретизира върху системата на езика, върху семиотичното, докато речта, страната на семантичното или продукцията на индивидуалното прилагане на езика той смята за ненаблюдаема. И по-късно, когато се развиват методики за научното представяне на речта, между *семиотичното* и *семантичното* в традицията на Сосюровата семиология остава трудна за преодоляване граница. Тя изглежда непреодолима най-вече защото теоретичното говорене за семантичното клони към представянето му като схема на протичане, т.е. като нещо семиотично. Формула, свързваща отделни знаци, схемата не е повече от голям знак с определено значение. Този знак заработва истински семантично едва когато се помести в конкретна речева ситуация в конкретен извънречев контекст.

Този пункт на криза при прехода от говоренето за принципи положения към разбирането на конкретни ситуации, налице и в Аристотеловото мислене, и в семиологията от Сосюров тип, се коригира в духа на Пърсовата семиотика и прагматизъм с идеята, че всяко говорене става в ситуация, свързана с него в нестабилно единство, което на свой ред е отнесено, т.е. зависимо от други по-големи единства. Оттук и следваната в това есе теза, че всяко изказване има значение и само по себе си, но че семиотично фиксираното му текстово значение се преобразува в смисъл, придобива пълна семантика, когато текстът се ситиуира в контекст. За да стане реално семантичен, да се покрие и с перформативния смисъл на някакво проектиране и правене, текстът трябва да придобие от някакъв контекст контекстуални конотации.

Това важи за всеки текст, също и за този, който се занимава с отношението на общностно и индивидуално

и търси тяхната проява в целостта на социалното. Моето говорене по тази тема също е конкретна ситуация, в която определени възприети от мен възгледи се свързват с недоосъзнати общностни и лични конотации. Така или иначе, всеки текст зависи от извънтекстова ситуация – и в хода на своето пораждане, но и в хода на разбирането си. Прагматичната задача е една и съща – като се включат в текста като създаващи или разбиращи го, определени индивиди да постигнат оптимална за момента идентичност. Като казвам „индивиди“, имам предвид не само отделни хора, но и индивидуално изразени общности.

Разбира се, никоя методика не може да бъде изказана по съвършен начин. Особено когато се разглеждат откъснато, като нещо само по себе си, научните изказвания клонят към това да произвеждат формулировки с трайна валидност. На тази опасност е изложен и моят проект за наука. Но, така или иначе, дори аз не мога да го възприема цялостно. Какво да кажа за другите, които ще четат това есе. Те ще подхождат избирателно, ще го съкратят и изместят. Което означава, че употребата ще нанесе друг текст върху него. Разбира се, и в чистия си точен вариант моето есе също е многотекстово, и само по себе си то върви с наносите на една или друга употребеност.

Така че, задачата не е да се достигне до съвършен изказ, а да се осъзнае ситуативната пригодност на това, което се изказва. Оттук и втората задача – да не се допуска то да се представя като трайна истина. А това се допуска, когато изказваното се оценности и се използва не толкова за разбиране на определено нещо, колкото като инструмент за постигане на сигурност за някаква общност в някакъв свят. Разбира се, това смесване на познавателна и социална функция, което става при всяко говорене и при всяко разбиране на нещо, не може да се избегне изцяло. Може обаче да се намалява дозата на второто, като се осъзнава, че то е нещо различно от първото. Но и по друг по-практически начин – като не се остава задълго в лоното на една научна парадигма.

ДРУГИЯТ, ДРУГОТО И ТОЛЕРАНТНОСТТА,

*или за Аристотеловото и съвременното мислене
по тази тема*

Този текст е вариация на предишния. Отново става дума за приликите и разликите между Аристотеловото и съвременното научно мислене, но в ракурса на представителните съвременни идеи за другия, другото и толерантността. Отново подлагам на разпитване съвременното мислене, като го сравнявам с това на Аристотел, и отново имам предвид контекста на мисленето, това, което според мен се следва в една или друга степен несъзнателно от всички актуални обсъждания в определена среда. То може да се представи като мрежа от идеи и понятия, но и като система от допълващи се говорения, в които тази мрежа се моделира по различен начин. В случая ме интересува второто и по-точно отношението между двете най-едри говорения в традиционната европейска среда – високото хуманитарно и редовото всекидневно.

Съвременното и Аристотеловото разбиране за друг, друго и толерантност

В европейската съвременност *идеята за другия* се тълкува първоначално само във философски текстове и не се ползва всекидневно. Или се ползва частично по начини, които не се съгласуват с по-сложното третиране на идеята от философската реч. Утвърдена като термин у Декарт, тя се разбира опозитивно – другият е противоположност на „себе си“ и „аз“. На нивото на

европейската хуманитарна реч историята на това разбиране минава през текстове на Кант, Хегел, Хусерл, Хайдегер, Фройд, Лакан, Бубер и Левинас.

Толерантност, идеята за отнасяне към другия и другото, започва да се обсъжда открито като понятие от хуманитарната реч от 17-и век насам. Отначало тя се разбира по-ясно като религиозна толерантност, но постепенно се разширява към областта на етническото, народностното и националното друго. Така толерантност попада във все по-пряка връзка с идеите за другия и другото. На нивото на всекидневната реч употребата на тези идеи е повърхностно знакова. Оттук и задачата на хуманитарната реч – да поддържа многозначността им, като ги поставя в мрежа от синоними и антоними. Това допълване естествено поставя под въпрос практическата еднозначност на идеите във всекидневната среда и по някакъв начин разклаща стабилността на контекста, в който те влизат.

Такава е и насоката на настоящото сравняване на Аристотеловото и съвременното мислене по темата за другия, другото и толерантността – да се осъзнае идеологическата ограниченост на съвременните понятия. Първата разлика между двете мисления по темата, която се установява, е, че Аристотел не се занимава пряко с идеята за другия. Прави го косвено, доколкото, следвайки Платон, разработва *идеите за друго и другост*. На текстове на двамата философи от елинския 4-и век пр.Хр. дължим двата опозитивни реда от синоними – „друго, различно, чуждо“ и „тъждествено, идентично, свое“. Така че, недостатъчно изявената идея за другия в текстовете на Аристотел се компенсира от добре оформена идея за друго.

Смисловото отношение между идеите за друг и друго при Аристотел изглежда различно от нашето съвременно. Докато днес мислим за всеки човек като за друг, с който се общува, при Аристотел, а и в тогавашния контекст, е нормално определени човешки същества да се третират като друго. (Както е тихомълком нормално

и в контекста на съвременната всекидневност.) Разбира се, контекстовото положение не се следва задължително. На практика в Аристотеловото време, а и на определени места у Аристотел човешкото друго на роба се третира и като друг. Усилието обаче е твърдението на контекста да се поддържа. Един от ефектите на това поддържане е липсата на идея за толерантност в текстовете на Аристотел. Което не означава, че философът не засяга идеята косвено, в разсъжденията си по други въпроси.

Гледано *grosso modo*, сравнението между имплицитното Аристотелово и съвременното експлицитно разбиране за толерантност разкрива значителна разлика. Съвременната всекидневна идея е насочена към пасивния аспект на търпението на другия. Толерантният човек разбира и уважава другия, но за него той е преди всичко различен. Различието се почита и пази дори когато някой реши да го имитира или да влезе изцяло в него. Това по някакъв начин се отнася и за другото. Съвременното друго е принципно друго, средство за означаване и пазене на индивидуалното разнообразие в широко отворения съвременен свят. Между многото причини, които обуславят този пълнеж и оттук типа отношение между свое и друго, наричан толерантност, е вероятно активната съвременна идея за човечество. Съвременният човек е пасивно толерантен, тъй като е изправен пред огромен набор от различия.

Изглежда това е едно от основанията за значителната разлика между съвременната експлицитна идея за толерантност и имплицитната при Аристотел, останала неизявена в текстовете му. Показателно е, че същото е станало и с идеята за човечество. Трудно е да се каже кое кое обуславя, дали практиката на по-затвореното съществуване в Аристотеловото време блокира идеята за човечество или обратно. Но, така или иначе, независимо от емпиричната си отвореност към света, Аристотел не познава такава обхватност като човечество. Неговите други са обгледими свои, които са тук.

Така се поражда вероятно парадоксалният положителен ефект, че философът не изпада в нашата пасивност по отношение на другото и развива идея за активното поемане на другия в себе си. Той не развива експлицитно понятие за толерантност и мисли нетолерантно, но, от друга страна, формулира активния момент на възможната толерантност за разлика от нас по-толерантните съвременни хора. Като казвам, че мисли нетолерантно, имам предвид прословутото му разсъждение в „Политика“ за дадените по природа йерархични разлики между свободни и роби, мъже и жени, и гърци и варвари, а като казвам, че развива идея за активното поемане на другия в себе си, имам предвид *определени негови разсъждения*.

Не е изключено именно те да са подтикнали Чарлз Пърс да развие своята парадигма за първичност, вторичност, третичност, която представя отношението към *другостта като преход* от простото ѝ констатиране към активното ѝ приемане, а след това и към преобразуването на своето на тази основа. До подобно разбиране стигат и съвременни мислители като Мартин Бубер, Еманюел Левинас и Хана Арендт.

Това засяга една от интересуващите ме в случая теми. Формулирам я по следния начин. Както при самия Аристотел липсващата идея за толерантност е контрирана от налична идея за активната страна на толерантността, така всекидневната пасивна идея за толерантност е контрирана в съвременната среда от по-пълни хуманитарни разбирания, които не оказват въздействие върху пасивната всекидневна идея. Става дума за нещо конститутивно, за пораждање на вътрешна другост във всяка среда, независимо дали става дума за цяла култура или за авторов контекст или текст. Така или иначе, те се колебаят около две допълващи се визии и парадигми, които се редуват, влизат в отношение или остават изолирани един от друг. Струва ми се, че именно такива са случаите с битуващата в съвременното всекидневно мислене минималистична представа

за толерантността и по-пълната хуманитарна визия по въпроса и обичайната добра дифузия между общност и индивид в практиката на съвременните микросоциални отношения и крутото им противопоставяне в макросоциален план, правено от съвременното всекидневно и научно мислене по тези въпроси.

Това колебаене насочва погледа и към двете възможни значения на другото. То може да бъде външно, съвсем различно, субстанциално друго, но може да бъде и вътрешно друго, по особен начин комбинирано със свое. Големият въпрос е има ли съвсем друго, такова друго, в което няма нищо свое. Има в гледната точка на твърдението и съответно на реалността, че човекът не е мравка. Но не е така в гледната точка, която свързва мравешкото и човешкото в целостта на живота или т. нар. биологично нещо, която цялост релативизира и по определен начин стопява разликата между човека и мравката.

Така че, става дума за гледни точки в двата трудни за съгласуване плана – на твърденето и на реалността. Защото и в реалността човекът и мравката са от една страна различни единици, но от друга попадат и в общата цялост на биологичното нещо. Като казвам реалност, имам предвид реалността, в която се мълчи и не се мисли, но и реалността, в която се говори и назовава. Това човекът да не е мравка е факт на човешката реалност, поставян по някакъв начин под въпрос от друга по-обемна реалност. Така че, твърдението, че мравката е абсолютно друго за човека, е твърдение в някакъв отчет, а не изобщо, и в този смисъл не е абсолютно твърдение. Именно тази постоянна релативност, пораждана от отнасянето на една към друга реалност, налага прехода от думи, казващи нещо, към кратки и по-дълги фрази и съвсем дълги текстове. За да може утвърждаването на нещо да се коригира с друго утвърждаване, и то не по принцип, а с оглед на ефективно означаване в определена ситуация.

Така че, другото не е нещо реално, което може да

се посочи, а значение, което, веднага щом се запитаме за него, става двузначно и се разделя на абсолютно само различно друго и на вътрешно друго, предполагащо освен разлика и прилика. Оттук и добрата теза, че съвременният контекст, в който влизат идеите за другия, другото и толерантността, е продуктивно непоследователен по подобен начин като контекста, в който влизат текстовете на Аристотел. Тази естествена за всяка ефективна система на разбиране непоследователност, изразена в съчетаване и редуване на поне две парадигми, естествено налага изискването да не свеждаме текстовете на Аристотел до статиката на едно или друго свръхположение, а да ни интересува динамиката на тяхното изкривяване в ракурса на свързването им с други вътрешно различни от тях положения.

***Вътрешното друго в античния контекст
и в контекста на практическите
съчинения на Аристотел***

Това вътрешно попадане в отношение на някакво свое към друго помага да разберем по-съответно и контекста на класическата елинска култура. От една страна той може да се сведе до т. нар. *космологизъм*. В българската научна среда тази формула проникна чрез многотомната история на античната естетика на А.Ф. Лосев. Както при всички случаи на едро характеризирание, и това води до опасността то да се оценности и да не се обърне внимание на функционирането му, което непременно е свързано с пораждање на несъвпадаща с него вътрешна другост.

Доколкото е бил нещо реално, космологизмът е предлагал на класическата елинска култура обяснителна схема, която се основава на един вид неразличаване на природа и култура и на идея за природна зададеност на културните феномени. Статична визия за свят и съответно парадигма за разбиране, в класическата елинска среда тя се допълва и поставя под въпрос от

друга по-динамична визия. Според нея човешкият свят е един вид отстъпване от природата, което довежда до противопоставяне на *nomos*, резултат на *thesis*, *synthesis* (договор) и *homologia* (съгласие), на реда на *physis-a*. Първата визия е по-добре представена в достигналите до нас антични текстове, но разполагаме с достатъчно сведения и за втората, която се подкрепя от софистите и има силна проява в идеологията на историка Тукидид.

Двете визии насочват и двете основни методологии – на по-широко разпространения *есенциализъм* и на по-неразпространения *номинализъм*. Разбира се, визията, представата за света, и парадигмата, методологията за разбирането на нещата в света, не се съгласуват идеално. Оттам и съчетаването им на практика в редица текстове, които се колебаят между форми на *есенциализъм* и *номинализъм*. Какъвто е класическият случай с „История“ на Тукидид, диалозите „Кратил“ и „Софистът“ на Платон или практическите философски съчинения на Аристотел „Политика“ и „Никомахова етика“.

Както в строго теоретичните си изложения, и в практическите Аристотел представя основните си понятия с определения. Същевременно той ги пуска и в синонимни редове, в които се образуват и други определяния, основани не на същности, а на аналогии. Определянето на нещо посредством съвпадане, допълване и изместване на няколко определения дава възможност на Аристотел да третира два типа реални проблеми – пораждащи се от попадането на разглежданите неща в различни ситуации, но пораждащи се и от изказването им по различни начини с оглед на някаква употреба. Оттук и нуждата нареченото с една дума да се нарича и с друга и формулираното по един начин нещо да се преформулира.

Именно такъв е случаят с разбирането на свободата и робството. Според *есенциалисткото* разбиране на Аристотел те са дадености по природа. На тази основа се поражда нетолерантният възглед, че между свободния

и роба не може да има приятелство. Кое не пречи да се твърди на едно място в „Политика“, че има *робство и по закон*, а на друго място в „Никомахова етика“, че приятелството между свободен и роб е възможно, доколкото и робът е човек. В чистия си абсолютен вид нещата са определени видово, като същности. Но те съществуват в реални ситуации смесено и непоследователно, което налага за тях да се говори и с формули от типа „в това отношение“. За конкретности от този тип Аристотел смята, че може да се говори само практически. Практическото говорене прилича на теоретическото, което работи с дефинирани същности, но е различно от него, защото се опира на аналогии, между другото и на аналогии на същност.

Това разделяне не е идеално. Номиналистското говорене с аналогии проблематизира есенциалистката теоретична гледна точка на Аристотел. Убеден, че истински съществуват отделните неща, независимо че те са ограничени от вътрешната другост на можеща да се обсъжда присъща им същност, философът не разсъждава есенциалистки за общостни феномени. Според него те са само страна в сферата на практическото ставане на съществуващите отделни хора. Изглежда това е основанието той да не се занимава със съдбата на страни и етноси, което прави *Тукидид в определени пасаж*и на своята „История“. Не го прави, защото разбира общността (*koinonía*) като нещо вторично, а не като първична субстанция.

И самата етическа добродетел, темата, която свързва „Никомахова етика“ и „Политика“, е само вътрешна нагласа на отделния човек. Тя е качество и отношение. Оттук и естественото ѝ изместване в синоними и различни проявления, както става във всички случаи, когато Аристотел говори за отношения. *Етическата добродетел* има и мисловния вид на *phronesis*, на практическо мислене, което се изразява и в *praxis* за постигане на благополучие (*eupraxia*), но и в *proairhesis*, един вид насоченост и воля, нещо мислително и емоционал-

но едновременно. Всички тези състояния-отношения са проявени в целевостта, определяща практическото мислене и действие на човека. Тази номиналистка повратливост в синонимни редове, отклонения и заскобявания е една от основните черти на говоренето в рамките на практическата Аристотелова наука.

Идеите за другия, другото и толерантността в антропологията на Аристотел

Докато *теоретическото изследване* се занимава с нещата в полето на истината и неистината, практическото визира областта на доброто и злото. Такова нещо е и самият човек. Той има отношение към другия и другото и външно, и вътрешно. Външно, защото е отнесен към други, подобни на него, но подобни в много планове и по много начини и съответно различни от него в много планове и по много начини. Друг означава подобно-различен. Но също и във вътрешен план. Човек е друг и друго и във вътрешен план, тъй като може и трябва да стане по-добър от това, което е.

Но друг той може да стане, ако вече има другото в себе си. Оттук и сложното последствие, че другото трябва да се представи налице вградено във вътрешната структура на човека, а и да се предвиди и новото различно, което предстои да се случи в някакъв динамичен план на промяна. Което означава, че променливостта трябва да е дадена по компромисен начин като статика. Оттук и редуването на по-прости, т.е. по-статично определени едри структури и по-комплицирани, в които е зададена динамиката на промяната. Именно поради тази вътрешна зададеност на променливостта Аристотел достига до йерархичната структура, че по-доброто и висшето са разположени над по-лошото и нисшето.

Като всичко в света, което е нацелено към друго в йерархичния план на по-доброто, и човекът е йерархично устроен *syntheton*, съставен е като проста вер-

тикалност от по-висша и по-нисша част. Съставен е от йерархията на по-нисшата материалност на тялото и по-висшата идеалност на божествения ум. По-нисшето е подчинено на по-висшето. Оттук и основното солидно определение на Аристотел за човек – *живо същество, имащо разум*. Философът представя тази вътрешно присъща на човека йерархична структура ту разчленено разгърнато, ту във формула, която насочва вниманието към получаващото се единство. В тази формула е зададена и динамиката на двете другости, на които е изложен човекът външно – той може да стане по-добър и да се наклони към ума, но и по-лош, като се отклони към по-лошата си материална част. Така, като представя вътрешната структура на човека, Аристотеловата практическа наука въвежда към действителния си предмет – към проблемите, които се пораждат в хода на реалното съществуване поради възможните промени на човека към по-нисшето и по-висшето.

Съставеното обаче, каквото и да прави и каквото и да се случва с него, не надхвърля заложената в него природа и не става напълно друго. Т.е. каквото и друго да е заложено в човека, то е „застопорено“ от човешката видова същност и не може да доведе до другостта на друга природа. Това е есенциалистката рамка на Аристотеловото мислене за човека. Нейният основен проблем е, че същността на човешката природа се представя по два начина. Човекът е равен на структурата отношение между по-нисше и по-висше в него. Това е гласът на иманентисткия есенциализъм. От друга страна, той е равен на по-висшето в себе си, не е отношението между материалното и идеалното, а идеалното, към което се стреми. Това е гласът на трансценденталисткия есенциализъм.

Така че, Аристотеловият есенциализъм се оказва нееднороден. Отделното нещо трансцендира веднъж до другите като него чрез видовата си същност природа и втори път до заложеното в него по-висше или по-нисше друго. Етическата и политическата наука на Аристотел

се основават на обща есенциалистка антропология. Същевременно те са и нещо практическо, наблюдаване на конкретни ситуации, чието разбиране не става само въз основа на общата антропология. В конкретните ситуации Аристотел наблюдава не същността, а поведението на отделното нещо. Тази непоследователност е теоретично моделирана в Аристотеловия възглед за четирите причини, в идеята, че като пораждащо и нацелено, отделното нещо се намира в комплексна ситуация от реални и номинални отношения. Аристотел намира един вид начин за противоречиво динамично разбиране на нещата като принципно изложени на другост. От друга страна, като не разбира насочеността и целта като възможност за пълна другост, той удържа дадеността на нещото в неговата видова идентичност. Удържа го обаче само на теория, като не се смущава да се отказва от него на практика.

Тази непоследователност между теоретична и практическа реакция се усеща и в натрупването на няколко дефиниции за човек. От една страна, Аристотел различава материалната родова от идеалната видова същност на човека. Материалната, фиксирана в подиграното от Диоген определение на Платон „двукрако сухоземно същество“, се допълва от човешките нематериални видови същности, които са две. Аристотел не ги съгласува. Първата, обсъденото по-горе определение, че човекът е смъртно същество, което има ум, представя човешкото същество в отворената широка среда на йерархични отношения между животни, хора и богове. Втората дефиниция, всеизвестното „човекът е по природа полисно същество“, определя човека в генералната ситуация на другостта вътре в човешкото – чрез отнесеността към други човешки същества.

Но колебанието дали „полиското“ е налично в същността, или е цел за постигане, остава. Защото, ако гръците живеят в полиси и са реални обществени същества, робите в гръцките градове и варварите не са. Те имат полиското в по-нисшите му форми на общност-

ност. На места Аристотел нарушава това идеално определение. В „Никомахова етика“ например лансира по-реалистичното определение, важащо за повече човешки същества, но и за определени животни, че *„човекът е по природа двойково същество“*. Така че, едно са абсолютните ситуации на отнесеността на човека към животното и бога и към другите хора в едрата човешка среда на другите в полиса, а друго – по-конкретните или по-общите ситуации на отнесеност. За нещата се говори чисто видово, т.е. теоретично, но и практически, улавят се ситуации на смесване на вид и род, на преплитане на видове. Това смесване според Аристотел не може да се разглежда теоретично.

Но при всички случаи, и вътрешно, и външно гледано, човекът е поле за отнасяне към другото и другия. Животното и богът са едната страна на другото на човека. Не е лесно да се твърди в каква степен са друго и в каква други. Въпросът опира до това, дали човекът общува с тях. Теоретично това не е възможно. Аристотел разбира общуването като вътрешновидово отношение. Практически нещата стоят другояче – човекът общува и с животното, а и с бога, по време на празник. Другите хора са по-ясните други, с които се общува. Но и тук има вътрешновидови граници. Жената е друг за мъжа, дори повече от момчето, въпреки че и жената, и момчето са за мъжа и друго. За свободния мъж робът е предимно друго, макар че има случаи, в които става и друг, щом като е възможно приятелство и с него, доколкото е човек.

Или, ако се изкажем на езика на Аристотел за Аристотел – във вида човек философът отличава йерархично разположени подвидове и смята, че доброто общуване и добрата висша общност се развиват именно в тях. Той говори за това практически и не смята, че темата може да бъде предмет на теория. Оттук и определени трудности на приличащото на теоретично практическо разбиране. Аристотел казва, че човекът изобщо, а не свободният човек е полисно, т.е. общественно същество по природа. Но не е ясно дали това е теоретична, или

практическа дефиниция, наложена от конкретна ситуация, експлоатираща и двете значения на полисно (politikon). Защото то означава и най-висше общностно, т.е. обществено, но и общностно. Теоретически общностно то не може да стане обществено, но практически двете значения се смесват. Не само поради размитите граници между нещата в практическото съществуване, но и поради естествената многозначност на практическата употреба на думите.

Така че, теорията провокира Аристотел да бъде нетолерантен. Разбира се, може да се каже и обратното – че нетолерантността води до теоретичната гледна точка. На свой ред е двойствено отношението и при практическата визия – естествената примесеност на нещата в света кара Аристотел да бъде толерантен или обратно избликът му на толерантност поражда неговата практическа визия. На въпроса за първенството на едното или другото не може да се отговори по принцип, защото то зависи от един или друг конкретен контекст.

Но, така или иначе, другото има и външна референтна страна, която е нещо динамично и ставащо и за която според Аристотел може да се мисли само практически, и вътрешна в плана на означаемото, за която може да се говори теоретично. В този план другото се представя като крайно положение. Такава е идеалността на ума в човека, пораждаща колебанието дали умът е нещо негово или чуждо. Аристотеловият отговор е компромисен. То е чуждо-свое за постигане. Същото се отнася и за другото чуждо-свое в човека, изразено с определението, че човекът е по природа полисно или по нашему обществено същество. Полисно означава да се заложи вътре в човека най-добрата общностност, тази на полиса. Тя е един вид структурна подготовка за постигането на подоброто от човека и е от същия ранг като ума. В крайна сметка за Аристотел собствено своето на човека е по определен начин предстоящо и във възможност.

Между твърдението, налагано от съвременната всекидневна когнитивна среда, и твърдението на Ари-

стотел има разлика. Авторът на „Политика“ представя най-добрата свързаност на човека вътре в човека като качеството полисност. Съответно външно най-добрата общност за отделния човек е полисната общност. Аристотел има идея, но подценява единицата на общността на всички елини. Още по-малко разполага в мисълта си с идеята за човечество и глобален човешки свят. Разбира се, в символа на ума Аристотеловият човек има интуиция за такова човечество. Като заемат тази идея от Аристотел, философите стоици правят следващата крачка – определят човека като общностно същество (zoon koinonikon) и развиват идеите за универсално човешко общуване и човечество. Поне като термин техният друг става идентичен с нашия. Въпросът е, че и при тях, а и при нас общата идеология на човешкото не определя императивно мисленето за другия в конкретни ситуации. И Аристотел не е строго зависим от есенциализмите, в които се движи общото му мислене.

Така че, нашето отношение към твърденията на Аристотел по интересующите ни въпроси в неговите практически съчинения би било по-ефективно, ако е диференцирано. От една страна, особено в теоретично оцветените Аристотелови дефиниции, ние не бихме открили нашето съвременно разбиране за другост и толерантност и бихме уличили философа в нетолерантност. От друга страна се налага да забележим по-гъвкавото разбиране за толерантност, което той проявява, когато разглежда някои конкретни обществени каузи. То определено надхвърля еднозначното ни пасивно разбиране за толерантност като просто съобразяване с другото. Несъмнено този втори възглед на Аристотел кореспондира със силните заключения по темата в съчиненията на именити съвременни философи и хуманитаристи.

Въпросът е дали може да се постигне изчерпателен възглед по темата за другия, другото и толерантността, който да се приеме като модел за всяко практическо реагиране по въпроса. Едва ли. Защото по-доброто е винаги получаващото се в една или друга ситуация конкретно

отнасяне на поне два възгледа, от чието съчетаване се произвежда един или друг ефективен модел. Макар и да е схематично, настоящото сравняване показва, че този модел зависи от определен контекст, който ограничава комбинациите и насочва избора към някоя от тях.

Сравнението на предполагаения контекст, насочвал Аристотел, и контекста на съвременното мислене по темата показва, че отношението между другия, другото и толерантността има потенции, които не са изчерпани от досегашните тълкувания и реализации. Къде са проявени тези потенции? От една страна в конкретния език, който се ползва, от друга в извънезиковия контекст. Нищо не пречи да се питаме за тях и да сравняваме исторически реализираното по темата за другия, другото и толерантността с потенциалността на все още нереализираното.

За даденото в езика потенциално отношение между друг и друго

Разглеждани като думи и лексикални значения, друг и друго примиряват в общия си корен разликата между отделния човек и отделното нещо. Каквато и да е разликата между човека и нещото, между тях има и минимална прилика – те са по подобен начин отделности, които попадат във външни отношения с други като тях, с други различни от тях и с някакъв свят. Същевременно те изпадат и във вътрешни отношения, не съвпадат идеално със себе си, компромисно идентични са, носят някакво друго, с което са в отношение. Така че, друг и друго сочат не само отделното, което означават, но косвено и определени външни и вътрешни отношения. Каквито и усилия да се положат, за да станат по-еднозначни, те остават многозначни означаващи, в които се преплитат повече значения.

Такива две значения са отбелязаното външно и вътрешно отнасяне на отделното нещо, което насочва към идеята, че отделното не може да бъде идеално отделно

и е насочено, чрез отнасянето си към друго, към изявяване на своята отделност, но и към преобразуването ѝ в неотделност или в друг вид отделност. Евентуалната разлика между друг и друго обслужва този комплекс от две значения: другият е нещо живо като човека, а другото нещо неживо, другият визира като че ли предимно външните отношения, в които се изпада, а другото и вътрешните. Оттук и следното практическо уточняване. Вътрешни отношения със себе си като с друг има само живото, затова за разлика от неживото то се развива, като свързва вътрешните отношения със самото себе си с външните отношения, в които изпада, с по-малко и повече други и среда.

Не е ясно обаче къде минава границата между живото и неживото. Не е ясно дали кучето е друг, или друго за човека и дали като човека и то изпада в отношение на вътрешна другост. Не се съмняваме, че при човека, т.е. при това „ние“, което сме, има зависимост между външното социално изпадане в отношение към друг и вътрешното изпадане към другости, независимо дали разбираме това в плана на традиционното отношение на душа и тяло, или по по-съвременен начин. Науката не е много напреднала в следенето на зависимостта на външното и вътрешното отнасяне. Не е напреднала, между другото, и защото все още не е отговорено на въпроса дали тази зависимост между външно и вътрешно отнасяне към друго е само човешки феномен. Освен това не е ясно, ако е само човешки феномен, в какво по-точно се изразява този феномен и как се свързват в него човешката паметна способност, мисленето, речта и т. нар. разбиране. Само човекът ли поради това, че разбира, е изправен пред ред от другости, които трябва да различава и свързва?

В този ред от въпроси влиза и питането от какво се определят по-горното оприличаване на другия и другото и идеята, че не само живото, но и неживото влизат във външни и вътрешни отношения на другост — от човешкото разбиране или от самото съществуване на

всичко, от самото битие в света. Едно е сякаш сигурно – и съвсем елементарните биологични единици като вирусите и бактериите влизат в четворното отношение: с други като тях, с група, която образуват, с други различни от тях и със среда. Колкото и да са различни при различните биологични видове, тези отношения имат обща основа. Тя е налице и при човека и е проявена не само в социалния му живот и вътрешното му душевно устрояване, но и в актовете на неговото мислене и разбиране. Другият и другото обслужват тясното разбиране на другото в собствено човешкото, но и мисленето в широкото поле на живота изобщо.

Така че, гледано *grosso modo*, т. нар. изпадане в отношение изглежда нещо съществено за разбирането на преплиташите се идеи за друг и за друго. Отделното нещо изпада в отношение с нещо друго, или, ако се изразя по динамичен, а не по статичен начин, съществуването на това нещо е изразено в комплицирано отнасяне към други като него, към образуваща се група от такива други, към среда, в която е тази група, към друго, различно от него, и група от такива различни неща и тяхната среда и т.н. Но, така или иначе, не може да се продължи по този начин, без да се изясни дали това важи за всичко, или се отнася само за биологичните неща, или само за човека и за неговото съзнание, което вероятно е причина да се поражда общият метафизичен план на изравняването на живото и неживото. Едно е само по-безспорно. Подобен общ план ориентира във възможностите на говоренето, а не в самото битие. Битието е само рамков план, временен ракурс, нищо повече.

Заключение по темата за толерантността

Каква е ползата следите на толерантността, на отнасянето към другия, да се търсят толкова далеч в най-общото отнасяне към другото, след като живеем в среда, която прокарва твърда граница между другия и друго-

то? Сравнението с Аристотеловото разбиране изправи пред двойния различен ракурс определени други да бъдат друго и на свой ред определено друго да бъде други. Което показва, че са налице бариери, че живеем в определен контекст, че е налице и езиков по-широк субконтекст, който може да се реализира.

В този смисъл определени възможности има и пред тясно разбраната и тясно практикувана съвременна толерантност. Засега, в условията на един току-що отворил се голям свят, тя е на нивото на Пърсовата първичност и вторичност. Приемаме чуждото и различното, но все още не е открита страната на нечуждото в него, това, което не забелязваме в себе и смятаме за напълно друго. Така или иначе, вървим към общуване, разполагащо със знание и усети за бързо разделяне на външното и вътрешното друго, за различаване на това, което може да се усвои отвън, от онова, което е в самите нас и също понадлежи на усвоимост. Предстои да се прекрачи границата не само към по-близкия друг човек, който живее на другия край на света и е привидно напълно различен от нас, но и към животното, после към биологичното нещо, а и към нещото изобщо. При преодоляването на тези граници в мисълта, представите и емоциите, а после и в поведението, сегашните понятия може би няма да оцелеят. Сигурно ще ги заместят други по-функционални. Така е, историята е история и на такива замени.

ЧОВЕШКА ОБЩНОСТ И СЪЩНОСТ,

*или за връзката между комунитарност
и есенциализъм*

Отношенията на отделния човек с човешката общност и на човешката общност с отделния човек са между основните теми, които занимават съвременните социални науки, а и съвременните всекидневни обсъждания. Независимо дали са учени или редови хора, обсъждащите тази тема са изправени пред трудността да съгласуват обичайното идеално противопоставяне на общност и индивид с преплитането им в конкретните ситуации на човешко присъствие в света. Защото очевидно тези ситуации се градят не само от моменти на чисти „аз“- и „ние“-идентичности, но и от примесвания на едното в другото. Оттук и необходимостта общата опозиция на общност и индивид да се различава от нейните неопозитивни прояви в реалното съществуване, което, така или иначе, представлява редуване на конкретни ситуации.

Разбирането за конкретна ситуация

Голямата трудност при всяко разбиране е да се прави разлика между идеята, за която става дума, и реалното нещо, което се представя от нея. В този смисъл, като казвам конкретна ситуация, имам предвид конкретната ситуация по принцип, проявена в набор или структура от общи белези. Отделям като такива белези временната заедност на събрали се на определено място хора с оглед на постигане на нещо, което става в хода на времевото протичане на ситуацията. Така че, основните беле-

зи на т. нар. конкретна ситуация са заедност, протичане и общуване (между участващите и между тях като група и средата-място, на което се намират). В ситуация на заедност, протичане и общуване е и съзерцателят йога, защото и той общува със себе си като с друг и с някаква среда-свят и защото прави това с оглед на постигане на липсваща достатъчност.

Постигането на достатъчност е винаги относително. Живеене означава постоянно постигане и губене на достатъчност. Затова и всичко жизнено и т. нар. конкретна ситуация е протичане, преминаване от едно към друго състояние, по-добро или по-лошо от предишното – и външно спрямо друга ситуация, и вътрешно спрямо предишен момент на тази ситуация. Протичането се налага, между другото, от това, че ситуацията не съвпада със самата себе си. Което именно води до редуващи се форми на свързване – между отделните индивиди, между всеки от тях и някаква група като цяло, между групата и определена среда и между отделните включени и тяхното себе си. Би било лесно да наблюдаваме тези форми на свързване, налагащи и различни форми на общуване, ако те съществуваха отделно. Определени науки ги разглеждат отделно. Но в конкретната човешка ситуация те са вплетени една в друга в трудни за разлагане семиотични единици, в смисъл че една форма винаги е свързана с друга и свързаните помежду си форми се означават една друга по постоянно заменим начин.

Това налагане на различни връзки в хода на протичането е проявено и като свързаност на страните на сега и тук на конкретната ситуация. Протичащото сега, което поради това се дели на отминало, настоящо и предстоящо, влияе върху тук, като го разширява и стеснява. На свой ред това тук също е съставено – ситуацията протича на реално място, но произвежда и един вид идеално място, идеално и като вътрешна, но и като външно проявена обща за всякакви всички представа. Идеалното място не съвпада с реалното, на което проти-

ча ситуацията, и в редица случаи прониква в реалното. Именно така се образува изкуственото по отношение на природната среда човешко пространство с неговите предмети и места. Градът със своите къщи, площади и други места е такава материализирана идеалност. Класическият пример е квадратно-правоъгълната форма на стаите, в които живеем.

Тъй като винаги е проявена в протичащо общуване, също и в случаите, когато човек комуникира само със себе си, конкретната ситуация е просмукана от речевите актове. И те, като казаното по-горе за идеалното и реалното място, са и нещо различно, но и се покриват със самата ситуация, доколкото също като нея са протичания и правене на нещо. На какво? На идентичността на тези, които участват в ситуацията. Каква идентичност? Толкова индивидуална, колкото и общностна. Толкова определяща кой кой е, колкото и насочена към промяната на това „кой“ в друго по-добро.

Именно с оглед на промяната е и постоянният преход от форми на индивидуално към форми на общностно битие. С включването си в ситуация включващият се поема определени общностни качества, посредством които съставя своята комплицирана индивидуална идентичност. Но той прави и друго – като се опира на виртуално дадените в речевото ставане на ситуацията общности, не само ги поддържа, но и ги прави по нов по-добър начин, както прави по нов по-добър начин и самото себе си. В което именно е проявено споменатото в уводните думи към това есе вплитане на индивид и общност.

Голямо удобство за разбирането на конкретните ситуации е това, че протичането им е по-лесно наблюдаемо като протичане на речевите актове и сякаш още по-лесно като протичане на писани текстове. Според това прагматично разбиране текстът е динамична структура за смислово преобразуване, което служи на правещия или разбиращия текста да постига нова нагласа. Това определяне на текста с оглед на правенето насочва към

разбирането, че всяка протичаща ситуация и всеки текст се определят външно от по-добрата нагласа, която се постига чрез тях. Като по-добра тя се определя от отношението ѝ към друга нагласа. По-добра означава, разбира се, и качество, но и удовлетвореност от ставащото в текста или ставащото тук и сега, в което се участва. Участието и в едното, и в другото е протичащо разбиране-усещане за удовлетвореност за този, който участва, разбиране на определени свързани помежду им неща, но и саморазбиране на самия разбиращ, инфилтрирано в разбирането на нещата, за които става дума.

Зависи какво се наблюдава – дали вътрешното протичане в определен текст, или външната ситуация на разбирането на текста от някого. Но реално те не са дадени отделно. И текстът сам по себе си, и разбирането като надстрояващ се смислов акт, и ситуацията, в която се наслагват, образуват сложно за наблюдаване протичане на отделящи се и свързващи се нива. Реализираното в конкретна ситуация живее на разчита на това напастяване на разминаващи се и свързващи се нива. Колкото повече са те, толкова по-жизнена е ситуацията. Което противоречи на тенденцията на обичайното човешко разбиране, насочено към отделяне на неща и нива и правещо това с подмяна на конкретните ситуации, изразени в протичане и вплитане, с идеални ситуации на статични или по статичен начин представяни динамични структури.

За връзката между човешка общност и същност

Именно тази тенденция отвежда до темата за връзката на общност и същност. Ако всеки текст е фиксирана ситуация на разбиране, проведено от този, който е създал текста, а употребата на текста води до надстрояващо се по-нефиксирано разбиране на някого, това не означава, че има само конкретни текстове и съответно конкретни ситуации на разбиране. От една страна сами-

те конкретни ситуации клонят към това да бъдат ситуации-*par excellence*. От друга страна поради общуването, което е налице във всяка ситуация, отделният участващ в ситуацията човек ползва реч, която се разбира и в която винаги е налице нещо вече разбрано. Всяко конкретно разбиране предполага наличие на несъзнат комунитарно основан фон от разбрани неща, набор от сякаш уговорени значения или, по-добре казано, предназначения. Като поема, поддържа или променя тези *предзначения*, разбиращият прави и друго – поддържа общността на тези, които си служат с тези предназначения.

В речта тази общност е дадена непряко като смислова интенция. Тя не е нещо едносъставно ясно. Става дума за обща интенция, излъчвана от широката *комунисна общност* на всички като разбиращия, за намесващи се смисли, излъчвани от други комунисни общности, образувани по различни признаци, а и за по-твърди значения, произвеждани от реални общности с йерархия. Така че, тази смислова интенция е нещо съставно и многозначно. За ориентирането в нейния комплициран смисъл е важно да се отделят значенията, излъчвани от двете основни форми на общност – комунисната на равни помежду им индивиди и реалната с йерархия, организация и институции, едната постулираща идеи за равенство и за един вид ред, а другата – за неравенство и друг тип ред.

На пръв поглед за разлика от комунисната общност, чийто смисли и съответно предикати за заемане от индивидите са по-малко на брой, реалната общност развива сложен комплекс от смисли и съответно предикати за заемане, които се свързват в устойчиви символи и оттук водят и до внушението, че са природно дадени. На практика обаче между тези две основни форми на общност и техните интенции не може да се прокара ясна граница. Като реалната човешка общност комунисната също издига определени предназначения в по-висок ранг и развива ценностни йерархии. Затова в определени случаи тя прераства в реална общност с организация и йерархия.

И все пак можем да различаваме едното от другото. Можем да наричаме предзначенията, излъчвани от комунистната общност, комунитарни, а излъчваните от реалните общности – колективни. Но, така или иначе, разбирането на текста, който носи предзначения, предполага разбиращият да се опира на тях, т.е. да ги разбира така, както ги разбират някакви други като него. Това се отнася не само за външното разбиране на текста, но и за самия текст като оформено пропозиционално съдържание. То също включва в себе си вече разбрани неща, един вид предзначения, по които не се спори. Разбира се, те не са сами по себе си, вградени са в работата на текста по моделиране на промяна. Тя визира някакви референтни преобразувания, а чрез тях и нова нагласа, която предполага и намеса в разбирането за общност.

И самите текстове, и актовете на разбирането им се изразяват в протичащо съотнасяне между съществували, съществуващи и можещи да съществуват неща от една страна и преобразуващи се чрез текстовото им означаване модели за общност от друга. На пръв поглед това съотнасяне може да се представи по най-общия възможен начин и така да се построи модел за конкретна ситуация, който да обхваща всички възможни сплитания на общуване между индивиди, разбиране и текст. Голямата трудност идва от колебанието дали този модел да се ориентира към статичната структура, което е по-честият избор, или към динамиката на промяната. Проблемът е, че динамичните модели са комплицирани, което се приема с резерви от редовото разбиране, привикнало да си служи със статични модели.

Всъщност на основата на това различаване е развит в не малка степен демаркационната линия между двете основни линии на разбиране, между многото видове есенциализъм, преодоляващи семиотичната динамика на реалните ситуации с вярването, че има добър изказ в състояние да представя природата на нещата, и различните видове номинализъм от друга страна. Те обаче

разбират така коментираната динамика като речева процедура и насочват вниманието от истинността на научните изказвания, отнасящи се до промени, към практиката на тяхното прилагане. Големият въпрос е има ли речеви средства за представяне и на реалната динамичност, а и на нейното съвпадане или несъвпадане с речевата динамика.

Критика на Попъровото разбиране за вредата от т. нар. методологически есенциализъм

Показателна за чистото противопоставяне на есенциализма и номинализма е голямата схватка на философа Карл Попър с традиционната есенциалистка идеология в 40-те години на 20-и век. Неговият методологичен номинализъм, идеалът му за наука, занимаваща се с поведението на нещата и явленията, го довежда до абстрактното твърдение, че виновен за т. нар. методологически есенциализъм, който владее европейската философия и наука, е колективистичният начин на мислене, култивиран в условията на затвореното общество. Така че, от една страна сме задължени на Попър за това, че е формулирал връзката между колективността и идеята за същност, но от друга се налага да се отнесем критично към хипертрофирания еднозначен начин, по който той третира тази връзка.

Според Попър става дума за погрешна и вредна зависимост, която може да се осъзнава и отстранява. Казано тезисно, аз смятам, че връзката между колективност и същност се дължи на нещо неотстранимо, което е белег на всяко разбиране. Ще покажа това посредством един вид защита на патриарха на есенциализма Аристотел, обвинен от Попър за изложените от него основания на мисленето чрез същности и съответно чрез дефиниции, което владее съвременната редова наука.

Критическите си аргументи срещу философията и метода на Аристотел Попър развива в *началните*

страници на втория том на прочутата си книга „Отвореното общество и неговите врагове“. Отвореното общество, идеологията на съвременните демократични западни общества, е нещо идеално положително, докато затвореното, проявено в идеологията на т. нар. трибализъм, белег на миналото и на неговата остатъчност в съвременността, е нещо отрицателно. Попър поставя в сметката на затвореното общество методологическия есенциализъм, историцизма и тоталитарността. Според автора на „Отвореното общество“ те се изповядват от определени големи философски текстове на западната традиция като съчиненията на Платон, Хегел и Маркс. Показателно за *parti pris*-гледната му точка срещу Аристотел е това, че Попър отделя на тримата несравнимо повече страници и дори се възхищава на Платон, докато в малкото страници, посветени на Аристотел, той го представя като посредствен резоньор.

Ето в резюме твърденията на Попър. Аристотел е виновник за развията се в европейската философска традиция методологически есенциализъм. Като логизира есенциалистките постулати на Платон, Стагиритът поставя началото на историцизма, доразвит по-късно от Хегел. Две са отблъскващите положения във философията на Аристотел – принципът на естествено дадените йерархични различия (на роба от свободния, на жената от мъжа и на гърка от варварина) и свързаното с този принцип учение за дефинираната като един вид интуитивна предпоставка природно дадена същност. Попър настоява, че същностите не могат да се разкриват с дефиниции и че този тип философстване води до схоластика и фатализъм. На това авторът на „Отвореното общество“ противопоставя своя методологически номинализъм, чийто основен постулат е, че *дефинициите са само стенографски символи* за свършване на работа и че ученият трябва да се занимава с поведението на нещата, а не с тяхната същност. Научните теории, казва Попър, не разкриват истини, както се вярва в линията на философстването на Аристотел. Теориите

са винаги хипотези, проверявани от едни или други последствия.

Големият проблем на подхода в „Отвореното общество“ е в радикалността на използваната от Попър парадигма, в това, че той не прави разлика между затвореното и отвореното общество като идеални типове на обществена организация и мислене и реалните им прояви. Не си представя, че в реалността двете страни на опозицията влизат в комплицирани съчетавания. Затвореното и отвореното общество според него са ясно отделени едно от друго реални обществени състояния и съответно ясно противопоставящи се менталности. Оттук и парадоксът, че Попър отхвърля причинно-следствените отношения, налагани в едрите историцистски схеми, развивани от европейската наука след Хегел, но същевременно се поддава на оценностояването, налагано от опозицията на добро и лошо, и противопоставя лошата линия в световната мисъл, тръгваща от Платон и Аристотел, на добрата, тръгваща от Демокрит.

Опозицията затворено-отворено общество е само идеална схема. Културните контексти, а и философските текстове са винаги нарушения на схеми, независимо дали те са налични в тях, или се използват външно за тяхното разбиране. Своеобразни нарушения са и отделните текстове на Платон и Аристотел. На пръв поглед този възглед възпроизвежда есенциалистката теза на Платон, че реалните неща са отклонения от образа на първичните идеи. Но перспективата е друга. Аз твърдя, че идеалните схеми и парадигми за разбиране са средства за достигане до по-съответен модел за по-конкретното схващане на нещото, което се обсъжда.

В смисъла на този принцип текстовете на Платон и Аристотел са естествено непоследователни. С иманентното си учение за идеите, съществуващи отделно от несъвършените реални неща, Платон е създател на т. нар. *теологичен или трансцендентален есенциализъм* в европейската философия. Което не му пречи да развие метода за синонимно-антонимно разбиране

в диалога „Софистът“. Говорейки за компромисите, на които е изложено словото, философът твърди, че понеже се изразява в свързване и отделяне, *словото се разрушава*, ако говорещият изпадне в отделяне на всичко от всичко. В случая Платон разглежда реалността, за която може да се говори, и съответно реалността на словото, а не истинската реалност, с представянето на която според него се справят само определени символи и митове. Същото се отнася и за текстовете на Аристотел. От една страна в тях се твърди, че всяко нещо „съдържа“ своята форма-същност и че за нея може да има вярно изказване. От друга страна философът прави крачка към методологическия номинализъм, като твърди, че реално съществуват само отделните неща. От това следва и разликата между изказванията за отделното нещо и за същността, отнасяща се до цял вид от неща.

Воден от амбицията да представи Аристотел в лоша светлина, Попър загърбва неговия усет за естественото разнообразие на нещата в света. Радикалната негативна позиция към мисловната проява на затвореното общество и вярата, че тя е преодолима, води и до друг негативен резултат – остава незабелязано базовото основание за, така да се каже, естествената доза методологически есенциализъм при всяко човешко реагиране. Тя се налага от един вид неизбежно редуване на затворени и отворени визии във всеки човешки акт, във всяко разбиране на нещо. Налага се от необходимостта при всички случаи, когато се разглежда нещо, да се очертава сфера на „природа“, за която не се пита.

Несъмнено би било по-добре тази необходимост да се схваща като нещо ситуативно и временно. Но реалността е друга. Според редовите науки и всекидневните обсъждания нещата имат природа и са идентични на себе си не само в този случай или в тази фаза на говорене, а изобщо. Става дума за естествено есенциалистко неправене на разлика между неща и думи. Не само текстовете на Аристотел изобилстват с хипертрофирани

твърдения от този тип. Така постъпва и самият Попър, който иначе воюва с този постулат. Радикалният му номинализъм не може да мине без фонові твърдения за природата. Между тях е и това, че съществуват само отделните хора и че човешкото мислене трябва да бъде освободено от комунитарните идеологии, които го съпътстват, или, ако се изразим като Попър в единствено число, от комунитарната идеология, която се диктува от затвореното общество и се изразява в идеята, че думите означават неща и че нещата разполагат с определими същности.

Несъмнено трябва да се търсят начини за ограничаване на тази идея. Кое то не означава да се вярва, че тя може да се избегне. Защото като рамкова договореност по определени аксиоматични положения, които не се обсъждат, всяка реч е и акт за поддържане на конвенции. Оттук и последието, че човешката реч поддържа чрез интенциите си някаква комунитарност. Есенциализъм наистина означава да се мисли за референтите като за дадености с природа и съответно да се прави внушение за природната даденост на общности, които приемат тези дадености.

Разбира се, това е гледна точка, ситуативно речево положение. Както е ситуативна и другата гледна точка, водеща до модела за свободния индивид или за противопоставяща се на някакъв социум свободна група от хора. И двете гледни точки са ситуативно полезни. Отвореността и индивидуалната даденост на нещата и разбиращите са полезни с това, че поставят под въпрос прекалената затвореност и есенциалност. На свой ред е ситуативно полезна и комунитарната интуиция за същността – с това, че е инструмент за временно въздържане от опасното номиналистко отворено обсъждане на нови неща. Тъй като и то като другото се стреми да обсеби цялото мислене.

Така или иначе, мисленето се изразява в сменяне на поне две парадигми, а не в следване на една. Такива две едри парадигми са редуващите се есенциализъм и номи-

нализъм. За да оперира номиналистки при обсъждането на нови ситуации, т.е. инструментално индивидуално, преди тези ситуации да станат навични и да се покрият с конвенция, всяка реч се нуждае от есенциалистка опора, особено що се отнася до това, което не се обсъжда непосредствено. Защото светът за разбиращия човек не може да бъде изцяло нов и проектен. За да се проектира предстоящото, трябва да има налично настояще. Но и друго – за да се мисли по инструментален начин за нещо, трябва да има даденост и определеност на нещо друго, да има есенциален план.

Така е и според механизма на казването. Всичко, което се казва, се представя за съществуващо. Не само всекидневното, но и редовото научно изразяване не си служат с *различаванията, които прави Аристотел по темата съществуване*. Но е така и поради друга причина – защото разбиращият и казващ човек разбира и казва като същество, свързано с други, с които има общ свят и с които постоянно преговаря, между другото, и за този общ свят. Доколкото е свързан, общностно усилен и един вид повдигнат в степен по този начин, отделният човек няма как да не изпада в есенциализъм, както на свой ред няма как да не се откъсва постоянно от свързаностите си, да не поставя под въпрос изпречващите му се природи и да не се държи и номиналистки, т.е. и инструментално индивидуалистки.

***Есенциализмът в мисленето
на Аристотел и в съвременната
хуманитарна наука***

Като противопоставя негатива на есенциализма на позитива на номинализма и помества мисленето на Аристотел в страната на есенциализма, Попър представя само частично диспозитивите на Аристотеловото мислене. Есенциализмът на философа е вътрешно сложен. От една страна той следва Платоновия есенциализъм, но от друга го поставя под въпрос. Така Платоновият тран-

сцендентален есенциализъм се превръща в компромисния Аристотелов иманентистки есенциализъм, който признава съществуването на нещата в този свят тук. Аристотел обаче не спазва твърдо и тази компромисна постановка и в редица разсъждения по практически въпроси реагира като номиналист.

На тази основа той прави *разлика между теоретическото и практическото изследване*. Теоретическото се занимава с абсолютните стойности на същностите на нещата, затова и с импликацията на природно дадени комунитарности, докато практическото обсъжда промяната на нещата. Теоретически всяко нещо се определя от потенциата на същността си, дадена му чрез вида, докато на практика видовата същност влиза в комплицирано отношение с други същности. Теоретическото и практическото говорене не се съгласуват. Оттук и последието, че когато разсъждава за обществени феномени, философът се държи номиналистки. Полисната общност разполага със същност, отнасяща се до всички полисни общности, но тази същност в практически план се оказва нещо комплексно. Полисът е гражданска общност, население и територия, чиито динамични отношения не могат да се представят теоретично.

За Аристотел полисът е само потенциа за усъвършенстването на отделния човек. Реалното нещо със субект е той, а не полисната общност. Оттук и последието, че отделният човек и общността не са от един ранг и не се противопоставят. На практика Аристотел говори за поведението на полисната общност посредством аналогии и метафори. Твърди на едно място в „Политика“, че полисното множество е като многогорък и многокрак човек и не си представя атинското полисно множество като нещо със своя същност. Разбира се, тук-таме той прави заключения за природата на едри комунисни общности като гърците или жителите на Изтока. Но това са определения с практически характер, които силно се различават от разгърнатия есенциализъм на отделното, следван от европейската

хуманитарна наука след 18-и век.

Доколкото може да се формулира, съвременният европейски есенциализъм се изразява в това, че обсъжданите предмети се представят определени и от видова, но и от оригинална само тяхна същност, колкото и парадоксално да е това от логическа гледна точка. Към това се добавят и други два липсващи при Аристотел мисловни жеста: 1. човешката общност и отделният човек се изравняват и се представят опозитивно, и 2. реалните ситуации на груповост се смесват с виртуалните и желанияте. Тази разлика изправя съвременното мислене за общности и колективи пред две предизвикателства. Първото е правеното от Аристотел различаване между съществуването на отделния човек и човешката общност и следващото от това различаване разбиране, че отделният човек и човешката общност са категории от различен разред и не могат да бъдат противопоставяни. Второто е липсващото в съвременните научни и всекидневни представи активно различаване на коментираните по-горе *две форми на общностност*, които произвеждат все пак различни предзначения – реалните общности като семейство, род, етнос и народ и комунистичните общности като мъжете, жените, децата, лекарите, спортистите, европейците или всички хора.

Сравнението между Аристотеловото и съвременното есенциалистско говорене насочва и към друга разлика. Аристотел не смята, че може да се говори теоретично за практиката на живеенето, но все пак говори за нея и улавя различни прояви на т. нар. конкретна ситуация, независимо че не достига до понятие по този въпрос. Съвременното хуманитарно мислене е по определен начин по-последователно от Аристотел в есенциалистското разбиране на всичко, включително и на практиката. Имам предвид съвременното обективистично научно говорене по всякакви въпроси, което следва формулирания по-горе компромисен есенциализъм, съчетаващ Аристотеловата видова същност с абсурдната втора индивидуална. Това съчетаване има

и положителен ефект – динамизира речта на съвременната наука. Тази вътрешна речева динамика е проявена и външно – в обилие от научни и други дискурси, които се поставят под въпрос. Това са двата съвременни начина за постигане на допълването на теоретично с практическо говорене, което откриваме в текстовете на Аристотел.

Оттук и възможността да се преформулира основната задача, която стои пред научното говорене. Досега се е вярвало, че има средства за избягване на коментираната вътрешна речева непоследователност, а също и на външното разноречиво допълване на едно говорене от друго. Тази вяра, реализирана в обективистичния дискурс на редовата европейска наука, доведе до голямата криза на приключващата постмодерност. Вече е време вниманието да се насочи към друго – към осъзнаване и овладяване на функцията на естественото за всяко говорене свързване и вътрешно текстово коригиране на поне две парадигми за разбиране и строене на свят.

***За отношението човешка общност-
отделен човек в т. нар. конкретни
ситуации***

Именно с оглед на осъзнаването на тази функция въведох идеята за т. нар. конкретна ситуация на живеене и разбиране. Работното определение беше, че и в двата случая тя е проявена в редуване на моменти на семантично организирано смесване на смисли. Доколкото изобщо са отделими, тези моменти са съставени и от други смисли, но и от преплитачи се в тях общностни и индивидуални интенции.

Какво би представлявала подобна общностна интенция? Би била нещо съставено, включващо, между другото, и обща представа за общност. Практиката на говоренията показва, че подобна обща представа рядко се уговаря и коментира. Именно защото е представа, тя не е дискурсивно проявена и спрямо евентуалната дис-

курсивна идея е нещо частично. Тази частичност е функционална, тъй като представата е в употреба, което означава, че е свързана. Основното друго, с което е свързана, е също частично – това е противоположната представа за индивид. Такива са употребените като интенции представи за общност и индивид – частични и включени в сякаш въртящо се смислово кълбо. По ка-къвто и да е въпрос ние мислим на практика не с пълни термини, а с подобни най-често бинарно съставени нетрайни семиотични цялости.

Това сякаш е компенсирано от факта, че една от основните черти на всяко говорене е, че говорещите обсъждат повече несвършените си парадигми отколкото това, което е предмет на обсъждането на обсъждането им. Така е при обсъжданията на социални въпроси. Несвършената двучленна парадигма общност-индивид интересува говорещите много повече от реалния въпрос, по който се говори. В този смисъл, като обсъжда по-малко конкретността и повече парадигмата, обслужваща обсъждането, всеки говорещ на социална тема е философ. Разбира се, особен философ, който философства с, така да се каже, „нечиста парадигма“.

Но, така или иначе, и парадигмата е модел, в който комплицираното реално отношение на индивид и общност е само набелязано. Разбира се, моделите могат да се комплицират и да се приближават към реалността. Но колкото и да се усложняват, реалността се изпълзва. Защото не е нещо дадено. Оттук и естествената хитрост на разбирането, което се промъква между различни говорения, а и играта на можещата винаги да се породи гледна точка на нещо по-реално спрямо друго по-нереално. Така спрямо абстрактните теми за обществото и отношението на индивид и общност в съвременната социална наука се пораждат сякаш по-добре наблюдаемите и по-реално изразени теми за обществените институции. Нещо подобно се случва, когато сме затруднени от разбирането на нечия функционираща индивидуалност и пред нас се изпраща самият човек.

Индивидуалността е нещо объркано, но индивидът е налице, ясно изразен в тялото си. Така или иначе, конкретното не се постига, а само се внушава ситуативно. Заемем ли се с неговото означаемо, няма как да не ни разсее следата на по-общото и по-идеалното. Разбира се, можем да се върнем към конкретното и да го посочим. Можем и да го посочим с етикетна дума в случай, че не е нещо посочимо.

Има обаче и среден път между едното и другото – да моделираме конкретното чрез символ, а и да гарантираме неговата конкретност чрез символична история. Какъвто е и случаят на пораждаване на символ в хода на търсенето на по-конкретното на една визирана общност. Институциите на тази общност са по-реално дадени отколкото самата общност. Решим ли да се изразим още по-конкретно, институцията трябва да се представи от някакъв неин по-видим детайл. Така се получава символът – нещо видимо от институцията се закача за по-невидимото на цялата институция, която става негово скрито значение, а тя пък се закача за още по-невидимата общност.

Мога да извадя получилия се символ от протичащата ситуация и да го разгледам отделно. Свързаните помежду си влизаци в семиотични отношения „е“-ситуации на съставките на символа могат да се разгледат самостоятелно. Такава ще е и едрата „е“-ситуация на обсъжданата общност. Тя, разбира се, е виртуалност, която съществува по-реално като общностна интенция, свързана семиотично с други интенции, между тях и с индивидуални интенции в семиотичния момент или в символа в хода на неговото разгръщане в семиотични моменти.

Това именно коментирам в твърдението, че в конкретната ситуация общността и отделният човек са проявени като колективни и индивидуални интенции. Те се редуват привидно във формата на по-чисти „ние“- и „аз“-идентичности, но всъщност са винаги нещо напластено в комплицирани знакови моменти. Такива едри моменти на напластяване на общностност и индивиду-

алност са изпаданията в определени позиции – на персонаж вътре в един фикционален текст, на един текст в някаква ситуация на разбиране или на участващ в една протичаща ситуация. Поради което ситуациите на живеене, които са и ситуации на разбиране, налагат вплитане и разплитане на отношения на отделно и заедно.

Тези сплитачи се отделно и заедно в конкретните ситуации имат като съставка и идеалното противопоставяне на едрите единици на общността и индивида. Въпросът е, че самото то има варианти – едното може да е по-ценно и по-високостоящо от другото, двете може да са в непримирима колизия помежду си или да са в състояние на равенство. Тези варианти могат да се редуват в моменти на един и същ текст. Между вариантите е и Аристотеловото решение – за отделния човек да се мисли като за нещо реално, докато за колектива-общество-общност като за нещо потенциално, несъизмеримо с отделния човек.

Така че, задачата в случая е не да се постави под въпрос идеалното статично разбиране за общност и индивид и то да се смята за фалшиво и излишно, а да се осъзнае, че всяко разбиране започва с идеална статична фаза на обикновено две противопоставяни неща с определена същност, след което се преминава към втора фаза, един вид коригираща първата, в която иначе непостижимата протичаща конкретност е минимално изразена – разбираните неща се представят динамично, включени не в реално протичане, а в модел за протичане. В този случай, дори и да са две, а не повече, както е по-естествено, те се оказват един вид двусъщностни и отворени за взаимодействие и промяна.

Когато се мисли за ситуацията на човека в света, в плана на първата фаза общността и индивидът се представят по затворен начин – бинарно противопоставени или разположени в проста йерархия със своя същност. Така става и поради естеството на всяко разбиране, но и поради намесата на социално и културно зададени предназначения. Европейската съвременност цени едно-

временно и социума, и индивида, и ги съгласува обикновено по бинарно опозитивен начин. Особено потърпевша от това е човешката общностност, чиято комплексност се опростява и затваря от идеи за същност и природа. Последствията на това затваряне са много. На основата на генералното затваряне на човешката общностност като нещо идентично на себе си се загърбва животинската общностност, а и единичността, която винаги е налице, когато за човека се мисли по ситуативно отворен начин.

Както вече казах, противопоставените общност и индивид от идеалната ситуация на мислене в конкретните ситуации на живеене и разбиране се конкретизират в интенции. Общностните интенции се отнасят до много общности. Същото важи и за индивидуалните интенции. Включилият се в една конкретна ситуация човек ги поема чрез речта на разбирането като интуиции. Нещо като неформулирано знание в хода на протичането на ситуацията те се преобразуват в твърдения, в определени смисли. Изказваните смисли не се покриват с интенциите-интуиции, защото интенциите са и друго – настроения, чувства и нагласи. Според модела на конкретната ситуация между чувствата и смислите има крачка, която постоянно се прави наново и постоянно води до ново напластяване на чувства и смисли.

Не е така според идеалния статичен модел на разбиране – чувствата и смислите се противопоставят, чувствата обикновено са привлекателна комплексност за разлика от смислите, които са нещо плоско. Затова чувствата се ценят повече от смислите, особено от рационално подредените смисли. Според модела на конкретната ситуация те са напластени семиотично в редуващи се моменти на конкретно изразена интенция-интуиция. Във всеки момент интенцията-интуиция е налице като чувствено-смыслово единство, което може да се сведе било до чувство, било до смисъл. Така че, чувствата и смислите в една конкретна ситуация са винаги в знаково отношение с други чувства и смисли.

Този начин на разбиране поставя под въпрос всекидневната идея за статично противопоставени ясни чувства и определени смисли. Към това идеално положение са устремени и научното, и всекидневното разбиране на нещата. Но на практика никой смисъл и никое чувство не са нещо едносъставно. Защото са в режим на употреба, което означава в режим на означаване на едно нещо чрез друго. Затова такова нещо като любовното чувство е магма от чувства и интуиции и такова нещо като разбирането на човешката общностност на практика е комплекс от преплитащи се общностни и индивидуални интенции-интуиции, в които се нагледват и двата когнитивни стила – на есенциалистското и инструменталното номиналистско разбиране.

Разбира се, зависи с каква степен на конкретност се мисли. В претендиращия за по-голяма конкретност модел на т. нар. конкретна ситуация, както вече казах, общностните и индивидуалните интенции-интуиции могат да се редуват и дори противопоставят. По-често обаче те са знаково напластени. Това напластяване е резултат от разбирането на включилите се в конкретната ситуация и от прилагането на тази напластеност като материал за градене на някаква тук и сега нагласа. Кое то повдига въпроса дали ситуацията не е нещо множествено, съставено от протичащите тук и сега идентифицирания на всички участващи в нея. Така е от една гледна точка. Ситуацията има толкова субекти, колкото са участниците в нея, следователно тя е много ситуации.

Възможността за общ субект на конкретната ситуация и темата за субекта

От друга страна участващите в една ситуация градят не само своята отделна ситуативна идентичност, но и идентичността на виртуалното цяло на ситуацията. Затова и не са само равни помежду си, но са и неравни. Така

че, конкретната ситуация ту има, ту няма общ субект. Което означава, че ту е изразена, ту не е изразена, че е нещо осцилиращо. Как е изразен общият ѝ субект, когато е налице? Индивидуално, чрез роля, поемана от един от участниците. Благодарение на това поемане на роля ситуацията става по-определена като тази ситуация.

Оттук и функционалното определение, че конкретната ситуация е ефективна цялост за обмяна на индивида с някакви други като него и със среда, в която оформилата се временна общност се разполага като в конкретен тук и сега свят. Ако ситуациите се пораждат от нещо, те се пораждат от необходимостта с имплицирането на общностни и индивидуални интенции участващите в тях да се усилят и да постигнат така по-ефективна жизненост. Субектът е основното средство за това имплициращо усиляване. Съответно той е и терминът за ситуативно разбиране на отношението между индивид и общност. Затова не е случайно, че големите построения по темата за общественния свят на човека след Декарт налагат активното обсъждане на понятието субект.

Аристотел е първият философ, който визираща теоретично *темата за субекта*, тази категория, означаваща това, за което се предицира нещо. Като създава на тази основа теория за разбирането на идеалните „е“-ситуации, представящи участието на отделните неща в класове от подобни неща, философът смята, че теория може да има само за тази статична страна на битието. Това не му пречи да фиксира *идеите за praxis и poiesis*, свързани с човешката дейтелност. За тях обаче той говори само практически. Не развива теория за субекта на вършенето и правенето, особено на вършенето-правене, в което се надхвърля видовата същност. Не си представя, че царят или временните водачи в условията на демокрация са своеобразни изразения на клонящата към субект социална груповост, че са един вид изпълнявани от индивиди роли, изпълвани с общностни интенции.

Но това не става и в европейската съвременност. Поради силата на идеалната гледна точка на статич-

ното противопоставяне на отделен човек и общност и трудността тя да се съгласува с едно или друго динамично имплицитно на едното в другото. Това изкривява идеята за субект. Субект става синоним на индивид, но и общностите започват да имат субекти и да се представят като индивиди. Общностите в този план на мислене обикновено се мислят като субекти на „е“-ситуации. Оттук и внушението, че твърденията в единствено число, отнасящи се до страна, или в множествено число, отнасящи се до „ние“ на голяма народна общност, визират нещо реално дадено. Така се получава мистичната трудна за разтрогване връзка между страна и народ, толкова характерна за общественото мислене след началото на 19-и век.

Същото, което казах за идеалния план на мисленето за общност и индивид, се отнася и за идеалната парадигма на дихотомията субект-обект – субектът или се покрива с обекта и става синоним за индивид, или се различава напълно от него и се превръща в празен субект на разбирането на обекта като нещо дадено. В плана на конкретната ситуация на ставането, което е ход на разбиране, но и на оформяне на нова нагласа, празният субект на някакво „аз“ или „ние“, които разбират какво се случва с тях или какво правят със себе си, са всъщност неотделени от това себе си като обект. Не е трудно тази схема да се пренесе върху конкретизираните като интенции страни на общността и индивида. Както субектът и обектът са промокаеми вътре в протичането на една конкретна ситуация, така промокаеми са индивидът и общността. Струва ми се, че все още не разполагаме с методика за наблюдаване на тази промокаемост.

Има обаче един едър момент на срещата на индивидуалното и общностното, който се набиwa в погледа. Той се улавя от един термин, с който работи на практика всяко разказване. Става дума за т. нар. публична личност или герой, ако изразим същото с традиционно литературно понятие. Какво е героят, ако не повдигнат чрез роля в по-висока степен индивид, погълнал

общностни интенции. Човек, поел функцията на означаването на една човешка общност, той е, така да се каже, индивидуалното ѝ изражение за моментите, когато тя е наклонна да бъде единица, а не неорганизирано човешко множество. Защото човешкото множество ту е наклонно да бъде, ту не е наклонно да бъде единица. В протичащата ситуация на общностно живеене има моменти, когато общността се разпада на по-малки общности, а и на множество от индивиди, и ролята на водача лидер става излишна.

Това прави разбираема функцията на големите разкази за премеждията, преживени от една общност в хода на нейното образуване. Те винаги имат за преден фронт разкази за премеждията на герои. И старите митологични разкази, и съвременните медийни истории за премеждия на лидери имат сериозната задача, като представят по възприемаем начин сложно преплиташите се интенции на много видове общностно и индивидуално, да предложат на ползващите ги отделни хора символични модели за живеене. В тях иначе комплицираният живот е сведен до конкретна, можеща да се разказва ситуация на живеене, символична, лесна за усвояване форма, която по пътя на идентифицирането възприемащият използва за построяване на собствената си тук и сега нагласа.

При този текстов превод на много видове общностно и подаването им в преработен разбираем за индивида вид става и обратното – чрез ценностните нагласи, настроения и чувства на ползващия текста към страната на общностното се насочват атакуващи го индивидуални интенции. Така че, линиите са две. От една страна някакви общностни интенции пораждат интуиции за същност и определеност, от друга страна някакви индивидуални енергии настройват инструментално и радикално преподреждащо този, който е изпаднал в конкретна ситуация и се е заел със ситуативно ставащо тук и сега идентифициране.

Един вид критично заключение

Оттук и самокритиката, която мога да си направя за плоското заглавие на това есе. То би трябвало да се допълни. Към заглавната формула би трябвало да се добави и формулата „индивид и многосъщностност, или за връзката между индивидуализъм и номинализъм“. Не го правя, тъй като никой текст не може да стане идеално пълен и идентичен на себе си. Заглавието „Човешка общност и същност, или за връзката между комунитарност и есенциализъм“ формулира перформативната насока на това, което ме интересуваше. Така или иначе, с това заглавие се опитвам да се свържа с някакви други, които биха мислили като мен. Те обаче не са налице. Било защото изобщо липсват, било защото не съм положил усилие да ги издиря. Така че, с това есе, а и с книгата, в която го включвам, не само обсъждам определена тема, но и работя по образуването на такава група от хора. Какви хора? Които смятат, че може да се говори за връзката между същност и човешка общност, когато това се налага.

Преди много време учена дама определи контекстуално мисленето ми в един мой текст като комунитарно. Това, разбира се, е вярно. Но за да стане по-вярно, внушението би трябвало да се усложни и да се каже, че мисленето ми е по-скоро функционално. Защото и моето, а може би и всяко по-ефективно мислене е колкото комунитарно, толкова и индивидуално мотивирано и насочено. В това е неговата ефективност, ако изобщо едно мислене може да е ефективно – в постоянния компромис между едното и другото.

III.

ИДЕНТИЧНОСТ И КУЛТУРА



ПАМЕТ И ИДЕНТИЧНОСТ,

или за субекта на припомнянето

Понятието колективна памет и неговите употреби

Както и в останалите есета, и в това се преплитат няколко теми. Първата от тях е двойното значение на понятието „колективна памет“. Защо смятам, че то е двойно? Защото „колективна“ означава не само интерперсоналния механизъм и колективните интенции, които са налице във всеки индивидуален спомен, както е отдавна формулирано от Морис Халбвакс, но и налагащата се от само себе си идея за спомен, субект на който е цял човешки колектив. От една страна е ясно, че спомени имат само отделните хора, от друга страна може да се твърди по аналогия, че такава способност имат и човешките колективи.

Паметта е по някакъв начин една, след като е една и думата, с която се обозначава. Същевременно тя е двузначно, ако не и многозначно понятие. Така е не само във всекидневната, но и в научната реч, независимо от усилието на науката да ограничи флуидността на всекидневните думи, които стават понятия. Така или иначе, не може да се издигне бариера между всекидневното и научното разбиране. Кое то има не само негативни последствия. Защото в революционни моменти на промяна, при нововъведени идеи, като се обляга на всекидневната многозначност, науката поставя под въпрос изтощената неефективна еднозначност на традиционни термини и понятия.

Именно такъв е случаят с въвеждането във философията на идеята за памет в края на 19-и и началото на 20-и век – естествената ѝ многозначност помага за справянето с апории, наложени от традиционни за научното мислене опозиции. Пренасяйки понятието от младата за онова време психология във философията, Бергсон е между първите, които полагат усилия в тази посока. Със своята книга „Материя и памет“ той поставя началото на дълго обсъждане по темата памет, протекло по много пътища – на философията на Хусерл и Хайдегер, на Фройдовата психоанализа, но и по линията на художествената литература след романия епос на Пруст.

След набега срещу *противопоставянето на сетивно и мисловно* при Бергсон опряното на идеята за памет атакуване на опозиции се насочва към напрегнатата опозиция между индивид и социум, една от големите теми в обособилата се на границата на 19-и и 20-и век френска социология. Именно в нейния кръг се оформя и утвърждава идеята за колективна памет. Създателят на понятието *Морис Халбвакс* го използва с критична цел. Чрез него той поставя под въпрос хипотезирането на общественото съзнание, което е практика в кръга на социологията на Дюркем. Носител на колективната памет според Халбвакс е съществуващият в колективни рамки отделен човек. Неговите участия в малки и в големи общности произвеждат преплитачи се в съзнанието му общностни идеи и символи.

Малките общности, особено семейството, са с по-голям принос при оформянето на този паметен свод, в който, разбира се, се намесват и съдържания, поражда ни от участието на индивидите и в по-големи общности. Особен превес между тях имат националните символи и интенции. Тъй като те се задържат по-обхватно в паметта на писаната история, това кара Халбвакс да различи смятаната от него за изкуствена историческа памет от *живата естествена колективна*. Това свързване на понятието колективна памет с историята бързо води до неговото попадане в ръцете на историците.

Отначало то се поставя под въпрос от основателя на течението на т. нар. *нова история* Марк Блох. Постепенно обаче френските „нови историци“ възприемат и понятието, и различаванията на Халбвакс, и развиват темата в нови посоки.

В тази връзка на историческа памет и история темата прониква и в немската историческа наука – във философията на историята на *Райнхарт Козелек*. Особено разгърнато я прилага в изследванията си един теоретично настроен немски историк – египтологът *Ян Асман*. Той прави ново различаване – отделя в устно осъществяващата се колективна памет живото спомняне в обхвата на не повече от 70 години, т. нар. комуникативна памет, от културната памет, в която се поддържат трайните спомени на колектива за едно абсолютно минало. Проявена обикновено като митология, културната памет се носи от традиционните празници и ритуали.

Ян Асман отделя особено внимание на случаите на традиционни общества със *смесена устна и писмена комуникация*, в които писаните текстове налагат нов тип отношение към миналото и настоящето. Освен че се стопява в масива на т. нар. екземплярно време, култивирано в кадъра на традиционните празници, настоящето при тези условия започва да се наблюдава и само по себе си. Същевременно се оформя визия за миналото и започва да се прави разлика между по-далечни и по-близки времена, които влизат в сложни отношения с все по-ясно очертаващото се настояще. Именно това води до появата на историческия дискурс в Древна Гърция.

Както се разбира от тази кратка скица, посоката на употребата на понятието колективна памет в науката на 20-и век е от по-общата идея към по-конкретни нейни проявления. Усилието е така да се намали дифузната многозначност на идеята за колективна памет. Това не се постига. Напротив открива се хоризонтът на ново смесване – между колективна памет и социално истори-

ческо или културно време. Същото става и с идеята за индивидуална памет в психологията. При опита тя да се специфицира неизбежно се намесва идеята за време – нещо, за което разполагаме с авторитетен исторически паметник в „Изповедите“ на Свети Августин. Така или иначе, да се мисли за паметта и нейните видове означава да се мисли за времето и неговите видове. Така че, дифузността е на идеята за памет, а не на по-специфицираното понятие колективна памет. Тя очевидно се дължи на естествената многозначност на понятието и не може да се преодолее по пътя на специфицирането.

***Някои различавания и уточнявания
в общата идея за памет***

Дифузността на общата идея за памет е добре изразена в преплиташите се речникови значения на думата памет. Те са три. Памет означава: 1. индивидуалния склад от спомени, 2. способността за задържане и извикване на спомени и споменни образи, и 3. самото спомняне или припомняне. И трите проявления на паметта се свързват с човешкия мозък. Не само според научните, но и според всекидневните представи мозъкът е техен материален носител, той е, така да се каже, тялото на душата памет. Така че, думата и съответно понятието памет е комплексен означител, който сочи тези три страни, или три преплиташа се аспекта на памет, спомен и припомняне. Оттук и двойната необходимост, когато се говори общо по темата, те да се различават и същевременно да се държи сметка за свързаността им.

Същата двойност се развива и когато се говори по някой от тези аспекти. От една страна той изглежда ясно определен, от друга налага различавания. Добър пример е aspectът на спомена. Говоренето по него опира до две различавания – първото между простия споменен образ и разгърнатия спомен, съставен от повече образи, и второто между споменния образ като образ-схема, различна от схематизирания в него пред-

мет на спомена, и самия този предмет, даващ податка за образуването на споменния образ. Особено важно е второто различаване. То се прави, когато споменът се разглежда като знак. Кое то изправя пред трудност, известна на семиотиците. Когато става дума за статични предмети, различаването между споменния образ-схема и нещото, за което той се отнася, се прави лесно. Не е така в случаите с динамични неща, изразени в протичания и събития. При тях споменният образ е донякъде представим, но същото не може да се каже за пораждащото го динамично нещо. Налице е колебание дали споменът се поражда от него или е по-скоро обратното – споменът поражда динамичното нещо.

Не друго, а различието между едното и другото е наложило да се прави разлика между пасивна и конструктивна памет. Първата се предизвиква от статични неща, те се отпечатват в паметта, докато при вторите, при т. нар. динамични обекти, действа т. нар. активна или конструктивна памет. Особено при конструктивното спомняне личи, че то зависи от комплексен контекст, в който влизат предварителни нагласи – спомнящият си си спомня така, както си е спомнял и по-рано и както си спомнят други като него. Това обаче се отнася и за простото припомняне на непосредствено дадени неща. И при тях припомнянето е зависимо не само от предмета на спомена, но и от нагласи, които водят до разминаване между предмета на спомена и самия спомен.

Така че, за да се разбере как функционира припомнянето, трябва да се обърне внимание на разликата между споменния образ и представяното от него нещо. Споменният образ е схематичен, отнася се към споменното нещо като думата към това, което тя означава. Схематичен означава неточен, отвеждащ от предмета и в негативен, но и в позитивен смисъл – образът сочи конкретното нещо, предмет на спомена, но и класа на другите подобни на него неща, отвежда и към други класове, и то не само на посочими, но и на въобразени неща. Споменният образ е един вид мисъл. Но дали схемата

му може да бъде вярна в смисъл, че изразява реалната структура на нещото, за което е? Или е вярна в другия смисъл, че съвпада с това, до което стига всеки произвеждащ такъв спомен, или в третия смисъл, че по този начин се поражда въобразено, но реализуемо нещо, което ще бъде признато от мнозина като такова?

Оттук и по-общият въпрос в каква степен тези три истинности на споменения образ са резултат на когнитивната дейност, осъществявана от всяка мозъчна физиология, и до каква са зависими от конвенциите на индивидуалната или на социалната културна среда? Според общата парадигма на когнитивната наука превесът е на обективните механизми на спомнянето така, както те се определят от мозъчната дейност. Останалото са индивидуални и социални отклонения. Не е трудно да се долови идеологията на това твърдение – човекът е във висока степен идентичен на психофизиологичната конституция на човешкия мозък; останалото, което се определя от отделното човешко тяло и социалната среда, са добавки към тази конституция; тяхното отстраняване е полезно, така се построява по-прост модел за реалността на паметната дейност на човека.

Въпросът е, че това е все пак модел. Само модел, а не реалност, е и по-сложният модел, който коментирам. Предимството му е в усложнението. Според мен така разбираната паметна дейност зависи от функционирането на индивидуалния мозък, но се осъществява в два свързани и обменящи се контекста – на биологичната среда, проявена сложно най-напред в собственото тяло и свързания с него мозък, после във външния биологичен контекст и най-после във вторичната културна среда. Така е донякъде и при животните, но още по-подчертано е така при човека поради косвеността на словесния опит, която прави културната среда сложна и многопластова. Като един вид постоянно пренагласяване спомнянето е зависимо от тази външна културна среда поле за означаване или семиозис, ако се изразим на езика на Пърсовата семиотика. Което позволява да

третираме работно тази семиотизирана културна среда като *допълнителен външен мозък*. Тя е, така да се каже, система усилвател за малката по-затворена система на индивидуалната паметна дейност.

Това твърдение е в унисон с тезата за относителната отделност на човека – отворената система на неговото тяло, част от която е мозъкът, се допълва и усилва от още по-отворената система на човешката социална среда. Така се оформя комплицираната теза, че индивидуалният мозък, собственото тяло и външната за тялото човешка социална среда се допълват. Което означава, че в един план те функционират в по-голяма цялост от самите себе си. Това се доказва от вътрешното им мрежово подобие – както мозъкът е огромна колония от неврони и синапси, така и човешката среда е колония от влизащи във връзка помежду си индивиди. Доброто на този комплициран модел е, че споменната работа на отделния човек става зависима от функционирането на външната човешка среда. Тази среда, както е добре известно, развива йерархични структури. Лесно е да се каже, че социалната йерархия е зададена от структурата на мозъка. По-трудно е да се проследят интерактивните отношения между двете.

Но, така или иначе, на словесите във външната човешка среда отговарят взаимодействащи си нива в индивидуалната мозъчна памет, организирана вътрешно като допълване на краткотрайна и дълготрайна памет, а външно поставена в отношение с *генетичната памет*, отлагана в генната структура на клетката. Продуктивно неточна, първата обслужва променливия опит на този човек в тази конкретна среда, докато втората, сякаш нещо не свое, пренася труднопроменима стереотипна информация, обслужваща човешкото приспособяване към по-широката биологична среда. Към това се добавят и допълнително изработени външни паметни – като фотографските вузуализации или изкуствената електронна памет, точна като генетичната, но по-конкретна от нея, обслужваща ориентирането във вторичните кон-

тексти на човешкото съществуване.

Осъзнаването на тези връзки помага да не изпадаме в прекалено отделяне и да следваме комплексния принцип, че колкото и да е свързана с функционирането на мозъка, споменната дейност зависи и от човешкото тяло, чрез него и от останалата биологична среда, а и от вторичната социална среда. Това има и такъв аспект – когнитивната дейност на припомнянето колкото и сама по себе си да е, не е ясно отграничена от мисловната дейност. Оттук и последствието, че припомнянето има работа не само с отделното нещо, но и с класа на другите неща като него, с отношението на този клас към други класове, на свой ред и с полето на някаква среда. Произвежданият споменен образ смесва – поради външното основание, че припомняното нещо е реално свързано с други неща, но и поради вътрешното основание, че се изразява не само в спомняне на нещо, но и в употребяване на това спомняне за нещо друго. Затова и развитото по-горе твърдение, че на практика всяко припомняне е активно и конструктивно, което означава и зависимо от двойното разбиране на нещата като отделни, но и като комплексно свързани с други неща.

***Спомен и припомняне. Въпросът за
субекта на припомнянето и за неговата
семиотична конституция***

От тези различавания в полето от значения на понятието памет, в ракурса на поставения в началото въпрос за *субекта на т. нар. колективна памет* едно има предимство. То е между спомен и припомняне. В дейността на паметта има статична страна – това е самият спомен, и динамична страна – спомнянето, което завършва със спомен. Това разделяне е схематично. Има споменни операции на запечатване на нещо като спомен или на извикването му в паметта, които протичат мигновено и изглеждат предметно статични. Има обаче други, които траят и чието протичане може да се наблюдава. Именно

за изразяване на тяхната динамика служат отглаголните съществителни „спомняне“ или „припомняне“, които позволяват да се разбере, че става дума за протичане, в чийто ход за някакъв субект се оформя някакъв спомен.

Кое то протичане е един вид работа по оформяне на две идентичности – на споменния образ с това, за което се отнася, и на субекта, който в хода на постигането на спомена утвърждава, но и променя своята идентичност. Второто се изразява било в по-простото констатиране, че бидейки същият, спомнящият си сега е някак различен, за което свидетелства и разликата между схемата на споменния образ и предполагащото различно нещо, било в по-сложното усещане за по-значителна трансформация. Щеше да е лесно, ако ставаше дума само за това и можехме да постулираме, че ако един спомен се разглежда по статичен начин, няма защо да се питаме за неговия субект, а ако се разглежда по динамичен начин, тогава е задължително да се питаме не само кой е неговият субект, но и какво се случва с него в хода на спомнянето.

Въпросът е, че при втория случай става вдвояване. Спомнящият си става субект на собственото си спомняне. Наблюдавайки го, той развива ситуация на протичащо разбиране, в което придобива субект с друг пълнеж. Спомнящият си се вдвоява в два влизаци в отношение субекта – на споменния разказ и на разбиращия този разказ. В съзнанието това вдвояване е на практика безкрайно. То продължава и в съня. Да сме живи означава постоянно да изпадаме в нова и нова субектност, и то не само в линеен ред, но и в семиотично свързани субекти. Така става, защото сме подвижни същества, които постоянно проектират своите променящи се нагласи. Правим го в себе си, във вътрешната си споменна дейност, но и във от себе си в интерактивните отношения, в които попадаме пряко или косвено посредством текстове, които разбираме.

Няма друго място, на което играта на това пулсира-

не на субекта да се наблюдава така отчетливо, както в словесните текстове. Това е една от тезите на това есе – за да разберам механизма на спомнянето, е нужно да обърнем внимание на това пулсиране на субекта, което е добре засвидетелствано в работата на един вид текстове. Оттук и работната редукция, че спомнянето правене на идентичност е идентично на смисловата работа на един род словесни текстове. Така или иначе, тази работа се изразява в продуктивно свързване и разминаване на различни субектни изразения. Преди всичко на предполагаем извънречев и на речев субект. Когато става дума за отделния спомнящ си човек, двете прояви на субектност са сякаш налице и по някакъв начин съвпадат. Оттук и увереността, с която казваме „аз“ за себе си и не се колебаем, че някой е „ти“ или „той“. На пръв поглед няма проблем и с речевите субекти в множествено число. Ние, вие и те могат да бъдат подлози на изречения и речеви субекти, и то не само на „е“-, „става и случва се“-ситуации, но и на „правя-върша“-актове. Сочената от тях множественост е като че ли нещо реално.

Разбира се, възможността отделният човек да бъде субект не е обективно дадена, а се поддържа от културно утвърдената идея за отделността на човека индивид. Като казвам културно утвърдена, имам предвид това, че тя опростява относителната отделност на отделния човек, който е отворена система, постоянно участваща в допълващи целостта му други цялости. Затова и когато казваме за себе си „аз“ или „той“ за друг човек, визираме една пулсираща отделност, отделна по различни начини и попадаща в различни цялости. Знаем това, поне интуитивно, но не е лесно да го представим дискурсивно и да го приложим за разбирането и на други човешки феномени, и на човешката памет. Което един вид се решава компромисно в лансираната от Морис Халбвакс идея за колективната памет – според нея колективна сочи колективната интенция, символите и съдържанието на тази памет, докато субектът и проти-

чането ѝ като спомняне са индивидуални. Така излиза, че колективният субект е речева представа, докато индивидуалният е нещо толкова реално, колкото е и самият индивид.

Но ето и развитата по-горе критика, че както отделността на индивида, така и сигурната идея за субекта на отделния човек са културно утвърдени идеологични представи, един вид твърди означаеми, възприемани като неща. Достатъчно е да влезем в подвижната среда на речта, за да разберем, че сигурната идея за субекта на отделния човек се разгръща в по-реален нестабилен субект. Елементарният му израз се открива в протичането на спомена като сдвояване на субекта. Нещо подобно става в сдвояването на простия единичен субект в едно изказване за него. Това, което той сочи като подлог, се комплицира от допълнителните значения на свързаните с него предикати в разгърнатото в пропозиция изказване. Това е естествено, всяко изказване е операция по прехождане от по-сигурна към по-комплицирана идентичност. Така че, реалност има и зад простото субектно посочване, и зад разгърнатото изказване, което между другото комплицира единичното и с други единичности, и с участие в една или повече множествености.

С още по-голяма сила същото се отнася за речеви-те субекти в множествено число. Тяхното означаващо, естествено, не съвпада с произвежданото от изказването комплицирано значение, в което се преплитат двете значения на „ние“ като сбор от много „аз“ и като „персоната“ на образувания от тези „аз“ колектив. „Ние“ означава нещо множествено, но и нещо единично, което може да не е достатъчно едно, а да е предмет на желане да стане такова. Реалността на това желане е също комплицирана, защото може да бъде и неосъществим блян, но може да води до работа по осъществяването на желаното, т.е. и до един вид реализиране. Така че, преди разгръщането си в по-сложен изказ комплицираното значение на „ние“ поддържа и оптимистичното твърде-

ние, че единицата на колектива е нещо постижимо, но и скепсиса, че каквото и да се прави, отделният човек ще бъде по-стабилна единичност в сравнение с прекалено отвореното и разпиляно едно на човешкия колектив.

Пренагласата и промяната на субекта в хода на споменното идентифициране

Убеден съм, че това изразено с подлог в множествено число твърдение, че човешките колективи са ставаща и постоянно недостатъчно станала единичност, е „светая светих“ на колективната паметна дейност и на осъществяващото се в нейния ход идентифициране. Защото и едното на отделния човек не е дотам стабилно, че да не се нуждае от постоянно идентифициране, но това важи още повече за нестабилното едно на колектива. От което следва поразителната зависимост между индивидуалното и колективното споменно идентифициране. Тя се налага от взаимността, че и човешкото множество се нуждае от по-сигурната единичност на индивида, за да означи чрез нея своята единичност, и индивидът се нуждае от иманентната множественост на колектива, за да означи чрез нея поливалентната си ролевоост.

Оттук и последствието, че идентифицирането и на колектива, и на индивида се осъществява с постоянно преобразуване на индивидуалното в колективно и обратно. Така че, Морис Халбвакс е прав, като казва, че индивидуалното спомняне е колективно. Но е вярно и обратното, че колективните интенции на индивидуалното спомняне водят до пораждање на особени индивидуални субекти, които репрезентират колективи.

Тази зависимост е естествена и се налага от зависимите съдържания на споменния предмет и спомнящия си субект. Вярно е, че се обръща повече внимание на съдържанията на споменния предмет, както и на промените, които той претърпява в акта на спомнянето, и че променящото се съдържание на спомнящия си субект се наблюдава по-рядко. Но, така или иначе, спомняне-

то се изразява и в пренагласа на неговия субект, която води до промяна на субектовите предикати. Колкото по-дълга е процедурата на едно спомняне, толкова по-ясна е зависимостта между променящите се съдържания на предмета и субекта на спомена и толкова по-ясно променящото се субектово съдържание се изразява в редуване и съотнасяне на субекти.

Тези субекти са винаги фиксирани в роли, които са дадени в езиковия опит и са утвърдени културно. Така че, редуването и съчетаването на субекти в споменната процедура има вид и на редуване и съчетаване на роли. Кое то стимулира правенето на разкази. Протичането на спомена и разказът са като двете страни на монета. Така че, казано най-общо, и споменният разказ, и всеки разказ може да се определи като един вид операция по съвместване на променящи се роли. При евентуална едра класификация тези роли се поместват на отсечка между крайните точки на свръхиндивидуалното и свръхколективното. Колективните съдържания пораждат колективни роли и съответно индивидуалните – индивидуални. Разбира се, те са такива не сами по себе си, а в отношение.

Тази работна хипотеза може да се изкаже и в ракурса на идеята за време и да се каже, че като всичко друго в подвижната човешка среда, определяна от промени и видове време, и носеният от отделния човек мобилен субект се колебае между граничните положения на съвсем колективното и съвсем индивидуалното. Но тъй като индивидуалното е културно утвърдена представа, има нужда от аргумент за другото. То може да се изкаже така – отделният човек е трайно изложен на обществени роли, на възможността да стане репрезентант на човешка общност. Това може да се разбира и буквално – всеки е в състояние да поеме общностни съдържания и да породи в себе си субекти на речево изразено или вътрешно споменно или мисловно репрезентирание на човешки общности. Той може да стане и действителен субект на обществено репрезентирание, реален сим-

вол за означаване на единицата на някакъв колектив. Тази роля, която се обозначава с известния дошъл от митологията термин герой, се обсъжда отдавна – и от художествената литература, и от историята, и от устно възникващите фабули на всекидневното коментиране на обществения живот.

***Обществените герои като предмет
и субект на колективното споменно
идентифициране, развиващо разкази***

Обществените герои са чест предмет на колективното спомняне. Когато се изразява в протичане, то прави от тях *субекти на фабули за изпитани премеждия*, за промени в съдбата им, съдба толкова на героите, колкото и на представяните от тях колективи. Специфичната логика на повествованията за подобни герои може да се наблюдава и сама по себе си. Една от големите задачи на семиотиката на 70-те години на миналия век беше да формулира принципите на тази логика. Това се оказва труднопостижимо и поради други причини, но и поради това, че дълбинната повествователна структура е словесен образ на механизма на идентифицирането, обслужвано от повествованията за герои в хода на тяхното разбиране от някого. Особено когато една колективна среда утвърждава своята самоличност, няма по-подходящо средство за това от разказите за свързана с обществени герои агресия, на която те са извършители, жертва, а често и едното, и другото.

Понеже колективното идентифициране се колебае между различни постановки и особено между аспектите на индивидуалното и колективното, работата му налага образуването на ред от сменящи се решения. Именно такъв ред предлагат коментираните разкази за обществени герои, в чиято дълбина се структурира парадоксът на социалното човешко съществуване, това, че от една страна човешките колективи трябва да се репрезентират от повдигнати в степен индивиди,

но че от друга страна това репрезентиране не е трайно приемливо. Така е и поради ред конкретни причини, но и поради принципната несводимост на колективното към индивидуално и обратно. Поради мобилната си субектност отделният човек не е пределно отделен и може да служи за означител на единицата на колектива, но той обикновено се проваля в тази си роля. В края на краищата човешките колективи са нещо множествено, а отделните хора, дори когато са героизирани, са само отделни хора.

Хипотезата, че колективното спомняне се занимава със случващото се с представителни индивиди и че репрезентира ставащото със самите колективи, се приема без особена трудност. Не е така обаче с другата хипотеза, че представителните индивиди са и реални субекти на колективното спомняне.

В традиционните общества носителите и разпространителите на споменните разкази са специалисти. Те могат да са край управляващия първенец и да са негова функция, но могат и да са подвижни, да ходят от град на град като аедите в древна Елада, или като пътуващите поети от типа на Пиндар. Аедите рецитират своите споменни разкази не на каквото и да е място, а на повдигнати в степен колективни места като владетелски дворове и стъгди на големи празници. *Местата на паметта*, ако употребя термина на Пиер Нора, са фиксирани. Същото се отнася и до творбите на Пиндар, независимо че те се изпълняват от хор и че поетът може да не присъства на изпълнението. Но непременно присъства възпяваният победител, който е предмет на споменния разказ. Така че, връзката между този, за когото е споменният разказ, изпълняващият и слушащият е налице. Те са в отношение на обменящи предикати субекти.

Показателно е в този смисъл това, което прави Одисей при феаките според разказа на Омировата „Одисея“ – разказва за собствените си преживявания. Това е рядък литературен случай на покриване на субекта на

споменния разказ с този, за когото се разказва. Но е същевременно и случай на продуктивно разминаване между случилото се и споменния разказ. Омир го е казал ясно – Одисей лъже като истински песнопевец. По-показателен обаче е случаят на несъвпадането между героя на спомена и слушащия споменния разказ. Разказите за митични герои се изпълняват пред празнични колективи, представими от съвременни герои, които имат нужда от тези разкази за споменното си идентифициране, толкова тяхно индивидуално, колкото и колективно. Героят от разказа и слушащият колектив, макар и по различен начин, са подобни субекти на акцията на това, което наричаме споменно идентифициране.

Тази теза за субекта на паметната дейност в традиционните общества важи по някакъв начин и в условията на съвременното отворено съществуване. Разликата е в номенклатурата. В съвременните общества обществените роли са много повече, както са много повече и на брой, и като видове споменните разкази. Затова и означаващото „герой“ не ги изразява добре. Може би е по-съответно да кажем, че носител на реалния субект на колективната паметна разказност в съвременните условия на живот е т. нар. авторитетна личност. Но каквато и дума да употребим, не бива да забравяме, че става дума за роля. Никой не е авторитетна личност изцяло и завинаги. Това се отнася и за мобилните речеви субекти, и за мобилните реални актанти, които не се покриват с носещите ги индивиди. Нищо, че и обществото, и самите излъчвани от него авторитетни личности държат да са такива постоянно и във всяко отношение.

Заклучение

Според хипотезата на това есе колективното спомняне е колективно не само поради механизма и съдържанието си, но и защото произвежда особения субект на т. нар. обществен герой. Той е проявен и реално като действителна обществена роля, и като потенция вътре във

всяко индивидуално съзнание, но най-вече е проявен в споменните разкази за обществени герои. Това е мястото, на което този субект изглежда наблюдаем – речевата операция на повествованията за съдбата на високи личности. Словесно фиксирани актове на идентифициране, тези повествования са средство за провеждане на реалното идентифициране на този, който ги слуша, чете и разбира. Пригодността им за това се дължи между другото и на факта, че са разгърнати символи за представяне на дълбинния проблем на човешкото социално съществуване, на това, че човешката колективност изпитва нужда да изрази своята единичност чрез репрезентирането си от т. нар. обществени герои, но че това никога не е трайно удовлетворително, тъй като колективът не е индивид и индивидът не е колектив.

В тази връзка предполагам, че основата производител на човешката разказност е колебаенето на всеки човек между едни и други колективни и индивидуални интенции и съответно между едни и други обществени и индивидуални роли. Оттук и добавката към тезата на Халбвакс, която правя – че колективната памет прочита във всеки от нас, защото мобилният субект на всеки от нас е белязан с потенциата на т. нар. обществена геройност.

ИДЕНТИЧНОСТ И ИДЕНТИФИЦИРАНЕ,

*или за интеракцията на индивид и общност
в полето на културата*

Идентичност означава многоаспектно и многозначно нещо

Разпространилият се в последните петдесетина години термин идентичност вече се е превърнал в етикетна даденост, в дума с ясно значение, визиращо човешката идентичност. Най-простото, което знаем за нея, е, че тя е двуаспектно нещо, че има индивидуална и колективна страна. Употребата на цял ред от синоними и определения за изясняването на понятието обаче издава, че то означава по-скоро многоаспектно и многозначно нещо.

Така е и при основния му синоним на български, старото философско понятие *тъждественост*. Разбира се, зависи дали мислим за него по всекидневен начин или дискурсивно логически. Защото във втория случай е възможно да се попита на какво по-точно е тъждествено тъждественото нещо – на самото себе си, или на вида, към който принадлежи. В практиката на всекидневното говорене отнасянето на отделното нещо към самото него и връзката му с другите неща от неговия вид се преплитат – тъждественото нещо е тъждествено и в двата аспекта.

Въпросът е, че аспектите са повече, тъй като вторият е делим. Тъждественото с вида си нещо може да е тъждествено на вида по няколко начина – като се покрива с идеала за това нещо, със срединното друго като

него или направо със същността на вида, която може да се разбира и като нещо идеално, и като нещо срединно. Аспектите стават още повече, ако се приеме, че отделното тъждествено на себе си и на вида си нещо участва не в един, а в повече видове. Именно с тази многоаспектна тъждественост се бори Аристотеловата идея за твърдото принадлежение на всяко нещо към определен вид, от който то получава предиката на една същност.

Всекидневното третиране на този въпрос е компромисно. Става дума за същност, но нейният предикат не се разбира еднозначно. Така че, в края на краищата обсъжданото нещо се третира като многосъщностно и се представя от преназоваващи го синоними или се определя с редуващи се синонимни определения. Уважавайки тази „нелогична“ логика на всекидневната реч, в случая постъпвам именно така. Казвам, че човешката идентичност има два преплитачи се вида, но че е по-скоро многоаспектна, поради което започвам да я преназовавам. Говоренето по въпроса налага да развия подълъг текст, в който да си послужи с повече означаващи за означаемото идентичност. Това обаче умножава означаемите и на свой ред налага повече определения, които визират хем нещо отделно, хем се свързват разширително в подвижното голямо цяло на комплексното означаемо на идеята за идентичност.

Разбира се, в един момент текстът приключва. Това става обикновено с опростяване на коментираното комплексно означаемо посредством дума, която един вид спира подвижното означаемо. Разбира се, във от тази ситуация на завършване избраната дума е семантично слаба. Кое то налага ново изясняване и съответно нов текст. Но и новият текст не води до ефективно съответствие между обсъжданото комплексно означаемо и означаваното чрез него комплексно нещо. Защото да се изяснява нещо означава да се редуват означаеми, което пък означава да се навлиза в територията на други неща. Говорещият разбира това и във финала на своето говорене се връща към основното обсъждано нещо.

Това връщане става и по други начини, но, както вече казах, най-често посредством назоваване на обсъжданото нещо-значение с определена дума, която го представя по еднозначен начин.

По този начин горе-долу говорим по всички въпроси. Редуваме дискурсивни усложняващи означаемото изяснявания с опростяващи интуитивни разбирания, правим низ от съждения, в които субектите и предикатите не съвпадат, и завършваме с тавтологично съждение от типа „това е това“. Обсъжданото многозначно понятие се превръща в етикетно разбирано нещо, което сякаш се сочи. Това посочване е, така да се каже, *крайният смисъл*, отърваващ от безпокойството на дискурсивното търсене на комплексното означаемо. Така става, когато завършваме едно обсъждане. При започване движението е обратно – от етикетно даденото нещо-значение към дискурсивното му усложняване. Което, както вече подчертах, на равнището на референтите води до смесване на обсъжданото нещо с други неща.

Такъв ще е и ходът на обсъждането в това есе. Темата за идентичността ще прехожда в други теми и съответно нещото идентичност ще прехожда в други неща. Както вече стана с представената по-обща канава на тъждественото, в която то се оказа недостатъчно тъждествено и в този смисъл и нетъждествено. Същото става и с идентичното. То има в себе си друго, което го прави недостатъчно идентично и в крайна степен неидентично. Основният причинител на това е преплиташото се двойно означаване в термина – идентично е самото нещо като субект на съждението, но и неговото качество като предикат. Оттук и възможността да смятаме, че предикатите са два, че идентичното е идентично в едно отношение, а в друго е неидентично. Това е вътрешната речова причина за одругостяване на идентичното. Има и външно основание. То е в това, че всички неща, за които се говори, участват в повече видове и родове.

Човекът е естествено добър пример. Защото е и животно, и изобщо е нещо като всички останали неща

в света. В тази посока на оприличаване и различаване е важното в съвременната наука питане за приликата- разлика между неживото и живото и на свой ред между живото и особеното живо на човека. Именно на тази основа, поради наличието на двата термина тъждественост и идентичност, на български може да се каже, че тъждествено е всяко неживо нещо и всяко живо, което няма съзнание, докато само човекът разполага с идентичност. С човешката способност за осъзнаване се свързва и същественото различие в полето на човешката идентичност – това, че всеки човек участва в класа *homo sapiens sapiens* и в неговите подкласове, мъж или жена е, възрастен, млад и прочие неща, но същевременно принадлежи на особен реално организиран клас от хора, наречен общество.

Кое е обаче основанийто да се твърди, че човешката идентичност е с повече аспекти от тъждествеността на другите неща в света? Като много други различавания чрез думи и това различаване между тъждественост и идентичност е в определена степен невярно, тъй като може да се смята, че соченият в думата идентичност предмет човек е по-обособен като означаемо отколкото като референт. Служейки си с понятието идентичност, между другото ние изразяваме желанието си многоаспектния вид, към който принадлежим, да бъде ясно отделен от едрия вид на животните. И не само изразяваме желанието си, но и действаме за неговото реализиране.

***По-общите рамки, в които се попада,
когато се говори за човешката
идентичност***

Така или иначе, словото улавя многоаспектността на човешката идентичност. Всекидневното слово поддържа активно два сякаш безспорни нейни аспекта – на индивидуалната и колективната идентичност. В научното и философското слово тези две идентичности

се усложняват – в индивидуалната или личната идентичност се различават аспектите на *идентичността същност* и *идентичността самост*. На свой ред в *колективната идентичност* има възможност да се прави разлика между идентичностите, произвеждани от т. нар. реални и виртуални общности. Разбира се, може да се продължи в тази насока и да се направят още по-тънки различавания. Без да е задължително, научното говорене прави и разликата, която соча в заглавието на това есе – между идентичността като нещо дадено и идентифицирането като нещо протичащо.

Да се говори научно означава между другото да се правят различавания. Въпросът е, че няма нито норма, нито ред за това. Често един и същ научен текст ту прави, ту не прави различавания. Неравността на речта, независимо от полаганите усилия, е непреодолима и в научната реч. Така или иначе, и да беше възможно да се поддържа равна норма на различавания, тя не би гарантирала сама по себе си ефективността на научното слово. Защото като реч в употреба научното слово се утвърждава и от друго – от постигано комунитарно съгласие по обсъждания въпрос. Така е и по въпроса за идентичността. В повечето, ако не и във всички случаи теоретичните обсъждания обслужват правенето на някаква конкретна идентичност. Често това е идентичността на виртуалната общност на учените, които се занимават с тази тема. Разбира се, става и обратното – в много съвременни изследвания общото понятие за идентичност се изяснява по-скоро скрито в хода на обсъждането на едни или други конкретни прояви на идентичност.

Кои са основанията за това смесване. Преди всичко това, че никое слово се занимава не само с предмета си, но и с употребата на този предмет. Втората голяма причина е винаги незавършената човешка идентичност, това, че човекът и съответно идентичността му не са неща сами по себе си, а доколкото все пак са неща, не са завършени. Ние ги представяме като завършени, но и човекът, и човешката идентичност продължават да се

оформят, между другото и в хода на подобни обсъждания. Разбира се, винаги е налице и другото – това, че колкото и да продължават да се оформят, те са и нещо достатъчно оформено. От което следва възможността да се обсъждат и сами по себе си.

Оттук и по-конкретната трудност при обсъждане на свързани с човека предмети – маневрирането между двете тези, че човекът е добре отделен от мъртвите предмети в природния и човешкия свят, от камъка и стола, но че все пак е и нещо като камъка и стола и в този смисъл не е абсолютно отделен от тях. Маневрирането се облекчава, ако широката рамка се стесни с практическа цел и се положи, че що се отнася до растенията, разликата между човека и растението е равностойна на тази между човека и камъка. Затрудненията започват при коментирането на разликата между човека и животните – поради общите признаци на вторичната среда и социума. Те са налице и при човека, и при животните, но се генерализират трудно, тъй като някои по-нисши животни са по-социални и в този смисъл по-подобни на човека от някои висши.

Но, така или иначе, ако не при всички животински видове, при повечето се открива и надстройкаването на биологичната среда с допълнителна вторична, и свързването на биологичните индивиди в общности. Оттук и възможността идентичността на животните и хората да се постави в обща рамка, особено ако се вземе предвид общото за човека и животните умножаване на броя на цялостите, в които те участват и които стават носители на съчетаващи се различни форми на идентичност. И при животните, и при хората тези цялости са основно три – самият биологичен индивид, свързването му с други индивиди като него в общност и развиваната от общността вторична среда. Тези три цялости действат ту отделно, ту заедно в променящи се динамични съчетания.

Не е лесно да се изработи обща формула за идентичността на всички биологични неща. Оттук и практиче-

ски ориентираното решение – казваме, че растенията са тъждествени по коментирания по-горе начин, а хората – идентични. Това разделяне обаче полага нещо, което пречи на мисленето – прекалената идентичност на човека. Това насочва погледа към целостта на човешко-животинското, а тя на свой ред отвежда към по-обемната на биологичното нещо, което не е растение и съществува в отношение с други като него подвижно в среда. Така или иначе, за да говорим ефективно по темата за човешката идентичност, от една страна се налага да не постулираме затвореност на човека в човешкия вид, от друга да не влизаме и в лошата безкрайност на постоянното отваряне към по-обща цялост. Резултатът е представянето на човешкото като затворено-отворена динамична цялост. Затворена не твърдо, а постоянно затваряна и отваряна към временно наблюдавано общо.

Такова временно общо е биологичното нещо, което се свързва с други като него и което заедно с тях развива среда. Ето работното му определение. Затворено-отворена динамична цялост от преплитачи се в него цялости, то е подвижна самостоятелност, която се усилюва с двустранна несамостоятелност – посредством свързване с други като него в още по-отворената цялост на социум и посредством свързване със среда, която е в подобно двойно отношение със социума. Можем да изразим същото и като кажем, че винаги недостатъчната на едно ниво идентичност на биологичното нещо се допълва с идентичност на друго ниво. Което означава, че постоянно опериращата с други цялости отворена цялост на биологичното нещо в определено отношение става неидентична на себе си и че това води до неравновесие и постоянна динамика на сменящи се състояния на постигана и губена идентичност. В този смисъл идентичността на биологичното нещо е идентифициране, изразена е в постоянно протичане и промяна.

*Дали колективната идентичност
може да се обсъжда отделно
от индивидуалната?*

В този план на разбиране на човешката идентичност остро се усеща минусът на допусканото от съвременните социални науки и историята отделно третиране на колективната идентичност. По един или друг начин те се занимават с големи общности или с отношенията между общности в полето на това, което наричаме ту общество, ту култура. Въпросът е дали това е правомерно. В плана на формулираното по-горе разбиране за т. нар. биологично нещо отговорът е отрицателен. Не е ефективно обществото да се разглежда независимо – нито от средата, в която е положено и която развива, нито от целостта на отделния човек. Същото се отнася и за културата. Разбирането на културата като обективно нещо не бива да се откъсва от средата, в която тя се развива и която развива, а и от това, което отделният културен индивид прави с нея и в нея.

Към това насочва ракурсът на определеното по-горе биологично нещо – към разбиране на човешкото общество и културата като затворено-отворени цялостно усилватели за по-малко отворената цялост на отделния човек. Можем да се изразим и по друг начин, да кажем, че те са вторични среди, надстрояващи се над биологичната среда на човешкото тяло и природата, че са мрежи от неща, артефакти и места или мрежи от „разбрани неща“, изразени в идеи, ценности и символи. И като артефакти, и като значения и символи обществото и културата могат да се представят като един вид складове – от реални и идеални инструменти, които се използват от отделните хора в хода на техните придвижвания, свързвания и отнасяния. Те са идеални складове в смисъла, че снабдяват отделния човек с предикати, които той използва в хода на постоянното си ново и ново определяне като някакъв, в хода на своето непрекъснато идентифициране.

Също като биологичното нещо и отделните културни неща, и цялото на културата са и идентични, и неидентични на себе си цялости. Неидентични са, тъй като са отворени към природата и неясното друго на това, което наричаме свят. Така или иначе, разбирането им става в тези два допълващи се плана. От задачата зависи кой от тях ще има предимство в използваната обяснителна схема. В определени случаи можем да оставим настрана отношенията на човешкото общество с няколкото свързани помежду им среди. Можем да опростим този комплекс и да положим, че колективната идентичност се определя само от двете съществени отношения – на отделното човешко същество с виртуалните множества на някакви други като него и с реалните йерархични множества, наречени общества.

Опростяването обаче не бива да ликвидира страната на индивида. Което е обичайна практика в дискурса на съвременните хуманитарни науки. Обществото и културата се представят като идентични на себе си обективни неща, които функционират независимо от индивидите. Основната причина за това е липсата на научна методика за различаване на обществено-културното и на биологичното в структурата както на индивида, така и на това, което наричаме култура. Оттук и последствието индивидът да става носител на природното, което естествено се противопоставя на обществото и културата. Докато всъщност природата и културата са в интеракция и на двете места – и в обществото, и в индивида, и то по подобен начин, както са в интеракция помежду си индивидът и обществото. Разбира се, това се изказва лесно като принцип. Въпросът е в трудността да се проведе в един или друг конкретен анализ. Защото постоянното следене на едното и другото води до сложни неефективни форми на изказ.

*За културата може да се мисли
компромисно и като за нещо само по себе си*

Гледната точка на интеракцията обаче може да се следва компромисно и в случаите, когато едно говорене се занимава направо с културата като обект сам по себе си. Един от начините е облягането на разликата между общество и култура, разбирането на функцията на тяхното допълване, на това, че с понятието общество представяме общностите, отношенията между тях, институциите и държавата, а с понятието култура – реалната среда като комплекс от артефакти и места и идеалната среда от ценности и символи. Тази функция личи в допълването и покриването на двата термина. В определени случаи обществото и културата са достатъчно различни неща, а в други се покриват. Което помага да разберем, че те не са предметни дадености, а понятия за различаване и оприличаване по линията на назоваване на един динамичен предмет, на една подвижна ту реална, ту виртуална цялост, за изразяването на която няма само едно средство.

Вторият начин за предпазване от опредметяване на понятието култура е разбирането на вътрешната и външната сложност на обсъждания предмет, на това, че културата е естествено многокултурна, че е съставена от пресичащи се нива на култура, разположени в йерархия. Това е инструменталният вид на общото твърдение, че реалната култура е динамична затворено-отворена цялост. Отворена означава участваща, допълвана и несъвпадаща със самата себе си. Което е проявено в комплицираното отношение на местните култури към която и да е централна култура. В такова отношение с европейската култура са националните култури в Европа. По подобен начин е комплицирана европейската култура, чиито варианти са в сложно отношение с други големи култури, както и с флуидната цялост на това, което от 19-и век насам се нарича световна култура.

Въпрос на избор е как ще разбирате тази услож-

неност или динамика на затворено и отворено. Дали ще останем при затвореността, че културата е набор от артефакти, ценности и символи, или ще допуснем разширеното ѝ виждане като вторична среда, свързана с първичната природна. Защото човешката култура постоянно се отнася към природната среда, усвоява я и се опитва да я направи свое вътрешно нещо. По този начин тя се бори за достатъчна цялост, развива се, преобразува се в нещо друго, за да оцелее. Поради същото тя прави и обратното – отделя се от природата и се определя като нещо друго. Съвсем очевидно говорим по модела на биологичното нещо. Разбираме културата като нещо статично дадено, но и като променящо се, което има проблем и с вътрешно, и с външно друго. Проблем с външно друго означава и възможност да престане да съществува и да се превърне било в друга култура, било в некултура, т. е. в природа.

Именно като нестабилна затворено-отворена цялост всяка култура се гради от елементи на своето или идентичното, свързани с елементи на несвоето, другото и неидентичното. Оттук и необходимостта при разглеждането на определена културна идентичност да различаваме страните на своето и другото. Това не е лесно, тъй като между вътрешното и външното друго на една култура няма ясна граница. Всяка култура освен от поражданите в нея отношения е определена и от външните отношения, в които влиза.

Или ако се върнем към добрия пример с Европа. Гледано по-същество, като кажем Европа, разбираме Западна Европа. Зависи каква е гледната точка – статична или динамична. В динамиката на съществуването си Европа постоянно се отличава в себе си от някакво недотам себе си, каквото е била Средна за Западна Европа и каквото е сегашната Източна Европа за Западна Европа. Всяка от тези по-малки цялости също развива свое вътрешно друго и се определя спрямо някакво външно друго. Външното и вътрешното се преплитат. За българската култура европейското е и нещо вътреш-

но, и нещо външно. Що се отнася до определен градски живот и ценности, България е европейска страна. Що се отнася до реда и организацията на живота, развиван в Европейския съюз, тя по-скоро не е европейска страна. Но това важи и за френската култура, която не съвпада добре със съвременния проект за европейска култура.

***Когато става дума за култура,
по-ефективната гледна точка е
не състоянието на някаква
колективност, а начинът, по който
тя се ползва индивидуално***

Реалното съществуване на културата като колективна идентичност предполага наличие на имажинерна голяма общност, но и на по-малки групи от хора, а и на отделни хора, които се отнасят и към по-малките групи, в които живеят, но и към голямата общност. За тях *колективната идентичност*, набор от някакви предикати, е *коефициент*, който те вграждат във формулата на своята индивидуална идентичност. Така че, е редно да правим разлика между колективната идентичност-принадлежност и индивидуалната идентичност. Първата е набор от предикати, които могат да се свързват и в общ комплексен предикат. Втората, индивидуалната идентичност, винаги е динамична формула от присвоени предикати, които индивидът придобива от участията си в голям брой от реални и виртуални общности.

Аз съм българин, европеец, мъж и университетски преподавател, понякога едновременно, но по-често в динамиката на някакво редуване. Да се изброят коректно всички предикати, с които разполагам, е невъзможно, защото те винаги са свързани по конкретен начин в ситуацията, в която съм. Никога не съм всички едновременно. Разбира се, не само ползвам набора от предикатите на колективната идентичност, а и се намесвам в него, разреждам го, допринасям за добавянето на нови

предикати, като създавам нови звена на колективна идентичност. Отношението е двустранно – нуждая се от целостта на културата, за да увелича възможностите и трайността си, но и постоянно променям тази цялост. Именно интеракцията на двете страни е основанието културата да бъде сложна цялост. Иначе човешките групи и отделните човешки същества нямаше да могат да си служат с нея.

Това се отнася особено за едно от най-важните неща – за това, че културата обслужва *модулното търсене* на по-ефективно благополучие. Какво означава по-ефективно? Преди всичко *отложена и оттласната ентропия* – за отделното човешко същество, след това за социалните единици, в които то се вписва, после за една или друга голяма общност, народ или всички хора, а оттук за живота на земята и във вселената. Означава пораждане на ред върху хаос, но и разрушаване на ред в името на друг по-добър. Означава удоволствие от свързаност или отвързаност на една или друга човешка цялост – на отделен човек или човешка група. Означава благоденствие, щастие, сполука, успех и прочие.

Известно е колко много се спори по съдържанието на тези понятия. Въпросът е, че на практика никое от тях не е дадено отделно. В реалните състояния на благополучие техните съдържания се свързват в семиотична констелация, изразена по-скоро като дифузно настрояние отколкото като значение или определение. При опита това настрояние да се представи дискурсивно в предния план на изказването излиза някое от изброените по-горе понятия, а в задния се настанява доста нестабилната магма на една или друга многозначност, която лесно се стопява в ентропията на пълната неозначеност.

Но в тази смислово-емоционална магма обаче има нещо, което често е на повърхността. Това е противоречието между колективното и индивидуалното благополучие. Съгласуването им е голям проблем за всяка култура. Тъй като индивидуалното благополучие може

да препятства колективното, което означава благополучието на останалите индивиди, но и обратно – може да развива колективното благополучие и оттук индивидуалното. Отношенията са от най-различен тип. Именно типът отношение се задава от културната среда и играе активна роля при оформянето на колективната идентичност. Големият въпрос е има ли такъв тип отношение между колективно и индивидуално благополучие, при който двете страни биха били съчетани трайно по некризисен начин. Отговорът е ясен. Няма такъв тип отношение. Той е идеалност, която се търси, намира за кратко и постоянно се губи.

Хомеостазата на което и да е благополучие е винаги временна. Защото и отделното човешко същество, и културите са нестабилни цялости. Един от големите извори за тази нестабилност е принципното разминаване на индивидуалното и колективното благополучие, което става причина за ново и ново променяне и нагласяване. Оттук и толкова многото разнобои и на свой ред толкова многото усилия по спиране на несъгласуването и промяната в хода на непрестанното идентифициране с покоя на една трайна идентичност. Познато е свързаното с насилия усилие и на отделния човек, и на социалните групи да са напълно идентични на себе си, да бъдат само това, което са. Но, така или иначе, винаги насоченият към друго човек е изправен ако не пред много, поне най-малко пред *две благополучия*, между които се колебае.

Това е „светая светих“ на свободата на отделния човек в съвременната европейска култура, определима като силно отворена динамична среда за търсене, обмяна и съчетаване на ефективни модели на благополучие, които се избират и предпочитат пред други. Избират се както от индивиди, така и от човешки групи. Това води до сложна мрежа от свободи и принуди, до много възможности за съгласуване. Отделният човек все по-самостоятелно определя личното си благополучие и съответно все по-самостоятелно гради индивидуалната

си идентичност. Гради я обаче не с прост предикат, както ни се струва на пръв поглед, а с набор от предикати, или по друг начин казано, с набор от усилващи го групови единици и съответно колективни идентичности. Затова и формулата на европейското благополучие е комплексна и по-дълга, ако се сравни с чистите идеали за благополучие, произвеждани в съвременните традиционно настроени културни среди.

Разбира се, традиционната среда е в разнобой със самата себе си по този въпрос. Независимо дали е древна, или съвременна, тя също поражда набор от благополучия. Разликата е, че в нея не се предполага тези благополучия да се избират лично, каквото е ново-европейското разбиране. Те са вградени в самата среда като един вид моменти на общото културно време. Така отделният човек преминава през ред от колективно предлагани му възможности за индивидуално поведение. Този ред на следващо във времето разнообразие е във висока степен зададен за всички. Оттук и голямата разлика в полза на традиционната култура – традиционният човек е естествено снабден от самата среда с такъв динамичен ред, докато на съвременния европеец често се случва да увисва в едно избрано благополучие и да не ползва богатия набор, който му се предлага от съвременната среда.

Ако разглеждаме културата по този по-дискурсивен начин, няма как да не приемем, че за индивидуалната и колективната идентичност се говори по-ефективно, ако те не се откъсват една от друга. Това означава да се разбере, че индивидът и културният социум и съответно индивидуалната и колективната идентичност така, както се разбират от редовите социални науки, са абстрактни идеални ситуации, модели, които предхождат, и то само логически, реалните моменти на интерактивната си свързаност. При това прехождане от идеална към конкретна ситуация на интеракция те се променят. Превръщат се от модели за индивид и социум и съответно за индивидуална и колективна идентичност в

преводими едни към други индивидуални и колективни интенции, свързани в редуващи се семиотични моменти. При това преобразуване в нещо ситуативно те стават и нещо субектно насочено.

***Колективната и индивидуалната
идентичност като конкретни субектни
ситуации***

Т. нар. конкретна ситуация на интеракция на индивид и социум е представима по двоен начин – като статична структура от отнесени помежду им интенции и като динамично протичане, изразено в тяхното редуване и преобразуване. Опит за второто в плана на индивида науката има от Фройдовото динамично разбиране за човешката личност. Докато, независимо от усилията, в теоретичната наука липсва подобен опит за представяне на динамиката на социуми. Оттук и тезата, следвана от един тип херменевтична социология, че мисленето за социалните феномени протича по-реалистично, ако се наблюдава проявата на колективното в динамиката на индивида.

Тази теза е крайна и трудно се провежда от хуманитарната наука. Оттук и компромисното насочване на вниманието *в един род съвременна социология* не към цялото на някакво общество, което е с прекалено виртуален характер, а към по-реални социални ситуации, проявени в институции, обществени ритуали и празници. Те са с по-малък обем, към тях може да се подхожда емпирично, от друга страна са по-лесно представими като протичащи субектни ситуации. Разбира се, те могат да се представят и по статичен начин, още повече че и в този случай имат субект. Става дума за виртуалния субект на някакво „то“-, „той“-, „тя“- или „ние“-„е“-състояние. Виртуален означава, че не може да се посочи и че е по-скоро желан и правен, отколкото реален. Изказването за него може да не е последователно и да се обърква между „ние“-говоренето за общност-

та и „тя“- или „то“-говоренето за мястото, на което живее тази общност.

Достатъчно е обаче да се влезе в аспекта на ставането и на промяната, за да се усети как тези виртуални субекти започват да кореспондират с по-реални и „ние“-, и „той“-субекти на реални обществени групи и съответно герои, по-действителни актанти от виртуалните и по сложен начин обменящи се с тях и техните съдържания в хода на ставането и промяната. Какво означава, че кореспондират? Че по-реалните „ние“ на определени групи от хора клонят към виртуалното „ние“ на всички в голямата общност, а от друга страна прехождат и към реалните „той“ на публичните личности, които ги представят. Същата отнесеност претърпяват и тези „той“ към „ние“, което представят, но и към предела на някакво висше „той“, било виртуално като идеалния французин или българин, било по-реално като личността на царя, президента или министър-председателя. Както и да го разчленяваме, не можем да представим коректно сложния субект на общественото или народното цяло. То е по-точно представимо или внушимо в хода на функционирането си, като променлив конструкт на определено *по-дълго послание разказ* по въпроса, субектен конструкт, съставен от обменящи се субекти и обменящи се социални и индивидуални интенции.

Оттук и естественото разминаване между абстрактното говорене за една народна идентичност, което си служи с опростен „ние“-субект, и възможното по-реалистично изразяване за нея, което наблюдава комплекса от преплитането на различни „ние“ и „той“ в реалния субект на един или друг публичен човек в рамките на тази народна идентичност. Поради липсата на опит в тази насока наблюдаването на това преплитане на виртуални и по-реални субекти и съответно на „вихъра“ от идеи и ценности, пораждан от голям брой общности в границите на едно народно цяло, води до рисковани усложнения. Оттук и голямото основание за обективи-

стичното, стигащо до фундаментализъм говорене за колективната идентичност, което се опира на твърдите субекти на някакво „то“ или на непоставяне под въпрос мистифицирано „ние“.

Заключение, в което тази комплексна теза се опростява

Не друго, а всекидневната идея за сигурната даденост на нещата и съответно за тъждествеността на обсъжданите неща е голямата причина за общия недостатък на редовото научно коментиране на всяка човешка идентичност, за това, че тя се възприема като статично дадено нещо. Аз се опитвам да огранича това с тезата, че всяко тъждествено нещо е проявено като протичащо поддържане на тъждествеността и че това важи с още по-голяма сила за биологичното нещо, което също е идентично, но е и насочено към поддържане и към промяна на своята идентичност с оглед на някаква ефективност. Т.е. идентичността като нещо статично винаги е проявена и като идентифициране, като нещо динамично. Второто не толкова се пропуска, колкото се поставя трудно във връзка с първото.

На основата на това разбиране, доколкото може да се изкаже като работна формула, човешката идентичност се изразява в това, че е станала в едно отношение и не станала в друго. Току-що казах, че тези две отношения могат да се приемат като общо верни за всички неща, но те са особено стабилно „верни“ при т. нар. биологично нещо, което позволява на него да се гледа като на насочващо по-общо за разбиране на човешката идентичност. Изказах това общо по няколко начина. Изказвам го още веднъж – то се изразява най-напред в това, че биологичното нещо се свързва постоянно с други като него във все нови и нови комбинации на цялост, между които е и косвената връзка със среда. На второ място това общо се изразява в известната двойна проявеност – биологичното идентично е такова и съще-

временно е и грижа, в този смисъл е и идентифициране. Което също е двойно, защото идентифицирането е и поддържане на това, което е, но и промяна, насоченост към друго.

На тази основа и човекът е в постоянно динамично отношение с някакви други и среда, приемайки качествата на средите и общностите, с които се свързва, и пораждайки своята идентичност с комбиниране на тези качества. Оттук и последствието, че човекът е субект на много „е“-ситуации, но и на много ситуации на ставане, случване, вършене и правене, които се преплитат в динамиката на непреставашото негово идентифициране. Това е и основното, за което pledирам в този текст – че редовото разбиране на проявите на човешка идентичност налага идентичността и идентифицирането да се схващат като двете страни на монета, които не бива да се отделят продължително. Както не бива да се отделят и другите две страни, проявени в тях – на индивидуалното и колективното идентифициране.

В тази връзка е и по-общото послание, че макар и днес да се смята, че е неефективно да се говори за човешката идентичност по принцип, от време на време това е полезно да се прави. Не че като се обърнем към една или друга по-конкретна тема, няма да се окаже, че част от направените заключения са неприложими и дори пречещи. Оттук и идеята за по-кратките завършващи текстове в тази книга. Завършването им е знак за това, че на техните твърдения в определени случаи е естествено да не се обърне внимание. Което, разбира се, не означава, че няма моменти и отношения, в които те биха били полезни.

КУЛТУРА И ИНТЕРНЕТ-КУЛТУРА,

или за това какво допринася интернет-общуването за разбирането на човешката култура

Каква е ползата от понятието култура, когато се обсъждат особеностите на общуването посредством Интернет? Зависи как се разбират тези особености. Ако се разглеждат като цялостна комуникативна среда, нищо не пречи за интернет-общуването да се говори като за един вид култура. Но веднага се повдигат няколко въпроса. Първият от тях е дали тази, така да се каже, малка култура би била достатъчно различна от голямата на постмодерното време? По логиката на термина култура постмодерното време може да се разбира като комплекс от среди, в който по-новата среда на интернет-културата влиза в отношение с други, между тях и с по-стари като културите на книгата и празника. Разбира се, не е без значение дали в този случай за интернет-културата се мисли йерархично като за същностна проява на постмодерното време, или нейерархично като за конкретна среда на общуване, равностойна на други среди.

Общото разбиране за култура и двата типа научно говорене за културни феномени

Така или иначе, тази обяснителна линия води до цял ред от различавания. Основните са три. Ако интернет-средата се разглежда като култура, трябва да се прави разлика между нея като схематизирано положение и

реалността, която се схематизира, между нея и по-обхватната култура на постмодерното време и между двете и по-общото разбиране за култура, което се използва при обсъждането им.

Оттук и въпросът дали е полезно занимаващият се с някакъв културен феномен да уговаря своето общо разбиране за култура. Според постмодерния отговор общите парадигми са идеологии и е по-добре да не се предпоставят. Обсъждането на темата интернет-култура обаче се нуждае от парадигма за култура. Тогава въпросът е дали тя може да се уговори, без да се изпадне в обективистичното внушение, че става дума не за когнитивна схема, а за нещо съществуващо. От друга страна, ако не се уговори, дали може да се избегне обичайното смесване на обсъждания конкретен културен феномен с несъзнаваното общо разбиране за култура, на което се опира обсъждането? Отговорът е по-скоро отрицателен. Независимо от многото усилия научната реч не е отделена ясно от склонното към подобно смесване всекидневно говорене.

Нищо не пречи обаче да се осъзнае възможното научно говорене. То би се изразявало в следното. Разглеждащият не би смятал, че уговаряната от него схема е нещо реално съществуващо и би осъзнавал, че когато тя се разглежда сама по себе си, се представя като нещо просто и съответно се усложнява, когато се съобразява с конкретността на обсъжданото явление. Затова в този случай, за да изрази по-точно неговата конкретност, говорещият използва повече определения и повече названия. Докато при обичайното научно говорене ползваната обща схема се третира тихомълком като един вид реалност, а разглеждащият културен феномен – като средство за нейното потвърждаване. Оттук и последствието, че се държи повече на схемата отколкото на винаги по-комплицираното явление. От което следва и обичайната депресия, когато се усети, че обсъжданата конкретност нарушава схемата, но и голямата особеност на научното говорене от този тип, че

това говорене остава при основно определение и избягва да назовава обсъжданото явление с повече думи.

Разбира се, на практика никое научно говорене не протича чисто по единия или другия начин. Реалните говорения са непоследователни и в този смисъл винаги имат диалогично-критически характер – и вътре в себе си поставят под въпрос парадигмата, на която се опират, а и външно влизат в критически контакт с други парадигми. Говорещите никога не са идеално независими. Затова и умни обсъждащи оглупяват, понесени от неумни стилове на мислене, и не особено умни автори на текстове достигат до полезни резултати. Това важи за всяко обсъждане, и за научното, което по начало предполага някой да се закача за постигнатото от други. Оттук и отрицателният ефект, че научните обсъждания се изчерпват понякога с това обсъждащият да се вреди в желаната научна общност, но и положителното последствие на усилването, до което водят симбиозата и продуктивното присвояване.

Дали по единия или по другия начин, и на мен в случая ми се налага да постъпя диалогично-критически, още повече, че не мога да се похваля с опит по темата за Интернет. Ще оставя настрана другата недостатъчно усвоена литература и ще се позова на две отбрани съчинения – статия на уважаван български антрополог и книга на авторитетен американски социолог. Статията не ползва идеята за култура, докато книгата я ползва, но и в двете работи е налице разгърнат възглед за интернет-културата, и, което е особено ценно, за култура.

Статия на Александър Кьосев по темата интернет-култура

Тази статия е озаглавена „Виртуални общности срещу въображаеми общности“. Основният ѝ предмет е разликата между комуникативната ситуация на четенето на книжен текст и общуването в мрежата на Интернет. Текстът е необективистично построен като конкретна

ситуация – изправен пред въпроси около увлякло го в мрежа Интернет съобщение, авторът отговаря с коментар на характера на пораждащата се от интернет-общуването социална връзка.

Най-напред историчността издава това, което Кьосев споделя в заключителния пасаж на статията, че е развил една постмодерна тема не по постмодерен, а по модерен начин. Интернет-общуването според него е по-разбираемо, ако се постави в редицата на две предхождащи го исторически общувания – устното в условията на традиционното общество и четенето-писане в епохата на печатната книга. Разбира се, става дума не за реален исторически ход, а за историческа типология. Нейните фази имат подобна структура, която се гради от четирите страни на всяка социална комуникативност: 1. комуникативна общност, 2. индивид, който се идентифицира в хода на общуването, 3. разменяна информация, и 4. среда-свят, в която това се осъществява. Комуникативната ситуация във всички случаи е нещо динамично, свързано с промяна на роли и оформяне на социални субекти.

Така че, разбирането на Кьосев се организира от перфектна парадигма за култура. Въпросът е защо той употребява толкова спорадично понятието култура. Може би защото смята, че общуването, изразено в *комуникативна ситуация и съответен тип комуникативна общност*, е това, на което трябва да се обръща внимание. Още повече, че става дума за нещо виртуално. Един вид виртуалности, общуването посредством книжен текст и съвременната кибер-среда са и подаващи се на типологизиране исторически рефлексии. Оттук и следващото, което се прави в статията – схемата от форми на социална комуникация се разгръща в схема на съответстващите им функциониращи ситуации. Тази типологическа схема е съставена от четири хода.

Първият е първоначалното четене-писане на печатен текст. Основното, което става при него, е откъсването на индивида от средата на непосредственото тук

и сега общуване. Благодарение на текста той получава виртуален *надситуативен свят* и се свързва с виртуална универсална публика. Виртуални са и многото роли и превъплъщения и съответно общата светова структура, които се произвеждат в акта на четенето. Благодарение на този акт старата обща трансцендентност, осигурявана от празника в условията на традиционната устна комуникация, се преобразува в по-конкретна и по-множествена светова и общностна виртуалност.

Разбирането на втория ход се опира на *категорията имплицитен читател на Волфганг Изер*. Първоначално един универсален всеки, имплицитният читател става по-конкретен в комуникативната ситуация, породена от европейския роман на 18-и – 20-и век – индивидът се свързва с въобразяемата, но все пак по-конкретна публика на националната общност. Продължение на този втори ход е третият на ползването на медиите в национална среда. От една страна читателят продължава да има споделена „родна и непосредствена ситуация“, а не само универсален свят. И романът, и съвременните медии му осигуряват да е неабстрактно свързан в големи общности в голям реално-виртуален свят. Но докато в романа този свят е едър, медиите го правят по-конкретен и по-множествен.

Четвъртият ход са социалните връзки, които се пораждат при използването на електронната мрежа. Виртуалната общностна среда на интернет-общуването е комунисна, не допуска йерархия и споеност в определен социум. Спрямо виртуалната национална общност, правена от романа, и по-конкретното пъстрило от временни тукашни общности, построявани от националните медии, се постига нещо ново – наднационална обхватност, конкретни комунисни обединения за реализиране на индивидуални цели. Разбира се, става дума и за човечество, както в първоначалното време на печатната книга, но без повишителна патетика по въпроса. Интернет-човечеството е променливо множество, съставено от постоянно ставащи общности за бързо постигане на конкретни цели и себепредставяния.

Според Кьосев интернет-средата е неясен посредник, който се слива с паяжинната мрежа на самото опосредяване. Най-голямата промяна спрямо миналото е в размиването на границите. Размити са основните роли на отправителя и получателя на съобщения. Съобщенията се реят без източник и адресат във виртуалното постоянно образуващо се „тук и сега“ като нестабилни текстове, неотделени от бързо оформящия се контекст. Нарушени са категориите на авторството и авторитета, съответно и йерархичното произвеждане на трансценденции, които по-рано правят от света нещо цялостно и завършено. В интернет-общуването се губи и диалектиката между „свое“ и „чуждо“, която определя текста на писаната художествена книга. Изобщо цял ред от трансгресии – между текст и контекст, между жанрове, между автор и читател, между публично и приватно. Кьосев изразява същото и по друг начин, говори за *хоризонтално равноправно ситуиране на различни субекти*, за заставане редом на нации, предприятия, образувани *ad hoc* общности, временни обединения и постоянно оказващи се в нови роли отделни хора.

Текстът на статията е осеян с точните метафори на един съвременен научен начин на изразяване, който позволява да се прехожда от статичното разбиране на разглеждания предмет към динамиката на евентуалното му поведение. Оттук и трупането на метафорични дефиниции. Кьосев говори за електронно номадство и виртуални компании, за сърфиране в океанистичната безкрайност, за навързани виртуални топоси. Което не пречи в аргументите да се намесва и твърдата модерна идея за нарастващата свобода на запазващия своята определеност индивид – той е сърфиращ и бързо изпада в нови роли, но не е изложен на засягаща определеността му динамика. По подобен начин, макар че представя интернет-общуването като нещо динамично, Александър Кьосев не предполага такава динамика, при която интернет-средата би се превърнала в нещо друго.

***Един труд на Джеръми Рифкин
по темата интернет-култура***

Става дума за неговата книга „Епохата на достъпа“. Както и в коментираната по-горе статия, заглавието е дублирано с подзаглавие. И в него, и в целия текст на книгата авторът не избягва термина култура. Използва го заедно с неизбежното двусмислие, че култура означава всяка човешка среда, но и една от специфичните ѝ области. В началото на втората част е представено първото значение – културата е комуникация в антропологическия смисъл на социална среда на споделени преживявания, един вид контекст, в който действат общности и индивиди; индивидите се изграждат посредством споделени значения и ценности, които достигат до тях чрез много видове посредници. Същевременно под култура Рифкин разбира и специфичната за всяка култура културна сфера на общуване.

Текстът на книгата е един вид пространен коментар на двете основни прояви на всяка култура – едната, изразена в отношение на сфери вътре в границата на едно време, и другата, проявена в преход от едно към друго време. И в двата плана Рифкин се опира на предложени от *Даниъл Бел* схеми. От една страна е цялото на постмодерното време, в което се преплитат сферите на икономиката, политиката и културата, от друга – ходът на следващите една след друга културни епохи на доиндустриалното (традиционно), индустриалното (модерно) и постиндустриалното (постмодерно) време.

Задачата е да се представи особеният културен тип на постмодерното време. В четирите аспекта на общност, индивид, текст-съобщение и среда-свят то се разбира като един вид особено общуване. На пръв поглед аргументите на Кьосев и Рифкин са еднакви. Разликата е, че Кьосев разглежда постмодерното време предимно като общностна ситуация и особен свят, докато за Рифкин то е проявено разгърнато и в особен подвижен силно променлив индивид с неясни граници

спрямо другите индивиди, общността и средата-свят. Оттук и повечето форми на неговото не само игрово интелектуално и театрално удоволствено общуване, както изглежда в практиката по мрежата на Интернет. То включва и осигуряването на придобивки – в пост-модерното време се придобиват повече и при това косвено стоки вещи, но и превърнати в стока услуги, информация и *човешки преживявания*.

На тази основа Рифкин развива идеята за особена-та форма на придобиване, определяща постмодерния индивид – включеността и достъпа, постмодерността е време на нарастваща достъпност до цялата система от социални отношения. До това определение в гледната точка на индивида се нарежда второто в гледните точки на общността и средата-свят – мрежовостта, външната проява на променящите се конкретни общности и реално-виртуални светове-контексти. Светът по-рано е клонял към една или друга статична единност, в пост-модерното време е модулност от преплитачи се електронно опосредствани търговски и социални мрежи, виртуално-реално място за протичане на свързваща се информация, един вид тукашна вселена на обхватно комуникиране. „Свързан съм, следователно съществувам“ е съвременната перифраза на Декартовото „*cogito ergo sum*“.

Но дали с достъпност и мрежовост се означава само новото в постмодерното време, или и неговото цяло? Защото също като култура и постмодерност означава и съвременното ново, но и цялата съвременност. В книгата е казано ясно – традиционните отношения и общности не могат да се заместят от дигиталната мрежова общностност. Традиционното е налице в нашата съвременност. Тогава защо се коментира само новото? Дали защото научната аналитична реч може да представи коректно постмодерното само като чиста схема, не и като интеракция с присъстващото в културния контекст друго на разни видове минало? Но дали като всяка реч това чисто представяне не смесва действи-

телното с желаното? И в прекрасния гъвкав текст на Рифкин схематизираното представяне на новото и старото като еднородни взаимноизключващи се ситуации върви заедно с неизбежното контекстуално твърдение, че новото е изцяло осъществено, а старото – изцяло приключило.

Как е представено старото на започналата от втората половина на 18-и век и завършила в средата на 20-и век модерност? Като набор от ценности. Основните са свобода, независимост, автономност и собственост. Понеже икономиката в тази епоха е отделена от културата и на свой ред материалното е противопоставено на духовното, ценностите им са отделени и противопоставени. Материалното притежаване се противопоставя на владенето на духовни блага. Общото е, че и в двата случая се постига богатство – със спестяване, печелене и заграбване, със свързване с място, земя и имот, дом, семейство и родина, но и с трупане на добродетели, ценности и идеи като дух, йерархия, система и цялостност. Грижата във всички случаи е да се постигне устойчивост, а в мисловен план – определеност.

Така че, модерно време означава много начини за осигуряване на устойчивост, но и колебаене между устойчивостта и ценената промяна. Оттук и определянето посредством дълъг времеви хоризонт, дало плод в култивираната от това време история. А и важната в нашия случай историческа типология, компромис между класификация и история, също открита от това време. Модерното време се лута между уважаващата реалността историческа промяна и едни или други ексцеси на твърда определеност. Оттук и наследеното от тази епоха обективистично говорене – разбирането на индивида, човешката общност и техните места, човешкото тяло и страната, в която се живее, като прекалено идентични на себе си. Заедно с това и другото наследено от модерното време, капиталното колебаене около двойната идентичност – на индивида като този индивид и на общността като негово непосредствено друго.

Съвременното научно писане не задължава към точни съответствия. На двете метафорични определения на достъпа и мрежовостта, характерни за постмодерното време, в текста на Рифкин не се откриват съответни определения за модерността. Както става, когато се мисли типологично, генералната разлика не се размива с евентуална прилика – подстъпът и мрежовостта се разглеждат като абсолютно нови неща. Въпросът е, че ако се гледа към боравещата с повече типове реалност на постмодерното време, може да се каже и друго – че са нови обхватът и скоростта, с които се осъществяват, но не и самите достъп и мрежовост. По някакъв начин те са налице и в модерното, и в домодерното време.

Какво означава налице? Дали е налице това, което е слабо изявено, и дали Рифкин не говори за достъпа и мрежите в 19-и и началото на 20-и век, защото тогава те са само тенденция, а не актуалност. Същото по отношение на нашата съвременност – достъпът и мрежовостта са нещо актуално в постмодерното време като степен на обхватност, но обхватността им е и нещо потенциално и дори желано, което може да не се осъществи. Същевременно има основание да се питаме дали става дума за реални отношения, или и за рефлексивен ефект от нашата интерпретация? В известна степен е така. Затова и осъзнаващото своя ефект върху обсъждания предмет тип мислене за културата позволява да се опрем на бележите на достъпа и мрежата, характерни за сегашната постмодерна комуникация, и да ги използваме като термини за разбирането и на миналото.

Ако тръгнем по този път, няма как да не открием бележите на достъпа и мрежовостта и в домодерното време. Въпросът е за какъв достъп и каква мрежовост става дума? До голяма степен за един вид идеални мрежи, обслужващи не толкова светското „тук и сега“-общуване, колкото комуникацията с някаква отвъдност. Ще установим още, че тези идеални мрежи естествено са се допълвали и от реални, които тогава са били по-малко на брой и с по-малък обхват от тези в съвре-

менността. Но, така или иначе, и в модерната, и в пост-модерната съвременност реалните мрежи продължават да се допълват от идеални. Или по друг начин казано, и съвременността комбинира светското с несветско разбиране за света и нещата в него. Така че, всички времена разполагат с норма за достъп и могат да се представят по мрежов начин.

Въпросът е, когато сравняваме две времена, към какво се насочва погледът – към чистата разлика или и към приликата. Може да се подчертае новото, но да се обърне внимание и на наличното старо, на това, че и в достъпа, и в мрежовостта, и в самата обменяна информация модерното време продължава да реагира йерархично. То все повече и повече цени данните и фактите, но продължава да ги поставя по-ниско от идеите и значенията. Съответно и модерното знание, макар че става все по-конкретно, продължава да клони към отвърдността на едно или друго свръхзначение.

Типологията и историята се съгласуват трудно. Оттук и изборът на Рифкин да представи постмодерността като набор от нови ценности в опозиция на старите на отминалата модерност. На мястото на материалната собственост и идеите за независимост и индивидуална свобода идва достъпът до цялата система от социални отношения. Високата свобода се разпада на конкретни свободи. Изразени в различни видове участие, те не са тежки, които се противопоставят на свободата. Старият Декартов девиз „мисля, следователно съществувам“, подчертаващ духовната самоопределеност на индивида, се замества от „*свързан съм, следователно съществувам*“. Като заменят ценностите на свободата и автономността, достъпът и мрежовостта помагат да се преодолее старата разкъсаност между материално и духовно и икономическо и културно. Не за да се произведе идеалната форма на ренесансовия пълен човек, а за да се построи особен съотносителен аз, мрежов възелен човек, нецялостен, но модулно богат, способен да изважда нужното от склада на своята работеща множественост, да влиза неконфликт-

но в роли и да поема нови субекти.

Изобщо преодоляване на опозиции. По-рано материален предмет стока срещу идеално значение, сега означена стока и превърнати в стоки идеални отношения. По-рано устойчивост и солидност на стоковия продукт, предназначен за дълго ползване, сега кратък цикъл на поява и кратко ползване, произвеждане на нови знаци и стойности в бързо протичащото време на много случвания не в йерархията на значително и по-малко значително. От една страна, всичко е стока, от друга, в никоя стока значението не е противопоставено на материалността. Старата висока култура е понижена до едно достъпно поле, в което се движат културни продукти и конкретни знания. Не опозиция между стопанство и култура, а размиване между двете. По-рано ясно отделени реален и идеален свят и ясно свързани в йерархия, отвеждаща към свръхзначение, сега реалното и идеалното проявени във виртуалността на много среди-светове, нетрайни като стоките контексти за отнасяния и постигания.

Този преразказ е непълен и херменевтично нечист. Представям коментиращо. Интересува ме не толкова това, което казва Рифкин за особеностите на постмодерната комуникация, колкото драмата на говоренето по тази тема, това, че отнасяйки се за едно, то трябва да се отнася и за друго. Съвсем очевидно ситуацията на усамотяването с компютър и влизането в мрежата на Интернет, която нарекох интернет-култура, не може да се разглежда сама по себе си. Доброто говорене по тази тема предполага навлизане в конкретната отвъдност на цялата постмодерна среда. Както показва анализът на Рифкин, говоренето за нея на свой ред налага да се посегне и към отвъдностите на историческата типология и към още по-общото разбиране за култура.

Като се опира едва ли не на всичко казано по темата и добавя свои заключения, Рифкин представя постмодерното време като един вид разширяваща се и все по-добре вътрешно свързана среда, която живее със съзнание за своята изключителна отличаваща я другост от

всяко друго човешко време. В моя преразказ-коментар се отклоних от това внушение по посоката на допълващото твърдение, че като всички човешки другости и тази не е абсолютно друга, а може да се тълкува като доведено до актуалност старо. Особено предимство на тази гледна точка е и обратното, това, че на свой ред тя позволява в отминалите култури да се съзрат аспекти, на които не е обръщано внимание, между тях и аспекта на нашето съвременно в тях.

Именно в този смисъл говоренето за интернет-културата и за постмодерното време е вътрешнозависимо от едно или друго общо разбиране за култура. Имам предвид невинаги наличното предварително разбиране, а това, което се образува в хода на обсъждането и се обменя с обсъждания предмет. Защото обсъжданият предмет обикновено не повлиява ползваната от автора обща парадигма, а често се разглежда и в дисонанс с нея. Докато, ако се разглежда интерпретативно подвижно, а не обективистично, предметът влияе на парадигмата. Ка-къвто ми се струва, че е случаят особено във втория от двата представени текста. Рифкин се занимава с постмодерното време с твърда обща идея за култура, но в разгърнатата картина на постмодерността в неговия текст се е образувала друга по-богата идея.

***Обогатяване на възможната парадигма
за култура в контекста на двата
разгледани текста***

Ще се опитам да я тематизирам. Длъжен съм да го направя, тъй като прочитът на двата текста постави под въпрос и моето собствено схващане за култура, неизбежно ограничено от античния материал, на който съм се опирал.

Сега разбирам, че и към полисната античност може да се подходи с по-общото на мрежата и достъпа и като последствие да се твърди, че съвременната среда на нестабилна субектност, на усилените виртуални общно-

сти и намалена едра общностност се е подготвяла в нестабилното и затова ускорено развиващо се атинско полисно общество. Бих нарекъл условно това по-скоро потенциално отколкото реално ново започнала в онова време и все още незавършена и днес криза на общностното като органично дадено. Своеобразен израз на тази криза е ограничената атинска демократичност. Днес демокрацията е несравнимо по-разгърната, и то не само политически. Напуснала сферата на политическото битие, тя вече се подвизава като разширяващо се право на субектност в цялото поле на живота. Една от проявите на което е и съвременната дигитална мрежовост.

Но от какво се налага тази тяга към въвлечане на все повече индивиди и произвеждане на все повече субекти в полето на общото живеене? Както е казал френският изследовател и теоретик *Франсоа Жакоб*, всичко живо е обект с проект. Това естествено се отнася и за човека, и за човешката среда, която наричаме култура. Затова не е без значение, когато се разглежда една култура, да се взимат предвид и проектите, които я определят. Бидейки някаква, тя е насочена към запазването си като такава, към своята идентичност, но и към бъдещността на нещо по-добро, т.е. към някаква форма на неидентичност. Това е липсващата идея в двата представени текста. Картина на постмодерното време би била по-различна, ако общото на човешката култура се разбираше като нещо насочено към друго, като един вид рефлексивно проектиране, в каквото се изразява и самото говорене по тази тема.

Подобна липса откривам и в моето досегашно говорене по темата култура. Едва след тези прочити придобивам интелектуално сетиво и за по-точното възприемане на една респектираща съвременна концепция за култура – интерпретативно-херменевтичната на *Клифърд Гийрц*. Смятам, че тя е адекватното допълнително средство за тематизиране на иманентната обща парадигма за култура, която се съдържа в представени-

те два текста, на свой ред и за подобряване на моята собствена. Но няма да изложя в чист вид нито имплицитните възгледи на двата текста по въпроса, нито моите собствени, нито гъвкавата концепция на Гийрц. Ще постъпя работно, ще ги смеси в една, фигуративно казано, „мръсна“ парадигма, компромисно усложнена и затова по-пригодна за прилагане.

Благодарение на прочита и направения коментар разполагам с четирите аспекта за ефективно разбиране на една културна ситуация – общността, индивида, разменяния текст-информация и средата-контекст. Тези гледни точки не бива да остават в твърд вид. Добре е да се назовават и с други думи и да се допускат вътрешни различавания в тях. Така ще се избегне обективистичното им разбиране като определени неща. Примерно в аспекта на средата е редно да се различат двете прояви на изкуствената *среда-хабитат*, набор от предмети, неща и места, и на също изкуствената символна среда-система, която един вид надгражда средата-хабитат. Същото наричаме контекст в гледната точка на текста-информация, и свят, като говорим за действителен свят-среда и идеален свят от идеи, ценности и значения. Проникването на едното в другото и съответно различаването им определя динамиката на всяка култура.

Така че, не е ефективно представата за култура да се свежда устойчиво до един от изброените аспекти. Когато един от тях се покрие със самата култура, нейната сложност отпада и представата за култура се реифицира. Една от причините за това реифициращо изпадане в един аспект, е трудността да се мисли за изброените по-горе аспекти заедно. Що се отнася до обикновено по-често предпочитаните аспекти на общността и на средата-свят, те като че ли по-лесно попадат във връзка, тъй като визират културата като обективно дадена. Голямата трудност настъпва при гледната точка на индивида. Проникнатото от представата за реалния човек мислене за индивида трудно се съчетава с обективността на общността и на средата-свят. Кое то води до разцепване на идеята за

култура на трудносъединимите страни на обективната общностна и на индивидуалната култура.

Не по-малка трудност е различаването на „е“- от „става“-аспекта при разбирането на една култура. „Е“ се изразява, от една страна, в структура от елементи, от друга, е дадено в принципа на т. нар. комуникативна ситуация. Културата е общуване между общуващи, които си разменят текстове-послания-значения-смисли. Но защо е това „е“ на общуването? От какво се налага това попадане в обща среда на един вид колективно произвеждане на *постоянно неокончателен смисъл*, което води до непрестанно ставане, до постоянна насоченост към друго? Съвсем очевидно „е“ и „става“ се смесват. „Е“-то на културата се изразява в ставане и обратно. Бидейки нещо идентично на себе си, културата е и нещо насочено към неидентичност. Ако трябва да изкажем и двете положения едновременно, ще употребим добрата формула, че културата е нестабилна отворена цялост в отношение с други също отворени цялости.

Но дали това „е“ на нейното постоянно ставане не е ефект и от самото мислене по въпроса? Така е, но едното не е противопоставено на другото. Мисленето е в културата и културата е като мисленето. Колкото и различни да са, заедно с биологичното нещо, което сме, те влизат в общ рамков модел, в т. нар. нещо с проект, което има пред очи своята преходност и се опитва да се изплъзне от нея, като проектира по-стабилни трайности. Това се отнася и за индивида, и за обществото, и за плетеницата от култури, и за самото мислене. Така че, занимаването с една човешка култура или конкретна нейна проява няма как да не опре до този рамков модел на нещото, което проектира своята другост.

Оттук и така необходимото за всяко занимаване с конкретен културен феномен общо разбиране за култура, което не бива да се изчерпва само с общите аспекти и общото представяне на „е“-то на културата като среда на общуване. Нужно е да се схване и като насочена екзистенциална ситуация. Което означава да

се отговори на въпросите защо и заради какво. Оттук и формулата, че всяка човешка група и всяко човешко същество са изправени пред недостъпното на голямата другост, ако се изразим като Клифърд Гийрц, или пред ентропията и хаоса, ако се изразим като Норберт Винер. Импулсът на ставането в средата на културата, трупането на културни предмети и уреди, създаването на нови институции, гъмжилото от съвременни общности и виртуални среди, експанзията на идеологии се определя от борбата с ентропията, както казва Винер, или с незавършеността, както казва Гийрц. И отделният човек, и културите-среди са незавършености, устремени към цялости, от които се очаква да бъдат по-завършени. И културата, и конкретните ѝ проявления са един вид борба с хаоса-неопределеност-недостъпност на не-културата.

Което се отнася и за човешкото мислене, този генерален начин за внасяне на ред в хаоса. Въпросът е, че и самото мислене произвежда хаос. Оттук постоянната замяна на изтощени, започващи да се приемат като хаос парадигми с други. Както цял ред от дихотомии е заменил станалата неефективна тотална парадигма на Хегел. Но и те са получили вече доста удари от науката на 20-и век и особено от *постмодерното разбиране за човешката ситуация*. Такъв удар е и коментираната интерпретативно-херменевтична парадигма опитът за културата да се мисли необективистично функционално от гледната точка на отделното човешко същество с неговата незавършеност и изправеност пред хаоса и недостъпното. Защото ситуацията на човека в света е основният подтик за разгръщането на културата-вторичен свят, тази по-близка определеност на построено свое, средство за справяне с голямото друго. Отделното биологично човешко същество, тази първа по-малко отворена цялост, която произвежда в социалните си отношения по-отворените цялости на общността, обществото и предметния свят, за да се справи, опирайки се на тях, с недостъпното в неясната голяма цялост на света.

Но компликацията е налице. Защото отделното човешко същество се обърква с индивида и субекта. Синонимната игра между тези идеи е може би между най-важните средства на интерпретативно-херменевтичното разбиране за култура. Съществото човек получава в идеята за индивид културна гаранция за своята отделност, а в идеята за субект също културно се означава като страна в акта на правенето и разбирането, в произвеждането на себе си и света. Културата е един вид дейтелност на субекти, които се опитват да станат други, като произвеждат наново себе си.

И всичко това в езикова среда. Затова обработваната нова парадигма за човек се изразява и постоянно се смесва с наличните стари. Смесва се и със старата идея за човека, съставен от душа и тяло. За преодоляването на старите идеи работи постмодерното мислене, но помага и самата постмодерна култура. Какво е тя, ако не един вид нова антропология на практика. Като осигурява изпадане в мрежова неопределеност, попадане в ситуация на тотално текстообразуване, на бързо виртуално сътрудничество, на пораждане на всякакви субекти за много видове целеполагане и оцелостяване, постмодерната среда един вид поддържа самото мислене с нови представи за трансформация, отделност и заедност.

Заклучение

Колкото и да шуми със своята спекулативна истинност, тази формула е само временен инструмент. Няма значение, че е оправдана от усилия и изглежда пригодна. И тя като толкова други формули ще попадне в контексти, които ще я променят и отхвърлят. Вероятно и самият аз ще се усъмня във валидността ѝ. Но едва ли ще се усъмня в нуждата от подобни формули. Те са резултат от нещо неизбежно – от изпадане в трансцендентност. Единственото, което може да предпази от патетиката на подобно изпадане, е разбирането, че то е не реалност,

а нещо инструментално. Както в това есе. За да опиша сравнително коректно нещото на интернет-културата или на постмодерното време, няма как да не се опра на „божествения“ въпрос за ситуацията на човека в света. Така е, за да съм ефективно научен, трябва да съм с единия крак извън науката.

ОТДЕЛНО И ЗАЕДНО,

*или за възможността да разберем колективната
ситуация, в която живеем*

Отделно и заедно е метафора, с която изразявам фигуративно общ проблем на човешкото присъствие в света, това, че всеки, и то постоянно, е изправен пред избора или съчетаването на някакво отделно или заедно. Като казвам всеки, имам предвид и отделните хора, и по-малки и по-големи групи от свързани по някакъв начин хора. Този проблем ме интересува и сам по себе си, но в случая към него ме насочва нещо конкретно - опитът за по-ефективно разбиране на съвременното отделно и заедно в България. Разбира се, мога да се изразя и неметафорично, да кажа, че става дума за съвременната българска социо-културна ситуация. Защо предпочитам изрази „отделно и заедно“? Защото така се избягва едно внушение, налагано от термина социо-културна ситуация, това, че съвременната българска идентичност е нещо обективно дадено, което се определя от целостта на българската национална общност. Разбира се, внушението може да се избегне и с аналитични средства – ако за българската социо-културна ситуация се говори като за сложна цялост, съставена от по-малки групови ситуации и същевременно участваща в по-едри ситуации като тази на Балканите или в още по-едра като ситуацията в Европа.

*Говоренето по този начин е изправено
пред затруднения. Между тях е и това, че
да се говори за колективна ситуация
означава тя да се представя като модел*

Основното затруднение за говорещия по този начин е налагащото се лавиране между две, три и повече принадлежности – какъвто примерно би бил случаят, ако някой се заеме с темата за арменците във Варна, които са арменци и българи, или с българските турци, които освен че са турци и българи, попадат и в регионални деления. Към това се добавя външното усложнение, че заедно с арменците и турците българите са и балканци, и европейци, и то по двоен начин, европейци в традиционния смисъл на думата, но не в институционалния, който се определя от членството на една страна в Европейския съюз.

Оттук и въпросът за характера на обикновено двойната, тройната, а в редица случаи и множествена колективна принадлежност. Дали между нейните съставки има равенство, или винаги някаква голяма идентичност помества другите по-малки? И ако ги помества, дали те са вътре в нея, или са хем в нея, хем извън нея. Въпросът става още по-драматичен, ако в тази множественост по линията на принадлежността към няколко общности се намеси идентичността на отделните хора. Дали тяхната индивидуална идентичност е вътре в голямата колективна, или като участва в ред по-малки групови идентичности, най-напред поради това, а после поради принципната си подвижност отделното човешко същество се оказва в още по-висока степен екзо- и алотопично? Представянето на тези отношения е между големите проблеми на съвременното научно и редово обществено-политическо мислене.

От какво се поражда този проблем? Основно от трудността някакво коментирано отношение на индивид и общество да се съобрази с общо положение по този въпрос. Както показва практиката на говорения-

та, общото положение по въпроса е налице по-скоро като несъзнавана представа. Нещо такова е редовата представа на социалните науки, но и на всекидневното изразяване по въпроса – индивидът живее в кадъра на определено общество, ендотопичен е, но е нещо различно от обществото. Дискурсното последствие от тази постановка е възможността за обществото да се говори отделно и то да се представя като нещо само по себе си, общностно изразено в някакво „ние“, „вие“ или „те“. Като един вид опониране на тази постановка се развива друга по-малко разпространена. Тя оспорва върховенството на колективното и неравнопоставеността на индивид и общество с парадоксалния възглед, че индивидите са нещо по-реално от обществото и че проявите на обществото са по-реално изразени в самия индивид.

Разбира се, и двете постановки се опират на презумпции. Вярно е, че обществото с голяма буква е нещо виртуално. Но същото се отнася и за индивида. И все пак критическият момент във втората постановка води до две нейни предимства. Първото е, че при един вид компромисно говорене, което съчетава първата с втората постановка, коментирането на общото състояние на обществото се заменя от занимаване с конкретни негови прояви, например с изследване на институции. Второто предимство е споменатото търсене на проявите на общественото в индивидуалното. Именно то довежда до ефективното разбиране, което следвам, че всяка конкретна ситуация на живеене е редно да се разглежда като интеракция на страните на индивида и обществото или, казано по друг начин, като интерфериране на индивидуално и колективно.

Този начин на говорене може да се приложи и за колективни ситуации, стига само говорещият да не смята, че описанието му съвпада с реалната ситуация, която представя. Аз не мога да опиша точно съвременната българска социо-културна ситуация, мога да я сведа до модел. Моделът е нещо съставено, получава се от сме-

сване – на визираната конкретна ситуация с по-общото на идеалната ситуация, посредством която се мисли за конкретната, идеална като общото, отнасящо се и за други конкретни ситуации, но и като идеал, към който говорещият се стреми и в който уверява някаква аудитория. Каквато в случая е функцията на общия проблем, изказан с метафората „отделно и заедно“.

Така че, моето говорене за нашата съвременна българска социо-културна ситуация ще развие модел, в който някаква идеална проблемна ситуация ще се преплита с коментираната конкретна ситуация. Оттук и двете основни подтеми, през които предстои да премина – идеалната ситуация на отношението на индивид и общество и нашата съвременна социо-културна ситуация. Ако изпълня това по препоръчания начин, ще постигна и нещо допълнително – ще поставя под въпрос основния недостатък на неконструктивните обективистични изказвания по тази тема, това, че като се опират на една или друга абстрактна представа за отношението между индивид и общество, те правят невярното внушение, че в съвременната социо-културна ситуация у нас всичко е твърдо зададено и в този смисъл може само да се разбира, но не и да се променя.

Идеалната ситуация на отношението между индивид и общество

Задачите в кръга на тази подтема са две – да уговоря какво разбирам под общност и общество и да предпоставя идеалната форма на т. нар. интерфериране на обществено и индивидуално. Така ще защитя едно методическо положение, което смятам за *conditio sine qua non* при говоренето на социални теми – че общите понятия за общество трябва да се уговарят и да се уточняват с определена идея за идеалната ситуация на интеракцията на индивид и общество.

В кръга на първата задача се налагат две важни различавания – между общност и общество и между малка

и голяма общност. Идеята за малка общност на свой ред предполага малката реална общност да се различи от обикновената група от хора. Както казва антроположката *Мери Дъглас*, хората в един автобус не са общност. Те стават общност, ако се породи проблем и се получи кохезия, проявена в разпределение на задачи и роли. Като много други термини, употребявани и във всекидневната реч, общност развива представителни значения. Каквото е значението равенство – индивидите в една общност са равни помежду си. Най-напред в плана на това значение общност започва да означава нещо различно от общество, за чийто главен белег се смята това, че е изградено на принципа на йерархията и неравенството. Но общността е и малко общество, а обществото е голяма общност. Дори най-малката общност е устроена йерархично. Ако общност означава организация, разпределяне на роли, овластяване, означава и институции за излъчване на носители на властеността и в този смисъл и неравенство. И обратно – в никое общество не е налице само йерархия и неравенство.

Така че, ако общността е малко общество, а обществото голяма общност, и двете съчетават форми на равенство и неравенство. Затова, когато се подчертава, че една общност е организирана на основата на равенството, се говори за *общност от комунисен тип*. Или общност означава: 1. по-малка общност, 2. общност, организирана на принципа на равенството, нещо различно от общество, и 3. всяка общност, т.е. и общество. Тези аспекти могат да се разглеждат и като идеални ситуации. Смесеното мислене за всички заедно прави внушение за реалност, за това, че многозначният термин е само термин и че реалността е нещо комплицирано, за чието по-съответно изразяване има нужда и от други термини, и от поставянето им в пропозиции. Разбира се, това се постига по-добре съзнателно, тъй като естествената многозначност и на термина общност, и на всеки подобен термин не пречи едно от значенията незабелязано да се оценности и реифицира. Затова под-

чертавам, че в случая говоря не за това какво представлява общността обективно или какво се смята по този въпрос в определена наука, а предлагам теоретичен модел *ad hoc* с оглед на употребата в този текст.

В социалните науки такива модели се правят повече за голямата общност на обществото. Такъв е характерът на твърдението, че обществото е съставено от общности от различен вид и че общностите на едно общество влизат и в други общества. Моделен характер има и важното йерархично разчленяване на обществото на разположени едно над друго три нива на съществуване – на високия политически, на общественя неполитически и на частния живот. Обществото е сложна система, защото индивидите са и в преки отношения с целостта му, но и в косвени отношения, опосредствани от общностите, в които участват. Оттук и възможността за двете практически определения, че обществото е сбор от индивиди, но и набор от общности.

Наложително е полученото се разбираше за общество и общност да се обогати с още едно различаване – между реални и виртуални общности. В категорията на реалните общности действат двете подкатегории на временните общности, образувани с някаква цел, и на естествено дадените. Думата „естествен“ подвежда естественото да се разбира като природна даденост. Първото, което предпазва от тази представа, е, че естествено означава не просто нещо само по себе си, а нещо в отношение към друго. Естественото е такова поради отношението му с друго неестествено. Оттук и неясната граница между естествените и временните общности и възможността всяка временна общност да се представя и като естествена. Дележът на естествени и временни кореспондира с дележа на малки и големи общности. Временните са малки, а естествените големи. Така е, разбира се, донякъде. Определени малки общности като семейството са по-скоро естествени.

Подобно преплитане се наблюдава и между реалните и виртуалните общности. Виртуалните на хората

от някакъв вид, които са пръснати, но имат общи качества, или казано в гледната точка на тяхното назоваване, се определят от общи предикати, се преплитат с реални общности, които се осъществяват в определена среда. Членовете на всяка виртуална общност могат да се свържат в конкретна организация. На свой ред членовете на една реална естествена общност изпадат и във виртуални отношения. Българите, французите и балканците са и множества от пръснати равни помежду си индивиди. Виртуалната общност е обикновено комунисна. Такава комунисна общност са и всички хора, които влизат в целостта на човечеството.

Когато за общности и общества се говори в статичен план, колкото по-разчленено се представят те, толкова по-близко е говорещият до по-реалния план на динамичното им съществуване. По-разчлененото представяне отвежда най-напред до основните изразения на една общност като организация, институции, йерархия, властови форми и набор от роли. Второто, до което отвежда, особено чрез пункта, че е изразена в набор от роли, са отделните хора. Динамично съществуване или функциониране означава обмяна между общността като институции и складове от качества и предикати и индивидите, които ги ползват и променят.

Това твърдение отвежда към втората задача на този параграф – към т. нар. идеален модел за интеракция на индивид и общество или за интерфериране на обществено и индивидуално. Основният инструмент на интерферирането е обмяната посредством знаци и символи. Защото в каквото и да е изразено общественото – в предмети или в идеи и ценности, те се свеждат до знаци и символи. По този начин съдържанието и значението на предметите и идеите става използваемо за индивидите. Такива символни образувания са особените места и паметниците, които развиват реалните общества и общности. Такъв характер има и наборът от роли в кръга на едно общество.

Нищо по-добре от наличните роли в човешкото

общество не показва функционирането на т. нар. интерфериране на обществено и индивидуално. Това личи най-добре при категорията на публичната личност. Съвсем очевидно нейният характер на повдигнат в общностна степен човек се определя от общността, от важното за осъществяване на целостта на човешката общност отношение на власт и подвластност. Именно то налага да се прави разлика между лицата с публични роли и т. нар. редови хора. Колкото по-традиционна и затворена е една общност, толкова по-ясно проявена е тя в трайни представителни лица. Колкото по-отворена и модерна е, толкова по-временно и по-разделено между повече фигури е това представителство и толкова по-ясно се разбира, че публична и редова личност са едри роли, които не се покриват с лицата, които ги поемат, а са само елементи от сложната формула на индивидуалната им идентичност.

Публичните личности играят важна роля и в другото по-разгърнато изражение на интерферирането на общественото и индивидуалното, разказите за перипетиите на възникването, оцеляването и пребъждането на общността. Тези разкази се пораждат от вътрешни и външни отношения – от конфликти с други общности и колизийни отношения с извънчовешкия свят. В традиционните времена това води до образуване на митологични светови модели, които не са изключени и в условията на либералната европейска съвременност. Общностното се проявява в тези разкази и по открит начин – като народ, войска и гражданско тяло. Но това, което непременно е налице в тях, е индивидуалното изражение на общностното, героят – митологичен или действителна публична личност. Разбира се, и в двата случая персонажът е нещо семиотично сложно. Митологичният персонаж представя и реални личности, а реалната личност е непременно митологизирана в някаква степен.

По единственото число, в което говорим, се разбира, че става дума за модел. В реалните колективни ситуа-

ции действа гъмжило от общности и герои. Освен това героите публични личности не са ясно отнесени към определени общности, нито към целостта на поместващото ги общество. И обществото като цяло, и съставлящите го общности са постоянно правени виртуалности, проявени по-реално в някакво отношение. От друга страна постоянно някакви герои се свързват и отвързват от виртуалните общности, което е момент и на тяхното правене, но и на динамиката на самоличността на героите. Оттук и непрестанните дебати при всяко обществено съществуване около съгласуването на разминаващите се виртуалности на общностите и реалните им изражения в публични личности.

Това на свой ред издава предназначението на разпространената идея за изключителна общност. Тя отървава от естествено пораждащото се ново и ново дебатирание по въпроса. За Аристотел такава изключителна общност е полисът. От края на 18-и век такава общност става националната държава. Маркс се опитва да я замени с класата. Такъв кадър в съвременния свят става човечеството. Фундаменталистките опити по опростяване на реалното общностно съществуване със свеждането му до изключителна общност продължават. Същият механизъм се прилага и спрямо естествената многоисторийност, която се развива в една обществена среда. Вярата в съществуването на една изключителна общност има паралел във вярата в една изключителна история с твърдо зададени събития и герои.

В този пункт проличава колко взаимозависими са разбиранията за общност и индивид. Абстрактното моделиране на идеална идентична на себе си изключителна общност, с изключителен герой и изключителен разказ, има паралел в разбирането за напълно идентичен на себе си индивид с твърдо определяща го история. Могат да се посочат и други паралели. Моделът на йерархично разслоеното общество кореспондира с двучастното или тричастното йерархично разбиране за строежа на вътрешния човек. Подобна паралелност раз-

вива и застъпването в този текст твърдение, че ситуациите в реалните общества са сложни, защото свързват трудни за съгласуване лични ситуации на голям брой сложно устроени индивиди.

На тази основа се оформя и моделът за интерферирането на общностно и индивидуално, изразен в твърдението, че обществото е един вид модулен механизъм за произвеждане на цялости, който се ползва от индивидите като един вид усилвател. Индивидът добавя по-малката, но бърза увеличаваща се сложност на общественото към по-сложния механизъм на по-малко отвореното и по-инертно от обществото биологично тяло. В определена степен независими една от друга, тези две допълващи се отворени системи – на обществото и на биологичния индивид, са в непрестанна обмяна. Към това се добавя методологическото положение, че биологичните индивиди и обществото са отделими в идеален план, но като актуална проява са свързани и с размити граници. Реално няма биологични индивиди, в които общественото да не е налице, нито може да се намери отделен от биологичното съществуване обществен механизъм.

***Интерлюдия по темата
за качествата на ефективното
говорене по темата***

Именно на основата на това различаване между идеално и реално се развиват двете споменати по-горе постановки – първата на обективистичното представяне, според което индивидите са в общността и общностите са в обществото, и втората, според която се смята, че общността е проявена вътре в самия индивид и че външната ситуация на ползването на колективните дадености от индивида има по-реален вид като вътрешно състояние на обмен между съдържанията на колективното и индивидуалното. Поне на пръв поглед сме изправени пред избора да говорим по единия или по другия начин. Първият изглежда научен, докато вторият насоч-

ва към друг тип наука, която отчита опита на редовото всекидневно говорене по тази тема.

Оттук и въпросът за разликата между редовото и научното говорене. Какво означава редово? Означава говорене, което смесва и опростява – смесва своето лично с колективното и на свой ред подменя динамичната плетеница от „ние“, „вие“ или „те“, каквото представлява една колективна ситуация, с едно „ние“, „вие“ или „те“, както и сложно отнасящите се „аз“, „ти“ и „той“ в една индивидуална ситуация с едно „аз“, „ти“ или „той“. За разлика от редовото говорене научното разделя двете ситуации – социалната наука разглежда колективните ситуации и съответно психологията личните. От друга страна социалната наука и психологията са в състояние да разберат колективната и съответно личната ситуация вътрешно разчленено. Въпросът е дали научното разглеждане, което подхожда или може да подхожда разчленено, е по-ефективно от редовото, което смесва.

Моят отговор е негативен. Първото основание за това е, че в определени случаи смесването е наложително. Какъвто е случаят с научното мислене за общественото и индивидуалното. Тъй като те интерферират в реалните ситуации, научното разглеждане на индивидуалното и общественото само като идеални модели в определени моменти става непродуктивно. Второто основание е в плана на невъзможността научното говорене да се отдели по чист начин от редовото. Защото и научното, и редовото говорене са винаги конкретни ситуации, което ги прави двумерни, занимаващи се не само с определен предмет, но и със ситуацията на обсъждането, смесващи едното с другото. Оттук и импулсът говоренията да отхвърлят тази двумерност и да я заменят с една или друга едномерност. Какъвто е разпространеният случай със свеждането на комплексното „ние“ на една колективна ситуация до просто „ние“ или така обичайното за научното говорене опростяване на двумерността с идеологията на научната обективност.

Оттук и идеята за една по-добра наука, която не къса връзката с редовото говорене и се различава от него само по това, че осъзнава неизбежната зависимост от определени външни за разглеждания предмет обстоятелства. Именно за такова осъзнаване става дума в случая. Аз съзнавам неравността на предпоставения по-горе идеален модел, това, че в него обърнах повече внимание на темата за общността, и разбирам, че тази неравност се налага от гледната точка, поставена от така определената задача. Същото ще направи непълна и картината на българската социо-културна ситуация. Именно поради това, че е зависима и насочена, тя ще бъде модел, а не описание.

Осъзнаване обаче означава и съпротива срещу получаващата се непълнота. Редовият начин за подобна съпротива е това, за което се говори, да се представя по-разчленено. Именно в посоката на такава съпротива постулирах, че едно общество непременно развива трите равнища на политическото, неполитическото общество и на частното съществуване. Разбира се, в определен контекст това триделение може да се усложни допълнително или да се видоизмени, вниманието да се насочи повече към политическото и по-малко към неполитическото обществено съществуване. Въпреки че в съвременното обществено цяло те са по-свързани отколкото са били в миналото, равнищата им продължават да се разминават. Съвременното общество продължава да е вътрешно отворен конструкт, съставен от несъпадащи цялости.

Във формулата „социо-културна ситуация“ е наблегнато на друго разминаване – между актуалната социалност и по-консервативното културно съществуване, обърнато към неактуалността на някакво минало. Културното съществуване винаги е ресурс за задържане на социалната промяна. Ако огледаме новата българска литература по въпроса, бързо ще различим двата лагера. На едната страна са споделящите възгледа, че социалност означава стандарти и че има стари, можещи

да се изоставят, и нови съвременни, които могат да се заемат. Идеята е, че ако това стане, изостаналото българско общество ще се реформира. На другата страна са тези, които смятат, че каквото и да се прави, ще си останем изостанали или своеобразни, защото сме зависими от народостния си характер и от културното си минало. Според едните съвременната българска социо-културна ситуация е по-скоро само социална, а според другите само културна. Според едните тя може и трябва да стане съвременна, според другите е нещо трайно и в този смисъл не е съвременна.

Налице е и добрият среден план на определението „социо-културна“. Той примирява двете крайни тези, постулирайки, че консервативният културен момент може да се осъзнава и съответно да се преодолява. Този възглед има варианти, които зависят от това дали споделящите го са настроени офанзивно оптимистично или дефанзивно песимистично. Но и едните, и другите смятат, че каквито и социални стандарти да се заемат отвън, те ще се свържат в оригинална наша ситуация, която няма да повтори модела на европейското съществуване и ще бъде от полза и за нас, и за самото европейско. Така че, според тази втора по-реалистична теза, който иска да си отговори ефективно на въпроса в каква колективна ситуация живее, трябва да гледа и назад към миналото, и напред към бъдещето.

Би било лесно настоящето да се състави от пресичането на минало и бъдеще. Но миналото е много минали ситуации и бъдещето винаги е изразено в много възможности. Както е трудно да се определи кой е добрият избор между предстоящите възможности, така не е лесно да се каже защо едно сегашно време е избрало това, а не друго от миналото, и е заместило с него цялото минало. Което определя и споделяното от мен комплицирано отношение към миналото. То се свежда до следните твърдения: 1. че няма общо колективно минало, което да предопределя поведението ни като обществени същества, 2. че миналото е налице в настоящето, но

е нещо сложно, за чието по-реалистично разглеждане няма налични средства, и 3. че, като не се възприема за фатално зависим нито от своето лично, нито от колективното си минало, отделният човек е по-добре или да се занимава направо с настоящето, или да избира какво да коментира от наличното в това настояще минало.

Тази инструментална етика на мислене за нашето може да включи още и вече внушеното по-горе правило, че когато се гледа ретроспективно, трябва да се гледа и проспективно към бъдещето, което гледащият е избрал с оглед на участието си в някакво „ние“. Така че, да се изрази ефективно съвременната българска социо-културна ситуация означава да се вземе предвид някакъв колективен избор – като вече направения България да бъде част от цивилизования европейски Запад. Разбира се, по-добре е да се постъпи разчленено, както е разчленена съвременната европейска среда, говорещият и стоящото зад него „ние“ не бива да се представят само като европейци, а да се включат в едно или друго деление на европейското. Кое то между другото означава да се направи избор между две страни – на виждащите общностното си съществуване определено от социална държава, или на онези, които предпочитат регулиращата либерална държавност.

Аз следвам второто и това не е без влияние върху оценката на близкото минало и виждането за настоящата социо-културна ситуация у нас, които правя.

Съвременната българска социо-културна ситуация

Кой може да каже кога е нейното начало? Договорили сме се по определени дати, свързани с по-значителни промени, има известно съгласие, че от 1989 година насам е т. нар. *преходно време*. Сега се спори дали то е завършило или продължава. Добрият отговор е, че в определено отношение е завършило, но в друго не е. Защото макар и да сме сигурно отдалечени от времето

преди 1989 година, онази епоха все пак продължава. Но дали сме се откъснали достатъчно и от по-отдалеченото социалистическо време и дали в сегашното няма *трайни положения* и от времето между Първата и Втората световна война?

Зависи по какъв комплекс от признаци определяме трайното на една епоха. Доколкото всяка обществена ситуация е плетеница от такива комплекси, и нашето съвременно време би трябвало да е съставено от трайности с различен обхват. Съвсем настоящото в него като най-малка матрьошка би трябвало да е обгърнато от по-големите на други трайности. Само конкретната задача може да ограничи лошата безкрайност на този убедителен, но прекалено общ модел. Сигурно има задача, за чието решаване ще се позовем и на трайност, започнала още от кърджалийското време. Въпросът е дали коментираният комплекс от трайности е нещо актуално. Отговорът е прост – той е виртуалност, на страна от която гледната точка, налагана от една конкретна задача, може да придаде по-реален характер.

Следвам това разбиране и смятам, че за да представим градивно нашата съвременна социо-културна ситуация, трябва да се върнем само малко назад и да преценим българската колективна ситуация в социалистическата епоха. Това е необходимо по две причини – тя е скорозна и в определено отношение продължава да е актуална. В този смисъл, говорейки за тогава, говорим и за сега. Разбира се, не е без значение как говорим. Обичайното представяне на социалистическото минало като тоталитарно е неефективно поради етикетната едра класификация на ясно противопоставени лошо и добро. За да стане това представяне по-конструктивно, трябва да се тръгне по линията на набелязаните по-горе различавания и оприличавания.

Полезно оприличаване е поставянето на социалистическото тоталитарно минало на българския живот до 1989 в по-общия план на традиционното затворено общество. Тоталитарно устроените съвременни обще-

ства са абсурден опит за осъществяване на крайна затвореност, което засяга динамиката на общественото съществуване и води до необходимост от революционна промяна. От друга страна, когато се представя социалистическото ни минало, не се правят някои нужни различавания. Говори се за тоталитарната партийна държавна организация, за замяната на политическото съществуване с отношения от дворцов канцеларски тип и на публичността с показна празнична официалност, но не се коментира тогавашният общностен живот и особено развиващата се като един вид компенсация за липсващото обществено съществуване масивна частност.

Нашето социалистическо съществуване беше *шизоидно разцепено* – на държавна официалност със задължителна идеология и на масивна частност с друга идеология. Тази двойност на противопоставящи се празнична и всекидневна сфера с две визии за свят – едната трансцендентна, обясняваща всичко с отвъден план, а другата реалистична и всекидневна, е характерна за всяко традиционно общество. Днес смятаме това за лъжа и ни е трудно да разберем, че социалистическата двусветовост и двуидеологичност беше само крайна проява на компромисността на всяко обществено съществуване.

Всяко реално общество е изправено пред съчетаване на планове на съществуване и различни идеологии. Обществена реалност означава актуално противоречие, но и още нещо – постоянно дебатиране и търсене на средства за преодоляването му. Което липсваше в социалистическото време. Подменено с идеала за непротиворечие на социалистическата идеология, дебастирането и живото редуване на все нови и нови средства за преодоляване на естествената противоречивост се заменяше от два разнобоя – външния на всекидневно-то мислене с официалната идеология и вътрешния във всекидневното мислене между идеята, че държавното е нещо ценно само по себе си, и отхвърлянето му като неистина спрямо истината на частния живот.

Но дали социалистическото общество е било струк-

турирано? Може да се твърди, че не е било структурирано и в този смисъл не е било общество. Имаше обществена върхушка и маса от поданици. Общество имаше донякъде във върховия партийен слой, но и той беше необществено устроен, с йерархия, склонна да се сведе до някой, който е на върха. По-скоро трябва да говорим за обществена неразгърнатост. Между многото ѝ прояви бяха и крайностите на митологизирането или на гротескното изкривяване на образа на публичните личности. По-тежък, защото засягаше всички, беше другият ефект на тази обществена неразгърнатост – крайната частност на редовите хора, прекалено частният човек поданик, придържан към цялото на обществената система посредством задължителна официална идеология и всякакви забрани. Придържан, но, реално гледано, крайно отделен и неподвижен, и то не само в реалния план на местене в пространството, но и в идеалния на избора на своя идеология и свързване в общности с различна „ние“-нагласа. Това състояние на крайна отделност и неподвижност на индивида се изразява от един вид социология с термина атомизиране.

Същото може да се изкаже и в гледната точка на обществото – едно общество на всички, свързани с прекалено затвореното цяло без посредничеството на конкретни общности. Липсата на общностна мрежа не означаваше пълна липса на общности. Съответно на дифузната политическа върхушка социалистическото време развиваше и дифузна многофункционална частна общностност. Атомизираният индивид живеше в странна общност, която не се преплиташе с „ние“-то на други общности и не преминаваше плавно към голямото „ние“ на всички в тази страна. Приютеният в нея индивид я ползваше за всичко. Образувана най-често на локален принцип, тя приличаше на роднинска група и никнеше навсякъде – и във високата партийна йерархия, и на всяко работно място, където скоростно развиваше своите дифузни форми като малките празници за весела инфантилна диверсия, облекчаваща скуката на сивото ежедневие.

Трудно е да се каже кои от тези белези на тогавашния общностен живот продължават да са актуални в някаква степен и днес. Очевидно и днешното ни вече отворено съществуване продължава да е недостатъчно диференцирано и във вертикален, и в хоризонтален план. Икономическият живот е усложнен с масивен частен сектор, но въпреки че той има висок дял за формирането на вътрешния брутен продукт, недоверието към частното продължава. На свой ред и държавата продължава да обсебва функциите на неполитическата общественост. Политическият живот е налице, но политическото клони към това да се слива с държавното. За това способства и все още валидната идея, че благополучието зависи основно от властта. Налице е демократичното несъсредоточване на властта в едни ръце и съвременното разделение на властите, но са налице и достатъчно прояви на зависимост на една власт от друга, и трудности да се съгласува правеното от различните власти.

Или, ако се върнем към политическия живот – в съвременната обществена ситуация той е отграничен от неполитическия обществен и частния живот, налице са партии. Те обаче са с размити платформи и политическото далече над нормата се преплита с икономическото. Продължава и своеобразният превес на дифузната частност. За разлика от по-рано сегашното частично съществуване е разнообразно и отворено към публичността, но не е достатъчно развита сферата на малките организации с идеална цел, не са разгърнати гражданското общество и гражданската инициативност. Продължава да се живее основно по частен начин. Старата дифузна частност в по-висока степен от нормалното в европейските условия на живот прави масата от граждани аполитични и по-често отколкото е обичайно блокира общественото и политическото поле. Особена проява на това са корупцията и престъпността. Във формата на сива икономика, на престъпни силови групировки, на редово укриване на данъци или държавно поддържани високи данъци недостатъчно развитото общество и

прекалено силната или хаотична държава постоянно пораждат скрит втори необществен план, който напомня старата социалистическа частност.

Но, така или иначе, след много лутания в предишното десетилетие, след усилията на едно управление и хаотичната позитивна либералност на друго, с нарастващата европейска подкрепа и с отварянето към света, живеем във вече диференцирано общество. С неизбежното колебание между положителната и отрицателната оценка можем да твърдим, че обществото ни е демократично и пазарно ориентирано или че не е демократично и пазарно развито. По-вярната оценка, че живеем недостатъчно демократично и недостатъчно пазарно, сама по себе си също е без стойност, тъй като всички говорения по въпроса се отнасят и за нещо конкретно, което налага то да не остава скрито в общото изказване, а да се уточнява като една или друга пропорция на отношението на недостатъчно и достатъчно.

Заключение по темата, че всяко подобно говорене е моделиращо

Което във всеки случай означава да не забравяме, че става дума за говорене и следователно за модели, съставени от особено пресичане на подкрепяни от реалността данни и обобщения и общи положения и идеали. Такъв характер на отделен тон в музикалната фраза по въпроса има и струващото ми се важно общо положение, че в никоя съвременна обществена ситуация идеалите за демокрация и пазарно общество не са крайно осъществени. И пазарната икономика на Германия има недостатъци – в сравнение с пазарната икономика на САЩ или с някакъв идеал за пазарна икономика, който не е един и никога не е твърдо определен.

Така че, проблемът на говоренето, обичайното объркване на виртуално и реално налага определени изисквания, които ми се струва полезно да се осъзнават – като това, което следвах в този текст, за по-разгърнат

идеален модел по темата общество и за допълването му с идеален модел за отношение на колективно и индивидуално. Предназначението на тази разгърнатост е двойно. От една страна тя в по-висока степен съответства на естествената комплицираност на всяка социо-културна ситуация, от друга страна предпазва от лошото откъсване на разглежданата ситуация от всяка друга другаде или в друго време. Защото нищо свое не може да бъде абсолютно свое, нито нещо съвременно може да бъде само съвременно.

Другият прицел на следваната в това есе теза беше повикът да не допускаме внушението, че отделните или свързаните твърдения за дадена реалност се покриват със самата реалност. Във всеки случай те са част от нея. Както посочих със струващата ми се важна тема за модела, редовото обсъждане на човешки ситуации е винаги зависимо от теоретична парадигма, от идея за идеална ситуация, която определено се помества в реалната и която служи за нейното разбиране. Посочих и другата зависимост – това, че като се занимават с разбирането на някаква конкретна ситуация, редовите обсъждания са зависими и от конкретната ситуация на самото обсъждане. Тя се определя от ориентираността на самия говорещ, от зависимостта му от обществените идеали на някакво „ние“.

На второ място тя се определя от конкретната група от хора, пред които се говори и които се убеждават в нещо. Оттук и неизбежното за всяко говорене загърбване на едни факти и насочване на вниманието към други. Така и моето говорене беше зависимо не само от личния ми опит и социалната ми ориентация, но и от аудиторията, пред която си представям, че говоря. Представям си я съставена от съвременни българи, които като мен се занимават с изследване и преподаване. Затова и подведен от общността на едно такова „ние“ обърнах повече внимание на методиката на мисленето и говоренето. Ако си представях друга аудитория, вероятно и теоретичният модел, и представената ситуация

сяха да бъдат с други акценти.

Така е, и текстовете са ситуации, и то по-реални от виртуалния конструкт модел на нашата съвременна колективна ситуация, който ме занимаваше. Именно затова текстовете са така привлекателни. Защото ни поставят в конкретна ситуация.

IV.

МЕЖДУ КУЛТУРАТА И СВОЕТО АЗ



МИТ, ФИЛОСОФИЯ И НАУКА,

*или за символичния и аналитичния начин
на разбиране*

Отдавна съм привързан към темата за мита. В моята младост тя определено ми помогна да съществувам по-достойно. Сега времето е различно, занимават ме други понятия. Но така и не се отучих от определянето с поставяне в бинарни опозиции. По-рано оставах задълго при определена опозиция, предполагам, защото си я представях като нещо реално съществуващо. Сега вече разбирам, че бинарността е когнитивен модел за реалност, който става по-ефикасен само ако се преплита с други модели.

Опозицията „мит и литература“

Следвайки тази логика, свързах интересуващите ме в 80-те години теми за мита и литературата в опозицията „мит и литература“ и приложих тази схема в своята книга „Мит и литература“ (1985) за разбирането на няколко основни произведения на старогръцката литература. Ето тезите на това изследване: 1. старогръцката литература е вторична митология, 2. предполагащата първична елинска митология се е осъществявала изцяло устно, докато старогръцката литература вторична митология се е създавала с писане, но също като първичната елинска митология е продължавала да се ползва устно и колективно, 3. същевременно вече записаните литературни текстове са се ползвали и от отделни читатели, което покрай митологията е пораждало в тях и белезите

на литературата, 4. така че, като краен резултат старогръцката литература се е оказала динамична система от две зависими едно от друго противоборства – между устно разбирали и можещи да се четат писани текстове и между вторична митология и литература.

Тази схема ми се струваше убедителна, защото беше компромис между строгото изискване за исторически подход в онези години и вече привличащата ме идея за трайното. Това обаче изправяше пред нелеките въпроси какво е мит и какво литература. Що се отнася до мита, авторитетните отговори се разделяха в две противоположаващи се линии. Според едната митът се разбираше като тип мислене. Оттук и идеята за трайното като един вид винаги пазена значеща форма. Според другата линия митът беше променящ се модел за свят, нещо съдържателно, което има трайна страна, но допуска и вътрешно развитие. Оттук и идеята за първичен и вторичен мит. Приемайки и първата, и втората линия на разбиране, добавих и трето – че митологичните текстове се определят като митически не само от формата и съдържанието си, но и от начина, по който се разбират.

Така се оформи компромисната концепция, че митовите имат текстови белези, но че те могат да бъдат нещо остатъчно и да не функционират митично. Както и обратно, че един текст може да няма митологични белези, но да функционира митично. Защото функциониращата митичност се поражда основно от един тип културна комуникация – от устното колективно ползване на текстове от компактни колективи, които по време на празничното разбиране на тези текстове възприемат по органичен начин и самите себе си, общностната си съдба като зависима от ставащото в някакъв цял свят. Това ползване породил своята противоположност – индивидуалното разбиране на писани текстове в условията на съвременното отворено общество. Така се образува страната на литературата в тесния смисъл на думата и бинарната парадигма на митологията и литературата като противоположаващи се и допълващи се комуникативни среди.

Постепенно разбрах, че става дума за нещо виртуално, за тип разбиране, който не изключва и други начини на разбиране. Появи се и техният действителен носител – човешката общностна среда или, по друг начин казано, културата, която, за да съществува ефективно, винаги произвежда повече типове разбиране. Защото с тях си служат винаги повече субекти – и отделни индивиди, и субектно свързани човешки групи. Оттук и амбивалентната задача, която стои пред всяка култура – да осигури средства едно и също нещо да се разбира и рамково подобно, но и различно. Така се оформи функционалното разбиране, че културата е набор от парадигми, но и от средства за пермутативно преминаване от една към друга парадигма, което налага постоянно преназоваване и вътре в отделните текстове, и между текстовете, а и между ползваните в една среда дискурси.

Така че, в случая премислям старата тема за мита на основата на тази идея – че митологията, литературата, науката и самата култура са преводими отворени една към друга дискурсни области за различно моделиране на свят и действителност. Да се мисли съответно за тях означава да се предполага, че техните текстове се ползват от различни субекти. Отдавна съм убеден, че това важи и за традиционното общество, склонно да развива обхватни митологии, и за съвременния свят, в който, независимо от по-големия брой дискурсни области, и отделният човек, и отделните човешки групи продължават да изпадат във фундаментални настроения, да пораждат традиционността и съответно условията за образуване на митология.

Историческа скица на съвременното ползване на идеите мит и митология

Ползването на идеите мит и митология става интензивно след публикуването на „Нова наука“ на Джанбатиста Вико в първата половина на 18-и век. Старогръцки думи, обвързани с антични идеи, с тях първоначално

се коментира античната традиция. Поради нейната екземплярност те скоро стават термини за разбиране и на европейската традиция. Особено пригодни са те по темата минало и съвременност поради двойното оценностяване, което позволяват – на миналото за сметка на съвременността и обратно. По темата се оформят две основни линии на говорене – общата на философията, която развива едри парадигми, и специализираната на появилите се във втората половина на 19-и век хуманитарни науки. От една страна е Шелинг със своята „Философия на митологията и откровението“, от друга антропологията, която откъсва мита от гръко-римската древност и намира автентичното му място в извъневропейската първобитност.

След няколко щастливи десетилетия тази, така да се каже, пълна другост при разбирането на мита и митологията започва да се поставя под въпрос. Особено след двадесетте години на 20-и век мит и митология стават термини за дебатиране по две свързани помежду си колебания: 1. дали културното „друго“ е нещо извън своето на съвременния свят, или напротив е по някакъв начин вътре в него, и 2. дали човешкото трябва да се мисли исторически развойно като следване на различни етапи на развитие, или по-същественото не е това развитие, а пазената в него трайна структура. Несъмнено дълготрайното ползване на идеите за мит и митология в много области на хуманитарното мислене на 20-и век се дължи на това, че те позволяват ефективно смесване на исторически развойния и на структурно статичния план за разбиране, допускат да се мисли за минало, което е налице в настоящето, и съответно за настояще, което се открива в миналото.

До осемдесетте години на 20-и век, когато употребата им постепенно затихва, мит и митология обслужват различни познавателни акции, най-вече в сферата на антропологията – в английската ритуална школа, във функционалната на Малиновски или във френската социологическа на Дюркем и Мос. Свързани с богати

емпирични проучвания, тези акции са опит за придаване на по-инструментален смисъл на понятията мит и митология. Така между другото се контрира наследеното от 19-и век философско разбиране на двете понятия.

Философското разбиране за мит и митология в 20-и век

Макар и отслабено, то продължава и в 20-и век. Негово свидетелство са два значителни труда от трийсетте години – „Митическото мислене“ на Ернст Касирер (1925 г.), том втори от неговата тритомна „Философия на символните форми“, и „Диалектика на мита“ (1930 г.) на Алексей Лосев.

Лосев познава труда на Касирер, въпреки че не го ползва, докато поради откъснатостта на тогавашната съветска култура Касирер остава незапознат с книгата на Лосев. Двамата развиват подобно разбиране за мита като символична изразителна форма. С една значителна разлика. Касирер помества своето разбиране в историята на философското схващане за мита от Вико до своето време, следвайки неокантианството на т. нар. критическа феноменология. То именно го задължава да реагира на инструменталните тези на антропологията от онова време и да ги включи в своята философска схема. Докато Лосев се обляга по-пряко на универсалната постановка на Шелинг. Оттук и основната разлика – за Лосев митът е категория на битието и съзнанието едновременно, а за Касирер на съзнанието, на човешкия дух, който продуцира особен символичен свят.

На тази основа е и различното разбиране за диалектика при двамата – за Касирер диалектиката е един вид историческа логика, докато за Лосев тя е изразение на битието и на живота в широкия смисъл на думата. Затова в „Диалектика на мита“ доброто представяне на диалектиката и митологията означава за тях да се мисли отворено, като се смесват помежду си. Оттук и последиствието, че другите проявления на човешката познава-

телна дейност – науката, религията и метафизиката, не са равноправни с митологията, а са зависими от нея по двоен начин. Всяка от тях е вид конкретна митология, подчинена на върховенството на абсолютната митология, на диалектиката на ставащите битие и съзнание. Както е заявено в началото на „Диалектиката“, трудът е увод към социологията на мита.

Целта е чистото разбиране на мита от самия него. Лосев го провежда с нанизване на допълващи се синонимни определения. Митът е необходима категория на съзнанието и битието, самият живот, жизнено телесна действителност, *живо субект-обектно взаимоотношаване*, съдържащо в себе си своята митическа истинност, символична изразителна форма на интуитивното взаимоотношение на човека с вещите, личностно битие. В тази връзка той разгръща и своето реалистическо схващане за символа – и живият организъм, и човешката личност са символи в битие. По този път се достига и до разгърнатото определение, че *митът е дадена в слово чудесна личностна история*. Основна категория в това определение е чудото. Събитие на митическото ставане, то е сблъсък на различни планове на действителност и синтез на два иначе оставащи несвързани плана на личността.

Така, като поставя в отношение категориите свят, действителност, живот, ставане, диалектика, общуване, личност, интелигенция, слово, история и чудо, Лосев представя мита като битие-действителност-живот, но и като иманентна логика на всяко съществуване, като вид абсолютно съзнание, съвпадащо със съществуването, но проявено и в ход от различавания и синтези. В този ход просветва синтезът, с който се занимават много митологични разкази – на индивид и социум. Между другите синтези, които стават благодарение на мита, са и тези между субект и обект и сетивно и рационално. За същите синтези говори и Касирер. Неговата книга е публикувана по-рано и в този смисъл тя е оригиналът по тази тема. Лосев се отклонява от него по странен

начин – говори за тези синтези с Шелинговата реторика на тъждеството. Което прави от неговата книга типологично по-ранен текст.

„Митическото мислене“ е част от голям философски проект. Една от неговите грижи е да се подаде ръка на науката. Текстът е типично философски и по стил, но редица постановки на Касирер веднага стават научно използвани. Такава е на първо място постановката за „митическото мислене“. В текста на книгата тя е един от аспектите на митическото съзнание, което е вариант на човешкия дух и в този смисъл на много места в текста се разбира като култура. Терминът „митическо мислене“ придобива научна гражданственост. Заменя вече непродуктивното понятие „първобитно съзнание“ и поради други причини, но основно защото обогатява развиваното от антропологията историческо разбиране за митология с типологически аспект. Според Касирер същественото в митологията не е нейното съдържание и нейната образност, а *самото митично* като податка условие за един или друг митологичен наглед. Което е и „светая светих“ на символа.

Тази постановка, че заедно с езика и изкуството митологията е автономна символическа форма на култура, модел за феноменален свят и набор от принципи за неговото построяване, има несъмнен успех. Така че, неразличаването на обект и субект, на реално и идеално, на вещь и образ са характерни за този феноменален свят, а не за самото съществуване, както е при Лосев. Различието засяга и мистично разбираната в „Диалектика на мита“ категория живот. В „Митическото мислене“ тя е разделена на митическо чувство за единство на живота и жизнена практика на ползване на митовите. Което позволява на Касирер да подкрепя с емпиричен материал картината на виртуалната митическа култура, която рисува, и дори да вземе страна в спора на тогавашната антропология за първенството на мита или на ритуала.

Същевременно немският философ не отговаря на

съществен въпрос – как става преходът от виртуалната обща култура на митическото мислене към реалните митологически продукции в границите на една конкретна култура. За Касирер тези култури или народностни въображения, ако употребим неговия термин, са своеобразни дадености, каквито са и колективните представи според влиятелната на онова време социология на Дюркем. Оттук и следният естествен парадокс. Постановката на Касирер е по-научно ориентирана от тази на Лосев, но не води до някои конкретни резултати, които се откриват в „Диалектика на мита“. Първо, Лосев разбира, че за флуидните идеи мит и митология не може да се говори хем общо, хем по аналитичен начин. Второ, чрез формулата, че митът е словесна изразна форма със събитие за личност, той създава преводимо на научен език определение за мит.

Но, така или иначе, и в двата случая, и при Касирер, и при Лосев става дума за философски парадигми, за един тип свръхобяснение. Техен основен ресурс е общовалидността, отнасяща се не само за това, което се обяснява. Тази общовалидност или, казано по друг начин, тази идеална приложимост, е в края на краищата само опростяваща идеализация. Днес става все по-ясно, че никое разбиране не се валидира само от вложената в него общовалидност. Защото разбирането на каквото и да е има отношение не само с нещото, което се разбира и обяснява, а и със съседни разбираня на други неща и на свой ред с някакво ползване, в което освен нещото се визира и самият начин на обясняване.

Именно тягата към свръхобяснение в текстовете на Лосев и Касирер открива хоризонта на обяснителните кръгове, на които държи и между които се колебае европейската хуманитарна мисъл по темата за мита и митологията. Те са четири – свят-действителност, съзнание-мислене, език-реч и живот-дейност-комуникация. Митът и митологията са проявление на трайна или историческа преходна човешка действителност и в същото време са модели за свят и действителност. От друга

страна са израз на трайно или историческо преходно съзнание или мислене, което влиза в отношение с други съзнания или начини на мислене. От трета страна са език, разбран като обща виртуална система от знаци или като нещо реално, като реч и дискурс. На четвърто място са дейностно изражение на един вид жизнена комуникация и сами имат дейностна структура.

Тези четири обяснителни кръга се организират от двата аспекта на трайното и променливото. От една страна свят, от друга действителност, нещо ставащо. От една страна съзнание, от друга мислене в смисъл на процедура на разбиране и осъзнаване. От една страна език, от друга реч. От една страна живот като трайна форма и система, от друга живеене като протичаща дейност и комуникация, проявени в динамична ситуация. Неслучайно разглеждането на темата за мита води до разкриването на тези четири обяснителни кръга и влиятелни се в тях два аспекта. Защото митът е винаги история, някакво ставане, в което се фиксира трайност. Ставането и трайността са органично свързани. Като се занимават с някакво събитие и строят действителност, митическите разкази твърдят и какъв е светът. Служат си с промяната, за да се справят с нея и да постигнат непромяна.

Идеалната философска парадигма се стреми да свърже тези четири кръга и да примири двата аспекта в тях. Връзката при Лосев е в тоталното тъждество на живота и мисълта. Касирер различава света на митологичната форма от самия свят, но поддържа връзка между митологията като модел за свят и като символична форма на мислене. Съвсем очевидно обаче подходите на Лосев и Касирер нарушават модела на идеалната парадигма. Те са резултат на избор, насочен от контекста, в който се оформят. Лосев мисли шеленгиански, защото се бори с наукообразния дискурс на марксизма и смята, че един вид го коригира, като го връща към корените му. Нещо подобно в друг план прави Касирер – с философската теория на символа се опитва да разшири стесняващия се

хоризонт на тогавашната европейска наука. Разликата е, че поради връзката с неокантианството той не отхвърля основния инструмент на европейската наука – аналитичното слово, и не разполага йерархично науката под митологията, както прави Лосев.

Тази разлика показва, че на практика всички дискурси по темата за мита и митологията следват един или комбинират някои от изброените обяснителни кръгове и аспекти на основата на парадигма и съответно на прагматика, налагани от конкретен контекст. В науката за мита на 20-и век кръговете и аспектите един вид се редуват, поддържани от малки епохи и школи. Разбира се, ходът не е равен. В един момент стават по-радикални промени.

***Митологията в етнологията
на Клод Леви-Строс. Епохата на
семиологията и структурализма***

Такъв е случаят с идеите, които налага по темата за мита и митологията в 60-те години Клод Леви-Строс. Те са подчертано нови и дори революционни, но са и ясно зависими от тезите на Касирер. Леви-Строс ги задълбочава и измества. От типологично равно на научната емпирика митическото мислене става и равносечно на него в логически план. Митологията според Леви-Строс е особен вид логика, проявена в особени мисловни формули за преобразуване на смисли. Като при Касирер тя е функционираща форма и е безотносителна към съдържанието, универсална ментална форма, обща за всички митологии. Този възглед е в унисон с разбирането на Леви-Строс за предмета на етнологията – той вече е не обичайното първобитно минало; всяка култура може да се изследва етнологично и във всяка култура може да се породи митология.

Какъв е историческият път до тази парадигма? Във втората половина на 19-и век от единната вселена на метафизическата истинност се откъсват съвременните

хуманитарни науки, между тях и антропологията, която се насочва към традиционните култури, към пред-историята на човешката история. Основен двигател в това първо голямо отклоняване от философията е налагащата се идея за развитие и история и съответно различие-то между минало и съвременност. Кое-то бързо довежда до разпадане на епохи и страни, на все по-несвързани исторически специфики. Междата между хуманитарните науки, които ги третират, и философията, която се опитва да гледа към общото и трайното, става все по-дълбока. Тогава, към средата на 20-и век, става второто отклоняване от философията. Етнологията на Клод Леви-Строс се опитва да ѝ отнеме окончателно правата върху темата за общото и трайното.

Битката е на два фронта – от една страна с философията, от друга с роящите се хуманитарни науки, които се затварят в специфични области. Като заема от философията само едно нещо и го превръща в научна парадигма, етнологията на Леви-Строс се опитва да опази идеята за единството на човешката вселена срещу набиращата сила постмодерна представа за принципната множественост на човешките светове. Оттук и функцията на митологията логика. Като един вид малка метафизика тя предпазва от разпиляване културите, но и хуманитарните изследвания, които имат работа с култури. Митологията логическа форма започва да се открива навсякъде, не само в традиционните култури. Отпада междата между съвременното съзнание и дивата мисъл. Митическо може да бъде и научното мислене, дори мисленето на специалиста по диво мислене. Затова и всяка хуманитарна наука може да се разбира като етнология.

Достойното да се изследва са трайните мислителни структури. Това е основната теза в изследванията на Клод Леви-Строс. Рамка и за много други изследвания в епохата на структурализма, тази теза воюва с европейската традиция по много въпроси, между тях и с постулираната разлика между философия и наука. Пре-

дишната подобна атака, на семиотиката на Чарлз Пърс и по-широко на американския прагматизъм, не оказва влияние върху редовите научни изследвания в Европа. Сегашното по-успешно изличаване на междата между философия и наука отново е свързано със семиотика – със семиологията на Сосюр и по-точно със сякаш полесните за усвояване нейни постулати. Именно на тях се опира Леви-Строс, като черпи аргументи и от другаде – от пражката лингвистична школа и изследванията на Якобсон, от Касирер, Фройд, Юнг, но и от Маркс.

Промяната е значителна. Между многото термини, които се преосмислят, особено засегната е когнитивната двойка *форма и съдържание*. Поради устойчивата представа за обективна среда от универсални идеи и съдържания и за несложен в себе си индивид, който разбира или твори, като ги влага в неутрални форми, двете понятия се ползват дълго време безпроблемно. С умножаването на възможните човешки светове и особено с усложненото разбиране на индивида в първата половина на 20-и век тази представа се разколебава. Съдържанието започва да изглежда неясно и отпада от полезрението на науката. Формата се превръща в сложно, но все пак определимо нещо. Заговорва се за външна и вътрешна форма. На мястото на пропъденото съдържание се настаняват подаващите се на формализиране и кореспондиращи с понятието вътрешна форма термини значение и смисъл.

В този ход на промени Сосюр създава семиологията, науката за знаковата природа на езика. Новопоявилото се понятие знак се възприема като по-ефективен инструмент от форма, тъй като подчертава сложността на отношението между една външна формална и друга вътрешна по-неформална страна. В този смисъл знакът е форма със заченато съдържание. Така се оформя възможност да се мисли за зададената като кодово положение съдържателност и на свой ред за акта на конкретното изразяване, за индивидуалното дооформяне на иначе колективно оформената съдържателност. Пър-

воначално се обръща внимание на първото, на външната страна на знака и на задаваната структура, на това, така да се каже, по-наблюдаемо условие за оформянето на конкретни послания. В името на обективното разбиране на значещите знаци и структурата извън научното ползрение остават три предмета – конкретното послание, реалността, към която то се отнася, и разбиращият или творещ посланието индивид.

Една от причините за изключването им е това, че новото разбиране се открива след продължително време на ценене на предимно литературни послания, на високите реалности, които те представят, и на сътворилите ги творчески индивидуалности. Така или иначе, названието структурализъм, което получава това ново разбиране, изглежда основателно – структура е основна негова идея. Но също като знак опряното на модерната лингвистика и на семиологията на Сосюр понятие структура не е еднозначно. В него си съперничат и други значения, но и тези две – на свръхструктурата, задавана кодово, и на структурата на конкретното послание, на която свръхструктурата е само страна. Оттук и колебанието кой е достойният предмет при изследването на един текст, дали наличните в текста константи или самият текст, който си служи с тях.

Отговорът на Леви-Строс е на страната на константите. Те са един вид мека предопределеност, нещо виртуално зададено, рамка за свободата на конкретното търсене. Постепенно вниманието се пренася от тях към сякаш по-реалната структура на текста. При естествена трудност да се открият средства за нейното определяне текстовете започват да се откъсват един от друг. От една страна се оформя хипермодерното разбиране за непреодолимата множественост и различие между текстовете. От друга започва да се смята, че има по-добър начин да се прониква в човешката текстова вселена, като се изследва не строежът на текстовете, а тяхното функциониране.

Сериозен въпрос е дали става дума за историческа

промяна вътре в лоното на структурализма и семиологията, или за различни подходи, които съжителстват. Според *Ролан Барт* е по-скоро второто. Една негова класификация различава три основни проявления на знаковото въображение и три насоки на семиотично изследване на смисъла – символично, което се занимава с отношението между означаващо и означавано в знака, парадигматично, което определя смисъла като сложно хомологично отношение между система от означаващи и означаеми, и синтагматично, което търси смисъла на равнището на разгръщането на знаците в дискурс. Структурализмът се свързва с прехода от символичното към парадигматичното подхождане. Именно то е определящо за трудовете на Клод Леви-Строс.

Барт не смята за възможно съчетаването на трите подхода в обща дейност. Сякаш бележещи отделни епохи на структуралното въображение, в най-добрия случай те се допълват. Като търси значението на знака в дълбочина, символичното подхождане потъва в отделния знак и превръща в основен и единствен един от аспектите на смисъла. Това е характерно за етнологите от поколението на Фрейзър и за психоанализата на Фройд и Юнг. Парадигматичното подхождане разглежда не реалните, а виртуалните знаци в мрежата на пораждащите се между тях отношения. Така то постига структурата, което ще рече перспективата за трайното стереотипно осмисляне на пораждащите се текстове. В сравнение със символичното подхождане то е по-сложно и по-конкретно.

Гоненето на смисъла в системата, построена от Сосюр, спира дотук. Смисъл има, додето има код. Синтагматичното подхождане, казва Барт, отвежда към полето на текста, към играта по измъкване от уловките на кода и структурата. Текстът, речта, съобщението са индивидуално производство. Единственото, което може да се изследва в тях, са предадените парадигми. За разгръщането и преплитането им в текста, за играта с тях усет има само писателското перо. Това разбиране

е с последствия – *по-късният Барт* тълкува реални текстове като един вид игра на измъкване от твърдата прегръдка на парадигмите и свръхструктурите, изпитва интерес към пренебрегнатия от Сосюровата семиотика и ненаблюдавания от Леви-Строс реален дискурс.

Но, така или иначе, не е изоставена основната предпоставка на Сосюровото мислене – изследваните текстове нямат външен смисъл или ако имат някакъв смисъл, то той не е достъпен за научно определяне. Изследва се страната на езика и кода, а не на речта и съобщението. Интересите към свръхиндивидуалната игра на текста във винаги свободна интертекстова среда в късния Барт и към свръхинтелектуалната игра на структурите логически операции в арматурата на текстовете, която занимава Леви-Строс, са породени от един и същ импулс – от границите за улавяне на смисъла, поставени от Сосюровата семиология.

„Ревнивата грънчарка“ на Клод Леви-Строс

Добър пример за подхода на Клод Леви-Строс към мита и митологията е „Ревнивата грънчарка“ (1985, на бълг. 1994 и 2001). В тази книга той продължава своята работа в предпочитаното поле на двете Америки. След изследваната в четирите тома на „Митологии“ обща митологична тема за произхода на готварския огън Леви-Строс се заема с друга подобна универсалия – произхода на грънчарската глина. Двете теми са свързани – според митологическите представи огънят и глината са универсални посредници между земния и небесния свят.

Като в барокова музикална творба и в тази книга всичко е и познато, и ново. В емпиричното изследване постоянно се намесва теоретичното мислене по темата за мита и митологията. „Ревнивата грънчарка“ е продължение на „Митологии“, но и нов вариант на „Структурална антропология 2“ (1973 г.), на „Дивата мисъл“ (1962 г.)

и „Структурална антропология“ (1958 г.). По типичен за почерка на Леви-Строс начин на подреждане след първата партия на анализите е развита втора по-кратка теоретична – за логиката на митовете и за особеностите на мисленето на психоаналитиците. Финалът демонстрира остроумно възможностите на структуралната методика – в обща структура са събрани трагедията „Едип цар“ на Софокъл и комедията „Сламената шапка“ на Лабиш. Страстта по търсене на общото в привидно неподобното намира подходяща материя и в литературата, този специфично етнологичен предмет.

На едно място Леви-Строс нарича своя подход „хипотетико-дедуктивен“, което ще рече, че поставя в началото на изследването изводите си като хипотеза, след което ги проверява в множество от факти, за да ги формулира накрая като теза. Този подход води до усложняване на предмета на изследване. Така става и в „Ревнивата грънчарка“. Ето тройният предмет на изследването. Най-напред е аналогията между митовете за грънчарството от двете Америки, обяснена не с възможните реални контакти между тях, а с подобната логика на митовете. Което е вторият предмет на изследването. Третият е разликата между структуралния анализ, научното мислене за митовете и практикуващата един вид диво мислене психоанализа.

В емпиричната първа част на „Ревнивата грънчарка“ Леви-Строс следи функционирането на виртуалния мит за грънчарството, тази парадигма свръхструктура, конкретизация на най-общата опозиция, занимаваща всяко митическо мислене – между природа и култура. Представена е цялата митическа продукция по темата в ареала на двете Америки, странните връзки между проблемите на грънчарството, богинята на глината, семейната ревност, една птица и един род маймуна. В обичайната за всяка митология мрежа от опозиции, корелации и комутации е показано как метафората за нещо се смесва с него и как външните и функционалните подобия водят до съотнасяне на пръв поглед на различни неща

– в случая на храната, екскрементите и глината.

Светът на дивото мислене е отворен свят на обилие от същества и сили с безкраен ресурс от начини за преход, свързване и попадане в непрекъснатост. В този смисъл, ако основната грижа на дивото мислене е да отграничи страните на природата и културата и по този начин да структурира света, на друго равнище то осигурява и тяхното свързване. Анализирани от Леви-Строс аналогии показват преводимостта на мотиви като „хората са направени от глина“, „хората се хранят първоначално със земя, а после с друго, което се приготвя в гърне, направено от земя“, „гърнетата се майсторят от жени“, „грънчарката е ревнива спрямо тайната на мъчния занаят“, „ревността е един вид задържане на своето“ и т.н. Един вид паралел на вече изследваната в „Митологии“ тема за битката на хората и нехората за владееенето на готварския огън, „Ревнивата грънчарка“ се занимава с подобен космически спор за грънчарската глина.

В митологията нищо не може да бъде само конкретно, без да е общо или само едно, без да е друго. Както противопоставянето на козодоя и ленивеца е опериране с категориите орална алчност и анална несдържаност, така и за произхода на грънчарската глина не може да се говори, без да се разискват особеностите на грънчарството и грънчарите. Не става дума за мит с определена тема и отграничимо съдържание, а за трансформационна формула, готова да поеме голям брой реални съдържания.

В тринадесетата глава, наречена „Природа на митическата мисъл“, Леви-Строс прави същото, което в останалите дванадесет глави, само че по-открито към принципите. Извежда изводите по изследваната тема, но ги обръща към общата проблематика за характера на митическото мислене. Ето основните му черти според старото обобщение в „Дивата мисъл“ – своеобразна наука за конкретното, митическото мислене работи не с понятия, а с образи-знаци по системата на

т. нар. бриколаж, един вид подмяна на едни проблеми с други с оглед на решаването на реални задачи. Дивото мислене е аналогично, аналитично и синтетично едновременно, моментите на наблюдение и интерпретация в него не са отделени. „Ревнивата грънчарка“ добавя нови щрихи към тази характеристика. Ако митическите кодове са естествени системи за дешифриране, митът комбинация от кодове изработва метакод, който използва като инструмент за разбиране. В неговия ход се поставя проблем, който се разглежда като подобен на други проблеми.

Една игра на оглеждане, на която не отговаря реален обект, целта на митическия разказ не е познаването на определен проблем, нито отделното му интерпретиране, а търсенето на интелектуално решение, което успокоява действително напрежение. Улавяната успокояваща съзнанието универсална структура може да се наложи върху много проблеми. Както в случая с връзката между произхода на огъня и глината и заменните процеси на смилането на храната в човешкото тяло и нейното приготвяне – в тях въвличат представи за устрояването и на света и човека и така се изработва трайна форма на диалектика на външно и вътрешно. Тези термини са инструменти за анализиране, но и теми на митическия разказ. Оттук и възможността да ги наречем форми със заченато съдържание. Напреженията, които изпитва в своя конкретен свят слушащият митове човек на традиционното общество, се успокояват от откриването на такива форми-съдържания общи структури на човешкия интелект.

В последната четиринадесета глава въпросът за характера на митическата мисъл се допълва с критика на съвременното интерпретиране на митовете в кръга на Фройдовата психоанализа. Според Леви-Строс подходите на Фройд и първобитните хора си кореспондират. Психоаналитичното тълкуване на историята на Едиповото семейство е вариант на продължаващия да работи древен мит за Едип. Така стоят нещата и с Фрой-

довата теза за връзката между инцеста и появата на обществото – тя е митологическа интерпретация, която повтаря скритите твърдения, откривани и в приведените за пример митове на южноамериканското племе живаро. Но има и разлика – първобитните митове комбинират зададената от психоорганичния код опозиция на орален и анален характер с парадигмите и на други кодове, докато Фройд абсолютизира психоорганичния код.

Значението на символите в първобитните митове е резултат от пресичането и взаимната преводимост между използваните кодове. Оттук произтича относителната, а не реалната означеност на отделните символи. Докато *Фройд вярва в твърдото им значение*. Той очаква зад множеството означаващи определено означемо. Оттук и погрешната насока на психоаналитичното тълкуване на сънищата. Отделните символи в съня според Леви-Строс не означават нищо определено. Сми-сълт на съня трябва да се търси в отношението между символите. Но и то има позиционен характер. Сънят е един вид операция по преодоляване на хетерогенността на използвания материал и подчиняването му на дисциплината на една граматика.

Подобна е и задачата на подреждането на символите в едно художествено произведение. Също като в съня те не отговарят на определено означемо, както и цялото произведение също като мита не разполага с истината на едно привилегировано съдържание. Именно в тази връзка Леви-Строс разглежда успоредно трагедията на Софокъл „Едип цар“ и комедията на Лабиш „Сламената шапка“, две отдалечени във времето произведения с различен характер и дух. Проведеното някак на шега сравнение внушава, че двете пиеси имат стойност по-скоро със стереотипа на съдържащата се в тях синтагма отколкото с определено съдържание. „Едип цар“ и „Сламената шапка“ дори могат да се разглеждат като една пиеса, защото реализират една и съща формула за преобразуване на начално множество от членове

в друго крайно множество. И литературните текстове, и устните митологически разкази са като увеличителни огледала, които улавят механизмите на човешкия ум.

***Поставяне под въпрос на структуралния
подход на Клод Леви-Строс***

Както е във всички случаи на силни широко разпространили се парадигми мисленето на Леви-Строс развива и един вид рамкова идеология, която се следва от цяло поколение изследователи. Основната теза на тази идеология е, че съдържанието или посланията на текстовете е нещо повърхностно, което не бива да се изследва; достоен предмет за изследване е формата на текстовете, езиковият им израз и структура. На практика това става за сметка на изоставени и ненаблюдавани зони. Те не са малко. Към съдържанието се добавят още две – външната реалност, референтът, областта на отнасянето на езиковия знак и това отнасяне като процедура.

Именно към тези зони се насочва вниманието в последвалото време. То става на основата на по-усложнената *семиотична система на Пърс* и на англо-американска лингвистическа философия, които изработват термини за улавяне на надстрояващия се над виртуалното ниво на обективната езикова структура смисъл на реалните изказвания. Значителен в това отношение е и приносът на интерпретативната феноменология и по-специално на *семантиката на Пол Рикъор*. По различни пътища се разработва методика за изследване на реалните изказвания. Така постепенно става наблюдаема отпадналата от полезрението в епохата на структурализма област на речта, на дискурса като събитие на езика.

На фона на този нова проблематика става ясно основанието за наложената по-рано възбрана за занимаване с реалността и външния контекст. Така един вид се брани текстът, като основно се настоява, че той е нещо

само по себе си. Проблемите на този възглед са известни на структурализма. Разбираният като нещо сложно в себе си текст е и нещо разнородно. В него действат и хипертекстът на зададени свръхструктури така, както ги разбира Леви-Строс, а и средата с други текстове, *интертекстът на Юлия Кръстева*. Така или иначе, макар и да просветва в тези два възгледа, контекстът на текста остава ненаблюдаем. Което е основната причина епохата на структурализма да мисли за реалните текстове било като за игрова продукция, било като за изражението на трайни логически инварианти.

Днес се питаме дали този „свят“ тезис има основание? Има ли основа за структуралното свързване на „Едип цар“ на Софокъл и съвременния криминален роман, което прави Леви-Строс в теоретичната поанта на „Ревнивата грънчарка“? Несъмнено има, но тя е слабо зададена текстово и по-скоро се поражда, ако „Едип цар“ и криминалният роман се разбират от отделни хора, в каквата позиция е и самият Леви-Строс. Има обаче и друга употреба. Тя е по-конститутивна за текста на Софокловия „Едип цар“ и е свидетелство за друг тип митическа форма, пораждана от друг тип разбиране на текста – от издигането на свързания в органична група от хора отделен човек до едно, така да се каже, неиндивидуално празнично разбиране за ставащото в един голям отворен към миналото и отвъдността свят.

Сравнението на двата контекста – на съвременния на индивидуалното и на несъвременния в типологичен смисъл на колективното празнично разбиране подсказва, че отхвърлянето на въпроса за реалността и за външния контекст в епохата на френския структурализъм е последиствие от това, че в съвременния контекст, контекст и на Леви-Строс, не е налице коментираната практика, това някакви разбиращи индивиди да се свързват във временна тук и сега органична общност и да изпадат във временен споделян от всички възглед за обемен свят.

Така или иначе, след 80-те години на 20-и век

структуралната визия е обхваната от криза. Настъпват промени. Като радикалната мислителна пренагласа на двамата интелектуалци от български произход, водещи фигури в епохата на структурализма – Юлия Кръстева и Цветан Тодоров. Кръстева се обръща към психоанализата и започва да пише романи, а Тодоров се заема с най-забранената за епохата на структурализма област на обществената идеология. Клод Леви-Строс не прави нито едното, нито другото. Може би защото е между тези, които смятат, че езиковата дискурсност е навсякъде и във всичко. Оттук и предпочитаното от него радикално взаимно коригиране на двата едри дискурса на емпиричната етнология и философията. Това изглежда е неговият най-траен принос за съвременното лице на европейската наука, която все по-определено е склонна да не дели науките на емпирични и теоретични.

***Критиката на структуралния подход
в две по-късни френски парадигми
за мит и митология***

В една или в друга степен мисленето за мита не може да не протича умозрително и да не се опира на някои от изброените по-горе четири обяснителни кръга и два аспекта. Основните насоки са две – от една страна тези кръгове и аспекти се съчетават, от друга страна е реалистичното разбиране, че идеалното пълно съчетаване е невъзможно, тъй като като всяко говорене и научното е зависимо от прагматична среда, която го насочва към определен избор. Разбира се, постмодерната научна среда е отворена, настроението е дискуссионно, границите между едрите дискурси са размити, философията е достъпна за всички, философските и научните дискурси са отворени към едни или други форми на всекидневното говорене.

Научните текстове влизат лесно в коригиращи ги контексти. Какъвто е и случаят с получилия се контекст между четири научни постановки в статията „Мит“

във френската Encyclopaedia universalis (Corpus, t. 15, 1996). Обръщам внимание на две от тях като на примери за конструктивна критика на структуралните възгледи на Клод Леви-Строс по темата за мита – на разделите, чиито автори са философът Пол Рикъор и специалистът по елинска митология Марсел Детиен.

Водещата тема на разработката на Рикъор е отношението мит-философия. Именитият философ започва с кратко определение – *„митът е форма на дискурс с претенции за смисъл и истина“*. Още от времето на Платон, казва той, отношенията на мита с истината са двойствени – *mythos* е нещо противоположно на истинния *logos*. Същевременно митът допълва логоса като друг тип реч, изразявайки истини, които не могат да се изкажат по друг начин. На основата на разбирането за отношението на език и истина или на означаващо и означавано в 20-и век предметът мит се обсъжда и семиологично, но това не премахва античното противоречие между неистина и особена истина. Съвременността го заменя с подобна антиномия между формално структурално и съдържателно семантично разбиране. Първото е застъпено в структуралната теория на Клод Леви-Строс, според когото митологията е мито-логика. Митът не казва нищо, не може да се разбира, може да се декодира. Митът е инструмент за осъзнаване на опозиции и за подлагането им на т. нар. прогресивна медиация.

Рикъор прави критика на това разбиране. Според него то обхваща само виртуалната страна на мита като език, но не и реалната като дискурс. Двете страни се допълват, но не се свеждат една към друга. На фона на митологията, която е, така да се каже, контекст, трябва да се прави разлика между виртуалните и реалните митове. С виртуалните се формулират определени пермутативни твърдения с логически характер, изразяващи универсалния колективен интелект, а не някаква реалност, докато реалните са дискурси, произвеждат смисъл, като комбинират метафорни и метонимични

преноси в хода на по-общото свързване на речевите функции на идентифициращата референция и предикацията. Реалните митове развиват пропозиционални твърдения за нещо и по този начин попадат в отношение с определена реалност. Оттук и крайният ефект, че митът не е форма, а съдържание, което произвежда смисъл.

Рикъор не навлиза в механизма на комбинирането на пропозиционално съдържание и референция при оформянето на значението на мита. Той посочва само най-общото съдържателно положение, занимаващо митовете – онтологическия въпрос за произхода на човека. На друго място в статията го преформулира – митът е разказ за произходи, за това, как нещо се поражда на основата на свързването на времена; митът реактивира в настоящето примордиално събитие. Като коментира отношението на мита към ритуала и свещеното, Рикъор маркира възможния общ контекст за пораждаване на смисъла на мита, неговата прагматика. *„Да се живее съобразно един мит*, казва той, *означава човек да престане да живее само във всекидневието“*.

Голямото постижение на формулировките в тази разработка е ясното разграничаване на семиотичното от семантичното разбиране на мита. Именно на тази основа са различни влизашите в отношение към цялото на някаква митология виртуални митове от реалните митове, чиито смисъл се произвежда с отнасяне на дадено пропозиционално съдържание към определена реалност. Въпреки че схемата на това, така да се каже, пълно означаване е налице в неговия раздел от статията, Рикъор се занимава повече с първите два момента от нея. Конкретната среда от текстове, на които реагира, затъмнява другите моменти на иначе очертаната схема на разбиране. Това се оказва своеобразна неизчерпаност, която подканя към ново разбиране.

То е проведено в следващия раздел от коментираната статия. Негов автор е Марсел Детиен. Разделът е наречен *„Епистемология на митовете“*. На пръв

поглед тезите на Детиен не се различават от тези на Рикъор. „Митологията, формулира авторът, е естествен метаезик, който се разгръща в особения тип разказ на мита.“ Предложена е проста класификация на начините на разбиране на отношението мит и смисъл. Смисълът се търси в самата митология (от Шелинг до Леви-Строс), вън от нея в алегоричен смисъл, към който сочи митът, и в съдържащ се в самия мит смисъл, който не може да се изкаже по друг начин (символизма, неоплатониците, Карл Керени, Пол Рикъор).

По-голямата част от разработката е посветена на т. нар. от антропологията в 20-и век „устна култура“ и „колективна памет“. Убеждението на Детиен е, че митът и митологията са изразение на културата на устното общуване и зависят от особения форма на колективна памет, която се развива в условията на този тип комуникация. Съществен момент е формулираният от етнологът Марсел Мос статут на текста при тези условия – незавършеността и неопределеността му, трупането на версии, които получават валидност, доколкото са приети колективно. В хода на това определяне Детиен се опира и на постановка на Леви-Строс от том 4 на „Митологичните“. „Индивидуалните творби, казва Леви-Строс, са митове във възможност. Тяхното приемане по колективен начин в края на краищата актуализира митизма им.“

Така, с помощта на отделен възглед на Леви-Строс, Детиен поставя под въпрос структуралния подход към мита, но и различаването на семиотично и семантично, което прави Пол Рикъор. В предния план на наблюдението са изведени два съществени за всяко митообразуване момента – особения текстов амалгама между минало и настояще в условията на устното словесно общуване и характерната за него колективност. След употребата на езика на митологията за образуване на дискурса на реалния отделен мит, на което обръща внимание Рикъор, е редно да се отчете и другото, от което зависи митическата смисловост – средата на комуника-

цията чрез митически текстове, това, което обикновено се нарича култура.

***Въпроси, които се повдигат
в този контекст***

Първият е в каква степен външните комуникативни условия за пораждаване на митологични текстове определят тяхното съдържание. Има ли специфично митологично съдържание, или какъвто и да е текст може да стане митичен като резултат от особеното му разбиране? По друг начин казано, дали тази определяща мита прагматика засяга неговата семантика? Това се отнася и за митологията. Ако тя е тип мислене, един вид символична пермутативна логика, както смята Леви-Строс, тази логика продобива ли специфичен вид в конкретните митологии и в този смисъл има ли такива предмети като американска и старогръцка митология и трябва ли те да се разбират тройно – като набор от митове, особена логика и идеология?

Повдига се и въпрос, който се отнася до отделните митове. Ако те са дискурси с определено послание, в каква степен са митове поради него и в каква стават митове поради митическата си употреба, поради вторичния митически смисъл, който се добавя към първичното им митологично съдържание? И друг въпрос. Ако занимаващият се с някакъв произход мит структурира в своя разказ промяна, тя причинява ли в някаква степен външната промяна на някакъв колектив в ситуацията на възприемането на разказа? И къде се осъществява това причиняване? В идеалното ненамиращо се никъде поле на традиционната култура, или на по-конкретния плац на определен празник, върху който чрез митове и ритуали колективът престава да живее във всекидневието, ако се опрем на подетата от Пол Рикьор тема за празничността?

Отговорите на тези въпроси зависят от по-общи въпроси, чиито отговори зависят от значението на

термините в изброените по-горе кръгове и аспекти. Непосилна работа е тези термини да се уговорят непротворечиво. Във всеки случай уговарянето няма как да не отведе от полето на научната реч в полето на речта изобщо. Няма как да не стане ясно, че двете са свързани и че научното говорене може да представя визираните комплицирани неща, с които се занимава, не само с една дума термин, но и с повече думи, че може да представя с различни думи отделените по-горе три значения на научната идея за митология, но и да ги свързва в една дума термин. Основание има и за едното, и за другото.

Оттук и двата възможни начина на научно говорене. Единият е познатият подход. Избира се едно от значенията, то се генерализира, а другите се оставят без внимание или се отхвърлят. Именно така постъпва Клод Леви-Строс по темата митология. Но това поражда проблем. Защото е едно митологията да се разбира по непротворечив начин, т.е. да се третира на равнището на езика, а друго понятието да се употребява речево. В хода на употребата отхвърлените на равнището на езика значения се възстановяват. Другият път е да се приеме многозначността на думата митология, а и проблемите, с които е свързана тя на равнището на езика. Което означава да се признае предварително, че митологията не е само митология, а и нещо друго, за изразяването на което е подходящо да се употребят и други думи и съответно да се навлезе в територията на други понятия.

Така се достига до естествената за езика, следователно и за научния език тризначност на идеята за митология. От една страна за една или друга конкретна митология се говори като за набор от разкази, мотиви и образи, или от митове, митеми и митически субекти. От друга страна се приема, че митологията е символична система с определена идеология, със специфичен рамков възглед за света и човешката действителност. Същевременно същата митология се третира като парадигма, като един вид интелектуален инструмент за разчитане

и съставяне на митологични разкази. За Марсел Гриор като културите, които ги произвеждат, митологиите са нещо специфично, достатъчно определено и затворено в себе си. Докато за Ернст Касирер и Клод Леви-Строс те клонят към семантичната или логическата система на обща митология, на една свръхкултура или универсална логика, която се открива навсякъде.

Идеите за конкретна и за обща митология могат да се съчетават и да се смята, че става дума за два вида контекст – по-общ и по-конкретен, който включва по-общия. Поотделно или заедно те са един вид рамка за оформяне на съдържанието на реалните митологични разкази. Това съдържание е само набелязано в тях. В термините на семиологията то е само език. Такъв е характерът на формулите, с които се занимава Леви-Строс, според когото има само митология общ контекст, и на символите и моделите за действителност, които развиват контекстите на конкретните митологии. Реалното съдържание се оформя в речта на митическия разказ. На равнището на разказа става първото постигане на конкретна действителност. Моделите, зададени от общата и конкретната митология, биват сведени до действителността на едно или друго разказово преобразуване. На свой ред структурата на така осъществяващото се текстово значение претърпява външно преобразуване в смисъл, което става в конкретния контекст на празничното разбиране на митическия текст от празнуващ човешки колектив.

Това е схемата, с която работя. Въпросът е до каква степен тя сочи реалност и до каква е идеална моделност. Наистина ли е необходима празничност, устност и органична колективност, за да има митове, както и обратно, наистина ли митическите съдържания и значения произвеждат празничност и органична колективност? Няма ли възможност един мит да се разбира по митически и от отделен човек, който при това не го слуша, а го чете?

А в какво положение е разбиращият митове мито-

лог изследовател? Той може да достига до собственото съдържание на митовете, които разглежда, защото познава тяхната мрежа и оттук езика на конкретната митология или на общата митология логика. Докъде не може да достига? До допълнителното означаване на това съдържание в ситуацията на конкретното ползване на мита. Разбира се, митологът има идея за това, доколко принципът на конкретното ползване е зададен в собственото значение на мита. И все пак този принцип се предполага въз основа на кодове не само от контекста на мита, но и на митолога, и то не само на съзнавани кодове. В този смисъл разбирането на митолога също е ситуативно и също е прагматично ограничено от една или друга колективно белязана научна идеология, значи и от потенциална митология.

Разбира се, митологът може да поставя под въпрос зависимостите, за които има съзнание. Каквата зависимост ми се струва, че откривам в моето собствено разбиране за митология. Защото няма как да не съм зависим от античния материал, с който съм работил, и особено от разработваните от атическата трагедия митологични сюжети. По всяка вероятност на тях дължа възгледа, че в основата на семантиката на мита стои един вид колизия между тукашен и отвъден свят, както и другият възглед, че определящ за нея е преходът от индивид към група и обратно и че издигнатият индивид, героят, този обичаен субект на изследваните митологични разкази, е основният носител на този преход.

На тази основа вероятно се разви и моята теза, че митологичният разказ става мит поради определено специфично съдържание, третирано по динамичен начин вътре в митологичния разказ, но и поради сходна на това третиране външна динамика на колективното му празнично възприемане. Като разказва за преобразуването на субект в кризисно отношение с колектив и извънчовешки свят, митологичният разказ моделира ситуация за преобразуване на колектив. Това преобразуване се осъществява двойно — и вътре в текста, но

и вън в хода на неговото разбиране. Митологичното съдържание и празничното комуникиране се поддържат и допълват. Колективността е външно, но и вътрешно съдържателно условие за пораждање на митическа ситуация, която трябва да се разбира и като един вид работа по правенето на празнична действителност. Това означава между другото и ставаща тук и сега пренагласа на колектива на някакви разбиращи някакъв митически разказ към средата на някакъв цял свят.

Така че, митизмът е редно да се търси двойно – като специфично дейностно съдържание на митическия разказ, но и като дейностно отнасяне на това съдържание към среда, която го означава митически. Когато един мит е с митологично съдържание и в този смисъл е текстово насочен да се разбира митически, това е с последиствие за митическото му разбиране дори и в случаите, когато се разбира от отделен човек. От друга страна митологичното съдържание не е достатъчно. За да стане пълноценно митическо, то трябва да попадне в среда на митическо означаване, да стане средство за външно на текста структуриране на преход от тукашен към отвъден свят и обратно и съответно от индивид към група и обратно.

Опит за допълнително валидиране на това разбиране за мит и митология

Такава е в резюме моята научна „митология“ по въпроса, един вид примирила пръснати и по-скоро воюващи помежду си възгледи. Мога да я нарека и теория, но за да го кажа, има нужда тя да се използва от други. Не бих казал, че тя се използва. Така е с теориите – за да станат реалност, трябва да се употребяват. Иначе са само очакваща случване потенциалност. Разбира се, това положение не оневинява. Възгледите ми по темата за мита не се употребяват, защото са комплицирани, защото до този момент не съм ги излагал цялостно, а и защото не ги представям на чужди форуми.

От друга страна независимо че ползването би придало допълнителна валидност на тези възгледи, като всичко човешко, те не са напълно идентични на себе си. Което означава, че могат да се дообясняват и така да се компенсира донякъде липсващия им контекст на употреба. Именно такава е функцията на по-детайлното занимаване с термините от изброените по-горе четири обяснителни кръга и два аспекта, уточняването на смисъла, който се влага в представите за свят и действителност, съзнание и мислене, език и реч, живот и комуникация, както и в идеите за трайност и промяна. Въпросът е херменевтичен – от една страна е значението, което тези термини и идеи имат поначало, от друга страна са смислите, които получават в изследвания митологичен материал. Защото несъмнено има значение с каква дискурсивност мисли специалистът митолог за тях, дали тя е еднаква за четирите обяснителни кръга и дали на свой ред е еднаква в двете страни на собственото мислене и на мисленето по темата митология.

Що се отнася до последното, отговорът е лесен. На практика това различаване не се прави. Митологът изследовател изследва някаква митология, но изследва чрез нея и собственото си разбиране. Именно това кара реалистично настроения Клод Леви-Строс да твърди, че и етнологическото изследване е един вид митология. Тази констатация е ограничима. Митологът може да уговаря както общия смисъл на термините, които употребява, така и по-специфичното им съдържание, отнасящо се до изследваната материя. Може да уговаря всички термини и от четирите изброени кръга, но не може да работи едновременно с тях, защото няма как да не се подчини на диктуваното му от някаква научна среда ограничение.

Това попадане в зависимост, разбира се, се облекчава от естествената диалогичност между текстовете вътре в един дискурс и между самите дискурси. Такъв род диалог се поддържа между философските и научните дискурси. Във философските дискурси термините от

изброените кръгове и аспекти са с по-разгърнато значение. Докато учените митолози ги употребяват по-неразгърнато, в този смисъл и по-неосъзнато, често пъти така, както ги разбира всекидневната среда. Разбира се, няма норма. Един философски текст разгръща едни термини, а загърбва други. На свой ред разгръщане се прави и от научни текстове. Отворената врата между философското и научното говорене е причина философ като Рикъор да преформулира прагматичната научност по темата за мита, която следва *Мирчеа Елиаде*, но и да се повлияе от нея. Положителните примери са много.

Един вид паралел на тази външна диалогичност е подкрепящата я вътрешна, възможността митологът да осъзнава идеологията, от която зависи, и да уговаря не изобщо, а в този дискурс определени термини, които смята, че определят твърденията му. Което ще направя с термините свят и действителност, тъй като смятам, че моето разбиране по темата за мита и митологията е силно зависимо от тях.

За всекидневността, с характерните за нея некомен-тирани смесвания и различавания, свят и действителност са синоними. От друга страна светът е това, което е трайно дадено, а *действителността* – онова, което се променя и е резултат на отнасяне. Светът е статична структура, а действителността ставане. Светът е предимно пространство, а действителността – време. Трудно е да се каже с каква степен на различеност тези представи са философски и научни и с каква всекидневни. Но сигурно са и всекидневни, щом като всекидневието борави с идеята, че само човекът има действителност и разполага с представа, че човешкият свят е в големия свят, на което съответства идеята, че човешката култура е в некултурата на природата.

Върху тази всекидневна представа се настанява квазиисторическото *типологично разбиране за разликата между затворената традиционна и отворената съвременна култура*. В традиционната култура основен проблем е оправянето на връзките на малкия

човешки свят с откъсването на големия свят, докато съвременната култура се занимава повече с усложняващите се отношения вътре в човешкия свят. На тази основа става възможно да се мисли за митологията двойствено – като за модел за свят, за статична светова структура с компоненти на човешки тук свят и извънчовешко другаде, а от друга страна като за модел за действителност, за времево изразено в събития свързване и различаване на човешки и извънчовешки свят. Именно като модел за действителност митологията е един вид генеративна среда за пораждаване на митологически разкази, които третират различни кризи на пораждаване, изчезване и преобразуване.

Въпросът е от какво се поражда митологичността? Да не би от оперирането с идеите за тукашен и откъснат свят? Според един възглед, който поддържах преди години, то е специфичното съдържание на т. нар. първични митове. Сега смятам, че митологично е самото опериране с два свята, независимо какви са те. Митологично е всяко опериране с тук и там, когато двете се смесват и прилагат за разбирането на друго, когато са модел за комплициран свят, но и конкретна форма за формиране на една или друга действителност.

Оттук и линията на различаването между митическото и немитическото разбиране. И двете боравят с идеите за свят и действителност и поддържат представа за тукашен и за друг свят. Това е и основата за кореспонденцията между немитологията на науката или философията, на която стъпва съвременният изследовател, и митологията, която изследва. Разликата е, че в митологията различаването и неразличаването на тук и там не е само по себе си, а се прави посредством отнасянето им едно към друго, и то не изобщо, а конкретно чрез разказ, в който отнасянето е проявено в конкретно случване, без да е ясно кое кое обслужва и какво точно се съобщава.

Това е „светая светих“ на несветското разбиране за света и нещата в традиционната среда – те никога не са

само това, което изглеждат, както и човешкият свят тук никога не е сам по себе си. На тази основа е и работата на митовите и религиозните култове – те се занимават с оцелостяване, моделират конкретна действителност по различаването и свързването на двата компонента на света, разгръщат текстово, в поредици от събития, това, което само по себе е символична материя, представява нещо, но непременно е белязано с друго.

Докато в съвременната отворена среда предимственият начин на виждане е инструменталното различаване и вярата, че нещата са идентични на себе си. Това е основата на светската визия за свят – всяко нещо е това, което е. Тя развива и светското оцелостяване на света, светското правене на действителност, което се изразява не в тотално отнасяне на човешки и извънчовешки свят, а в отнасяне на свой човешки към друг човешки свят. Въпросът е, че в съвременната среда това отнасяне постоянно се поставя под въпрос. От една страна външно от системи на несветско отнасяне. В съвременната среда се конкурират голям брой несветски системи за правене свят. От друга страна, освен че са атакувани външно от несветски разбирания и техните митологии, многото светски разбирания са изложени и вътрешно на изпадане в несветскост и съответно в развиване на митология. Митология може да се образува и на основата на привидно светско, но по същество несветско разбиране за някакъв преход – например на прехода от България към Европа.

Така че, в съвременната среда *митологията* *дебне навсякъде*. Тя е проявена частично или е само зародиш, който чака да покълне. Тази частичност обаче, макар и по друг начин, е налице и в традиционното време. Вярно е, че то по-често от съвременността развива цялостни митологии. Но никоя култура, също и съвсем затворената, не е можела да бъде изцяло несветска и митологична. Трепетната представа, че е била именно такава, е само форма на съвременна митология. Традиционните култури също са имали светски немитоло-

гични зони. Като частното съществуване в класическа Атина, напускано по време на празник и заменяно регулярно с влизане в едни или в други празнични зони за несветско митологично разбиране. Предният фронт на това разбиране е представеното символично опериране с идеите за свят и действителност. То върви заедно със закачено за него оприличаване-различаване между човешки колектив и отделен човек.

Ако светът е място, в него има място, в което се живее заедно с други. Светът и общността са преводими термини. На свой ред са преводими външните преобразувания между тукашен и отвъден свят, между тукашни и други хора или нехора и вътрешното преобразуване между човешкия колектив и отделния човек. Моделът за действителност в митологията разчита на това вътрешно преобразуване. То е свързано с двупосочно трансцендиране, което се структурира постоянно в митовете поради необходимостта постоянно да се разтрогва и възстановява важната за човешкото съществуване символична белязаност – на отделния човек от колектива и на колектива от отделния човек. За митологичното реагиране колективът и отделният човек са отворени една към друга страни на човешкото. Особено съществена е втората символична белязаност – на колектива от отделен човек, пораждаща важния за конструирането на митологичните разкази термин на човека герой, този възпълтен в индивид символ за груповост.

Така че, в кръга на митологията и колективът, и отделният човек са конотирани митологично. Колективът се разбира като нещо органично. Свързано с тукашния свят, но и с някакъв друг свят, то непременно разполага с история мит, която е и история на света. Такъв колектив може да бъде първобитно племе, съвременен етнос, народ или нация. Каква митологична конотация претърпява отделният човек? Ако не е герой, не му се обръща внимание. Ако е герой, става символ за означаване на субектността на органичния колектив. Затова да се разказва за колектива означава да се раз-

казва за героя. Такъв герой може да бъде напълно въобразен, може да е литературен образ с реален прототип, но и реална политическа личност.

В този пункт изстъпва още една структура. Тя е свързана с гледната точка свят и действителност, но води и вън от нея към гледната точка език и реч. Кореспондиращите помежду си структури свят с два компонента и действителност, която постоянно ги свързва и различава, и колектив и отделен човек се усложняват от структурата символ и дума нещо, символа със смислова дълбочина, а думата нещо етикетно еднозначна. От една страна е символният свят на митологията, в който всички неща са символи, защото не са само това, което са, но са и друго, от друга страна е познатият тук и сега светски свят, в който и нещата, и думите са това, което са.

Светският свят е съставен, поддържа се като множество от неща и съответно като множество от знаци думи. С оглед на инструменталното опериране с тях от голям брой субекти са налице и много възможности за свързване, много конкуриращи се логики за конструиране на цяло. Поради демократичното право на субектност, с което разполагат и отделните хора, и групи от хора, парадигмите за оцелостяване са много. Те са вътрешно гъвкави, съчетават в различни дози аналитично-инструменталното и митологично-символичното разбиране. При определени външни условия второто си казва думата и придобива тотален характер. Получава се по-цялостна митология. В съвременността тя обикновено е мислително неефикасна, защото е ограничена от други подобни митологии, но и защото е недостатъчно цялостна. За разлика от ефикасните пълни митологии на традиционното време, в които моделирането на действителност като преход-различаване между човешки и нечовешки свят, между отделно и заедно и между символи е съгласувано.

Пълната митология, разбира се, е нещо моделно. Тя е по-скоро в нашите глави, между другото и като един вид идеал и средство за назидаване. Това се отнася не

само за съвременните, но и за древните митологии. Защото да функционира за една митология означава тя да е изложена на проникващи в нея елементи на плоското инструментално разбиране за нещата и света. Същото се отнася и за символа. Поезията, а и много други дискурсни области се опитват да поддържат режим на пълно символично слово. Но, така или иначе, плоската етикетност постоянно оцветява и него, и неговото разбиране. Също като постоянно изложената на немитологичност митология употребените символи във всеки момент губят нещо от смисловата си многопластовост.

Един вид заключение

Мога да постъпя инструментално и да предложа изводи. От друга страна това няма да попречи в определени случаи те да бъдат невалидни. Подобна двойност определя и разбирането за митология. От една страна думата митология не означава едно и също нещо. Едно е митологията като система и език, друго като начин на мислене и съответно като рамков модел за свят и действителност. Казаното в предишния раздел визира третото, по него се опитам да формулирам трите едри форми на разбиране, които водят до образуване на митология. Същевременно в тези изводи е налице и неинструменталният опит да говоря за митологията като за едно нещо. Това се разбира от връзката между двете структури свят-действителност и колектив-отделен човек със структурата символ-несимвол, която отвежда към плана на мисленето.

Така е, настроен съм да работя и тотално по въпроса. Казвам работя, защото тоталността не е просто дадена, а зависи от нас. Тоталностите са работни парадигми, а не истини. Във всеки случай моята работна парадигма вече не е милата бинарност „мит и литература“, а по-едратата опозиция, чийто две страни коментирах – митично-символичния и инструментално-аналитичния начин на разбиране. Къде остават литературата, науката и

философията при това положение? Те не са нито на една-та, нито на другата страна, както на нито една от двете страни не е никоя от конкретните митологии.

Какво са те тогава? Утвърдени от времето резидууми от подобни текстове, един вид дискурсни области, които се определят по едномерен различителен начин. Науката не е философия, философията не е литература и т.н. Така е, културите са и динамики на отнасящи се помежду си дискурсни области. Те могат да се представят и като идеални текстове, но, така или иначе, реалните текстове, които влизат в тях, се различават от самите области по това, че са смислови операции, в чийто ход с оглед на конкретна задача се преплитат и разплитат парадигми. В повечето случаи тези парадигми са бинарно противопоставени идеи неща. Бинарно означава едното да е определено различително от другото и обратно, и двете не само да се различават, но и да се свързват в модел за цялост. Такава парадигма е и опозицията на митично-символичния и инструментално-аналитичния начин на разбиране.

Така че, страната на митическото от тази опозиция не съвпада с митологията резидуум от митологични текстове, нито митологията съвпада с митологичните текстове. Както е показано в изследванията на Клод Леви-Строс, митологичните текстове разкази са протичащи комбинации на много опозиции парадигми или кодове с оглед на постигане на определен ефект. Проблемът е, че не само митовите функционират с преплитане на опозиции. Такава е динамичната структура на всички текстове. Тогава къде е разделителната линия между мита разказ и текста на митолога, който се занимава с този разказ?

Настроеният аналитично митолог може да отдели вплетените в разказа опозиции и да се досети за основанието на това вплитане, но може и още нещо – да разбере, че е подвластен на същата стихия на смесването и да се опита да не попада в живата идеология, която би го отвела и до митологичен разказ. Но как? Като се

обляга на следваната от всяко говорене процедура и съзнателно сменя парадигмата, с която си служи. Така, в един вид вътрешен диалог, той ще може да поставя под въпрос основанието, което го води към еднозначност.

В тази насока са усилията ми в партиите от текстовете в тази книга. Част от такава партия е и това есе за митичното и немитичното. Но есето приключва. Изоставям тази опозиция и се обръщам към друга. Така или иначе, речите вътре в границите на езика са много. Оттук и доброто на свършващата и наново подемана реч, възможността за измъкване от една и за обръщане към друга, опитът същото да се каже по друг начин, което е и опит то да не е същото. Такава е моята, а може би и нашата двойна грижа – същото да бъде различно, без да престава да бъде същото. Разбира се, това може да се изкаже и по аналитичен начин, може да се каже, че човешките грижи са все нови и нови. Опитът с митологията или кой знае какво ме кара да предпочитам първото.

ФРОЙДОВАТА ПСИХОАНАЛИЗА, АТИЧЕСКАТА ТРАГЕДИЯ И ЕВРОПЕЙСКАТА КУЛТУРА,

*или отново за отношението на общност
и индивид*

Голямата трудност да се говори ефективно за определена култура се поражда от това, че тя има устойчиви черти, но че търпи промяна. Към това се добавя другото затруднение – че се представя с едно име, но може да се определя по различен начин и съответно да се нарича и с други имена. Така е, защото освен че е променлив, културата е и многоаспектен и многозначен предмет. Оттук и разноречивостта, че за една култура се говори като за начин на колективен живот, като за тип организация на човешки общности, но и като за набор или система от реални предмети и места, на свой ред и от ценности и символи.

В случая следвам последния от изброените планове, разбирам културата като система от ценности. Правя обаче разлика между трайни и променливи ценности и свеждам иначе по-комплексния феномен на *европейската култура*, за страна на която се каня да говоря, до проста система от свръхценностни положения. Разбира се, европейската култура се оформя постепенно – с едно в класическа Атина, с друго в езическия, с трето в християнизирания Рим, с четвърто в средновековна Европа. Този ред продължава и в днешното оформяне на културното единство на Европейския съюз. Независимо от продължаващото оформяне обаче в европейската култура е налице комплекс от по-трайни ценностни положения, които се променят толкова бавно, че бихме могли да ги третираме като нещо непроменливи.

Такова трайно положение е европейското ценене на индивида. Формирането му преминава през житейските практики в класическа Атина, през идеи на стоическата философия и формули на римското право, през еврейската, християнската комунитарност и протестантската етика, за да стигне до съвременната тема за правата на човека. По-внимателното вглеждане в този исторически път показва, че европейското ценене на индивида на практика е винаги свързано – с цененето на отделното, с добрата разчлененост на светско и религиозно, с европейския рационализъм, но особено със светското ценене на една или друга колективност.

Има гледна точка, която позволява тази връзка на ценени индивидуалност и колективност да се разбира като един от най-трайните комплекси, които определят европейското мислене и поведение. Добра възможност за неговото проучване ни се предоставя от един паралел – между текстовете и практиките на Фройдовата психоанализа и тези на атическата трагедия. Макар и да изглежда случайно, че Фройд заема именно от трагедията името „Едипов“, за да обозначи своето динамично разбиране за индивид, това заемане се основава на реално подобие – между Фройдовото разбиране за съдбата на индивида и динамичната концепция за съдбата на героя в атическата трагедия.

***Атическата трагедия и
психоанализата следват обща динамична
постановка за човек***

Отношението на формулата на Фройдовия Едипов комплекс към нейния образец „Едип цар“ на Софокъл е коментирано от много изследователи. Коментарите се делят основно на два типа – от една страна в „Едип цар“ се открива потвърждение на Едиповия комплекс, от друга страна *създателят на психоанализата е критикуван за това, че е свел сложната семантика на „Едип цар“ до схемата на Едиповия комплекс.* Съвре-

менните познавачи на психоанализата работят с разгърнатата Фройдова идея за Едиповия комплекс и следват указанието, че като всеки отделен негов случай Софокловият „Едип цар“ е конкретност, в която комплексът е по-скоро скрит и изместен.

Специалистите по старогръцка култура обясняват по друг начин разликата между Фройдовата формула за Едиповия комплекс и трагедийния Едипов мит. Според тях трагедийният мит изразява особеностите на отминало време, които не могат да се универсализират. Това в определена степен е вярно. Когато стига до идеята за Едиповия комплекс *в хода на самоанализирането си* в последните години на 19-и век, Фройд се интересува от съдбата на индивида и загърбва страната на колективното, което е, така да се каже, съществен елемент в смисловата стихия на атическата трагедия. По-късно обаче бащата на психоанализата формулира зависимостта между индивидуално и колективно и разработва нов вариант на Едиповия комплекс, в който подобие то между атическата трагедия и психоанализата е несъмнено усилено.

В какво по-точно се изразява това подобие? Фройдовият Едипов комплекс е динамична формула за съдбата на всеки човек, съставена от отрицателна и положителна фаза на самоидентифициране. Но и примерният сюжет на атическата трагедия е ред от криза и последствия, в който чрез преход от една към друга идентификация се обсъжда съдбата на герой. Към това подобие се добавят и по-конкретни прилики – като това, че и в единия, и в другия случай става дума за комплицирани отношения между роднини, което е ясно формулирано *и от Аристотел* в неговата „Поетика“, или че изходът от коментиранияте и в двата случая кризи е негативен, но понякога и положителен. Така е и в практиката на Фройдовата психоанализа, но също и в атическата трагедия: някои трагедии (като „Алкестида“ и „Елена“ на Еврипид) са с положителна развръзка.

Покрай тези прилики изстъпва и голямата разлика

– кризата във Фройдовия Едипов комплекс коментира *въображаем конфликт* в микросоциалната среда на малкото семейство, а в атическата трагедия към конфликтните отношения с роднини се добавят две колизионни отношения с обществен човешки колектив и отвъдни сили. Оттук и другата съществена разлика, че герой на Едиповия комплекс е всеки индивид, а в трагедията става дума за високи персонажи.

Както казах, в по-късен етап на теоретизиране Фройд преодолява тази разлика с идеята, че несъзнатото на индивидуалната съдба е зависимо от несъзнатото на колективната и че *едното е модификация на другото*. Този по-късен възглед въвежда в паралела между Едиповия комплекс и трагедията нова прилика – Фройдовият динамичен модел започва да визира подобно отношение между вожд и човешка маса, което организира и типовия сюжет на атическата трагедия. Нещо повече. В заключителните страници на „Тотем и табу“ е формулирано следното разбиране – същността на атическата трагедия се изразява в *отношението на трагедийния хор с героя*, който поема върху себе си потенциалната вина на колектива.

Дали Фройд осъзнава смисловата сърцевина на атическата трагедия? Да, що се отнася до нейния сюжет. Трагедията обаче има прагматика, на която Фройд не обръща внимание. Той не осъзнава, че сърцевинното за образуването на сюжета отношение между човешка група и герой организира и външната ситуация на театралното възприемане на атическата трагедия. За това пречи и *Аристотеловата идея за катарзиса*, послужила на Фройд за образец при първоначалното оформяне на психоанализата като един вид комуникация между психоаналитик и пациент. Аристотел фиксира в своята формула ставащото с отделния зрител и загърбва характерното за онова време отношение на театралната публика като колектив към случващото се на сцената. Следвайки го, и Фройд не разбира механизма на колективното възприемане на трагедията. Оттук

и последствието, че не развива идея за дълбинното подобие между типовия сюжет на атическата трагедия и формулите на Едиповия комплекс.

Имаме пред очи зависимост от два неравностойни контекста. Единият е контекстът на научното разбиране, който прави и Аристотел, и Фройд по подобен начин чувствителни към случващото се с отделния човек. Другият е големият общ контекст на европейската култура, поставящ в отношение идеи за индивидуална и колективна определеност и един вид налагащ динамичните постановки за човешкото в атическата трагедия и психоанализата. Този контекст остава несъзнат и за Аристотел, и за бащата на психоанализата. Неговото динамично твърдение може да се изкаже така – човешкото става разбираемо, доколкото е изложено на преобразуване. Именно на неговата основа в атическата трагедия и в психоанализата се конструират подобни типови сюжети за човешка съдба.

Какво представляват тези сюжети? Един вид противичания с две фази – на криза с негативно примордиално събитие и на тяга към позитивно състояние, което не се постига или се постига компромисно. Във всеки случай се коментира възможността за преобразуване. Към това евентуално вътрешно сюжетно преобразуване в контекста се добавя и друго – между зрителите и случващото се с героя на сцената при представянето на атическите трагедии и между психоаналитика и пациента в хода на психоанализата. Двете преобразувания са по някакъв начин свързани.

***Разликите между атическата трагедия
и психоанализата. Един особен тип
идентификация при трагедията***

Като следствие от отправяните му критики и задълбочаването на собствения опит Фройд достига до възгледа за вътрешното проявяване в индивидуално-психично на колективното най-напред в „Тотем и

табу“ (1912). По-късно той доразвива този възглед в „Психологията на масите и анализа на Аза“ (1921 г.). „Другият“ винаги присъства в психичния живот на човека, психологията на личността е и социална психология – това са *двете въвеждащи твърдения* в този труд. В тази връзка Фройд развива тезата за т. нар. *първична маса*, съставена от „множество от равни, които се отъждествяват един с друг, и с единствения, който превъзхожда всичките“. Тези отношения са в унисон с либидната организация на личността, с вътрешната структура на Аз, Свръх-аз и То.

В „Психология на масите“ Фройд набелязва и други прояви на колективността – например тази с по-диференцирани вътрешни отношения. На едно място той говори и за небиещите на очи участия на човека в *много масови души*. Но, така или иначе, силната гледна точка е индивидът. Като насочва вниманието към конфликтите с непосредствено близките хора, при това не към реалните, а към въобразените конфликти, Фройд се интересува повече от репрезентирането във вътрешния свят на индивида на областта на другите и другото, отколкото от обратното изражение – на индивидуалното в колективното. На тази основа той открива по-късно във вътрешните конфликти на Аз-а със собствените му То и Свръх-аз проявата на външната колизия на индивида с обществото и културата, отново следите и образите на колективното в индивидуалното.

Тази идея е разработена различно в тълкуването, което прави на Едиповия комплекс Лакан. Докато за Фройд комплексът е филогенетична схема, в която едно промордиално колективно събитие е отпечатано във фантазма на всяко дете, за Лакан *комплексът е автономно означаващо, речев механизъм*, в който се изработва означаемото на функционалната връзка на индивида с другите и съответно на примата на културата над природата. Фройд обръща внимание на миналото, причинило комплекса, и разбира разрешаването му като реален акт на излизане на човека от лоното на

семейството в голямото поле на обществото и културата. Лакан заобикаля тези Фройдови идеи, усилва микросоциалната логика в този комплекс и отстранява мотива за репрезентирането на голямото колективно, което занимава Фройд след „Тотем и табу“.

Може да се каже, че основната трудност пред психоаналитичните учения на 20-и век е връзката на презентациите на другото и другите в индивидуалното с по-дискурсивна идея за колективното. При Фройд е налице известна дискурсивност – Свръх-азът в структурата на индивида репрезентира колективното, докато То представя масива на другото. Но, така или иначе, колективното остава неразчленено. Което налага компенсиращото разбиране, че колективното е филогенетична даденост за индивида. Макар и с по-универсален обхват, то се разбира така и от Юнг. По друг начин колективното се репрезентира в т. нар. групова психоанализа, вниманието се насочва към едно от проявленията му – към реалната човешка група. Така че, като работят основно с малкото семейство и всяка човешка група, психоаналитичните учения на 20-и век оставят неконципирани неясната област на многото други, на голямото реално или виртуално множество от индивиди, както и големия колектив, чийто субект според Фройд се репрезентира от идеята за бащата.

Липсата на разчленен възглед за колективното в психоанализата проличава добре при сравнението на Едиповия комплекс със сюжетната схема на атическата трагедия. Разбира се, сравнението извежда и проблема, който има атическата трагедия, това, че на нея ѝ липсват две съществени за нас идеи – за всеки индивид и за вътрешен човешки свят. Като се занимава обаче с това, което се случва на издигнатия човек, трагедията структурира два феномена, останали неразработени в иначе несравнимо по-аналитичното Фройдово учение: 1. многото проявления на другостта, свързани в трагедийния сюжет и практиката на празнуването с театрално представяне, и 2. двойното идентифициране – на

човешката група с издигнатия герой, който я представя, и на героя с човешката група.

Второто има особен превес. Защото е насочвало конкретно-историческото театрално разбиране на атическите трагедии. Атинският зрител е схващал ставащото на сцената не като се е идентифицирал пряко с героя на сцената, към което насочва и Фройд с тезата за универсалността на Едиповия комплекс, а и Аристотел с тезата за страха и състраданието в дефиницията на трагедията. Практиката изглежда е друга – зрителят се е идентифицирал със страдащия герой косвено, заедно с другите като група. Модел за тази идентификация той е имал в самата структура на трагедията. В трагедийните сюжети страдащият висок герой е вдвоен с колективния субект на хора. Нещастieto е на героя, но по някакъв начин и на свързания с героя хор. Именно с хора се идентифицира по-пряко публиката. Така в тази косвеност на идентификацията се осъществява и другият съществен пункт на онова конкретно-историческо разбиране – засяганият от геройното нещастие отделен зрител е обикновен тукашен настоящ човек, а героят е издигната личност, принадлежи на миналото и по-често не е тукашен.

Тази разлика е смисловообразуваща за *сюжетната стратегия в „Едип цар“* – Едип не желае да убие баща си и да стане съпруг на майка си; той има проблем не във вътрешния, а във външния си живот, убил е баща си и се е оженил за майка си поради стечение на обстоятелства, свързани с дела на предците му и с определена от боговете съдба. Едип не е отцеубиец и кръвосмесител, а *цареубиец и съпруг на майка царица*. Затова и насочените преди собствения му живот събития не засягат само него. Те „инфектират“ човешката общност и земята на Тива. Както на свой ред осъзнатите от Едип и наказани със самоослепяване и изгнание ужасни събития се компенсират с колективен положителен резултат – земята на Тива оздравява и нормалните отношения в човешката общност се възстановяват.

Това определя реакцията на отделния зрител – случващото се на героя не може да се случи на зрителя. Но и да се случи, би го засегнало косвено, доколкото зрителят участва в субекта на гражданския колектив. Но понеже царят е реалното индивидуално изражение на този субект, злото е отстранимо – царят може да бъде прокуден. Според механизма на това разбиране гражданите-зрителите без съдба се прислоняват към високия герой със съдба. Така че, те са косвено зависими от героя. Но и героят е зависим от тях. Прислоняването може да се разтрогне при криза и да се осъществи ново към друг висок герой. Оттук и идентификациите в хода на театралното представление – масата на зрителите се идентифицира пряко с хора, който в прислонената си зависимост от високия герой го търси като защитник и се отделя от него скърбящ, когато в разразяващата се криза героят погива, *един вид принесен в жертва*.

И Софокловият „Едип цар“, и другите достигнали до нас атически трагедии развиват жертвени сюжети. Задачата е комплексна – те коментират необходимостта човешката група да има добър водач, но заедно с неговата светска властова функция обсъждат и посредническата му роля към извънчовешкото. Сюжетът на трагедията свързва семиотично тези две функции, както на свой ред свързва субектите на героя властник и хора. Оттук и особената функция на трагедийния сюжет – *някакъв човешки колектив се конструира* като такъв чрез идващо отвън насилие върху героя властник; то засяга пряко хора и косвено идентифициращата се с него маса от зрители. И със зрителите става това, което и с хора – чрез преживяването на случващото се те претърпяват символично свързване в общност.

Разликите между трагедията и обогатения от Фройд с колективна конотация Едипов комплекс са ясни. Атическата трагедия развива ситуация с издигнат индивид, в чиято съдба се третира смесено проблеми на индивидуалното, социалното и природно-космическото битие. Областите на другото на индивида са добре разчлене-

ни – роднини и близки хора, по-големият колектив на гражданите от това място и символичното множество на отвъдните сили. Индивид обаче не е всеки човек, а само социално издигнатият. Само той има съдба, доколкото само той има пряко отношение и с голям човешки колектив, и с божиите сили. Героят е посредник между тукашното на тези хора и отвъдното. Затова става и жертва средство за празничното идентифициране на човешката общност.

Можем да представим това отношение с Фройдовата триделна структура на Свръх-аз, Аз и То. Героят е едно преустроявано в хода на трагедията Аз, пресичано от импулсите на То и на Свръх-аз, излъчвани от божествен и човешки колективен свят. Разликата е, че това, което в атичeskата трагедия се отнася за героя, при Фройд, поне в преден план, се отнася за всеки отделен човек. В това е и културният принос на психоанализата – в издигането на всеки човек до геройността. Но тя е все пак геройност, доколкото остава зависима от колизия на индивида с колектив според коригираната по-късна схема на Фройд за Едиповия комплекс. Въпреки че независимо от скока към макросоциалното чрез образа на промордиалния баща тази геройност се осъществява все пак в микросоциалната среда на интересувателни отношения с най-близките.

Автентичната ситуация на атичeskата трагедия в контекста на парадигмите за живот в класическа Атина

Фройдовата психоанализа се оформя в условията на отворената динамична културна среда в съвременна Европа. Това затруднява да отнесем парадигмата на психоанализата към определен по-конкретен контекст. Оттук и необходимостта да търсим една или друга по-трайна среда, годна да поеме такова отнасяне – каквато е и предложената система от европейски свръхценности. Докато очертаването на контекста на атичeskата

трагедия изглежда по-лесно – поради отдалечеността и по-малкото налични факти, но и поради улеснението, че става дума за сравнително затворен културен свят с компактни форми на колективен живот.

Казано съвсем сумативно, контекстът на атическата трагедия е атинската полисна култура с нейните три нива на празнично, публично и частно съществуване и съответно три допълващи се парадигми за живот. Сюжетът на атическата трагедия е зависим от празничната парадигма. Разбира се, атинската празничност е нещо сложно, комплекс от две страни – на старите празници с мистериален характер и на новите обществено устроени. Именно в границите на такъв нов празник, на Градските Дионисии, атическата трагедия развива своя сценарий за празнично пораждање и разрешаване на кризи. С поставяне в отношение на висок герой и човешка група тя коментира символично, което означава смесено, реални властови и трансцендентни проблеми с религиозен характер.

Следвам вдъхновена от „Тотем и табу“ на Фройд теза на антрополога Рьоне Жирар. Според нея не друго, а принасянето на жертва, „светая светих“ на повечето празнувания в класическа Атина, между тях и на празниците на Дионис, води до структурата от следващите една след друга две фази – на свързана с насилие недиференцираност на човешко множество и следваща позитивна фаза на възстановявана колективност със структура. Характерна и за контекста на Дионисовия празник, тази динамика определя в не малка степен и сюжетната структура на атическата трагедия. Тя е налице в сюжета на Софокловия „Едип цар“ с неговата първа фаза от крайна криза на недиференцираност и втора на разбиране и възстановяване на обществения ред.

Но тя се отнася не само за „Едип цар“ на Софокъл, нито визира само типовия сюжет на атическата трагедия, действащ във всички достигнали до нас трагедии. Такава е и динамичната структура на самото театрално разбиране. Преди да започне представлението събрали се в

амфитеатъра зрители образуват неструктурирана празнична маса. Тя предхожда възприемането на текста на трагедията. Чрез механизма на коментираното по-горе театрално идентифициране атинският демос влиза във важна закрыта за публичното и частното му всеки-дневие зона на съществуване и се превръща от зрителска маса в колектив със съдба. Като прехвърля благодарение на символичната история на трагедията към страдащия герой кризите от недиференцираност, които евентуално може да изпита, той се изправя пред смесената отвъдност на природно-космическото, социалното и вътрешно-човешкото извънчовешко. Кое то е механизъм на получаване на *знание с пренагласа*, каквото е и случващото се на Едип в „Едип цар“ на Софокъл.

По подобен начин тази ситуация на пренагласа е проявена на атичeskия празник Таргелии – след продължителни грижи за обикновен маргинален човек, избран много време преди празнуването, един ритуален цар, празнуващите му устройват убиване според първоначалния модел или прогонване в класическото време. Избраният поема върху себе си вината за неясната опасност, заплашваща общността, като става по този начин носител на евентуалната реална криза на недиференцираност. Оттук и прочистващото лечително действие на пропъждането. Този сценарий, по-ясно отколкото сюжетът на трагедията, маркира двете фази на осъществяващата се колективност – отрицателната на разбъркването на реда и положителната на възстановения ред. Символичен коментар на социалното, едновременно с това Таргелии е и празничен субститут на социална практика. Приликата между прочищането на този празник и структурата на „Едип цар“ на Софокъл е *многократно коментирана*.

Интересно е, че тази парадигма на следване на фази на недиференцираност и диференциране организира и общественния живот в класическа Атина. В определени случаи става дума за буквален символичен акт – като задължителното принасяне на жертва преди

военна операция или преди сесия на народното събрание. За разбирането на други случаи помага паралелът – като скупчването на зрителите в Дионисовия театър и последващото смислово структуриране чрез текста на трагедията, което може да се сравни с подобното скупчване на гражданите в народното събрание на хълма Пникс, предхождащо смисловото им подреждане по време на дебатите и възможните идентификации с ораторите високи обществени герои, по много пунктове сравними с високите герои на трагедията.

Разбира се, множеството в атинската еклезия е по-разчленено от празничната маса в амфитеатъра. То обаче лесно се превръща в маса, когато някой узурпира властта и стане властник с изключителни пълномощия. Затова и точно като отношението към героя и отношението към бащата при Фройд отношението към общественния герой е амбивалентно. Редовите хора го прославят и се прислоняват към него. От друга страна той поражда у тях боязън за недиференцираността, която може да споleti общността им. Оттук и последствието, че отношенията с общественния герой протичат като следване на ситуации на добра прислоненост и криза. Прислонеността се изразява в колективно прехвърляне на собствената активност към водача. Кризата е отказ от това. Този отказ е получил израз в действалата през 5 век пр.Хр. в Атина *институция на остракизма* – пропъждането от града с гласуване в народното събрание на лидерите, които заплашват демократичния ред.

Така че, празникът Таргелии, „Едип цар“ на Софокъл и институцията на остракизма са различни репрезентации, които коментират противоречивата ситуация на колективното съществуване, това, че социалната група е благополучна, ако е диференцирана, и в този смисъл демократично устроена, но и ако разполага с добър силен водач. Той обаче поставя под въпрос обществената диференцираност. Така че, лошото на хаоса произтича и от прекалената диференцираност, и от недиференцираността, до която води и изключител-

ната власт. Социалната група постоянно търси добър водач и постоянно го отстранява, за да го замени с друг. Отстраняването води до кризи на безредие. Разбира се, заменянето може да се въведе като ред, какъвто е случаят с демократическата изборност. Но, така или иначе, общественят ред се реализира трудно, кризите, породени от човешката подвижност и на водача, и на социалната група, не могат да се отстранят. Те могат само да се ограничават. Оттук и колебанията дали общественото благополучие се поддържа с правила за сменяемост на управляващите, или със сякаш по-доброто на изключителната власт, предадена в ръцете на едного.

Символичният коментар на атичeskата трагедия не може да изрази дискурсивно тази дилема, но я коментира в сюжета си, като я смесва по символичен празничен начин с това, което се занемарява в хода на общественото живеене – отношенията на човешкия колектив с извънчовешкото. Разбира се, празничното битие в класическа Атина не е строго отделено от общественото съществуване. Трагедийните сюжети проникват в него, като развиват всекидневни „суеверни“ истории за този или онзи обществен герой. Трагедията е образец за концепцията на много от логосите в Херодотовата „История“ с техните твърде близки до схемата на Фройдовия Едипов комплекс *едипови истории*. Но и обратно – на определени места в своя текст атичeskата трагедия коментира дискурсивно страни на обществената проблематика, като по този начин я повдига до ранга на високата празничност.

***Частното съществуване в класическа
Атина и сравнение на контекстите на
атичeskата трагедия и психоанализата***

По-трудната за преодоляване граница в системата на класическата атинска култура е между двете по-свързани една с друга сфери на празничен и обществен живот и оставащото сякаш извън културата частно съществу-

ване. То е, така да се каже, несъзнатото в системата на онази компромисно традиционна, но и отворена култура. Оттук и усложненото отношение между живота в класическа Атина и съвременния европейски живот – голямата разлика между тогавашната и съвременната празнично-публична култура и по-малката между класическото атинско и съвременното частно съществуване. Но, така или иначе, именно в частното съществуване в класическа Атина трябва да търсим паралела на косвено третираната от Фройд среда за развиването на Едиповия комплекс.

Веднага се усеща разликата. При Фройд между затворената среда на съвременното малко семейство и външния микросоциален свят има бариера. Според психоаналитичната теория тя се преодолява сублимативно с излизане в големия свят на културата. В класическа Атина в голямото затворено в дома семейство затворени остават жените, докато мъжете лесно преминават преградата към външния микросоциален свят. Така че по традиционному, в частното пространство има женска и мъжка страна с по-голяма динамика. В мъжката влизат гражданите, представлящи семейства, подрастващите младежи и т. нар. метеки. Те са реално подвижните хора, личностите, които участват субектно в интерперсонални акции. Тяхната частна подвижност, ако следваме Фройдовата структура на индивида, позволява да развиват вътрешна персонална йерархия от Свръх-аз, Аз и То. Те са и тези, които служат за външно Свръх-аз на другите, прислониращи се към тях, лишени от такава структура. Те са и личностите с възможна персонална история.

От друга страна атинското частно пространство е разделено на съвсем частното на дома, в което остават жените и за което знаем малко, и на по-публичното на улицата и обичайните места за събиране, където мъжете прекарват времето си в групи. Оттук и особеността на отглеждането на момчето и на евентуалния негов Едипов комплекс. Постоянното отсъствие на бащата

от къщи, липсата на брачна любов, високата откритост на сексуалните отношения, откърмването на децата от робини, ранното излизане извън дома и намирането на по-възрастен мъж, който въвежда подрастващия в социалния живот, са форми на потопеност в по-широка среда и съответно на размито отношение с майката и бащата, които едва ли са способствали за развитието на Едиповия комплекс така, както го представя Фройд в класическите си психоаналитични текстове.

Ако търсим конкретния контекст за развиването на Едиповия комплекс в класическа Атина, това, за което можем да мислим, е голямото семейство в дома. Липсата на достатъчно данни за неговия живот се компенсира донякъде от аналогии с други традиционни култури, добре изследвани от етнологзи, опитвали се да мислят за модификациите на Едиповия комплекс. Основна черта на това семейство е прекарването на времето в женски и мъжки групи. За разлика от устойчивата женска група, оставаща в дома, публично съществуващите мъже менят модулно групите, в които попадат. Подрастващите имитират тази подвижност и вероятно не свързват непременно с бащите си нужния за съзряването им идеал, репрезентиран в личното им Свръх-аз. Нищо не пречи този идеал да се е свързвал с персонажи, представящи военни дружини или празнични колективи.

За разлика от съвременната индивидуалност с дълга фаза на оформяне в средата на малкото семейство и с преживяван шок при откриването на обществения хоризонт, по всяка вероятност оформящата се индивидуалност в Атина не е преживявала такава криза при излиза в полето на колективното. Израствало в условията на една публична частност и на празнични скупчвания с различни конкретни всички, атинското момче е усвоявало отрано техниката на превключването на собствената личностна структура в структурата на голям набор от колективи. Казано на парадоксалния език на сравнението, това е правело излишна фигурата на психоаналитика професионалист по съгласуване на индивидуалното и

колективното, която става така необходима в съвременната европейска среда поради сложната нерегламентирана мрежа от много на брой колективни среди.

Сравнението подчертава двете особености на атинската класическа култура – ограничения брой индивиди с личностност, които влизат във валидни интерперсонални отношения, и регламентираната модулност на културната среда, наличието на мрежа от практики за преход без криза от индивидуално към колективно битие. Разбира се, липсата на достатъчно свидетелства кара да предполагаме, че и тогава оформянето на детето не е минавало без обектни пълнежи, идентификации и трансфери. Въпреки че те може би са били насочени към лица с роли, чието имитиране е водело по-лесно до колективни конотации, все пак това трансфериране едва ли е ставало без кризи. При това знаем малко за затворената среда на дома, а и по принцип не бива да се смята, че тогавашният частен живот е бил напълно различен от съвременния. Оттук и достатъчната правомерност на ползването на речника на психоанализата при реконструирането на тогавашната частност.

От друга страна, както преди да разбираме универсално динамичната схема на атическата трагедия, я проверяваме с отнасяне към контекст, така би било полезно да освободим и Фройдовата психоанализа от прекалената универсализация и да я отнесем към вероятния по-конкретен контекст, който я е породил и поддържал. Защото е очевидно, че психоаналитичният сеанс е и обществена практика, протичаща в определена среда и отнасяща се чрез нея към други повече или по-малко подобни обществени практики. Оттук и предположението, подкрепяно от сравнението с античния материал, че може би и възникващата в съвременните условия на живот Едипова ситуация не е нещо постоянно за индивида, дори за невротика. Може би и съвременният индивид изключва дълбинното си несъзнато и съдбовната си привързаност към лично примордиално събитие, като се прислонява към реална или виртуална

група от хора и като заменя своята лична история с историята на един или друг висок персонаж.

Колкото и опростено да е, това насочено от атическата трагедия по-реалистично ситуационно разбиране на Фройдовата проблематика се опитва да мисли за индивида като за динамика на постоянно пораждање на дълбинност и вътрешен психически апарат и постоянно изключване на този апарат и пренос на неговата функция към високи персонажи и външни структури на отношения. Но целта на това есе не е само херменевтичното сравнение на сюжетите на атическата трагедия и Фройдовия Едипов комплекс с оглед на взаимното им по-комплексно и в този смисъл по-съдържателно разбиране. То на свой ред е зависимо от възможната по-обща схема на това, което наричам европейско културно реагиране.

***Заключение по темата за
европейското конципиране на
индивидуалното и колективното***

Можем да преформулираме коментирания паралел между атическата трагедия и психоанализата и да кажем, че общото между тях е опитът да се представи драмата на излиза от по-малък към по-голям свят. В Едиповия комплекс Фройд коментира излиза на всеки индивид. Но в това е и противопоставянето на Юнг или виртуалното различаване на атическата трагедия от Фройдовата схема – става дума не само за полето на културата, както по-често мисли създателят на психо-анализата, но и за по-общата неясна област на света. Именно на това реагира компромисно Фройд с тезата за отпечатаната в Едиповата репрезентация на бащата колективност.

Въпросът е, че и това разширяване остава непълно. Поне в теоретичен план Фройд не развива добра репрезентация за дълбината на другото. Преобразуващото човека Едипово ставане започва с фаза на отрицателно идентифициране с бащата и майката, с въображаемо

убийство и кръвосмешение, за да премине след това в положително сплитане в личността на ставащия човек на ролевоостите, излъчвани от бащата и майката, отвещащо, както е в по-късния вариант на Едиповия комплекс, до света на голямата колективност и културата. Тя е, така да се каже, последното във възможната дружба, ако не се смята негативното друго на смъртта.

Входът към дълбината на другото в теорията на Фройд е препречен и от други лични нагласи, но и от идеала за ясно значение, за добро съвпадане между означаващо и означаемо. Ролите от динамичната формула на Едиповия комплекс с просто съдържание на нивото на означаващото, на нивото на означаемото и референта са много по-комплицирани. И Фройд, но особено неговите последователи говорят за означаващото като за означаемо, подменят с бащата символ за всяка груповост, както с майката символ за всяка материалност, сложното означаемо и още по-сложния референт на другите, на колективността, но и на залепените за нея извънчовешки прояви на другото. И ако поради клиничния опит на психоаналитиците и наличието на конкретен контекст при тълкуването на личните истории подмяната не е толкова крайна, в разсъждаването по темата за колективните интенции липсващият контекст се подменя от абстрактни тези, каквато е и Фройдовата теза за фундаменталната колективност, филогенетично отпечатана в индивидуалната съдба.

Така става и с идеите за индивидуално и колективно. Въпреки че са поставени в динамично отношение в Едиповата схема и по този начин са подготвени за прилагане, те остават обективистично общи и се противопоставят с яснота, която подменя комплексната реалност. Оттук и последствието, че иначе динамичната схема на Едиповия комплекс не се разбира като средство за анализ, а като универсално съдържание на конкретните случаи. Чрез нея един вид се твърди, че всеки човек желае да убие бащата и да се съвзкупи с майката, да се идентифицира сложно с тях, да приеме кастрацията и

по този начин, като поеме в себе си най-важната страна на културността – принципа на другите, да се превърне от природен в културен индивид.

Докато реалността е винаги по-проблемна. Към първия проблем, че тези други като колектив също преживяват Едипов комплекс, се добавя вторият, че Едиповата ситуация не е само сигурна първа фаза на преобразуването от по-природно към по-културно състояние, но може да се породи и наново в хода на това преобразуване. Оттук и особенният подход на психоанализата за външно героично справяне с тази комплексност. Един вид спасителна техника, тя разчита на изключителния психоаналитик, който поема върху себе си и рисковете на новите поражения на комплекса в личността на пациента, а и негативите на социалната Едиповост. Психоаналитикът е един вид герой за справяне с хаоса на идващия при него пациент. Разбира се, този хаос отключва понякога и неговия собствен. Психоанализата може да бъде и неуспешна, да задълбочи кризата. Но, така или иначе, тя се организира като идеална ситуация на спасително общуване.

Героизмът на психоаналитика може да се прояви само в два контекста – малката интерперсонална среда, в която протича общуването между лекаря и пациента в класическата психоанализа, и микросоциалната среда на реалната група в условията на груповата психоанализа. Въпросът е дали може да се мисли психоаналитично за по-големи реални или виртуални колективни контексти. Именно тази празнина се запълва от умо-зрителната европейска представност, проявена по класически начин в стила на европейското научно мислене. Дори и Фройд, който мисли за голямата колективност, не си представя реално нейните контексти, каквито имаме пред очи в като че ли по-лесната за представяне антична полисна култура.

Реалната среда обаче е мрежа от ситуации за отнасяне на отделни хора като членове на реални и виртуални групи с много видове обществени герои. Дори да прие-

мем, че бащата е генералната репрезентация на колективното във вътрешния свят на човека, всеки човек е изправен пред нейното усложняване при участието си в толкова различни ситуации и среди на колективност. Макар и да не са пред погледа, човешките колективи са винаги налице. Те са един вид дадени в реалните символи на обществените герои, както съответно динамиката им е репрезентирана в някаква история. Човекът от по-нисък ранг се свързва с другите като него посредством сложни идентификационни отношения с един или друг обществен герой. Както и чрез трудно за наблюдаване отнасяне на личната си история към тази на съответния герой.

Тази сложност в произвеждането на герои и истории отговаря на нестабилната подвижна ранговост, характерна за съвременната отворена среда. В едни случаи едни са повдигнати в ранга на обществената геройност, в други случаи – други. Ранговете са различни по степен – има високи, но и много видове малки и временни. Или, ако се опитаме да се изкажем на езика на Фройд – съвременното окултуряване е един вид комплицирано влизане в сложната практика на реално и виртуално общуване в множество колективни контексти. То предполага кризи на приучване към тази множественост, на приемане на констатацията, че колективните контексти са устроени с върховенства, които само приличат на върховенството на бащата, както и че собственото семейство е само повърхностно означаващо за гъмжилото от други групови контексти, в които постоянно попада зрелият човек.

Големият принос на Фройд е, че с динамичната схема на Едиповия комплекс е изработил парадигма за отнасяне на индивидуално и колективно и е улеснил важното съвременно разбиране, че във всяка съдба – на индивид или група, индивидуалното и колективното са страни на човешката ситуация в света и че това, което върви да разбирате, е ситуацията, а не абстракциите на индивидуалното и колективното. Фройд следва

това на практика. Теорията му обаче по-често остава вярна на основния недъг на европейското светско и научно мислене – противопоставянето на индивидуално и колективно и прекаленото оценностяване на едното за сметка на другото.

Дали можем да формулираме аналитично на езика на науката знанието, което носят сюжетите на атическата трагедия и Едиповия комплекс? По-скоро не можем. Това ни казват успешният символичен дискурс на атическата трагедия и успешната практика на Фройдовата психоанализа. Но ако все пак опитае да го направим, опираме до бедната на съдържание формула, че отделният човек съществува в конкретни контексти и посредством тях е определен и индивидуално, и колективно. Съвременната европейска среда, сложна плетеница от много контексти и комплицирано поле за осъществяването на много човешки същества, превръща тази комплицираност в свое несъзнато и я подменя било с реално оценностяване на отделни конкретни колективности или индивиди, било с пораждане на трайните свръхценности на индивидуалното и колективното.

Те обаче на практика са винаги свързани. Оттук и компромисът на динамичните схеми за преход от едното към другото и обратно. В това е и голямото постижение на Фройдовата психоанализа. Тя свързва идеите за колективно и индивидуално в динамична схема и въпреки наложената от светското европейско реагиране претенция за универсалност, като работи в конкретни контексти, постига практически резултати. Така че, без да казва нещо определено за европейските свръхценности на индивидуалното и колективното, настоящият текст завършва със следната теза. Европейската култура е раздвоена между абстрактното представяне на себе си и своите основни ценности и опита, като ги свързва в динамични схеми, да предлага процедура за пораждане на конкретни ситуации на живот. Именно такива процедури са атическата трагедия и Фройдовата психоанализа – един вид свидетелства за способността

на европейската култура да прехожда от универсална представност към динамично моделиране.

Разбира се, проблемите остават. Между тях е и този, който проличава от сравнението между типовия трагически сюжет и схемата на Едиповия комплекс. Светското практическо мислене и живеене в съвременния европейски свят има проблем с репрезентирането на две положения – на многото превъплъщения на колективното и на отвъдното и извънчовешкото друго. Отвреме-навреме, поотделно или заедно, те излизат в преден план и предизвикват острите кризи на един или друг агресивен фундаментализъм, който се възправя срещу редовото разноречие и обичайната множественост в съвременния глоболизиращ се свят.

Така че, като обсъждам в настоящото есе косвено и глоболизирането в съвременните условия на живот, се опитвам да подкрепя не особено популярната теза, че животът на съвременното човечество налага все по-усложняващо се разбиране за отнасянето на отделния човек към ставащите все повече и повече и колективни човешки, и извънчовешки контексти. Такъв е моят избор – срещу подвеждащата ограничаваща простота и за усложняването, налагано от неизбежността да градим подвижния си смислов свят от материала на толкова контексти.

СВЕТИ АВГУСТИН И МАРК АВРЕЛИЙ,

или за разговарянето със себе си

Историята на античното разговаряне със себе си се преплита с историята на античния диалог. За това свидетелства и първото в европейската традиция фиксирано в текст тяхно използване. В „Илиада“ и „Одисея“ *изправените пред избор Омирови герои* влизат в разговор със себе си, но разговарят и с божества, вътрешният им диалог се преплита с външен. Старогръцките лирически поети следват този образец на компромисен вътрешно-външен диалог. Именно от лириката, от протрептическите елегии на Теогнид, го заема ранната философска проза, в чието развитие става разделянето на външния и вътрешния диалог.

Най-напред се обособява формата на външния диалог. С появата на интерес към вътрешния човек в епохата на елинизма започва да се оформя и разговарянето със себе си. В един по-ранен етап, в *кинико-стоическата диатриба*, това разговаряне продължава да е компромисно, разговаря се с фиктивен събеседник. Именно от диатрибата го заема Марк Аврелий, който прави решителната крачка към формата на вътрешния диалог, като заменя фиктивния друг, с когото се разговаря в диатрибата, с реалното себе си. Императорът прави това вероятно защото не смята да публикува своите записки.

Общата форма на разговарянето със себе си

Тази скица няма друга задача освен да насочи към общата форма на разговарянето със себе си. Гледано съвсем схематично, тя има два компонента – вътрешния човек като структура от две страни и предмета на разговора, истината за нещата в света, обуславяща личното благополучие. Отношенията са йерархични – вътрешният знаещ аз стои по-високо от наставляваното от него себе си, както истината за света стои по-високо от вътрешния знаещ аз, който се стреми да я постигне чрез произтичащи от тази истина принципи за постигане на лично благополучие. В духа на йерархията истината е над благополучието. Разбира се, при редовото разговаряне със себе си именно то и неговите принципи са в предния план на наблюдението, докато истината е неосъзната и скрита тема. Но истината може да стане открит предмет на обсъждането и да се свърже с благополучието и неговите принципи. Какъвто е случаят в „Изповеди“ на Свети Августин и „Към себе си“ на Марк Аврелий.

Това се отнася и за вътрешния човешки свят. За него може да се мисли отделно от външния. Може да се смята, че той е по-сложен от външния или обратно. Но двата свята могат и да се свързват, както е във философските разговори със себе си при Марк Аврелий и Свети Августин. Между другите податки за свързването им е и това, че според общата форма на разговарянето със себе си йерархията на вътрешния човек, съставен от по-висше знаещо аз и по-незнаещо поучавано себе си, повтаря йерархията, която организира външния свят. Така че, според тази форма определящо за вътрешния човек е толкова нужната за вътрешния диалог двуделност на аз и себе си, колкото и йерархията, това, че аз стои по-високо от себе си.

***Първи етап на сравнението
на разговарянето със себе си при
Марк Аврелий и Свети Августин***

Тази вътрешна йерархия може да се усили и двуделността да прерасне в триделност. Какъвто е и случаят при Марк Аврелий и Свети Августин. В традицията на платонизирания стоицизъм, която следва, римският император си служи с триделна схема – вътрешният човек в „Към себе си“ е йерархия от свръх-аз ръководно начало-вътрешен бог, дихание и лоша импулсивност. Подобна е и представата на Свети Августин. Неговият човек се състои от ум и душа, която на свой ред е съставена от двете инстанции на добрата и лошата воля. Разликата е, че докато добре дефинираният разумен свръх-аз в „Към себе си“ е съотнесен с външната инстанция на общата разумна природа, умът свръх-аз в „Изповеди“ не е твърдо отнесен към върховенството на християнския бог и не е означен като свое божество. Причините са няколко.

Между тях е и разликата, че Марк Аврелий разглежда вътрешния човек като даденост, която трябва да се отчита и уважава, а Свети Августин наблюдава вътрешния човек като функциониране и възможно постигане, което става извън него. Така че, не е без значение в какво отношение са вътрешният човек и външният свят. Очевидно при Марк Аврелий и Свети Августин става дума за ясна зависимост – на човека от света. Тя може да е проявена в статичен план, вътрешният човек и външният свят да имат подобни структури. Както е в „Към себе си“ на Марк Аврелий. Но подобие то може да е и в плана на функционирането. Ако вътрешният човек се представя като динамика от отношения между елементи, външният свят също се разбира като такава динамика и двете динамики кореспондират. Макар и непълно проявен, такъв е случаят в „Изповеди“.

Оттук и разликите в отношението към външния свят между в „Изповеди“ и „Към себе си“. Светът в

„Към себе си“ е нещо комплексно и безлично, което не се заговаря. Световото отношение на аз-а е зададено в императиви, но не и като фази на протичане. Императивите се знаят. Вътрешният бог аз ги владее, повтаря ги закланателно и се занимава с по-доброто им формулиране. Марк Аврелий е настроен интровертно. При Свети Августин светът е означен тотално в бога с лице и може да се заговаря. Божествените императиви могат да се формулират, но това е човешко и в този смисъл неточно формулиране. Затова и отношението към външния свят не се свежда до знаене на императиви. То трябва да е насочено навън, да е топло и да се изразява в любов. Така че, доколкото в „Изповеди“ има интровертност, тя е само начало на сложното движение, което завършва с екстравертните моментни на прозирания на божията истина.

***Интермедия за Фройд и
неличностно-статичното и
личностно-динамичното разбиране
за строежа на вътрешния човек***

Тази зависимост между вътрешно и външно проличава още по-добре, ако включим в сравнението Фройдовото триделно разбиране за структурата на вътрешния човек. Също като Платон между „Федон“ и „Федър“, създателят на психоанализата усложнява първоначалната си двуделна представа за противопоставящи се съзнание и подсъзнание с разбирането, че вътрешният човек е *структура от свръх-аз, аз и то*. Сравнението извежда ред прилики – като кореспонденцията между вътрешното свръх-аз и християнския бог отец при Августин и свръх-аз-а и собствения баща или праотеца от първобитната орда при Фройд. Разбира се, връзката между тях при Фройд е по-силна и съответно неговата триделност е по-отчетлива от тази на Свети Августин. Освен това Свети Августин смята, че човешкият свят е отворен към цялостния външен свят с лице, даден в сим-

вола на бога, докато Фройд следва светското разбиране за затворен в себе си човешки свят.

Тази разлика между Фройд и Свети Августин насочва към подобие в световите представи на Марк Аврелий и Свети Августин. Те са несветски – човешкият свят, и външен, и вътрешен, е зависим от разбиране по един или по друг начин световна цялост. Само че в „Към себе си“ тя не е събрана в стабилен символ и няма лице. Най-честата ѝ проява на всеобща природа, на свръхпричина и свръхформа прилича на научно светско разбиране. Както светска ни се струва и идеята на Марк Аврелий за силната обособеност на отделния човек. Тази идея е свързана с подобна на нашето съвременно изживяване на света повеля за уважаване на социалното битие и държавата, която липсва в „Изповеди“. Оттук и възможността да заключим, че вероятно подобие в разбирането за външния свят при Фройд и Марк Аврелий води и до подобната идея за самостоятелността на аз-а, и до подобие, че както Фройдовият аз е притиснат между свръх-аз и то, така и диханието на Марк Аврелий е притиснато между разума и плътските пориви.

Разбира се, при значителната разлика, че у Фройд аз-ът се гради от вътрешни отношения и е нещо динамично. От което следва работещата последователност на Фройдовото разбиране за аз, което е две неща – притиснатото между свръх-аз и то, но и динамичното отношение между сложно отнесените един към друг свръх-аз, аз и то. Докато при Марк Аврелий с един вид отричане на триделността аз-ът се покрива със свръх-аз-а. По традиция, която тръгва от Платон и минава през Стоата, скрито или по-открито, в античната философска визия вътрешният човек съвпада със свръх-аз-а, свежда се до неиндивидуалното в себе си, до добре назованата от стоиците гранична възможност за божественост. Отделният човек е определим само като нечовек. Кое се обсъжда на много места в големите антични текстове – човекът има работа с божества и е изложен на безсмъртие.

Марк Аврелий следва тази визия компромисно и по-често не вярва, че аз-ът може да се сведе до свръх-аза на вътрешния бог, колебае се между традиционния космически оптимизъм и собствения скепсис. Така е и в текстовете на Фройд – донякъде се вярва, че свръх-аз-ът може да покрие аз-а, но по-често не се вярва. Като учен Фройд се занимава със структурата на вътрешния човек, разглежда я като обективно положение и търси реални случаи, които да я потвърдят. Като човек с голям опит и писател прави друго – провежда или описва психоаналитични разследвания на уникални случаи, в които излиза, че реалният човек не съвпада с триделната структура на вътрешния човек и дори я надхвърля в преплитачи се вътрешни монолози и диалози. Сякаш се внушава, че в реалния план на съществуването човек-ът е полилогичен поток, съставян от преплитачи се вътрешни и външни отношения.

Макар да изглежда характерно за съвременността и да се формулира по-открито от постмодерната философия и наука, това внушение се прави отдавна от практиката на прехождането от един към друг дискурс или от монтирането на различни дискурси в един вид текст. И едното, и другото водят до взаимно коригиране на носените от дискурсите визии за свят. Класическият пример са Платоновите диалози, в които определени статични идеи се поставят под въпрос в полилогично построени партии.

Оттук и хипотезата на това есе. Интересуващото ни разговаряне със себе си използва монолози и диалози. Те са дискурсно изражение на разбирането, че и светът, и вътрешният човек имат йерархичен строеж. Когато това разбиране се постави под въпрос и в разговарянето проникне представата, че светът и аз-ът имат нейерархичен строеж, монологът се разколебава, диалогът става по-диалогичен и започва да клони към полилог. Но дори и полилогизиран диалогът продължава да произвежда идеята, че светът е единен и йерархичен. Оттук и необходимостта от дискурс, който по посъответен начин да изрази имплицитно представата за

нейерархичен множествен свят. Този дискурс е налице в културната традиция – това е повествованието. Така или иначе, като форма то винаги се изразява в един вид полилогична пренагласа.

На тази основа е и сходството между разбиранията за вътрешния човек при Фройд и Свети Августин. Също като Фройд и Свети Августин е изложен на разкази в своите „Изповеди“. Като се редуват с молитви, пасажки на изповед и същинско разговаряне със себе си, те образуват големия автобиографичен разказ за оформянето на авторския аз. Както във Фройдовите психоаналитични разкази, и в автобиографията на Свети Августин става дума за промяна. Разбира се, лутащият се по трудния път към собственото спасение автор на „Изповеди“ не се съмнява в него. Оттук и разликата в отношението към собствената история. За Свети Августин тя е отворена към предстоящото неживеене и се определя от него. Докато за мислещия светски Фройд смъртта е пълен край за отделното човешко същество. Затова и лутането, което се покрива с разказа за живееенето, е нещо в себе си, независимо от подобие с лутанията на другите хора. Собственият разказ е затворен от идеята за своята уникалност.

Разликата не отменя приликата. Колкото и да не се съмнява в спасението, и Свети Августин разбира човешкия живот по динамичен начин не само в плана на лошото разминаване между съществуване и същност, но и в добрия план на стремеж към голямата промяна. Оттук и ракурсът на високата определеност на своето, който свързва Свети Августин с Фройд и не се открива в мислещата неличностно и за живата, и за мъртвата душа античност. Дадената като лична отговорност душа на отделния човек с лице при Свети Августин е такава и по време на тленното съществуване – личностно-динамична, ставаща и външно като придвижване към момента на голямата промяна, и вътрешно като конкретно аз с дълбина в състояние на постоянно проблемно разбиране на себе си и на света.

*Втори етап на сравнението
на разговарянето със себе си при
Марк Аврелий и Свети Августин*

В този пункт можем да изоставим сравнението с Фройд. То само помогна за очертаване на нужната в случая бинарна структура – нелично-статичното и личностно-динамичното разбиране за строежа на вътрешния човек.

По линията на това противопоставяне се оформя едно парадоксално твърдение – че Свети Августин е модерен човек. Въпросът е какво разбираме под модерен. Ако определяме модерното като налична личностно-динамична визия за вътрешен човек, според която той е променлив и по някакъв начин множествен, трябва да приемем, че Свети Августин и Фройд са модерни хора. Но ако това се отнася и за света, тогава излиза, че нито Свети Августин, нито Фройд са модерни хора. Съвсем очевидно „Към себе си“ и „Изповеди“ следват разбирането, че светът е нещо цялостно и йерархично построено. Но дали това разбиране е само антично? Едва ли. То е налице и в мисленето на Фройд. Така че, каквато и промяна да е станала между Свети Августин и Фройд, може да се твърди и друго – че в определено отношение и двамата не са достатъчно модерни.

Тези две парадоксални твърдения убеждават, че едно е да разбираме текстове, а друго да говорим за контексти. Текстовете са винаги драми на комбиниране на контексти. Такива драми са и „Към себе си“, и „Изповеди“, а и визираните текстове на Фройд. Но в случая ни интересуват не текстовите цялости, каквито са „Към себе си“ и „Изповеди“, а по-скоро техният общ контекст, античната смислова среда, която ги поставя в режим на вътрешно подобие и различие. Ракурсът на тази среда налага две твърдения: че 1. личностно-динамичното разбиране за строежа на аз-а е налице във втория, но не и в първия текст, и че 2. двата текста са два пункта по пътя на разбирането на аз-а в епохата на късната античност.

Нейният контекстов проблем е, че тя се нуждае от по-дискурсивна представа за човешкия аз и я търси, но е по някакъв начин ограничена от характерната за онова време йерархично-цялостна представа за света.

Това предполага общо между Марк Аврелий и Свети Августин върви заедно с немалък брой подобни идеи и мотиви. Към контекстовото основание за това се добавя и по-конкретната причина, че двамата се опират на едни и същи източници, преди всичко на Платон, Аристотел и стоическите философи. Ето няколко примера. И двамата твърдят, *че има само настояще и че вътрешното е по-добро от външното*. И двамата настояват за дискурсивно разбиране на качествата на всяко нещо и правят разлика между истинското божие и непълното човешко съществуване. Тези прилики стигат и до ред от общи мотиви – като *трудното събуждане сутрин и суетата да се ходи по планини*, при Марк Аврелий поради по-доброто усамотение вътре в себе си, а при Свети Августин поради това, че вътрешната красота на духовното е по-съвършена от красотата на природата.

Същевременно толкова различия. „Изповеди“ на Свети Августин са цялостен, предназначен за публикуване текст. „Към себе си“ на Марк Аврелий е фрагментарен текст за лично ползване. „Изповеди“ са автобиографичен разказ за все пак постигана промяна, „Към себе си“ свидетелство по-скоро за непостигане на такава промяна. Дали при други обстоятелства Марк Аврелий би бил в състояние да я постигне и да я изрази? Догматичният отговор в гледната точка на контекста е отрицателен – императорът не е разполагал с дискурс, който би му позволил. Недогматичният отговор в гледната точка на текста е, че той е можел да произведе такъв дискурс. Имаме пред очи примера на създаденото много векове по-рано автобиографично *Седмо писмо на Платон*. Ето и хипотезата, която съчетава двете гледни точки – „Към себе си“ е текст на неполучил се дискурс, а „Изповеди“ своеобразна проява на получаване.

По-задълбоченото сравнение между двата текста по линията на формата извежда показателна разлика. Марк Аврелий говори с ясно аз на своето себе си, като му казва „ти“ или го идентифицира със собствената си душа. Схемата е традиционна – владеещият словото дух и разумната душа говорят на несловесната неразумна, вместилище на негативни емоции и погрешни възгледи. Неразумната душа не се подчинява. Тя е в напрегнати отношения с разумната, но не влиза в караници с нея, както става в „Изповеди“. Двете души са ясно отделени. Първата е пленница на съществуването, на лошата подвижност на покрита с погрешни възгледи емоционалност, а втората разполага със стабилна чиста възгледност за същността на нещата. Като добре отделената разумна душа и добрите възгледи са ясно отделени от лошите, говорещият аз не изпитва трудност да ги формулира. Трудността е в прилагането на тяхната истинност в хода на реалното съществуване.

Статиката на така разделените истина и реалност, на чиста интелектуалност, работеща със същностни положения, и „нечисто“ съществуване, увеличащо към лоши възгледи, настройва монологично. Другите са или носители на истина, които императорът изслушва, или заблудени люде, с които не разговаря. Самотен и интровертен, той няма събеседник и в инстанцията на общата природа. Не може да разговаря и с общата разумна душа, тя не е субект, а само принцип за субект. Какво да се каже за отделените се от нея души на отделните хора, които са още по-малко субектни? Затова е естествено да се обръща внимание не на тяхното говорене неказване, а на гарантираното казване на вътрешния бог. Защото казване означава формулиране на същности. Оттук и противоречието – монологичното разговаряне в „Към себе си“ свидетелства за обособеността на отделния човек като вътрешна структура, но не и за личностността му разгръщане в подвижна своя дълбина и съответно своя история.

В „Изповеди“ вътрешният диалог на душата със

себе си е само момент, вложен в рамката на външното заговаряне на бога. Свети Августин добре различава истинското божествено слово, скрито в други слова и незвучащо пряко, от звучащото несъвършено човешко говорене. Също като човешката душа и то е колебаещо се, с времева протяжност, проявено е в редуване на моменти, без да е разпиляно в хоризонтални отношения с други слова. Движението му е насочено вертикално – като издигане и изпадане от истинското слово. Такъв е и конкретният текст в „Изповеди“. Съставен от различни партии, той е подчинен на молитвените венцесловия, които от обръщане към съвършената божия другост преминават в изповедно представяне на несъвършенството на изповядващия се. Но и тук преход – от обикновено регистриране към занимаване с конкретните прояви на собственото несъвършенство, разгърнати в разкази за двете най-чести случвания – на разговори с други хора и усамотяване за беседване със себе си.

Също като при Марк Аврелий разговорите със себе си в „Изповеди“ обработват понятия. Вече посочих разликата – Марк Аврелий се интересува от основните принципи, които организират световното битие и човешкото съществуване, докато Свети Августин разглежда подвижната страна на преживяването на тези принципи. Разликата не пречи и при двамата разговарянето да протича като един вид укоряващо съветване. Разбира се, при Марк Аврелий укоряващото аз е достойно отделено от укоряването себе си, докато при Свети Августин те са свързани във вътрешния дом на драматично напрегната душа. Оттук и последствието, че в този дом говори разумното аз, но се чуват и реплики на неразумното себе си. Отношенията са напрегнати, *разразяват се кавги*. Кавгата е обичаен символ в „Изповеди“ за изразяване на конкретната субектност, заета с постоянно определяне на себе си, света и тяхната зависимост, с вглеждане в подвижната собствена дълбина и оглеждане на собствения житейски път.

Подвижността в „Към себе си“ е само нещо лошо, според „Изповеди“ тя има и добра страна. В духа на занимаващата го диалектика на промяната Свети Августин представя неопозитивно и човешката емоционалност, и сферите на волята и ума. Емоционалността включва отрицателни, но и положителни емоции, както разумната и неразумната воля са свързани в разкъсаната от противоречия душа. На свой ред е подвижен и умът – като лошо блуждаене и пропадане, но и като доброто на случващото се понякога издигане към божия дух. Тези три нива на вътрешния човек са динамични и в себе си, и в отношенията помежду си. Висша проява на динамиката им е сливането на добрите емоции, разумната воля и издигащия се нагоре ум в рядко случващото се просветление на досег с божие слово. Така че, „Към себе си“ се занимава със статичната истина и статичната идея за строежа на вътрешния човек, а „Изповеди“ – с реалността на динамичното търсене на истината от един подвижен вътрешен човек.

Разбира се, човекът при Свети Августин търси и се движи към божията истина, додето е жив. След смъртта той губи и движението, и дълбината, и собствената си история. Но запазва лицето си, оцелява. Докато за човека на Марк Аврелий смъртта е разпадане и връщане на разпадналите се елементи към всеобщата природа на всичко. Бидейки части от друго, събрани само временно, те правят от индивидуалния човек нещо скръбно, тегоба, чието единствено утешение е в познанието на всеобщите принципи. *Индивидуалното е тегоба* и за Свети Августин, нещо недостатъчно, изпълнено с копнеж по завръщане към бога. Но това е персонално завръщане. Отделената от тялото душа не само запазва личността, която е имала в тленното съществуване, а определено я усилва по модела на свръхличностния бог.

Което обяснява защо Свети Августин дълбае в мислите и емоциите си и наблюдава протичането на приближаващите се към свръхситуацията на спасение-

то малки ситуации на жизнения поток. Изразена във времевата протяжност, разпиляваща се и събирана от *работата на паметта*, душата му е подвижна и ставаща. Вътрешното ѝ движение е насочено йерархично от външното. Човекът има своя дълбина и своя история, защото се движи лъкатушесто към висината на външния свят. Затова и не пребиваването на бога в човека прави от него човек, както е при Марк Аврелий, а обратно пребиваването на човека в бога. От наличието на бога в човека се получава само принцип за човек. Докато ненамиращият в себе си и търсещ извън себе си бога Свети Августин намира не толкова бога, колкото своето лично себе си в него. Така че движението към собственото благо е движение и към собственото по-пълно битие.

Както и да представяме тази драма, не можем да я разберем неутрално. За нас, съвременните хора, които осъзнават по светски начин смъртното си битие, разбирането на Свети Августин за вътрешния човек и неговата устременост нагоре е митологично и идеологично застопорено именно в идеята за йерархичния цялостен свят. Не че тя не е активна и днес. Въпросът е, че вече осъзнаваме, че идеите за цялостния йерархичен свят и цялостния йерархично построен вътрешен човек не са реалност, а оперативни конструкции, налагани от несъзнателно възприеманата като природа йерархично насочена човешка социалност. Разбираме, че човекът приписва собствената си обществена йерархия и на света, и на вътрешния си свят. Същевременно знаем, че достатъчната му отделност и самостоятелност стават агент за ограничаване на тази визия. Какъвто е и случаят в „Изповеди“. Колкото и да следва идеята за цялостния йерархичен свят, наложена му от античния културен контекст, Свети Августин прави първата съществена крачка в посоката на разбирането, че отделния човек има свое лице и своя история.

*Херменевтични последствия от
сравнението на двата текста по
темата за диалога и полилога*

Като във всяка работа, и в това есе се намесват непредвидими сили. Намерението беше да сравня „Към себе си“ и „Изповеди“ по линията на хипотетичния жанр на разговарянето със себе си. Загърбих историята на толкова разговаряния със собствената душа в световната литература, а и античния материал, и проведох сравнението типологично. Типологията ме вкара в „тресавището“ на мрежа от подобия и различия. Увлякоха ме разширения. Други изоставих, но реших, че едно от тях е полезно – тезата, че разбирането за вътрешния човек е зависимо от съпътстващо го скрито или открито разбиране за характера на външния свят.

Изпълненото в този план сравнение на „Към себе си“ и „Изповеди“ ме убеди, че двата текста се организират от подобни идеи за йерархичен цялостен свят и съответно за вътрешен човек. При Марк Аврелий той е статична обща единица, само принцип, който не се разгръща в динамика, докато в „Изповеди“ става дума за вътрешен човек с динамика. Изразена в дълбина и история, тя не е само нещо принципно. Свети Августин влага в нея своята динамика на конкретен човек с дълбина и собствена история. Разбира се, застопорената в статичния символ на бога идея за йерархичния цялостен свят и тягата към общоважима истина ограничават динамичната визия за вътрешния човек и не допускат две неща – да се мисли динамично и за външния свят и вътрешният човек да се представя като обмяна на вътрешни и външни отношения.

Идеята за йерархичния цялостен свят е нещо активно и до днес. Оттук и възможността текстовете на Марк Аврелий, Свети Августин и Фройд да попадат в общ контекст. Но тъкмо променящите се ракурси на разговарянето със себе си и съответно на разбирането за строежа на аз-а издават, че тази визия все по-често

се поставя под въпрос от другата – за множествения свят отворена система от много места и единици на постоянно постигани и разпиляващи се единства, на вътрешни времена и протяжности, изложени на стихията на случайността. Същото може да се изкаже и в гледната точка на дискурса. Като продължава да се опира на визията за йерархичния цялостен свят, съвременността продължава да е настроена монологично и слабо диалогично. Същевременно кризата в съвременното знание и разклащаният монолит на обективистичното говорене показват, че съвременното човечество е вече изправено пред все по-ясното осъзнаване на другата визия, различна от представата за затворения божи свят на Свети Августин, но динамична и събитийна, какъвто е вътрешният човешки свят в „Изповеди“ и какъвто в редица случаи е сложният вътрешен човешки свят в психоаналитичните разкази на Фройд.

Този извод по линията на схващането на света ми се струва съществен за занимаващите се основно с разбиране на текстове хуманитарни изследвания. Така или иначе, те налагат справяне с едрите зависимости, които организират смисловите отношения в един текст – между скрити и открити твърдения и някакви форми, които осигуряват изразяването им. Разбира се, дележът на съдържание и форма е неефективен. Кое не отменя формулираната хипотеза, че съгласуващите се разбирания за вътрешен човек и външен свят налагат полилогични отношения между дискурси и вътрешнополилогични текстове. Един от изводите на това есе е, че представата за цялостния йерархичен свят се изразява по-съответно с монолози и диалози, а представата за т. нар. множествен свят се ориентира към формите на полилога.

Разбира се, това е само класификация, а не програма за действие. И без да осъзнаваме каквото и да било, винаги имаме под ръка някакви текстове, които винаги са форма на драма по съчетаване на контекстови твърдения и изплъзване от налагащи се форми. Текстовете

са уникални полилогични построения като отделните хора. Кое то не ги отървава от това да се червят пред лицето на един или друг контекст и да се разглеждат с термините на успеха и неуспеха. Така и в случая, в края на това типологично сравнение на „Към себе си“ и „Изповеди“, поради сегашното ценене на т. нар. множествен свят, в контекста на финала на това есе, си позволявам да говоря за неуспех на двата текста и да твърдя, че нито Марк Аврелий успява да отърве своето аз от тегобата на индивидуалността, нито динамичният аз с дълбина на Свети Августин е толкова динамичен, щом като е зависим от идеята за йерархичния цялостен свят. Същото може да се каже и за текстовете на Фройд, и за други знаменити съчинения.

Мога, а и трябва да го кажа и за моите собствени текстове. И то не само за написаните, а и за основния текст на вътрешното ми съществуване. Уж се лутам в него между различни визии за свят, но постоянно се уморявам и изпадам облекчително в представата за йерархичния цялостен свят и съответно в капана на монолога и диалога. Постоянно не ми достигат знания и емоционалност, за да възприема света като ставаща и разпадаща се цялост, като прекъсващо и наново започващо протичане. Добре, че все пак е под ръка старото средство на полилога на разказа, което без да напруга, дискретно изправя пред двете иначе изплъзващи се визии – по-откритата на протичането и по-скритата на множествеността.

ЕДИН ОПИТ ВЪРХУ ИДЕЯТА ЗА „СЕБЕ СИ“,

или реплика към текстове на Жак Дерида

Жак Дерида беше в София. Затруднен от непознатостта на неговите трудове, бях впечатлен от бистротата на устното му слово. Оприличих просветляващото му говорене на това на Пол Рикьор. Дори съжалих, че не предложих текст за участие в *дискусията*. Мотивът да не го сторя беше усещането за един вид непреодолимо различие между апоретичната нагласа на именития философ и инструменталния трансцендентализъм, който следвам.

Респектът към говорещия Дерида обаче ме накара да проуча по-внимателно текстовете, които бях чел по-рано. От това проучване останах с различно впечатление. Предишното ми усещане за крайна другост прерасна в идея за вътрешно различие. Особен принос за това имаше един по-нов текст на Дерида – *„Другото оглавяване“*. Развитото в него капитоло-капитално разбиране за Европа ме накара да се определя като провинциален европеец, който оцветява универсално своята анахронична провинциалност. Така намерих мястото си в парадигмата на деконструкцията на Дерида. Осъзнах две неща – че съм практикувал един вид конструктивно оцветена деконструкция и че всяко философстване се изразява в преконструиране.

Дерида очевидно загърбва страната на конструирането в това преконструиране, защото смята, че деконструирането осигурява на философското слово да бъде това, което е. Оттук и неговата грижа да създава връз-

ки там, където ги е нямало, и да ги разрушава където са налице. Деконструиращото слово отнема, замества, премества, размества, разрежда, изобщо поставя под въпрос. Освен това то е на някого, не се допуска да става общо, да се покрива от абстрактни положения, които при това да се смесват с живеенето. От друга страна то е слово, допускащо конферентно струпуване на хора, но не и възможност за спояването им в група. Целта е събралите се да се стъписат, но не и да излязат от това стъписване с визия за цялостен свят и изпадане в позитивна връзка помежду си. За разлика и от традиционно философстване, и от всекидневното говорене, които правят това, сеансът на деконструирането цели един вид радост от заплитането в мрежата на толкова означаващи и означавани.

Разбира се, в сеанса могат да участват и нестъписани способни да разговарят слушатели. Въпросът е, че говорещият философ влиза в диалог основно с отсъстващи подобни нему. За тях, за заразените с вътрешен диалог различни от мълчащите гладни за лесна конструкция, която им урежда отношенията със света, той казва „ние“. Привилегирована среда, покойници или живи, те са извън публичното време на тези, които се надяват на спасителна истина. Освободени и от местата, в които са се оформили, те не се интересуват от собственото благо. За разлика от повечето философи на миналото, които смятат за благо занимаването с общото благо, служещо за прислоняване на мисловно безпомощните, вървейки по стъпките на Ницше, Дерида не прислонява, а, както казах, стъписва. И то не като Сократ, който отлага формулирането на истината, защото тя е важно нещо и не бива да се претупва.

Настроен деконструиращо и по начало, но и дозаразен от Дерида, аз се питам дали това мисловно поведение не се крепи на достойна за „изобличаване“ аксиома. Съзирам я благодарение на ограничеността, наложена ми от анахроничната среда, в която съм оформен. С усилието да разбера и да си послужа с текстове на Дерида,

защото за мене разбирането опира до послужване (бедняшка нагласа, която напомня духа на американската прагматическа философия), схващам, че различието между неговото и моето мисловно поведение се определя от несъзнатите различни разбирания за „себе си“, които ги насочват.

Струва ми се, че според Дерида „себе си“ е идентичност, атакувана от неидентичности, която се опитва да ги включи в себе си, но стига само до регистриране на апорията или най-много до пораждане на следващите от нея антиномии. Разбира се, има извънмисловни области, които привидно се поддават на справяне с тях. Мислещото слово на Дерида обаче остава вярно на идеята за принципната несъчетаемост на идентичност и неидентичност. „Себе си“ е напълно идентично на себе си и затова е напълно неидентично във всяко друго отношение. В този смисъл във всеки момент има само идентичност или само неидентичност. Така разгръщащото се „себе си“ е предпазено от разпиляване в тревожещи противоречия, в неможещи да зарадват мислещия възможности за изпадане в другост.

Животът и философията дават различен израз на тази представа. В живота вътрешното неидентично се замества със сполитащи ни привидно външни другости. В текстовете на Дерида наумилата си да бъде прекалено идентична идентичност се пази от това сполитане посредством апоретична нагласа. Философът отказва да представя референтите на временните отделни „себе си“ и на едрото свое „себе си“ и удостоверява мислещото си съществуване по негативен начин – с разчленяване на нестабилните отделности в потоци от елементи, оградени един от друг с апоретични прагове, които препречат неконтролируемите преходи и оцелостявания. Така, без да овъншнява своето вътрешно друго, както правят обикновените хора, той пази и себе си, и отделността на нещата. Пази ги с постоянна „сепнатост“ пред напращащото в тях друго, с будно недопускане да се преобразуват. Дебне „кипването“ на значенията в

толкова много имена, за да го спре в последния момент, преди да се разрази. Този мислителен жест се представя добре от метафората на навременно дръпвано от огъня ядене, което иначе прегаря и престава да бъде ядене.

Струва ми се, че основният причинител на това мисловно поведение е идеята, че разбирането на „себе си“ е възможно само до предела на превръщането му в друго. От което следва и особеността на собственото „себе си“ на Дерида, това, че то не допуска да бъде „замърсено“ с над- или под-личностни прояви. На тази основа писателят Дерида не допуска спадове в своята реч, продуцира „исово“ слово, непровалящо се в баналност или мълчание. Такава е словесната проява на конструираното по европейски „себе си“, заето повече с постиганата в самостта уникална идеалност, отколкото с поставящите я под въпрос баналности или неочаквано изпречили се съвършенства.

Разбира се, аз прекалявам. Затова свивам знамената и признавам, че представеното по-горе „себе си“ е прекалено и в този смисъл изкуствено. Изкуствено е и внушението, че това „себе си“ е проявено фоново в текстовете на френския философ, докато моят опит е организиран от друго „себе си“. По-скоро не се различавам от Дерида. И моето говорене също като неговото е перформативно, зависимо от конкретна ситуация. В случая тя е, че опрян на анахроничността си и на навика от разбирането на определени антични текстове, използвам Дерида, за да конструирам едно струващо ми се необходимо различно „себе си“. Правя го, защото смятам, че като поставя под въпрос аксиоматиката на авторитетното мисловно поведение на френския философ, ще стана извънситуативен. Моята така желана извънситуативност обаче няма да бъде чиста и непременно ще бъде потъмнена от провинциалната анахроничност на бунтуващ се срещу неизбежната Европа интелектуалец от Източна Европа.

Но не са ли по подобен начин бунтовни всички преконструирания в историята на европейската фило-

софия? Така че, нека да се заема с оформилата се тема, с позитивното деконструиране на ситуацията на възприемането на „себе си“ в съвременните европейски условия на живот.

Естествено моето деконструиране не може да протече в стила на Дерида. Каквото и да правя, няма да мога да разговарям автентично с големците на европейската традиция. И поради неизбежната провинциалност, а вероятно и поради липсата на въображение. Мога обаче друго, да заговоря общото в себе си, което слабо ме отличава от другите. То е по силите ми поради необщественото съществуване, към което съм привикнал, а и поради професионалната обиграност в антични анахронични нагласи. Така че, ще се отдалеча от автентичния разговор на високия идентичен на себе си с други също високи идентични, воден от Дерида, и ще заговоря вътрешното си неидентично, ще го разпитам като попаднало в мене външно. Така, не без риска на самоизмамата, ще се опитам да припозная някаква обективност. Та в рамката на тази ситуация подемам темата за отделността на „себе си“.

Съвременните условия на живот ме карат да възприемам своята отделност и самост като естествено дадени. Реална и идеална подвижност, отделеност от места, вещи и хора, проявена и в по-сложни форми на независимост, самостта ми има индивидуални, но и общи черти. Културната нагласа насочва погледа към специфично индивидуалното в нея, към различното, а не към подобното. Разбира се, и двете са нещо сложно, смесица от родови и видови черти. Но ако в различното все пак се вглеждаме, подобното в самостта и особено самият принцип на отделността се изплъзват от нашето ползурение. Миналото, особено старите религиозни култури, са се занимавали с представянето му. С разгръщането на светската култура след 18-и век повечето символи, обслужвали това представяне, са отпаднали. Така е възникнал обсъжданият съвременен проблем – отделният човек активира трудно представата, че

съществува му е компромис между различия, които имат за граница някаква неповторимост, и форми на подобие, между тях и на отделност, по линията на които той става слабаразличим не само от останалите човешки същества, но и от повечето животни.

Тази представа има много страни. Избирам една от тях, факта на човешката ми самост, и си казвам: „Временната ми самост се изразява в постоянно проявяване на неясния външен свят с превръщането му във вътрешен. В хода на съществуването ми това присвояване се редува с изхвърляне навън на присвоеното. Присвояването усилва самостта и отделността ми, докато изхвърлянето е по-често фаза на отказ от тях.“ Така че, между многото начини, по които разбирам своето „себе си“, то ми се явява и като редуване на етапи на осъществяване и ограничавана самост. Трудно си представям двата етапа едновременно. Занимавам се с единия или с другия. В случая насочвам поглед не към диалектиката на свое и общо в моята самост, а само към страната на общото. Питам се до какви представи и емоции в мен води идеята за повтарящата се във всяко човешко същество форма на отделност.

Тази идея може да се прояви в различни ситуации. Една от тях се свежда до това, че сме подобни вместилища на външни неща. В нас те се нащърбят, някои дори угасват. Други получават енергия за по-ефективно съществуване. Този неличностен ъгъл на зрение натъжава, но и радва. Зависи какво оценностявам в него. Дали разбирам повторението като лишние, или изпитвам радост от проникващото в мене белязано от обективност немое? На свой ред има значение как възприемам уникалността си. Дали се смятам за твърдо идентичен и страдам от пробоите в тази фундаментална идентичност, или смятам идентичността си за относителна, отворена към по-трайното човешко, животинско и още по-широко биологично съществуване? Така че, зависи дали мога да си кажа: „Нищо по-сочно от това да съм възрастен човек, а цялото ми същество да почива на фундаментал-

но разбиране на собствената ми уникалност!“

От какво черпи енергия това разбиране и как да му я отнема? Черпи енергия от вярата в оригиналността на телесния ми вид, от представата, че животът ми протича като неповторима история и от обществената ми изтъкнатост. Най-лесно за деконструиране е третото – става дума за роли, които се играят и от други. И те, и отличието в тях ми принадлежат относително. Смятайки ги за мои, обслужвам, укрепвам и дори развивам обективната им определеност. Така че, да не се поддавам на горчивината, че не ми принадлежат в степената, в която ми се е струвало, а по-скоро да активирам удоволствието от проявеността на обективното им съществуване в мен.

По-трудна за деконструиране е оригиналната ми житейска история. Мога да я атакувам с отделяне на общите сюжети в нея, на митологиите на толкова социални среди, в които живея, между тях и на едрата фабула, организираща живота на всяко човешко и изобщо на всяко същество. Задачата е да ги разбере, да си ги представя разчленено в ефективни символи. Като последствие от регистрирането на немоето в личната ми история би трябвало да се зарадвам на проявеността на обективното му съществуване в мен. Най-труден за деконструиране е масивният символ на тялото ми. Отделността му е стабилен знак за преходността на „себе си“. Оттук и тъгата от осъзнаването на безспорната му разрушимост. Нужни са знания, необичайни, неподдържани от съвременната културна среда представи, символи и емоции, за да разбере, че проявената в моето тяло телесност е и упорито възобновяваща се дълготрайност. Това възприятие би прераснало в радост, ако вътрешният ми поглед се откъсне от временната единица, която съм, и се насочи към общите жизнени форми, правени в нея.

Първото позитивно последствие от емоционалното усвояване на тази гледна точка е, че не бих се тревожил толкова, че с напредващата възраст боледувам повече.

Идващата старост не пречи и дори помага да се заема с отделяне на случващото ми се, причинено от лош начин на живот и наследени структури на обмяна, от естественото намаляване на физическите сили, което сполита всички. Като съвременен човек се пазя да си го представям като прекалено естествено и независимо от мен. Така че, насочвам вътрешния си поглед не към конкретността на идващата старост, а към естествеността на отпадането на едни същества и постоянната им замяна с други.

Както казва Марк Аврелий, човешкият живот свършва подобно на *маслинен плод, който узрял пада*, изгнива и потъва в поглъщащата го пръст. Опитвам се да изместя това утешително сравнение в посоката на нетъгата. Занимава ме не преходността на биологичното тяло, а постоянно възобновяващата се телесност. На тази основа разбирам по-добре и конкретните прояви на моята телесност. Примерно това, че е естествено кожата ми да губи с годините свежестта си и че не е по-малко естествено тази свежест да се възобновява в живота на други същества. Задачата в случая е подълготрайната наличност на свежата плът да се окаже по-важна от притежаването ѝ.

Разбира се, това теоретизиране може да служи и за утеха. Зависи коя негова страна коя друга или какво външно нещо означава. Всичко и в света, и в словото е интендирано към друго. Преминаващите през словото интенции обаче зависят и от мене, от фигурата на моите знания, различавания, представи, символи и емоции, от диференцираната радост, предизвиквана от съзирането на общото в отделността. Как се достига до тази фигура от рационални формули, представи, символи и емоции? С образование, но и с работа на всяко „себе си“ – с разпитване по определени теми, с осъзнаване на нестабилността им и обръщане на внимание на ставащите между тях преходи. Както в случая темата за отделността самото повдига въпроса за телесността и за преплитането на по-трайни и по-преходни моменти

във времевата структура на „себе си“. На свой ред темата за самотта прехожда в мотивите за самотата и смъртта.

Не е изключено да си кажа: „Тъжен съм, защото съм сам.“ Дали това твърдение не може да се деконструира позитивно? Дали не се чувствам зле, защото, оставайки сам, се изправям пред неактуалната си безформеност? Дали не се движа, за да се включа, свързвайки се с места, вещи и хора в по-ефективни цялости от самотта ми – на човешки групи за свършване на работа и прекарване на време, на институции, цели страни, култури и светове? Имената, с които назовавам тези цялости, не съвпадат със значенията и референтите си. Оттук и неспиращото обсъждане, споровете около доброто им име, означаваното и значението им, както и на добавящите се смисли в хода на тяхната употреба.

Може би най-обсъжданата от тези цялости е обществото. Какво е то в гледната точка на самотата на отделния човек, изправяща го пред собствената му безформеност? Резервоар от модели на ситуации за преодоляване на малката своя отделност и самот с цялостност, механика за временно актуализиране на самотта. Обществото снабдява с енергията на други души и наддушежни простори, с огледала за виждане в неясната своя дълбина. Това става с физическо придвижване, но и идеално – в условията на толкова несамотни самоти за общуване на отделния човек със себе си като с друг. Именно за ситуацията на тези самоти човешката обществена среда е натрупала толкова посредници – предмети, уреди, писани и визуални текстове.

Ако в нещо модерният европейски свят е по-напред от традиционните светове, то е в по-високата възможност за трансформация на неопределеното свое в друго, но и на другото в свое, във възможността за отместване, разместване, усилване и надхвърляне на себе си с интериоризиране на все по-диференцирано в отделности външно. Тази възможност се предоставя на органични и временни групи от хора, но и на всеки

отделен човек. Предоставя се за свършване на работа и постигане на цели, но и за обикновено протичане на време. Основните последствия от това разгръщане на европейската модерност във все по-диференцирани ситуации за различно конципиране на своето и чуждото, между тях и на рискови възгледи за света и човека, са две. Едното е външно – светът става все по-единен и автореферентен. Другото е вътрешно – отделният човек се стъписва пред нарастващата външна диференцираност и автореферентност, не припознава, че тя е за него и се настройва депресивно, изпада в усещане за фундаментална отделност и самотност.

На себе си мога да кажа следното: „Реалната човешка отделност и самота са едно, а усещането за самотност – друго. Не бива да виня за самотността си, за несправянето с разрастващата се среда от ситуации, самата среда. Също като душата и външната среда е само възможност. Тя очаква да се намеся в нейните потенциалности и да ги превърна в реални ситуации, като по този начин временно се освободя от бремето на своята неактуалност. В това отношение няма първо и второ, по-важно и по-малко важно. Съществено е самото отношение. За да участвам в него, ми е нужна образованост, но и лично усилие по изграждане на съответен на дискурсивната обществена среда образ вътре в мене. Мога да го направя и без да имам пред очи големия свят. Всеки разполага с малки светове, с мрежа от вещи, помещения и места. Дори тя е по-разгърната от неактуализирания вътрешен свят на душата ми. Проблемът е, опрян на реална външна ситуация или на идеална имажинерна, да развия в себе си мрежа от идеи, представи, символи и емоции, която да обхваща изпречващото се външно обилие и да го преобразува в съответстваща му душевна реч.“ Така че позитивното деконструиране на усещането за самотност започва с добро отличаване на принципната самота от усещането за самотност.

Но да не прекалявам. Самотността е и неразличима от самотта, която пък е отместено проявление на

отделността на толкова съществувания и неща. Вихърът на постоянно сменящите се в съзнанието и света сплитания от смисли и неща довлеча в разглежданото тук сплитане на темите самотност, самот и отделност още една основна тема – за несъществуването и особеността му аспект на смърт. Наблюдавайки подобно семантично завихряне, за да се улесним, насочваме поглед към едно или друго протичане в него. Но така или иначе, по-действителни са самите завихряния. Оттук и своеобразният реализъм на Дерида. Като натрупва в своите работи колкото се може повече протичания, той насочва погледа към носещото ги семантично завихряне. Този подход е заразителен. Увлечен от „Апории“ и представения на конференцията доклад за *смъртното наказание*, и аз изпаднах в сплитането на темите за „себе си“ и смъртта, този негативен определител на човешката самот.

Разбирането на смъртта се провежда и по-открито рационално, и по-скрито символично. Един от възможните рационални начини е осъзнаването в дистинкции. Привикнал съм на тях от диалозите на Платон и текстовете на Аристотел. Тръгвам по този път и си казвам: доколкото е нещо идентично на себе си, смъртта включва две ситуации – самото умиране и състоянието на вече несъществуващата самот. Това отделяне капитулира пред практическата и символична свързаност на двете ситуации в общата дума за смърт и залепеното за нея понятие. Понятието може да се мисли неситуативно и несубектно, докато ситуацията са винаги субектни. Ако си представя ситуацията на смъртта умиране по-дискурсивно, ще установя, че тя също е делима, доколкото е една за субекта на умирация и друга за наблюдаващия или за мислещия за него.

Изправен съм и пред различаването, че не е без значение дали умирането става поради дисфункция на организма, или поради насилие. Преживяването на смъртта може да е тихо и дори въздигащо. Имам предвид многоописаното усещане за блаженство от преминаването

на предела между живота и смъртта. От друга страна и при физиологично умирање, и при убиване смъртта се свързва с усещане за болка и ужас. Предизвиквайки съчувствие и страх за себе си, именно те са пред очите на съвременния наблюдател. Разбира се, смъртта умирање се възприема и като положителен акт. Тази представа се поддържа от определени традиционни култури, развиват я и съвременни хора и дори цели среди. Тези две противоположни изживявания се разклащат, ако си дам сметка за дълбинната културна аксиома, която ги поддържа. Като негативното изживяване на смъртта на другия в съвременната европейска среда. То е механизъм за символично утвърждаване на ценността на отделността и самостта на човешкия индивид и следователно е един вид твърдение по този въпрос.

Оттук и особената роля в Хайдегеровото разбиране за човешкото съществуване на постулата, че умирањето е само нещо свое. Дерида го деконструира с уважително добавяне на повече дистинкции и уточнения, но и с подкопаване на сигурната отделеност на човешкото и нечовешкото биологично съществуване. Може да се постави под въпрос по-открито и самият постулат. Умирањето е свое в степента, в която човешката отделност е само отделност. Тя обаче е и недостатъчно такава. Смъртта свързва по някакъв начин умирация, убиваия и наблюдаваия или научаващ за убиването-умирање-смърт на друг. Символ на трансформиращо одругостяване, тя ги събира в осъзнаването на временността на всяка самост и на откритостта ѝ към пълна другост. Смъртта и като понятие е събиране на разсейващ се ред, защото е умирање, а умирањето е и убиване и значи насилие. Това важи още повече за смъртта самоубиване, натоварена с допълнителната идея за свръхефективно отнасяне на едно себе си към себе си като към друг.

Така че, трудно разсъждаваме за смъртта като за нещо достатъчно идентично, най-вече защото смъртта-умирање-убиване като мислене за нея води и до

разклащане на семантичното ѝ гнездо. Чрез умирането-убиване в него нахлува насилието, което е по-широко от смъртта. Намесва се и двойната оценка. Развива се обръкващото питане в каква степен насилието е естествено и в каква е културно конституирано. Защото убиването на човек от човек става видов признак на човешката „природност“ – в двойния смисъл, че е нещо противоестествено, но и нещо естествено, което отличава решително човека от останалите животни. Убиването-умиране се оценява и неутрално като знак за изначалната нестабилност, отвореност и подвижност на човешкия вид. Убиването е символ на най-човешкото в човека, на постоянното надхвърляне на видовото „себе си“. Това надхвърляне не се изчерпва с убиването. Насилствената смърт е ефективно проявление на общата ситуация на насилие, трансгресивност и ексцесност на човешкото битие.

В този план особена сила има привлекателното насилие на любовния акт, но и специалното му негативно проявление изнасилването. Те са свързани с насилието – измъчване, проникване и разкъсване на целостта на тялото, от друга страна с убиването-умиране и следователно със смъртта. Затова неслучайно смъртта-умиране символизира всички усещания за крайност, между тях и позитивното изживяване на възторг. В тези усещания за преминаване на граница и ексцесност се намесват възторгът или потиснатостта от „насилието“ на човешката група, на социалността над отделния човек, на това, което наричаме власт. Какво е тя, ако не застрашаване на отделността и насилие за преход към друга цялост с оглед на по-трайни спорови блага.

Оттук и финото завихряне на толкова отношения и значения в смъртното наказание, в което се срещат смъртта, умирането, убиването, насилието, благото на отделността на умиращия индивид и на дебатираното благо на някаква общност. Смъртното наказание е конкретно насилие над отделен човек или групов субект, вършено от човешки колектив, който използва

насилието трансгресия за символично организиране на сложните вътрешни отношения в колектива, но и на ред извънчовешки отношения. В този смисъл като всичко друго смъртното наказание постоянно се надхвърля. Разглеждано като обществен акт, то е ред от ситуациите на съденето и убиването. И двете развиват роли и театралност, протичат като публично изпълнение с учленени страни на изпълнители и зрители. „Театърът“ на смъртното наказание е опит за един вид рефлексивност, за разгръщане на смъртта-умиране-убиване в протичане на добре разчленени, зависими един от друг моменти. Този опит на съвременната светска среда за достатъчна определеност на смъртното наказание не успява. Така или иначе, в него остава неизразена трансцендентната трансгресивна страна на умирането-убиване, тази страна, която старите традиционни култури са реализирали в акта на култовата жертва.

Това засяга и съвременното мислене за смъртното наказание. Независимо от стабилната културна позиция по въпроса за ценността на живота и увереността, че смъртното наказание е именно наказание, съвременното разсъждаване по темата продължава да е „минирано“ от възможността за друго оценяване на насилствената смърт. Като акт на ексцес и трансгресия, на излизане от своето, убиването и насилието се възприемат и уклончиво двойствено, но се оценяват и като благо. Това води и до различни типове разсъждаване за смъртното наказание. Веднъж то се проблематизира с оглед на обществената прагматика, на облекчаването на режими и хуманизирането на отношения.

Дебатът по въпроса може да протече и иманентистки – смъртното наказание да се разглежда като достатъчно затворен идентичен на себе си предмет. Публичният доклад на Жак Дерида в София беше от този тип. В него бяха избегнати трансцендентните решения, които биха спрели или отместили говоренето по темата в друга посока. Всъщност старанието на Дерида беше не да се държи иманентистки, а да не допусне прекъсването

на дебата. Позицията му се организираше от актуалното говорене по въпроса, от приложимостта, свързана с отмяната на смъртното наказание. Така че, го водеше перформативността, а не характерното за европейското говорене анахронично мисловно завихряне.

Но ето, аз реагирам деконструктивно спрямо доклада на Дерида, уважавам анахроничното завихряне и усилям трансцендентната посока на разсъждаване, при която недотам идентичното на себе си смъртно наказание се оказва открито към други предмети и ситуации. Между тях е и европейското колебание между оценностяването на живота и смъртта, както и положителното възприемане на умирането според Платоновата гениална разработка в диалога „Федон“, а също и съвременният постмодерен възглед за принципната нестабилност, отвореност и трансгресивна подвижност на човешкото същество.

Това естествено повдига въпроса какво е философия днес. И при други предмети, например при разбирането на свободата, по-съответно би било да говорим за тях в множествено число. Така е и при философията. Днес е по-точно да представяме различните ѝ проявления. Едно от тях се занимава със семантичните завихряния, пред които ни изправя глобализацията се свят. Именно то организира повечето текстове на Дерида. Но има и друга философия – служещата си с исторически типологии, която произвежда текстове със смесена мисловно-гражданска ефективност. Такъв беше представеният в София доклад на Дерида за смъртното наказание. Разбира се, това деление е грубо. Философстването на Дерида развива сигурно повече модели за философия, които могат да се класифицират на основата на други признаци.

Разбира се, традиционната философия не е настроена ласкаво към подобна множественост. Перформативната ѝ амбиция е да предложи текстова платформа за събирането на всички човешки същества. Тя го прави, като уеднаквява. Общите ѝ понятия са именно такива

уеднаквители. Оттук и опозицията на Дерида срещу мисленето с опора на основни йерархично разположени принципи, които той смята за излишни и дори вредни в съвременните условия на живот. Ако все пак е нужна опора о принцип, той е като че ли само феноменологичното твърдение, че световите и мисленията са много, защото днес са умножени безкрайно преживяващите, представящите си и мислещи индивиди и представящи се като индивиди човешки групи. Би било прекрасно, ако можехме да ги регистрираме, но те са ту един, ту друг брой, на свой ред са и различни видове. Затова и днешният императив е като че ли гледната точка на отделните променливи и постоянно ставащи индивиди и човешки групи.

Въпросът е, че най-съществената страна на това ставане е преходът към всякакви другости – на своето себе си, на разни видове „ние“, на предметни и природни, реални и идеални светове, най-после и към другостта на несъществуването. Така че след полезната работа на деконструирането, което напомня на мислещите и действащите субекти на индивиди и човешки групи да не приемат на вяра традиционните идеологии, се повдига следващият сериозен проблем как тези субекти си изработват механизми за включване в разните видове друго, как достигат до ситуативни системи, подобни по функция на древните ритуали и традиционните религиозни системи, как преминават от иманентистки към трансцендентни разбирания по светски начин, без да изпадат във фундаментализъм и подвеждаща религиозна символност.

Засега ми е ясно само това, че съвременното „себе си“, което се брани от налиташите го „ние“, трябва да привикне да се възприема освен като даденост и статична структура и като процедура на ставане, в която „ние“- и „аз“-гласовете се редуват и сменят постоянно. Съвременното „себе си“ е мелодия, изплетена от тоновете на комбиниращи се в ново отношение принципи. Служа си с метафора, но разбирането ми не е поетич-

но, а практическо. „Етиката“ на редуването, на възхода и спада в тази мелодична линия предполага да бъде настроен деконструктивно критически, но и конструктивно есенциалистски, да бъде на моменти нарцисистично затворена цялост, а в други разтворена, размиваща се нестабилност, потъваща в по-стабилната изпречила ми се и допуснала ме единица на друг човек, човешка група, философия, празник, страна, свят и какво ли не още.

Разбира се, обикновено не успявам да се отлепя от статичната самост, с която съм свикнал и която смятам за себе си. Не знам кого да виня. Знам обаче, че надхвърлянето е възможно. Самостта е в определена степен привидна. Нейната статичност е по-скоро желана и моментно постигана. Виждал съм нарушаването и надхвърлянето ѝ и при други хора, и при себе си. Както и сега ми се струва, че постигам надхвърляне благодарение на словото на Жак Дерида.

Работата по този текст започна като опит за коригиране на мои дневникови мисли от пролетта на 1978 година. Незадоволен от тогавашната си неспособност да кажа просто конкретното, подтикнало ме да пиша (тя и днес не е по-малка), но и от неумението ми да се държа общо, несвързано с времето, мястото и възрастта, в което сега, струва ми се, съм по-добър, неочаквано намерих опора в словото Дерида. То беше крикът, помогнал ми да надхвърля за момент сегашната граница на това качество. Разбира се, може да се заблуждавам. Желая само, ако след време този текст ме разочарова, да ме обземе работен срам и отново, като попадна на достойна опора, да изпитам удоволствие от моментно надхвърляне на себе си. Дано то да не е само утешителен знак за фоновия успех, на който неизбежно се надяваме – на преодоляването на собствената смъртност.

ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЕ,

*или за възможността да мислим за себе си
семиотично*

Пролог

Дали систематичното знание може да се ползва за по-задълбочено разбиране на себе си? Има издигнати хора, които са го правили. Марк Аврелий и Свети Августин са двата класически примера. Но дали разполагаме със сведение за прилагането на това разгърнато разбиране в практиката на техния ден? Сведението е налице — и двамата коментират в книгите си повече провалите отколкото успехите си в тази насока. Странното е, че макар на друго равнище, всеки от нас има подобен опит. Къде е проблемът? Според мен не е в трудността сложното да се прилага, а в добрата функционалност да се ползват най-малко две парадигми за разбиране на себе си: една по-дискурсивна с много аргументи и понятия, свързани в система, и друга по-проста, обикновен набор от принципи, които се подкрепят с примери, а нерядко се разгръщат и в разкази.

Като се поставят под въпрос и се допълват, двете парадигми осигуряват модел за по-гъвкаво и в този смисъл по-приложимо разбиране на себе си. Именно на тази основа европейската културна среда е развила функционалния разнобой между философското и научното третиране на себе си и другото по-достъпно посредством примери и разкази, обслужвано от литературата, театъра и киното. В определени случаи второто се усложнява и заема мястото на първото. Тогава на

неговото място застава по-простото практическо всекидневно разбиране на себе си. Но, така или иначе, както и при всяко друго разбиране, и при разбирането на себе си пълнотата не е налице. Което води до коментираното съчетаване на парадигми.

Въпросът е, че покрай възможността това да е така и смисъла то да се изкаже има и друг мотив, който ме насочва към тази формула. Така оправдавам неуспеха си да приложа за собственото си разбиране и други знания, но и едно, което ме привлича в последните години – семиотиката.

В тази връзка се питам дали семиотиката и коя семиотика може да стане инструмент за себепознаване? Може ли, разговаряйки със себе си, да следвам различаването „означаващо, означавано, референт“ и така да пораждам във вътрешния си диалог условия за по-разгърнато себепознаване. Знам, че този диалог се гради от субекти на разбиране, вършени и правени и обекти като себе си, другия, другите и всичките. Към тях се добавят и особените обекти на света и т. нар. действителност, за която се питам в каква степен е извън мен и в каква е нещо, в което участвам. Или ако се върна към гледната точка на субектите, към наниза от преходи между различни „аз“, „ти“, „той“, „ние“, „вие“, „те“ – като се свързват помежду си в различни комбинации в хода на непрекъсващото колебаене между константността и променливостта ми, те правят от мен един вид сложно изречение, съставено от моментите на моите пренагласи.

Това са въпросите, на които се опитвам да отговоря. На определени места в текста на тази книга се опирам на по-сигурни „ние“ и отговорите ми звучат догматично. Но по-често става дума за отговори-питания и за намесващ се в догматичната сигурност диатрибен тон. Сега, както подobaва за края, усилвам този тон и започвам да говоря открито за себе си. Оттук и дискурсното последствие, че в следващото изложение свързаният текст отстъпва на простия ред на нанизани една след друга мисли.

Изложение

Плетеница от различни „ние“, с които моето „аз“ се свързва и отвързва. Как да се оправя в удоволствията и неудоволствията, пораждани от тези два импулса? По-лесно наблюдавам редуването им и още по-лесно говоря за едното или за другото. В определени моменти си казвам: „Прекаленият личен поглед е опасен. Груповите хоризонти спасяват, изобщо опитът на езика. Самата мъдрост какво е, ако не овладян групов хоризонт.“ Но мога да кажа и обратното, когато изпитвам наслада от някоя преобразуваща се в мене „ние“-потенция. Честя не е сама по себе си, че съществува благодарение на моето поглъщащо я „аз“.

Човешката среда – тази постоянна намеса в естественото и завареното с оглед на промяна. Оттук и образуването на толкова среди в човешкото пространство, уголемяването му по толкова начини, за да може като джунгла от детайли и отношения да стане и обхватна мрежа от пътища. Защото сме толкова много и всеки от нас е толкова подвижен – и външно реално, но и вътрешно.

Добрата подготовка е осигурена подвижност, способност за повече реални и идеални движения – като възприемането на повече детайли и цялости или включването в групови акции и излизането от тях без криза. Проявена емоционално в гъвкави представи за себе си като отделност и заедност, добрата подготовка е и реч, която не блокира при прехода от един към друг опит или от коментирането на нещо отделно към неотличимостта му от друго.

Виждаш – прегръдката е смешна и невъзможна. Вдъхновен от близостта обаче, говориш като човек с качества, различни от твоите. Уголемен си, разместен си. Това галещо общуване не е ли прегръдка, сублимирана в слово, можеща да породи и други поведения на косвеност? Не е ли това цивилизацията – изместване и повдигане в степен?

Когато съм с някого, да не копнея за друг, независимо че разликата между хората е голяма. Да се настанявам в приликата.

Има такова нещо – вътрешно брожение. Особено остра е проявата му в монолога на някои лектори. Понесени от напора на брожението си, те имат основна грижа – да се опазят от непосветени. Правят го, като представят за твърдо дадени разглежданите факти и принципи и внушават на аудиторията, че знанието е трудно постижимо. Както става ясно от говоренето им, защото то е трудноусвоима техника на смесване на рационални аргументи и метафори. Какъв парадокс – охраняват самотата си, но изстъплената им реч е израз на бурната им радост от временната несамотност на говоренето.

Живеем в гроздове. Постоянно се залепваме и отлепваме. Свърхзалепване в определени моменти – словесните и звуковите струпвания, танца, играта. Децата, които по-често от възрастните правят по-голямо тяло с родител, животно или вещ. Но и обичайното временно нарастване на собственото тяло в любовния акт. Заедност – грозд, мравуняк, устременост към едрина. Колко голяма и от какво съставена? От живи тела, от вещи, уреди, от земя? Как за граденето ѝ помагат определени думи, фрази и текстове?

Бързообразуващи се и разпадащи се човешки гроздове. Това естествено поражда идеала за промокаема модулна личност, лесно възприемаща чуждия опит и лесно свързваща го със своя собствен. Способност за постоянна, изразена в много форми несамота. Изглежда само някои люди познават пълната самотност.

Тежките аксиоматични положения от типа на прекрасното „горе“ и тайното „вътре“. Как да се измъквам от този език, без да го напускам? Защото в по-голямата част от деня ми липсва пъргавина да си служа с него само когато се налага.

Скуката и надстрояващата се над нея депресия – поради спрените предмети и пребиваването в един свят на отделности. Доброто настроение – добра обмяна: с другите хора, с вещите, с толкова реални и идеални среди, мисли и представи, съответни на тази обмяна, подкрепяна и от вътрешните обмени и движения в собственото тяло. То не е здраво, ако не е здраво по-обемното мисловно тяло, чиято основна грижа е доброто полагане в един зает с поддържането на целостта си нестабилен свят.

Съответни мисли, представи и желания. Доколкото е възможно нещо да не се смесва с друго. Мислите, представите и желанията попиват всичко, особено свързаното с основните инстинкти. Честа ситуация – искам нещо конкретно, но в него нахлуват други неща, не мога да го отделя от тях. Желането на нещо е предният фронт на масива на заловени едно за друго желания. Така е и при представите и мислите. Не само защото и те са форма на желаене.

Както не бива да те засяга болката в ставите, така може да те радват леките колена на децата, които виждаш да тичат. И ред други радости – да уловиш в изражението на детето умисленото лице на бъдещия възрастен или следите на скорошната бебешка невръстност.

Двама души разговарят привидно добре, или десет, дори петдесет, но образуват самотна група, толкова откъсната от света, колкото може да е и един човек. Говоренето лесно заприличва на неказване.

Казвам все с изречения за реалност: 1. че нещо е реално, 2. че предполагам реалността му, 3. че искам да е реално. Чувствам се по-уверено, когато ми се удава да различа тези три положения. Но и смесването им е функционално. Всяка реч посочва, изразява отношение и конструира цел. Има отношение към съществуващото, но и към нужното да съществува, към нещо отделно, но и към свързаността му с друго, към „аз“-а на изказващия нещо, но и към размитостта му в други азове, към ситуацията на изказването, но и към света изобщо. Оттук и двата основни вида реч – първият, който претендира, че представя несмесено всяка от тези страни, и вторият, който не се бои от смесването и го представя посредством символи и образи. Проблемът е, че и двата вида са постижими само за кратко.

Така било в организма – пораждат се клетки, за да се свърши работа, после стават излишни и им се нарежда по химически път да се ликвидират. И те слагат край на живота си. Или не се подчиняват и започва раково образуване. Поучителните сравнения с обществото са банални и се правят отдавна. Интересува ме обратното – защо подобни образувания не развалят, а развиват

обществото. Каква система е живият организъм и каква човешкото общество?

Всеки режим на мислене се основава на аксиоматични положения, за които не се пита. Назоваването им днес става *conditio sine qua non*. Оттук и вакханалията от множество речи в дискурса на деконструкцията. Но и това неуморно „разобличаване“ развива своята аксиоматика – принципното недоверие към който и да е режим на говорене. Подсилено от закачащото се за него лично несъзнато на говорещия, то също блокира разбирането. По-доброто предстои. Мисленето трябва да е недоверчиво към възможностите на който и да е мисловен режим и да поправя недостатъците му с преминаване към друг, но да прави това открито и съзнателно.

Какво натрупване, каква гъвкавост на инструментите за разбиране, каква сферичност на личността, за да се постигне меко разбиране, което не намалява и уголемява разбирания предмет, нито възпира по-нататъшното му съществуване? Какво си представям, като казвам „съществуване“? И други неща, но и виртуално множество от хора, които имат нужда от разглеждането на един предмет и в спор за ценността му работят за своята заедност.

Това е въпросът – как да бъда пълноценно тук и сега, да имам в съзнанието си цялото минало, свое и чуждо, и да мисля несъществуването си – свое и чуждо, без горчивина и без преобърнатата горчивина на забравянето. Сигурен съм, че забравям, защото не ми е безразлично умирането.

Живея в трансформации и пренагласи. Затова е по-добре да не противопоставям живота и текстовете, а да схващам текстовете като жизнена дейност и живеенето като текстура.

Никога не вършим и не казваме едно нещо. Винаги едното означава друго и в този смисъл е друго. И то до безкрай, ако можем да наблюдаваме реда на означаванията.

Лошо е да се преувеличава разликата между философите и редовите хора. Те също се занимават с универсалии – само че косвено и непоследователно. Там е въпросът – да не би това да е по-ефективното занимаване с универсалии.

Да съм здрав и естествен означава да не преувеличавам стойността нито на свързаността, нито на отделността, да различавам видове в тях и да разполагам не само с думи за изразяването им, но и със „спокойни“ емоции, способстващи това изразяване.

Мозъкът – наше пространство и съдба. Два вида операции – да идентифицирам нещо като това и да не обръщам внимание на напирателната в него устременост към друго. Лесното припознаване на нещата в света е единият вид ментално здраве. Разбира се, съпроводено от опасността да ме обземе идеята, че светът е сбор от неща. Другата операция – да оприличавам едно на друго и в леки аналогии да съзирам други неща и необичайни по-едри единици. Човекът и мравката да не са напълно отделени, а да попадат в едрата единица на живото същество. И то не само по аналогия и с метафо-

ра, а като реалност. Доброто здраве разполага и с двете състояния и леко преминава от едното към другото. Две въображения. Изобщо всичко по две.

Епилог

Сън от 1998 г. Огромна сложна аудитория. На висок подиум с катедра ще говори моята колега А.Н. Тя се изкачва по стъпалата, водещи към катедрата, но се спъва и пада. Мисля, че е припаднала от вълнение. Но тя се изправя. Разбирам защо е паднала – на ролкови кънки е.

БЕЛЕЖКИ И ИНДЕКС

БЕЛЕЖКИ

I. ДИХОТОМИИ И РЕДУКЦИИ

Живее и мислене -

преподреждане – тази метафорична идея следва възгледите за ред, ентропия и хаос, които развива кибернетиката (вж. *Fessard**), но и антични идеи (срв. *Platon*, S. 324 sqq. – *Nomoi* X, 903 c-d: за реда, свързан с познаването на цялото).

в науката на 20-и век – става дума за формулирани от съвременната теоретична биология хипотези – вж. *Tétry; Bourgeois-Koupernik* и *Fessard*.

твърда синонимност на идеите за индивид и субект – тръгваща от Лайбниц и утвърдена от Фройд синонимна употреба на понятията индивид и субект, утвърдена и в практиката на всекидневната реч.

идеята за живота – тази линия в европейската наука и философия е представена подробно от *Лаплантин*.

термина динамичен обект на Пърс – за разлика от непосредствения обект динамичният е представеният в знака,

* Курсивираните в бележките имена сочат ползваната литература, която е изписана пълно в намиращия се след бележките Индекс.

който може да бъде и погрешен, вж. *Речник*, с.202, също Еко, с.26 сл.

биологизира идеята за динамичен обект – имам предвид тезата на Томас Сибийк, че разбирането на знака трябва да се свърже с критерия на живота. На тази основа Сибийк развива своите фито-, зоо- и антропосемиотика, които общо се представят като биосемиотика. Вж. *Петрили, Знаковост*, с.143 слл. и *Сибийк*, с.128 слл.

екзистенциална семиотика – вж. *Tarasti*. Основната тема на екзистенциалната семиотика е т. нар. знакова динамика и по-специално отношението на знака с категории като Dasein, среда, събитие и субект.

води до разрушаване на самото слово – *Платон*, с.282 – Софистът 259е: „най-съвършеният начин да се унищожи всяко слово е отделянето на всяко нещо от всичко друго“.

кибернетиката и ...т. нар. интерпретативна антропология – подробно по този въпрос с източници и литература Изер, с.130 слл.

старогръцкото problema – от *proballo*: „хвърлям напред, за да си изградя защита“.

Статично и динамично -

Във варианти, отличаващи се значително от текста в тази книга, със същото заглавие това есе е публикувано в сп. Критика и хуманизъм, кн.16, бр.2/2003 и на англ. в сб. Sign Theories in Use, EFSS '2003. Southwest European Center for Semiotic Studies. NBU, 2003.

човешкото разбиране – в много пунктове това разбиране се опира на философската херменевтика на *Гадамер*.

строгото различаване на видовото от родовото – е изпълнено от *Порфирий*. Вж. и *Аристотел, Категории* 5, също *Гичева-Гочева*, с.205 слл. В „Метафизика“ Аристотел третира отношението на род и вид много по-комплицирано – вж. *Аристотел, Метафизика*, с.190 сл. – IX, 10; за преплитането на родовете в битието *Платон*, с.281 – Софистът 259a.

съвременните науки за човека – по този въпрос *Дъглас*, *рас- sim* и по-специално с.42; вж. там с.52 за идеята индивидът да се третира като малко общество.

понятието за субект – *hypokimenon*, вж. *Аристотел, Категории* 4-5.

полисът е по-неединна от семейството цялост – вж. *Аристотел, Политика*, с.29 – II, 2.

Бергсон – с разбирането, че познавателната дейност е един вид правене на обекта, Бергсон поставя основа на идеята за т. нар. интерфериране на обекта и субекта – срв. *Бергсон*, с.54.

среда – като понятие в редовата наука среда (*Umwelt*) е въведено в теоретичната биология. За употребата на понятието в социологията *Luhman*, S.242 sqq. За семиотичното значение, което му придава J. von Uexkull, *Сибийк*, с.132 сл.

цял свят – това херменевтично разбиране за свят е развито на основата на възглед на Хайдегер, споделян и от *Гадамер*, с.619 слл. Вж. там и с.610 за човешкото отношение към света като освободеност от обкръжаващия свят и като езикова устроеност.

действителност – инструментализирано разбиране на Хайдегеровия възглед за *Dasein* като *In-der-Welt-sein* (*Хайдегер*,

с.48 слл.); в случая възгледът е разширен със схващането за Dasein, отнасящ се и до културно свързани всички, проявен между другото и в практики по оцеляване на света.

autarkeia – вж. *Аристотел, Политика*, с.6 – I, 2. Вж. и *Аристотел, Никомахова етика*, с.26 сл. – I, 7 за връзката между „полисно“ (politikon) и autarkeia (самодостатъчност).

нова история – френската историческа школа, развила се след трийсетте години на 20-и век около списанието „Анали“. Вж. *Духът на „Анали“*.

теория... за системите – по темата отворена система вж. *Ladrière* и *Изер*, с. 151 сл.; също *Luhmann*, 63 f. и 357 ff. Важно изследване за връзката между биологична система и разбиране Н.Р.Матурана/Ф.Дж.Вареда, *The Tree of Knowledge. The Biological Roots of Human Understanding*. Boiston 1992.

другата социология – история и литература за ориентирането на съвременната социология към индивида у *Kaufmann*, р.71-84.

Същност и съществуване -

радикалната форма на свързани и несвързани параграфи – пример за първото *L.Wittgenstein, Tractatus logico-philosophicus*. New York 1922, а за второто *Wittgenstein* и *Lyotard*.

фалшивостта на мисленето чрез същности – вж. *Попър* 1995, с.9 слл. – Аристотеловите корени на хегелианството.

английската аналитична философия – по-специално школата, която се занимава със семантиката на реалната реч и лансира различаването между констативи и перформативи и на свой ред между локутивни, илокутивни и перлокутивни актове (J.R.Searle, *Speech Act*, 1969). Вж. *Остин*.

една от най-ползотворните идеи в семиотиката на Чарлз Пърс – т. нар. семиозис, процес, при който възниква потенциално безкрайна серия от знаци, синоним на знакова ситуация. Вж. *Справочник*, с.120 сл. – с литература по въпроса.

по определен начин и неразлични – става дума за редуване на пълно различаване, на частично по принципа на аналогията и на пълно свеждане на едното към другото (хомология) – въпросът е тематизиран от *Петрили, Общуване*, с.150 сл. Хомологизирането на две и повече понятия може да се нарече и редукция.

историцизмът, с чието разобличаване се занимава Карл Попър – вж. *Попър 2000* и *Попър 1995*, с.216 слл.

II. АРИСТОТЕЛ И СЪВРЕМЕННИТЕ НАУКИ ЗА ЧОВЕКА

Човек и човешка общност -

практическите съчинения на Аристотел – съчиненията, в които се разглеждат въпроси на практическата философия (политика и етика). За видовете философия при Аристотел *Aubenque*, p.622 sqq.

определени индивиди нямат нужда от общност – вж. *Аристотел, Политика*, с.87 – III, 13.

Теоретическите науки – за видовете теоретически науки при Аристотел вж. *Гичева-Гочева*, с.131 слл.

действително по възможност или само по омонимия – вж. *Аристотел, Метафизика*, с.228 – XI, 9 и с.66 – IV, 4.

на едно място... жените граждани, а на друго население – вж. *Аристотел, Политика*, с.24 – I, 13 и с.48 – II, 9.

държавата полис... е разнородна и вътрешно разнообразна – *Аристотел, Политика*, с.29 – II, 2; държавата е множество – *Аристотел, Политика*, с.34 – II, 5.

човешкото множество прилича на многокрак и многорък човек – *Аристотел, Политика*, с.80 – III, 11.

човекът... двойково същество – „човекът е по природа по-скоро двойково отколкото обществено същество“ *Аристотел, Никомахова етика*, с.193 – VIII, 12 (преводът е мой, Б.Б.).

доколкото робът е човек, той може да бъде приятел със свободен – *Аристотел, Никомахова етика*, с.191 – VIII, 11.

теория за четирите причини – вж. *Гичева-Гочева*, с.90 слл.

силното слово на Фридрих Хайек – вж. неговите книги *Фаталната самонадеяност. Грешките на социализма*. С. 1997 (прев. от англ.) и *Пътят на робството*. С. 2004 (прев. от англ.).

интерпретативна или символна антропология – с основен представител Клифърд Гийрц. Вж. *Изер*, с.134 слл. и *В паяжината*, с.133 слл. и предговора, с.7 слл.

инструментални идеи за отвореността на човешкия към извънчовешкия свят – имам предвид и други възгледи, но основно комплекса от идеи в т. нар. биосемиотика на Томас Сибиък, според която динамиката на човешката социалност се разбира по-ефективно, ако се вземе предвид характерът ѝ на биоинформационна система – вж. *Сибиък*, с.128 слл.

различната постановка в семиологията на Фердинан Сосюр – с основен постулат, че семиологията изучава живота на знаците в лоното на човешкия социален живот. За разлика от универсалността на знака според семиотиката на Пърс. Вж. *Kristeva* и *Петрили, Знаковост*.

семиотичното и семантичното – това различаване е направено от Емил Бенвенист: системата на знаците е извънтемпорална, дискурсът, произвеждащ смисъла, е темпорален и при означаването е насочен към нещо извън езика. Вж. *Ricoeur, Signe*.

Другият, другото и толерантността –

В първоначален вариант есето е публикувано в сб.: Проблемът за другия: културно-художествени, антропологически и социално-психологически аспекти. Десета лятна научна среща. Варна, 2002.

идеята за другия – вж. *Barbaras*.

толерантност – вж. *Hasnoui* и *Genèse*.

идеите за друго и другост – за друго (heteron), по темата „друго и едно“, *Аристотел, Метафизика*, с.23 – I,8 и с.288 – XIV,1; за другост (heterotes) *Аристотел, Метафизика*, с.199 – X,3 и с.208 – X,8.

определени негови разсъждения – *Аристотел, Никомахова етика*, с.204 сл. – IX,4; за толерантността между богати и бедни, *Аристотел, Политика*. с.155 – V,8.

другостта като преход – за първичност, вторичност и третичност според Пърс вж. *Речник*, с.256; също *Петрили, Субект*, с.173 за Пърсовата диалогична логика на другостта; също там с.190 сл. за отношението към другия на тази основа.

космологизъм – вж. *Лосев*, с.219 слл. Многоотомната естетика на А.Ф. Лосев представя драматичното поставяне под въпрос и в края на краищата запазването на космологизма в античното светово възприятие.

physis-nomos – по този въпрос класическото изследване на *Heinimann*.

есенциализъм – вж. *Schneider*.

робство и по закон – *Аристотел, Политика*, с.10 – I,6.

Тукидид в определени пасажии – имам предвид няколко места в речи на политически дейци в първа и втора книга на неговата „История“, в които се коментира същностната разлика между атиняните и спартанците. Вж. по този въпрос по-подробно в моята кн.: Мит и литература I. С, 1998, с. 211 слл.

Етическата добродетел... phronesis, ...praxis... и... proairhesis – *Аристотел, Никомахова етика*, с.136 слл. – VI,7 и слл.

теоретическото изследване – срв. *Аристотел, Никомахова етика*, с.132 слл. – VI,3 и 4.

живо същество, имащо разум – за функцията на това видово определение на човек *Aubenque*, p.662. Аристотел представя идеята за разум (logos) и с „ум“ (nous) – *Аристотел, Никомахова етика*, с.236 сл. – X,7: човекът е умът в човека, и с.204 – IX,4: „всеки от нас е тази част, която е способна да мисли – умът, или предимно тя“.

човекът е по природа полисно същество – *Аристотел, Политика*, с.5 – I,2; на български се превежда „обществено същество“; това е основателно, доколкото има равенство меж-

ду общество и полис. Според мен старогръцкото politikon не отговаря на съвременните идеи за обществено и политическо, поради което го предавам с „полисно“.

„човекът е по природа двойково същество“ – вж. съответната бележка в бележките към предишното есе.

Човешка общност и същност -

Под друго заглавие и в различен вариант есето е публикувано в: Сборник, Том VIII*EFSS '2002. Осма международна ранноесенна школа по семиотика. НБУ, 2004.

предзначения – с този термин предавам идеята на стоиците за т. нар. prolepseis, предпоятия – срв. *Epictète*, р. 80 – I, 22.

комунисна общност – дължа това понятие на Виктор Търнър, вж. *Търнер*, с.171 и с.210 слл.

началните страници – вж. *Попър 1995*, с.9 слл.

дефинициите са само стенографски символи – *Попър 1995*, с.23.

теологичен или трансцендентален есенциализъм – вж. *Schneider*.

словото се разрушава – вж. съответната бележка към „Живеене и мислене“.

различаванията, които прави Аристотел по темата съществуване – *Аристотел, Метафизика*, с.58 слл. – IV, 1-4.

разлика между теоретическото и практическото изследване – вж. съответната бележка към „Човек и човешка общност“.

две форми на общностност – това различаване е въведено в съвременната социология от F. Tönnies. Gemeinschaft und Gesellschaft. 1887.

темата за субекта – ὑποκειμενον, вж. *Аристотел, Категории* 4-5.

идеите за praxis и poiesis – за ролята на двете идеи в практическата философия на Аристотел *Aubenque*, р.669. На тази основа в Аристотеловата систематика на науките възможност за практически науки, занимаващи се с „праксиса“, и „поетически“, занимаващи се с творенето. От първият тип са „Политика“ и „Никомахова етика“, а от втория – „Поетика“.

учена дама – Анна Кръстева, вж. нейната кн.: Идентичности, дискурс, власт. С., 1999, с.202.

III. ИДЕНТИЧНОСТ И КУЛТУРА

Памет и идентичност -

В различен вариант със същото заглавие есето е публикувано в сб. Около Пиер Нора. Места на памет и конструиране на настоящето. Дом на науките за човека и обществото. С. 2004.

противопоставянето на сетивно и мисловно – вж. *Бергсон*, с.200 слл.

Морис Халбвакс – вж. *Халбвакс*. За значенията на понятието „колективна памет“ и за налагането му във френската социология и антропология *Дювиньо*, също и *Кандо*, с.88

слл. за паметта като антропологичен предмет, както и с.119 по темата памет и идентичност.

живата естествена колективна – вж. *Халбвакс*, с.65 слл.

нова история – вж. съответната бележка към „Статично и динамично“.

Райнхарт Козелек – вж. *Козелек* и по-специално раздел I. „Към антропологията на историческия опит за времето“.

Ян Асман – вж. *Асман*.

смесена устна и писмена комуникация – вж. *Асман*, с.282 слл. за т. нар. хиполептична организация на дискурса в ранната писмена култура в Древна Гърция.

допълнителен външен мозък – за разбирането на средата като екстериоризирана външна мозъчна кора вж. *Льо Гоф*, с.130.

генетичната памет – за допълването на различните видове памет *Льо Гоф*, с.132.

субекта на т. нар. колективна памет – с критика към Халбвакс този въпрос повдига и разработва *Рикьор* 2001, с.208. Вж. там с.209 за различаването на памет и спомняне, както и с.210 за разбирането на паметта като споменна работа.

субекти на фабули за изпитани премеждия – тази теза за идентифицирането на човешките групи посредством разкази за премеждията на герои е силно зависима от *Girard, La violence*.

Местата на паметта – става дума за ръководената от Пиер Нора едноименна седемтомна поредица от изследвания, занимаващи се с местата на френската история. Пореди-

цата е в три части, озаглавени „Републиката“, „Нацията“ и „Франциите“. Вж. *Кандо*, с.115 слл.

Идентичност и идентифициране -

В първоначални варианти със същото заглавие есето е публикувано в кн.: Култура на идентифицирането. Единадесета лятна научна среща. Варна, 2003 и в кн.: Кристиан Банков. Семиотични тетрадки. Част II. С., 2004.

последните петдесетина години – употребата на термина идентичност става обичайна след психоаналитичните изследвания на Ериксон (вж. Е. Ериксон, Идентичност, младост и криза. С. 1996). Историята на употребите на термина у *Kaufmann*, p.15 sqq. и *Tar*, p.754 sq.

тъждественост – пръв в европейската традиция се занимава с понятието по аналитичен начин Аристотел. Вж. *Аристотел*, *Метафизика*, с.90 слл. – V,6: видове тъждественост при различни разбирания за едно и цяло. Вж. и *Платон*, с.485 сл. – Тимей 35a: мита за съставянето на световната душа със свързване на тъждественото и другото.

крайният смисъл – това разсъждение е един вид вулгаризирано прилагане на различаването между значение и смисъл, което прави Г. Фреге. Вж. *Sauer*, S.155 sqq.

идентичността същност и идентичността самост – това различаване прави Пол Рикьор – вж. *Рикьор* 2004, с.185 слл. В случая се занимавам с първото. Смятам, че разделянето на едното от другото може да се прави в идеален мисловен план, но че именно постоянната свързаност на тези два аспекта на идентичността в реалните планове на живеенето води до това човешката идентичност да е проявена като идентифициране. Според мен това се отнася и за идентичността на всички биологични организми.

колективна идентичност – идеята се отхвърля от един вид херменевтична социология. Срв. *Бъргър*, с.203: идентичностите се произвеждат от взаимодействието на организъм, индивидуално съзнание и социална структура и в този смисъл колективната идентичност е нещо подвеждащо. Често това отхвърляне се прави по езиков път, като вместо за колективна идентичност се говори за принадлежност.

колективната идентичност... коефициент – тази теза е силно зависима от различаването между „аз“ и „мен“, носител на социалните нагласи на аза, което прави Джордж Мийд – вж. *Мийд*, с.286 слл.

модулното търсене – идеята за модулността дължа на Ъ. Гелнер, който говори за т. нар. „модулен индивид“ – вж. *Гелнер*, с.12.

отложена и оттласната ентропия – вж. у *Изер*, с.141 за връзката между оттласкване на ентропията и т. нар. рекурсия при автопойетичната отворена система, каквато е човешката култура.

Хомеостазата – определяна като динамично равновесие; висшите организми са отворени системи с много отношения към среда – вж. *Baillet*.

две благополучия – идеята е развита по-пълно в „Двете благополучия“, в моята кн.: Промяната в живота и текста. Реторични есета за трудностите на преобразуването. С. 1998, с.11 слл.

в един род съвременна социология – имам предвид насоката в изследванията на М. Дъглас – вж. *Дъглас*.

по-дълго послание разказ – идеята е на Пол Рикъор; представена е по-разгърнато в *Рикъор 2004* – вж. главата „Личната идентичност и наративната идентичност“, с. 181 слл.

Култура и интернет-култура -

Със същото заглавие и с малки разлики есето е публикувано в сп. Социологически проблеми 3-4, 2004.

комуникативна ситуация и съответен тип комуникативна общност – вж. **Кьосев**, с.358.

надситуативен свят – вж. **Кьосев**, с.361.

категорията имплицитен читател на Волфганг Изер – развита във W. Iser, The Implied Reader. Patterns of Communication in Prose Fiction from Bunyan to Beckett. Baltimore 1974.

хоризонтално равноправно ситуиране на различни субекти – вж. **Кьосев**, с.378.

Даниъл Бел – става дума за типологията, развита от D. Bell, The Coming of Post-Industrial Society. New York 1973.

човешки преживявания – вж. **Рифкин**, с.35.

„свързан съм, следователно съществувам“ – вж. **Рифкин**, с.224.

Франсоа Жакоб – Fr. Jakob, La logique du vivant. P. 1970 – „le vivant c'est un objet avec projet“.

Клифърд Гийрц – вж. **Изер**, с.134 слл. и ***В паяжината***, с.133 слл. и предговора, с.7 слл.

среда-хабитат – изкуствена, изградена от човека среда; една от идеите за култура, които Клифърд Гийрц следва. Вж. Cl. Geertz, The Interpretation of Cultures. Selected Essays. New York 1973.

постоянно неокончателен смисъл – идея на Гийрц. Вж. коментара на *Изер*, 138 сл. по тезата на Гийрц, че човекът е незавършено животно, което се утвърждава и в крайна сметка създава себе си посредством културата.

постмодерното разбиране за човешката ситуация – в което между другото се настоява за тематизиране на нечовешкото в човешкото. Вж. *Лиотар*.

Отделно и заедно -

С известни разлики и друго заглавие (Съвременната социокултурна ситуация и проблемът за общностите) есето е публикувано в сб.: Материали от XII лятна научна среща, Варна 2004.

Мери Дъглас – вж. различни класификации по темата общност в *Дъглас* и по-специално с.35 сл. и с.141 сл.

общност от комунисен тип – вж. *Търнер*, с.171 и с.210 слл.

преходно време – вж. раздела „Българският преход“ в сп. Разум 1, 2002, с.37-56.

трайни положения – следвам възгледа за т. нар. „дългосрочен период (longue durée), застъпван в школата на френската нова история. Вж. М. Вовел, Историята и дългосрочният период, в сб.: *Духът на „Анали“*, с.43-73.

шизоидно разцепено – първоначална версия на този модел в есето „Комунистическата идеология и частното съществуване“, в моята кн.: *Промяната в живота и текста. Реторични есета за трудностите на преобразуването*. С. 1998.

IV. МЕЖДУ КУЛТУРАТА И СВОЕТО АЗ

Мит, философия и наука -

Есето е съставено с добавки от текстовете на следните две публикации – По петите на изплъзващия се смисъл. Уводна студия към Клод Леви-Строс. Ревнивата грънчарка, С. 1994 (2 изд., С. 2001) и „Диалектика на мита“ на А. Лосев и съвременната проблематика на мита, послеслов, в кн.: Алексей Лосев, Диалектика на мита. С. 2003.
живо субект-обектно взаимоотношаване – вж. *Лосев 2003*, с.38.

митът е дадена в слово чудесна личностна история – вж. *Лосев 2003*, с.169.

самото митично – вж. *Касирер*, с.40.

форма и съдържание – вж. по-подробно в студията „Литература, художествен текст и произведение. Подстъп към една обща типология“, в моята кн.: Старогръцката литература. Исторически особености и жанрово разнообразие. С. 1992, с.9 слл.

Ролан Барт – вж. есето „Знаково въображение“, в сб.: *Барт 1991*, с.349 слл.

по-късният Барт – вж. есето „Откъде да се започне“, в сб.: *Барт 1991*, с.423 – за множествеността на текста и играта на означаващото; също „Лекция“, в сб.: *Барт 1995*, с.230 сл. – по темата за неразличаването на език и реч в продукцията на текста.

една игра на оглеждане – вж. *Леви-Строс*, с.185.

Фройд вярва в твърдото им значение – вж. *Леви-Строс*,

с.200; според Леви-Строс Фройд се колебае между реалистичното и релативистичното схващане за символа.

семиотичната система на Пърс – за разликата между семиологията на Сосюр и семиотиката на Пърс *Ricoeur, Signe*, р. 883.

семантиката на Пол Рикьор – по този въпрос *Ricoeur, Signe*, р.883 sqq.

интертекстът на Юлия Кръстева – вж. *Intertextuality*, в: *Речник*, с.167 сл.

„митът е форма на дискурс с претенции за смисъл и истина“ – вж. *Ricoeur, Mythe*, р.883.

да се живеее съобразно един мит – вж. *Ricoeur, Mythe*, р.890.

„митологията е естествен метаезик“ – вж. *Détienne*, р.891.

Мирчеа Елиаде – Рикьор има личен контакт с Елиаде по време на своя престой в САЩ в седемдесетте години на 20-и век и се повлиява от неговите възгледи за митологията, което личи в определени формулировки в текста на *Ricoeur, Mythe*.

действителността – вж. съответната бележка към „Статично и динамично“.

типологично разбиране за разликата между затворената традиционна и отворената съвременна култура – вж. по-подробно за тази типология в моята кн.: Старогръцката литература. Исторически особености и жанрово многообразие. С. 1992, с.25 слл.

митологията дебне навсякъде – вж. по-подробно есето

„На прага на мита“, в моята кн.: Европа – разбрана и правена. С. 2001.

Фройдовата психоанализа, атическата трагедия и европейската култура -

Със същото заглавие есето е публикувано в сб.: България – Италия. Европейско културно пространство. Български фолклор кн.4, 2003.

европейската култура – вж. по-подробно в моята кн.: Европа разбрана и правена. С. 2001, с.5 и слл. и с.204 литература по въпроса.

създателят на психоанализата е критикуван – работите от този тип са по-многобройни и принадлежат на антрополози и филолози, които се занимават с атическата трагедия. Вж. ***Verpant, OEdipe*** – известният френски антрополог специалист по античност подлага на критика работа от първия тип, принадлежаща на D. Anzieu (Les temps modernes, octobre 1966, n.245).

в хода на самоанализирането си – вж. за тези обстоятелства ***Rabant***, p.70 sq.

и от Аристотел – вж. ***Аристотел, Поетика***, с. 82 – гл. 14: „Когато страданията стават сред близки лица – например ако брат убива, възнамерява да убие или извърши друго подобно деяние срещу брат, син – срещу баща, майка – срещу син или син – срещу майка, – тия случаи трябва да се търсят.“

въобразяем конфликт – срв. ***Robert***, p.133: прелъстеното дете е само мит, който прикрива детето прелъстител.

едното е модификация на другото – вж. ***Freud***, S.160 и S.189.

отношението на трагедийния хор с героя – вж. *Freud*, S.188.

Аристотеловата идея за катарзиса – вж. *Аристотел, Поетика*, с.72 – гл.6: трагедията предизвиква у зрителя страх и състрадание, от които той се очиства в хода на представлението. От средата на 19-и век тази формула е предмет на тълкуване в огромна научна литература. Фройд е бил повлиян от т. нар. медицинска теория за катарзиса на своя тъст Якоб Бернайс.

двете въвеждащи твърдения – вж. *Фройд*, с.56.

първична маса – вж. *Фройд*, с.105.

в много масови души – вж. *Фройд*, с.111.

комплексът е автономно означаващо, речев механизъм – за възгледите на Лакан за Едиповия комплекс и структурата на Аз-а *Rabant; Kaufmann, Psychanalyse*, p.355 и *Clément*, p.465.

сюжетната стратегия в „Едип цар“ – тя трябва да се различава от мита за Едип; Софокъл преобразува мита – вж. *Girard, Le bouc*, p.183. За мита подробно *Vernant, Le tyran*, p.46 sqq. Вернан се опира на известното тълкуване на мита за Едип на Леви-Строс, но го конкретизира, като го насочва към идеята за кризата на изключителната власт на тирана.

цареубиец и съпруг на майка царица – за идеологията на царския инцест *Girard, La violence*, p.150. Там с.165 и критиката, че Фройд генерализира царския инцест и го превръща в инцест на всеки.

един вид принесен в жертва – в „Тотем и табу“ Фройд генерализира възгледа за жертвения характер на страданието на героя в атическата трагедия, развит от Кембриджската антро-

пологическа школа, и го свързва с мотива за отцеубийството в Едиповия комплекс.

някакъв човешки колектив се конструира – тезата е на антрополога Рьоне Жирар. Вж. *Girard, Le bouc*, passim и *Girard, La violence*, p.168 sqq. – за функцията на т. нар. „indifférention violente“.

знание с пренагласа – такава пренагласа става и със зрителя според знаменитото определение на трагедията в гл. 6 на Аристотеловата „Поетика“. Същата идея за преход от незнание към знание Фройд реализира в практиката на психоанализата.

многократно коментирана – за сценария на празника Таргелии и възможните паралели със структурата на Софокловия „Едип цар“ *Vernant, Ambiguïté*, p.117 sqq. Вж. и критиката на *Girard, Le bouc*, p.116.

институция на остракизма – вж. паралела, който прави между сюжета на „Едип цар“ и остракизма, *Vernant, Ambiguïté*, p.124 sq.

едипови истории – вж. есето „Нещастието на властника. Царските новели в „Историята“ на Херодот“, в моята кн.: Европа – разбирана и правена. С 2001.

Свети Августин и Марк Аврелий -

Със заглавието „За Свети Августин, Марк Аврелий и разговарянето със себе си“ и известни разлики есето е публикувано в сб.: *Cultura animi*. Изследвания в чест на Анна Николова. С. 2004.

изправените пред избор Омирови герои – класическо изследване по този въпрос на *Voigt*.

кинико-стоическата диатриба – за диатрибата и по-специално за диатрибите на Епиктет, които са образец за Марк Аврелий, в увода на J. Souilhé към *Epicète*, р.XII sqq.

структура от свръх-аз, аз и то – развита от Фройд във втория етап на психоаналитичната теория след 1920 г. и по-специално в „Аз и То“ (1923) – вж. **Фройд, Отвѣд**, с.159 слл.

има само настояще – при Марк Аврелий по принцип – вж. III,10 **Аврелий**, с.28; при Свети Августин като гледна точка – вж. XI, 23 **Августин**, с.214 сл.

вътрешното е по-добро от външното – срв. X,9 **Августин**, с.168 и IV,3 **Аврелий**, с.32.

трудното събуждане сутрин – срв. VIII, 12 **Августин**, с.130 и V, 1 **Аврелий**, с.45.

суетата да се ходи по планини – срв. X, 15 **Августин**, с.171 и IV, 3 **Аврелий**, с.32.

Седмо писмо на Платон – за разлика от повечето други писма, които му се приписват, то се смята за автентично.

разразяват се кавги – срв. VIII, 9 **Августин**, с.134.

Индивидуалното е тегоба – когато е обърнал гръб на общия разум, отделният човек е като оток върху тялото на вселената – IV, 29 **Аврелий**, с.39; отделният човек съществува пълно само чрез бога – VII, 17 **Августин**, с.115.

работата на паметта – срв. X, 18 **Августин**, с.173.

Един опит върху идеята за „себе си“ -

Със същото заглавие есето е публикувано в сб.: *Ars inve-*

niendi. Изследвания в чест на проф. Ивайло Знеполски. С. 2002.

дискусията – става дума за организираната от Ивайло Знеполски международна конференция с участието на Жак Дерида, състояла се в София през ноември 2001 г. Вж. актовете на конференцията в сб. *Около Дерида*.

„*Другото оглавяване*“ – вж. Ж. Дерида, Другото оглавяване. С. 2001 (прев. от фр.).

маслинен плод, който узрял пада – вж. IV, 48 *Аврелий*, с.43.

„*Апории*“ – вж. Ж. Дерида, Апории. С. 1998 (прев. от фр.).

доклад за смъртното наказание – вж. Ж. Дерида, Смъртно наказание и суверенност. Опит за деконструиране на онто-теологията, в сб.: *Около Дерида*, с.21 слл.

Вместо заключение -

Под заглавието „С разпитване на себе си“ и с разлики в пролога есето е публикувано в сп. Сезон, лято 2002.

ИНДЕКС НА ЦИТИРАНАТА В БЕЛЕЖКИТЕ ЛИТЕРАТУРА

- Августин* = Свети Августин, Изповеди. С. 1993 (прев. от лат.).
- Аврелий* = Марк Аврелий, Към себе си. С. 2003 (прев. от стгр.).
- Аристотел, Категории* = Аристотел, Категории. С. 1992 (прев. от стгр.).
- Аристотел, Метафизика* = Аристотел, Метафизика. С. 2000 (прев. от стгр.).
- Аристотел, Никомахова етика* = Аристотел, Никомахова етика. С. 1993 (прев. от стгр.).
- Аристотел, Поетика* = Аристотел, Поетика. С. 1975 (прев. от стгр.).
- Аристотел, Политика* = Аристотел, Политика. С. 1995 (прев. от стгр.).
- Асман* = Ян Асман, Културната памет. С. 2001 (прев. от нем.).
- Барт 1991* = Р. Барт, Въображението на знака. Есета. С. 1991 (прев. от фр.).
- Барт 1995* = Р. Барт, Разделението на езиците. С. 1995 (прев. от фр.).
- Бергсон* = А. Бергсон, Материя и памет. Есе върху отношението на тялото върху духа. С. 2002 (прев. от фр.).
- В паяжината* = В паяжината на смисъла. Текстове по символна антропология. С. 2000 (прев. от англ.).
- Гадамер* = Х.-Г. Гадамер, Истина и метод. Основни черти на една философска херменевтика. Плевен 1997 (прев. от нем.).

- Гелнер* = Ъ. Гелнер, Условията на свободата. Гражданското общество и неговите съперници. С. 1996 (прев. от англ.).
- Гичева-Гочева* = Д. Гичева-Гочева, Нови опити върху Аристотеловия телеологизъм. С. 1999.
- Духът на „Анали“* = Духът на „Анали“. Антология. С. 1997
(прев. от фр.).
- Дювиньо* = Ж. Дювиньо, Предговор, в кн.: *Халбвас*, с.19-28
(прев. от фр.).
- Дъглас* = М. Дъглас, Как мислят институциите. С. 2004 (прев. от англ.).
- Еко* = У. Еко, Кант и птичечовката. С. 2004 (прев. от ит.).
- Изер* = В. Изер, Обхватът на интерпретацията. С. 2004 (прев. от англ.).
- Кандо* = Ж. Кандо, Антропология на паметта. С. 2001 (прев. от фр.).
- Касирер* = Е. Касирер, Философия на символичните форми. Том II: Митическото мислене. С. 1998 (прев. от нем.).
- Козелек* = Р. Козелек, Пластовете на времето. С. 2002 (прев. от нем.).
- Кьосев* = А. Кьосев, Виртуални общности срещу въображаеми общности. Празници, четене, бъбрене, в сб.: Четенето. В епохата на медии, компютри и Интернет. С. 2003, с.356-380.
- Лаплантин* = Фр. Лаплантин, Двама предвестници на антропология на живото. Роже Бастид и Жорж Батай, в сб.: Антропологични изследвания. Том V. С. 2004, с. 11-34 (прев. от фр.).
- Леви-Строс* = Кл. Леви-Строс, Ревнивата грънчарка. С. 2001
(прев. от фр.).
- Лиотар* = Ж.-Фр. Лиотар, Нечовешкото. С. 1999 (прев. от фр.).

- Лосев* = А. Ф. Лосев, История античной эстетики. Высокая классика. М. 1974.
- Лосев 2003* = А. Лосев, Диалектика на мита. С. 2003 (прев. от руски).
- Льо Гоф* = Ж. Льо Гоф, Съвременният прелом в паметта, в сб.: *Духът на „Анали“*, с.130-139 (прев. от фр.).
- Мийд* = Дж. Мийд, Разум, аз и общество. От позицията на един социален бихевиорист. С. 1997 (прев. от англ.).
- Около Дерида* = Около Жак Дерида. Чудовищният дискурс. С. 2002.
- Остин* = Дж. Остин, Как с думи се вършат неща. С. 1996 (прев. от англ.).
- Петрили, Знаковост* = С. Петрили, Знаковост и отговорност. Глобализирано общуване и планетарна семиотика, в.: Сборник статии и доклади. НБУ, Югоизточноевропейски център по семиотика. Том IV*EFSS'98. С. 1999 (прев. от ит.).
- Петрили, Общуване* = С. Петрили, Общуване и другост, в.: Сборник статии и доклади. НБУ, Югоизточноевропейски център по семиотика. Том IV*EFSS'98. С. 1999 (прев. от ит.).
- Петрили, Субект* = С. Петрили, Субект, тяло и агаре. Към телеосемиотиката на Пърс и Уелби, в.: Сборник статии и доклади. НБУ, Югоизточноевропейски център по семиотика. Том IV*EFSS '98. С. 1999 (прев. от ит.).
- Платон* = Платон, Диалози 4. С. 1990 (прев. от стгр.).
- Попър 1995* = К. Попър, Отвореното общество и неговите врагове. Том II - Хегел и Маркс. С. 1995 (прев. от англ.).
- Попър 2000* = К. Попър, Нищетата на историцизма. С. 2000 (прев. от англ.).
- Порфирий* = Порфирий, Въведение (прев. от стгр.), в: *Аристотел, Категории*.
- Речник* = Речник по семиотика/ Dictionnary of Semiotics A-Z. С. 2000.
- Рикъор 1994* = П. Рикъор, Живата метафора. С. 1994 (прев. от фр.).
- Рикъор 2001* = П. Рикъор, Писането на историята и

представянето на миналото, в: Критика и хуманизъм 3, 2001, с.205-213 (прев. от фр.).

Рикьор 2004 = П. Рикьор, Самият себе си като някой друг. С. 2004 (прев. от фр.).

Рифкин = Дж. Рифкин, Епохата на достъпа. Новата култура на хиперкапитализма, в която целият живот е платено преживяване. С. 2001 (прев. от англ.).

Сибиък = Т. Сибиък, Семиотиката в САЩ. С. 1997 (прев. от англ.).

Справочник = Д. Добрев и Е. Добрева, Справочник на семиотичните термини. Шумен 1993.

Търнер = В. Търнер, Символ и ритуал. М. 1983 (прев. от англ.).

Фройд = З. Фройд, Психологията на масите и анализът на Аза, в: неговата кн.: Тайната на живота. С. 1994 (прев. от нем.).

Фройд, Отвѣд = З. Фройд, Отвѣд принципа на удоволствието. С. 1992 (прев. от нем.).

Хайдегер = М. Хайдегер, Битие и време. С. 2005 (прев. от нем.).

Халбвакс = М. Халбвакс, Колективната памет. С. 1996 (прев. от фр.).

Aubenque = P. Aubenque, art. Aristote, in: *EU, Corpus* 2.

Baillet = J. Baillet, art. Homéostasie, in: *EU, Corpus* 9.

Barbaras = R. Barbaras, art. Autre, in: Encyclopédie Philosophique Universelle. II. Notions, tome 1. P. 1990.

Bourgignon-Koupernik = A. Bourgignon et C. Koupernik, art. Cerveau humain, in: *EU, Corpus* 4.

Clément = C. Clément, art. Moi, in: *EU, Corpus* 12.

Détienne = M. Détienne, art. Mythe, D. Epistémologie des mythes, in: *EU, Corpus* 12.

Epictète = Epictète, Entretiens: Livre I. Texte établi et traduit par

J. Souilhé. P. 1962.

EU, Corpus = Encyclopaedia Universalis. France S.A., Corpus 1-17. P. 1985-1988.

Fessard = A. Fessard, art. Cybernétique, B. Cybernétique et biologie, in: **EU, Corpus** 5.

Freud = S. Freud. Gesammelte Werke. Neunter Band: Totem und Tabu. London 1940.

Genèse = Genèse de la tolérance de Platon à Benjamin Constant.

Anthologie des textes. P. 2001.

Girard, Le bouc = R. Girard, Le bouc émissaire. P. 1982.

Girard, La violence = R. Girard, La violence et le sacré. P. 1972.

Hasnoui = G. Hasnoui, art. Tolérance, in: Encyclopédie Philosophique Universelle. II. Notions, tome 2. P. 1990.

Heinimann = F. Heinimann, Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts. Darmstadt 1987.

Kaufmann = J.-Cl. Kaufmann, L'invention du soi. Une théorie de l'identité. P. 2004.

Kaufmann, Psychanalyse = P. Kaufmann, art. Psychanalyse, in:

EU, Corpus 15.

Kristeva = J. Kristeva, art. Sémiologie, in: **EU, Corpus** 16.

Ladrière = J. Ladrière, art. Système (Epistémologie), in: **EU, Corpus** 17.

Luhmann = N. Luhmann, Soziale Systeme. Frankfurt am Main 1988.

Lyotard = J.-Fr. Lyotard, Le différend. P. 1983.

Platon = Platon, Werke. Band 8/2. Darmstadt 1990.

Rabant = Cl. Rabant, art. OEdipe (complexe d'), in: **EU, Corpus** 13.

Ricoeur, Mythe = P. Ricoeur, art. Mythe, C. L'interprétation philosophique, in: **EU, Corpus** 12.

Ricoeur, Signe = P. Ricoeur, art. Signe et sens, in: **EU,**

Corpus 16.

Robert = M. Robert, art. Freud, in: *EU, Corpus 8*.

Sauer = W. Sauer, Einleitung in Freges Logik, в кн.: Г. Фреге. Логически изследвания. С. 2001.

Schneider = H. Schneider, art. Essentialismus, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 2. Basel/Stuttgart 1972.

Tap = P. Tap, F. Gil et N. Sindzingre, art. Identité, in: *EU, Corpus 9*.

Tarasti = E. Tarasti, Existential Semiotics. Indiana and Bloomington 2000.

Tétry = A. Tétry, art. Biologie, in: *EU, Corpus 3*.

Vernant, Ambiguïté = J.-P. Vernant, Ambiguïté et renversement.

Sur la structure énigmatique d'OEdipe-Roi, in: J.-P. Vernant/

P. Vidal-Naquet, Mythe et tragédie en Grèce ancienne. Tome I. P. 2001 (1 ed. 1972).

Vernant, OEdipe = J.-P. Vernant, „OEdipe“ sans complexe, in: J.-

P. Vernant/ P. Vidal-Naquet, Mythe et tragédie en Grèce ancienne. Tome I. P. 2001 (1 ed. 1972).

Vernant, Le tyran = J.-P. Vernant, Le tyran boiteux, in: J.-P. Vernant/ P. Vidal-Naquet, Mythe et tragédie en Grèce ancienne deux. P. 1986.

Wittgenstein = L. Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen.

Frankfurt am Main 1971.